

316.819

4/5
1978/79



ARTES POPULARES

4.5



IN MEMORIAM GYULA ORTUTAY

1910—1978

ARTES
POPULARES

REVISTA DE ETNOLOGIA Y FOLCLORE

1978-1979

REVISTA DE ETNOLOGIA Y FOLCLORE

REVISTA DE ETNOLOGIA Y FOLCLORE

REVISTA DE ETNOLOGIA Y FOLCLORE

REVISTA DE ETNOLOGIA Y FOLCLORE

REVISTA DE ETNOLOGIA Y FOLCLORE

REVISTA DE ETNOLOGIA Y FOLCLORE

REVISTA DE ETNOLOGIA Y FOLCLORE

REVISTA DE ETNOLOGIA Y FOLCLORE

REVISTA DE ETNOLOGIA Y FOLCLORE

Publicationes Instituti Folcloris Universitatis de Lorand Eötvös nominatae

- Dömötör Tekla - Katona Imre - Ortutay Gyula - Voigt Vilmos: A magyar népköltészet /I. kiadás/ 1966
- Dömötör Tekla - Katona Imre - Ortutay Gyula - Voigt Vilmos: A magyar népköltészet /II. kiadás/ 1969
- Artes Populares - A Folklóre Tanszék Évkönyve I 1970
- Artes Populares - A Folklóre Tanszék Évkönyve 2-3 1972-1973
- Folcloristica - Fordítások szöveggyűjteménye I 1971
- Folcloristica - Fordítások szöveggyűjteménye 2-3 1978
- Folklorisztikai forrásismeret bibliográfia.
Összeállította: Voigt Vilmos 1977
- Dömötör Tekla - Katona Imre - Voigt Vilmos:
Folklorisztikai tudománytörténet. Szöveggyűjtemény I. /1840-1900/ 1978
- Dömötör Tekla - Katona Imre - Martin György -
Olsvai Imre - Ortutay Gyula - Voigt Vilmos:
A magyar folklór. Egyetemi tankönyv. 1979
- ELTE Bölcsészettudományi Kar: A néprajz szak
tanterve és tájékoztatója. /A Tárgyi Néprajzi
Tanszékkel közösen/ 1972
- ELTE Bölcsészettudományi Kar: A néprajz szak
tanterve és tájékoztatója. /Javitott változat,
a Tárgyi Néprajzi Tanszékkel közösen/
in preparation/előkészületben 1980

**ARTES
POPULARES
4-5**

(1978-1979)

A Folklore Tanszék Évkönyve

Szerkesztette: VOIGT Vilmos

BUDAPEST, 1979

Lektorálta: KATONA Imre

MAGYAR
DOMÁNYOS AKADEMIA
KÖNYVTÁRA

BEVEZETÉS

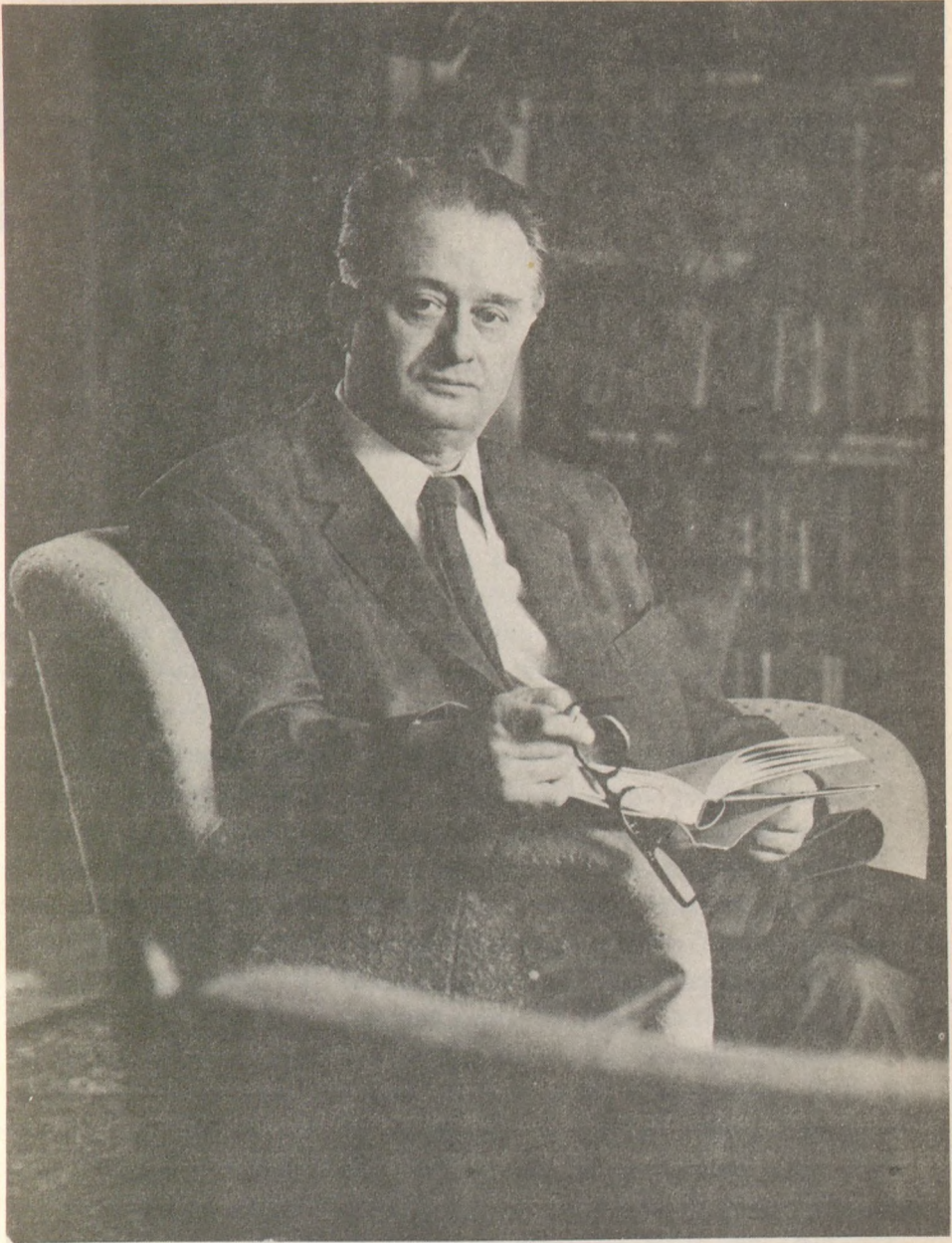
1970-ben megindult évkönyvsorozatunk újabb kötetében elsősorban a Folklóre Tanszék és az International Society For Folk-Narrative Research elméleti bizottsága által 1979 március 28-31-e között Visegrádon rendezett tanácskozásának anyagát közöljük. A kötetben előbb Tanszékünk volt vezetőjéről, a nemrég elhunyt Ortutay Gyula akadémikusról emlékezünk meg. Majd ezt követik a visegrádi tanácskozás előadásai, beszámolónak szövegei, végül a tanácskozás egészének leírása. A Folklóre Tanszék tevékenységéről a kötet végén adunk rövid tájékoztatást. Mivel a visegrádi tanácskozás nem magyar nyelven történt, kötetünk anyagát az eredeti nyelveken közöljük. Köszönjük az Eötvös Loránd Tudományegyetem és különösen a Bölcsészettudományi Kar vezetőségének, hogy újabb kiadványunk megjelentetését nemcsak engedélyezték, hanem annak létrejöttét tevékenyen segítették.

INTRODUCTION

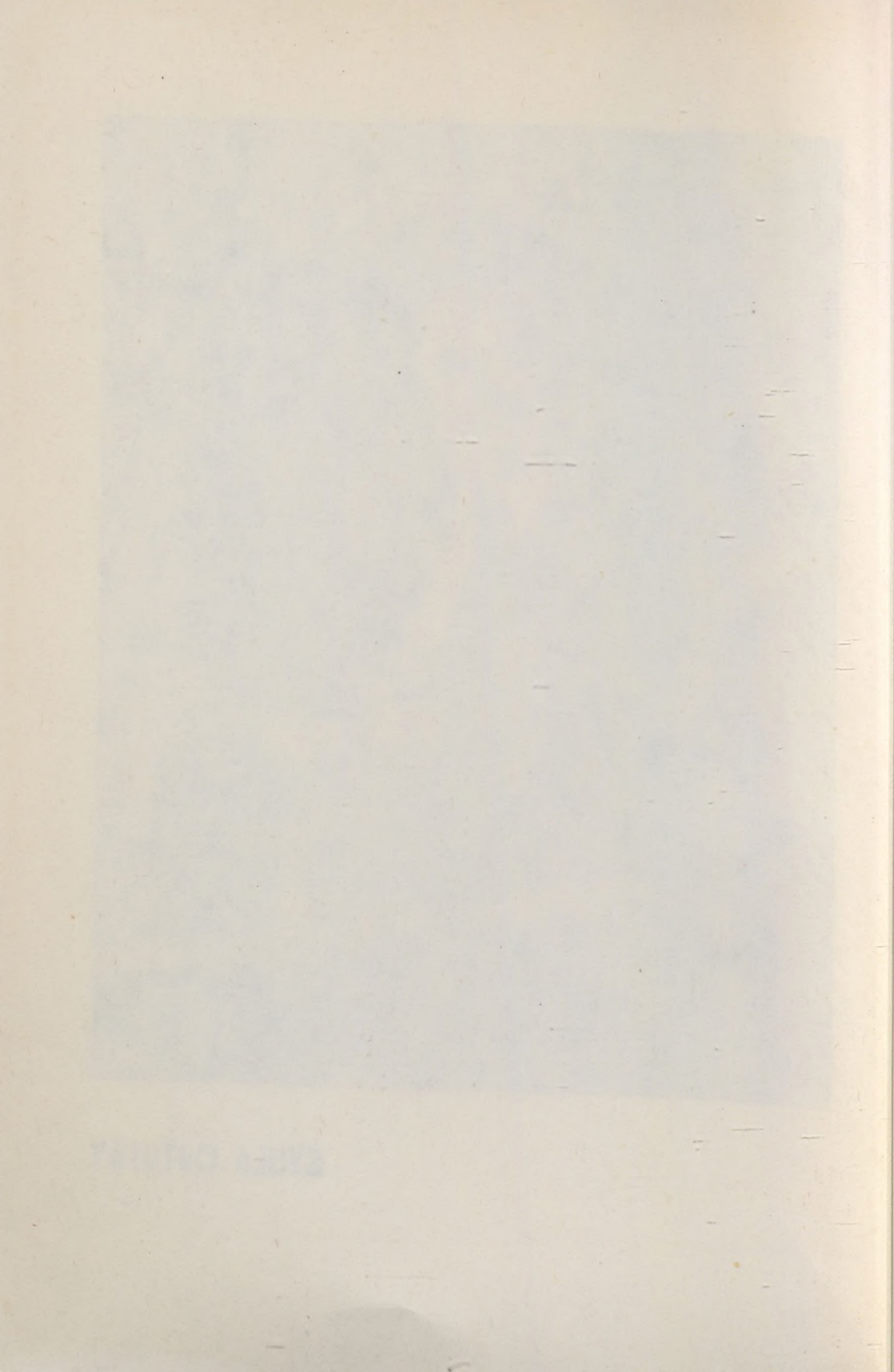
The yearbook series of the Chair of Folklore was first published in 1970. The present volume contains the material of the conference organized by the Chair of Folklore and the Theoretical Committee of the International Society for Folk-Narrative Research held between 28-31 March 1979 in Visegrád. First we present the obituary of Academician Gyula ORTUTAY then the lectures and reports of the conference follow, ending with the summary of the whole meeting. Finally, we give a short account of the scholarly activity of the Chair of Folklore. Since the language of the conference was not Hungarian the lectures and reports are presented in their original languages. We wish to express our appreciation to the Eötvös Loránd University and especially to the leaders of the Faculty of Arts and Letters for making it possible to publish the present volume and also having helped it actively come into existence.

EINLEITUNG

In dem neuen Band unserer 1970 begonnenen Jahrbuchserie publizieren wir vornehmlich die Materialien der vom Folklore-Lehrstuhl und von der "Theoretischen Kommission" der International Society for Folk-Narrative Research von 28.-31. März 1979 in Visegrád veranstalteten Beratung, und zwar in der Weise, dass wir zuerst die auf den ehemaligen Leiter unseres Lehrstuhls, Akademienmitglied Gyula ORTUTAY, verfassten Nachrufe, danach die Vorträge und Berichttexte der Visegráder Beratung und schliesslich eine Schilderung der Tagung im ganzen bringen. Am Schluss des Bandes geben wir zudem einen kurzen Überblick über die Tätigkeit des Folklore-Lehrstuhls. Da die Visegráder Tagung nicht in ungarischer Sprache abgehalten wurde, werden die Materialien in unserem Band jeweils in der originalen Sprache veröffentlicht. Wir danken den zuständigen Stellen der Loránd-Eötvös-Universität und besonders der Philosophischen Fakultät dafür, dass sie nicht nur die Herausgabe unserer neuen Publikation bewilligt haben, sondern deren Zustandekommen auch tatkräftig unterstützten.



GYULA ORTUTAY



Professor Dr. Gyula Ortutay 1910—1978

Gyula ORTUTAY, Professor of the Folklore Department of Eötvös Loránd Tudományegyetem: Budapest, died in March 1978. He has done more than all his predecessors to explore and popularize Hungarian folk art, and beyond this, to raise the cultural standards of the Hungarian village.

Gyula Ortutay himself always considered that his many-sided activities were parts of a whole. The young Ortutay who had set out, as a student, to collect folk tales and ballads, proclaimed the same as Ortutay the academician and member of the Presidential Council, namely that it was not enough to record for posterity the folk poetry about to disappear, to analyse its aesthetic values, and explore its international cultural connections; it was a duty of the ethnographer to acquaint himself with the actual circumstances of those who produce it. And more than that: their present and future had to be shaped so as help them overcome their secular backwardness. It should be mentioned here that Ortutay did not limit himself to the study of village folklore, he was the first to study the community culture and folklore of the Hungarian working class. In later years he worked for the cultural improvement of the entire nation through school reforms, extracurricular education, and the mass media.

Gyula Ortutay was born in Szabadka, and spent his youth in the town of Szeged. After leaving secondary school he matriculated as an arts student at the University of Szeged. One year later he started out for Szabolcs County to collect folk tales and ballads. From then onwards he has always kept in mind that his chief task in life was the study of Hungarian folk poetry and the integration of popular art into national culture.

During his student years in Szeged he became member of a circle of young progressives - about which he has written several times. They started the "agrarian settlement" movement of Szeged Youth which, in turn, gave birth to the Arts College of Szeged Youth.

Later Ortutay left Szeged for Budapest, and landed as editor in the literary section of the Hungarian Radio. Here he had a chance to work for the popularization of ethnography. He managed to persuade the Radio to make ethnographic sound recordings with a record company.

In these years the series New Hungarian Folk Poetry Collection was most important for students of folkloric texts. The first volume of the series, Fedics Mihály mesél /Mihály Fedics tells tales, Budapest, 1940/, was Ortutay's own work. In its preface Ortutay discussed his views on the relation of the individual and the community in the transmission of the folk epic.

In 1940 he was appointed lecturer at Szeged University. However, the centre of gravity of his activity shifted inevitably towards politics in those war years.

His activities after the liberation were so varied that it is difficult to keep track. He held many offices simultaneously. From 1945 to 1947 he was President of the Hungarian News Agency and Radio; in 1947 he was appointed Minister of Education. In this capacity he was responsible for far-reaching educational reforms. Between 1950 and 1952 he was

head of the National Center of Museums and Monuments.

In 1946 he became a corresponding member of the Hungarian Academy of Sciences, and a full member in 1958. He pursued his teaching career in Budapest: he was appointed professor in the Department of Ethnography at the Budapest University and when, in 1951, the Folklore Department and the Department of Ethnographic Material were separated, Ortutay became professor in the Folklore Department. Among his many scientific publications the nationwide collection of folk poetry commemorating the centenary of the War of Independence of 1848-49 was of particular importance because it revealed many aspects of the historical consciousness of Hungarian village-dwellers.

Between 1953 and 1956 he limited his activity to the university and to scientific work; in these years he could again devote all his energies and time to ethnographic research. His lectures at the university contributed to training a whole generation of scientists, at the same time initiating urban ethnographic research. He participated in far-reaching ethnographic projects: one of his favourite subjects was the historical vision of the people and its reflection in folk poetry. Now and again he returned to his older favourites such as the connections of folk poetry research with the history of science.

After 1956 public life claimed Ortutay once again. In the subsequent years he accomplished many things: from 1957 until his death he was member of the Presidential Council, since 1970 he was chairman of the Cultural Committee of the Hungarian National Assembly. Between 1957 and 1964 he was general secretary of the People's Patriotic Front, since 1964 its vice-president. Between 1957 and 1963 he was also rector of the Eötvös Loránd University /Budapest University/ of Arts and Sciences. From 1958 until his death he was an M.P. again. He fulfilled several important functions in the Society for the Dissemination of Knowledge because adult education has always been a labour of love with him.

In the 1960s a special scientific institute for ethnology /especially folklore/ was established, the Ethnographic Research Group of the Hungarian Academy of Sciences and Ortutay headed it until his death. For a while he had been also secretary or chairman of the Academy's Language and Literature Department.

Ortutay considered scientific work and the popularization of knowledge of equal importance. He was the initiator of the successful ethnographic series and competitions on the Radio and in Television /"Short Hungarian Ethnography"; "Fly Peacock", etc./. He initiated countless folk tale and ethnographic series at home and abroad.

This brings us to Ortutay's role in international folklore studies.

His name was already known pre-war. Ortutay said that ethnography was the "most national and the most international" discipline. "Folkloristics, the study of folk poetry is far from being a science of chauvinistic segregation, on the contrary: it offers the finest examples of the brotherhood of nations, of the true peaceful coexistence of peoples." This was said by him in 1957 during his inaugural address as university rector.

His work did not fail to make an international impact. Ortutay organized many international publication ventures, congresses, and societies, he was overwhelmed with distinctions. For his scientific work he was awarded the Pitré and the Herder Prizes. In 1956 he joined the editorial staff of *Fabula*, an international scientific periodical. He played a leading role in the International Society for Folk Narrative Research and in the Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore sponsored by Unesco; he played an important part in the Finno-Ugrian congresses and chaired the Hungarian commission of the International Congresses of Anthropological and Ethnological Sciences.

He organized several major congresses in Hungary: the first Finno-Ugrian congress was held in Budapest, and Ortutay initiated also the Ethnological Congress of 1963, the material of which was published by the Publishing House of the Academy under the title *Europa et Hungaria*.

He was convinced that Hungarian ethnography could play an important intermediary role in European ethnology. He organized many round-table conferences with individual countries and international participation. The international meeting in May 1969 was a landmark in poetry research: its material was published under the title A szájhagyományozás törvényszerűségei /The Laws of Oral Tradition/.

Apart from this international organizational work his own works, translated into many languages, effectively promoted a better knowledge of Hungarian folk art and poetry. His Kis Magyar Néprajz /Short Hungarian Ethnography/ and his anthology of folk narratives were printed in many languages. In 1972 the Publishing House of the Academy printed an English selection of his works /Hungarian Folklore. Essays/. The series on folk art edited by Ortutay and published by Corvina Press in four languages served the same purpose.

He was a member of the Academy of Finland, and honorary member of the Scientific Academy of Sicily. Hungarian and foreign distinctions indicate the general appreciation for his numerous achievements.

The truly dedicated student of folk poetry fulfills the role of interpreter: he interprets the truth of the silent masses. Ortutay believed in the truth of those whose words he managed to save from oblivion. This is the key to his greatness as a man, and the letters from abroad which mourn the man and the scholar bear witness.

/T.D./

Professor Dr. Gyula Ortutay 1910—1978

Der März ist im ungarischen allgemeinen Bewusstsein nicht nur der Monat der Neugeburt der Natur, sondern auch der der Revolution vom 15. März 1848, der ersten ungarischen Räterepublik im Jahre 1919 und der antifaschistischen Märzfront vom 15. März 1937; man kann hier sogar auch den 4. April 1945, den Geburtstag des ungarischen Staates und der ungarischen Gesellschaft von heute miterwähnen. Das sind revolutionäre und zugleich nationale Feiertage in Ungarn, Anlässe für eine Aufruhr gegen das Schicksal und die fesselnde Mehrheit, Anlässe der Neubegerung als die sonst so kraftlose, machtlose, unwirksame ungarische Intelligenz, Forscher, die für das Schicksal des Volkes Verantwortung fühlten, ihr bestes Antlitz zeigten. "Glänzende, reine Schatten" - nannte sie Gyula ORTUTAY, und auch er ist heutzutage zu ihnen zu rechnen.

Er wurde am 24. März 1910 in Theresianopolis, das die vornehmste Bezeichnung für den ungarischen Ort Szabadka ist /heute das jugoslawische Subotica/, geboren. Vor seinem Geburtstag, dem er immer mit viel Freude und Geschenkerwarten entgegen sah, ist er ebenfalls im März /am 22. 1978./ nach langwieriger Krankheit in Budapest entschlafen.

Der bisher bedeutendste und über die meisten Möglichkeiten verfügende Leiter der ungarischen Ethnographie war eigent-

lich Kulturpolitiker. Ungefähr vor anderthalb Jahrzehnten wurde seine kommunistische Parteimitgliedschaft rückgängig vom Anfang der 40-er Jahre bestätigt. Gleich 1945 wurde er Leiter des Ungarischen Rundfunks, dann Abgeordneter der Kleinlandwirtepartei /Kisgazdapárt/, von 1947 bis 1950 Kultusminister /eigentlich hiess es Minister für Religions- und Unterrichtswesen/, von 1957 bis 1963 Generalsekretär der Patriotischen Volksfront /das ist bei uns ein Verband, der die Koalition der Parlamentsparteien ersetzt/. Bis zu seinem Tode war er Mitglied des kollektiven Präsidialrates der Ungarischen Volksrepublik und Vorsitzender des Kulturkomitees des ungarischen Parlaments. Er führte die demokratische ungarische Unterrichtsreform ein, setzte die Verstaatlichung der kirchlichen Schulen durch, schuf ein einheitliches Schulsystem, brachte die staatliche Museologie, mehrere Unterrichtsreforme zustande, bestimmte den Platz der ethnographischen Forschung unter den neuen Verhältnissen. Es ist unmöglich, seine zahlreichen Funktionen im öffentlichen Leben und im Kulturwesen aufzuzählen. Er war Redakteur von mehreren Zeitschriften, bereiste den Grossteil Europas, Japan, Kuba, Argentinien und die Vereinigten Staaten. Er hatte eine reiche Kunst- und Kunstgewerbesammlung, in seiner Villa auf Pasarét konnte er sich mit der besten ungarischen ethnographischen Bibliothek rühmen.

Als die Acta Ethnographica 1970 eine Festnummer - "Gyula ORTUTAY sexagenario" - zu seiner Ehre herausgab, führte die stark ausgewählte Bibliographie mehr als 30 Bücher, 100 Studien an. Seine Auszeichnungen hat noch niemand zusammengezählt, er selbst war auf seinen Staatspreis, auf den Pitrè-Preis und Herder-Preis am meisten stolz, erwähnte gern, dass er Ehrendoktor der Universität Helsinki und Ehrenmitglied mehrerer finnischer Gesellschaften war. Niemals vergass er, dass er von der Gründung bis 1974 der europäische Vizepräsident der International Society for Folk-Narrative Research und von Anfang an Mitglied des Redaktionsausschusses der

Fabula war. In den letzten eher vier als drei Jahrzehnten versah er fast alle leitenden Funktionen in der ungarischen Ethnographie.

Nach seinen früheren Lehraufträgen in Szeged und Budapest wurde er in Februar 1946 Vorsitzender des Ethnographischen Instituts an der Budapester Universität, von 1947 wurde er korrespondierendes, von 1959 ordentliches Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, wo er auch mehrere hohe Funktionen ausübte.

Von 1957 an war er sechs Jahre lang Rektor der Budapester Loránd Eötvös Universität, seit der Gründung der Ethnographischen Forschungsgruppe /seit Mitte der 60-er Jahre/ der Ungarischen Akademie der Wissenschaften war er deren Direktor. Er war in der Leitung der internationalen ethnographischen Organisationen SIEF und ICAES tätig.

Der vielseitige, lebensbejahende Mensch ragte aus seiner Kindheit durch sein nicht alltägliches Talent empor: zuerst orientierte er sich als Schriftsteller, dann als Literaturhistoriker, als Altphilologe, als Psychologe und Ethnologe. Auf Einfluss von Prof. Sándor SOLYMOSSY an der Universität in Szeged richtete sich seine Aufmerksamkeit auf die Folklore. Die ersten Sammelreisen und Publikationen erfolgten Anfang der 30-er Jahre. Bald interessierte er sich für die Veränderung des Volkslebens - das machte ihn zum Politiker. In der Folkloristik hatte er für den Charakter des Märchenerzählers, für die mündliche Überlieferung im allgemeinen ein Interesse. Von 1940 an redigierte er die Bände der Új Magyar Népköltési Gyűjtemény /Neue Ungarische Volksdichtungssammlung/: wo der erste Band sein Werk ist, die Monographie über Mihály Fedics, einen aussergewöhnlich begabten Märchenerzähler. Die sogenannte Budapester Schule beginnt hier, ihre bekanntesten Vertreter /Linda DÉGH, Ágnes KOVÁCS u.a./ bekamen das Schaffen ihrer Werke als Studenten von ORTUTAY zur Aufgabe. Mit seinem Freund, János HONTI, führte er in erster Linie Diskussionen über die Theorie

der Volksliteratur und deren Gattungen. Charakteristisch für sein vielseitiges Interesse ist die Tatsache, dass er nicht nur die Anthologien der ungarischen Volksmärchen herausgegeben hat, sondern auch mehrere Balladenbände und lyrische Liederanthologien; er hielt Vorlesungen über die Themen des Volksglaubens und der Volksbräuche und veröffentlichte Bücher über die Volkskünste.

Als Leiter der ungarischen Volkskunde /nicht nur der Folkloristik/ mehrere Jahrzehnte hindurch, sah die heimische Volkskunde in seiner Person das Ganze der ungarischen Volkskunde sich verkörpern. Er verrichtete eine bedeutende folkloristische Sammeltätigkeit: deren Fünftel ist bis heute noch nicht publiziert worden /!/, die fertigen Handschriften seiner Universitätsvorlesungen werden zur Zeit zur Veröffentlichung gesucht.

Er hatte auch mehrere internationale Pläne: er plante ein UNESCO-Institut zur Erforschung der Fragen der Mündlichkeit und der schriftlosen Völker und rief zur Erforschung der Migrationen während des zweiten Weltkrieges, bezüglich interethnischer Untersuchungen und des Studiums der Arbeiterfolklore. Er unterstützte sehr viele gute Pläne und Ideen, jedoch die Mehrheit seiner Vorschläge blieb unverwirklicht. Die Ursache dessen ist ein wenig auch er selbst: seine sich in tausend verschiedene Richtungen orientierende Aufmerksamkeit, seine Absicht jedem zu helfen zersplitterten sein von mehr als 70 Funktionen schon zerrüttetes Leben. Aus seinen wissenschaftlichen Essays /wie er selbst sie nannte/ erschien 1972 endlich eine Auswahl Hungarian Folklore auch in einer Weltsprache. /Dazu bekommt man eine Art Ergänzung oder Präzisierung in Acta Ethnographica 23/1974/ 359-367./ Trotzdem blieb ein Grossteil seines Lebenswerkes vor den internationalen Forschern verborgen, und zu Hause in Ungarn las auch nicht ein jeder das mehrere zehntausend Seiten umfassende gedruckte /und weitere handschriftliche/ Material von ORTUTAYs Werken zu Ende.

Er war seit mehreren Jahrzehnten die bekannteste, bewegliche, welterfahrene und verhandlungsfähige Gestalt der osteuropäischen ethnographischen Forschung. Er baute schon Anfang der 50-er Jahre die Beziehungen zu seinen deutschen, tschechischen, rumänischen und sowjetischen Kollegen aus, in günstigen Zeiten erwarb er sich auch für die ungarische Volkskunde, Märchenforschung und Folklore finnische, italienische und andere Freunde. Er war bestrebt, anerkannt und erkannt zu werden; er erwähnte es ständig, was für ein "eitler" Mensch er sei, sagte es aber mit Selbstironie. Seine vielen wohlverdienten Erfolge, der Grossteil seines in Wohlstand verbrachten Lebens liessen ihn die tiefempfundenen Beleidigungen und Schwierigkeiten seiner politischen Laufbahn beinahe vergessen.

Er hielt den Meinungs austausch und den Zauber der persönlichen "Affinitäten" für eine grosse Gabe des Lebens. Interessanterweise erwähnte er oft die Folkloristen zweier Generationen anekdotierend, mit viel patronaler Liebe. Eigentlich hielt er die Grossen der finnischen geographisch-historischen Schule und der deutschen positivistischen philologischen Forschung /obwohl er ihren Methoden nur teilweise folgte/ für seine Meister: von daheim gehörten SOLYMOSSY und der Professor der klassischen Philologie Károly MARÓT, sowie der Volkslebenkenner Lajos KISS dazu, aus dem Ausland Stith THOMPSON /auf dessen auf er auch nicht vor dem 2. Weltkrieg in die USA zog/, P.G. BOGATYREV, Walter ANDERSON, Archer TAYLOR. Von seiner Generation traf er sich fast mit jedem, jedoch wirklich nahe kam er einigen seiner Kollegen: dem finnischen Ethnologen Kustaa VILKUNA, dem Wissenschaftshistoriker Giuseppe COCCHIARA aus Palermo, dem Berliner Finnugristen Wolfgang STEINITZ, dem oftmals beweinten Laufbahngenossen János HONTI... und vielen Menschen mit anderem Interesse.

Gyula ORTUTAY erwähnte vielmals auch noch eine dritte Gruppe: "seine Schüler", Von seiner zentralen Rolle aus kann erklärt werden, dass sich nicht nur in Ungarn, sondern auch woanders Tausende an ihn wenden konnten, von seiner Entschei-

ding hingen oft die Themen und Arbeiten aller ungarischen Volkskundler ab. In einer wirklich schweren historischen Epoche lebend, kann man über ihn sagen, dass er nicht nur ein grosser Mensch, Leiter, Gelehrter, sondern auch ein ehrlicher, gutherziger, hilfsbereiter Freund und Lehrer war.

Er selbst zeichnete vielmals sein eigenes Porträt, unterstrich seinen vorteilhaftesten Zug: die Einheit des volkskennenden Folkloristen und des Veränderungen wünschenden Kulturpolitikers in seinem Lebenswerk. Wir meinen, den Glauben gab ihm dazu die Arbeit des Folkloristen, die des Forschers, der im Volk das Gute, die Schaffensfähigkeit sucht.

Sein Andenken wird von den von ihm gegründeten Institutionen, von seinen das Weiterdenken anregenden Arbeiten bewahrt, und sicherlich wird die Gestalt des lebendigen, heiteren Menschen nicht in vergessenheit geraten.

/V.V./

THE CONFERENCE ON PROBLEMS OF FOLK NARRATIVE RESEARCH

28-31 MARCH 1979. BUDAPEST-VISEGRÁD

organized by the Theoretical Committee of the International Society for Folk Narrative Research and the Chair of Folklore ELTE University, Budapest.

Preparations to organize an international society for folk narrative research were initiated in 1957. The journal Fabula was already published in terms of this, and the first conference that founded the society was held between 19-29 August in Kiel and in Copenhagen. This was followed by a number of smaller conferences mainly on problems of folk legend research: in September 1962 in Antwerp, in October 1963 in Budapest, then in 1966 in Liblice. Among the great international conferences it was the conferences in 1964 in Athens, in 1969 in Bucureşti and in 1974 in Helsinki that found way to discuss problems of international folk narrative research. Each of these conferences and meetings is characterized by the participation of the best Hungarian folklorists. Since the society was established till 1974 was Professor Gyula ORTUTAY vice-president of the Society, also editorial member to the Editorial Board of Fabula until his death last year. The international conference on problems of oral transmission held in 1969 in Budapest /published as: A száj-hagyományozás törvényszerűségei. Nemzetközi szimposium Buda-



1

2





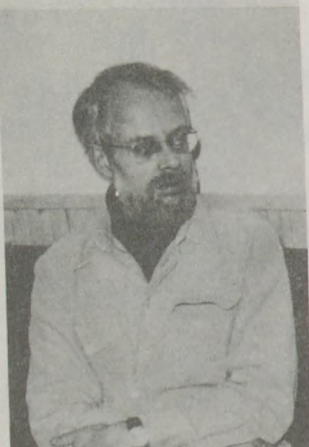
ON THE PHOTOS

1. Lauri Honko, Lutz Röhrich, Frau Röhrich
2. Maja Bošković-Stulli, Oldřich Sirovátka
3. Ágnes Kovács, Anikó N. Balogh
4. Vilmos Voigt
5. Rainer Wehse
6. Alan Bruford
7. Ákos Dömötör
8. Imre Katona, Tekla Dömötör
9. Anikó N. Balogh, Imre Katona, Anna Bihari, Gábor Vargyas
10. Mihály Hoppál
11. Ágnes Kovács, Anikó N. Balogh, Ildikó Kriza, Kincső Verebélyi

4



5



/Photo: Szilárd Biernaczky/



6



7

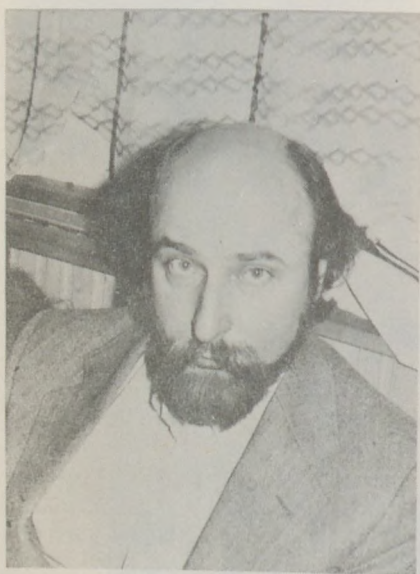


8

9



10



11



pesten 1969. május 28-30. - Problems and rules of oral transmission. International symposium between 28-30 May 1969. Budapest. Edited by Vilmos VOIGT. Budapest 1974./ can also be considered as a preliminary meeting of the Bucureşti conference. The first decade of the Society is treated in a separate article in Hungarian /see: Ethnographia 82 /1971/ 155-164/ that also gives a list of the respective publications.

The Society was re-organized in 1974 in Helsinki. New chairman was elected in the person of Professor Lauri HONKO /Turku/ and the date of the next conference was chosen August 1979. The organizing work of the conference held in Edinburgh is directed by Alan BRUFORD. The so called "Theoretical Committee" of the Society was founded in 1974 whose task is to follow with attention and comment on the latest and from the theoretical point of view interesting results of folklore research. Chairman of the Committee is Professor Lutz RÖHRICH /Freiburg/, members of the committee are Richard BAUMAN /Austin/, Juha PENTIKÄINEN /Helsinki/ and Vilmos VOIGT /Budapest/. From the very beginning the aim of the Committee has been to organize meetings connected with other conferences. Such meetings were so far held in 1975 in Budapest in connection with the IVth Finno-Ugric Conference, in 1976 again in Budapest during the VIII Congress of the International Association of Comparative Literature. The former was devoted to problems of Finno-Ugric folkloristics and a separate meeting was organized on paremiological research; the lectures of this meeting have already been published /Parömiologie-Sitzung des IV. Internationalen Finno-Ugristen Kongresses. In: Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae 26/1977 163-184./ The papers of the comparative literature conference are going to be published these days. The meeting in 1976 also dealt with the topic of the Edinburgh conference. The idea also occurred that the theoretical committee would have a meeting connected with the

conference on folklorism that was organized in 1978 Kecskemét and its topic would have been the theoretical problems of the research of folk poetry of today. Members of the committee however thought that such a meeting should be organized later and in the form of a separate conference. The conference on problems of legend research held in 1972 in Freiburg and organized by professor RÖHRICH can actually be considered as a preliminary event before the theoretical committee was established. The papers of this meeting have already been published in a separate form. /Probleme der Sagenforschung. Herausgegeben von Lutz RÖHRICH. Freiburg im Breisgau, 1973./

The topic of the Visegrád conference is manifold. On the one hand it gives an account of the results and questions of the Hungarian research to the folk narrative, and on the other hand gives a theoretical survey of the results and tasks of the theoretical researches and in the form of a practical discussion serves the arrangement of several international conferences. Thus problems connected with the arrangement of the Edinburgh conference in August 1979, the Third Finnish-Hungarian Folklore Symposium planned to be held in May 1980 in Budapest and the Vth Finno-Ugric Congress in August 1980 in Turku.

PROBLEME DER FORSCHUNG AUF DEM GEBIET DER PROSAEPISCHEN FOLKLORE

(EINE INTERNATIONALE WISSENSCHAFTLICHE KONFERENZ,
BUDAPEST-VISEGRÁD 28-31 MÄRZ 1979)

Der Folklore-Lehrstuhl der Eötvös Lóránd Universität Budapest und die Theorie-Kommission der Internationalen Gesellschaft für Volkserzählforschung /International Society for Folk-Narrative Research/ arbeiten seit Jahren eng zusammen. Es wurden in den Jahren 1975 und 1976, aus Anlass der in Budapest organisierten Konferenzen, Besprechungen der Kommission gehalten.

Die theoretische Arbeitskommission dieser bedeutenden wissenschaftlichen Gesellschaft der Folkloristik hat sich als Ziel gesetzt, die aktuellen theoretischen Untersuchungen mit Aufmerksamkeit zu verfolgen und darüber regelmässig zu berichten.

Die Organisatoren der diesjährigen Konferenz haben sich bemüht, die in Ungarn durchgeführten Katalogisierungsarbeiten und das breite Spektrum der nationalen prosaeptischen Forschung bei dieser internationalen Beratung vorzustellen. In den eng gemessenen Rahmen dieser Konferenz konnte natürlich nicht auf alle Tendenzen der ungarischen Volkserzählforschung eingegangen werden. Die diesmal nicht ins Programm genommenen ungarischen Untersuchungen /z.B. Arbeiten der Orientalisten; Tätigkeit der Altertumswissenschaftler, die sich mit der Epik der Antike beschäfti-

gen; Ergebnisse der Literaturwissenschaftler, die die literarische Narrativität untersuchen; usw. / werden auf der nächsten Konferenz behandelt.

Ausser den E.M. MELETINSKI /Moskau/, Leonardas SAUKA /Vilnius/ und Solomon MARCUS /Bukarest/ nahmen alle geladenen ausländischen Experten an der Konferenz teil. Für die Beratung wurden unter anderen auch solche Vorträge geboten, die sich mit den Werken von János HONTI und Gyula ORTUTAY beschäftigen. In der Zwischenzeit ist aber die Monographie von der Professorin Frau Tekla DÖMÖTÖR /János Honti - Leben und Werk, Helsinki, 1978., FF Communications No. 221/ erschienen, so wurde über die Tätigkeit von János HONTI kein Vortrag gehalten.

Über Gyula ORTUTAY's Lebenswerk wurde bei der Eröffnungssitzung gesprochen. Auf der Konferenz wurde ein Vortrag über die Mythentheorie von Géza RÓHEIM gehalten. Wir konnten also auch diesmal die Aufmerksamkeit auf die vor der Weltöffentlichkeit noch wenig bekannten Aktivitäten der ungarischen Folkloristen lenken.

Das Programm der Konferenz war wie folgt:

Die Eröffnungssitzung fand am 28. März 1979 vormittags im Ratsaal der Philosophischen Fakultät der Eötvös Loránd Universität statt. Diese Sitzung wurde unter dem Titel "In Memoriam Gyula Ortutay" gehalten, zur Erinnerung an den ehemaligen Professor des Folklore-Lehrstuhles und europäischen Vizepräsident der Internationalen Gesellschaft für Volkserzählforschung. Die Konferenzteilnehmer haben den englisch geschriebenen Nekrolog von Frau Professor Tekla DÖMÖTÖR und den deutsch geschriebenen Nekrolog von Vilmos VOIGT über Gyula ORTUTAY im Druck bekommen, so konnte auf die Vorlesung verzichtet werden. Eine kleine Ausstellung vor dem Ratsaal stellte die Tätigkeit von Gyula ORTUTAY und des Folklore-Lehrstuhles dar.

Nach der Eröffnung würdigte Frau Professor Tekla DÖMÖTÖR die Tätigkeit von Gyula ORTUTAY, wonach Professor Lauri HONKO /Turku/, der Präsident der oben erwähnten internationalen Gesellschaft seine Gedenkrede gehalten hat. Márton TARNÓCZ, Vertreter des Ministeriums für Bildungswesen, hat anschliessend angekündigt, dass das Ministerium die Fachbibliothek von Gyula ORTUTAY für den Folklore-Lehrstuhl erworben hat, sowie im ehemaligen Arbeitszimmer des Professors ein Gedenkzimmer einrichten wird. Lauri HONKO, der auch der Präsident der Finnischen Literaturgesellschaft ist, übergab anschliessend das Buchgeschenk der Gesellschaft, eine vollständige Serie der finnischen Volksdichtungsausgabe Suomen Kansan Vanhat Runot.

Ein Gegengeschenk der Philosophischen Fakultät wurde von Professor József MOLNÁR, stellvertretender Dekan, an die Bibliothek der Finnischen Literaturgesellschaft übergeben. Für die Büchergeschenke bedankten sich auch die Studenten der Eötvös Loránd Universität.

An der Eröffnungssitzung waren die Universitätsbehörde sowie mehrere wissenschaftliche Institute vertreten. Frau Zsuzsa ORTUTAY nahm auch an der Gedenksitzung teil. Nach der Eröffnung wurden die Konferenzteilnehmer am Folklore-Lehrstuhl empfangen.

Das eigentliche wissenschaftliche Programm begann erst am nächsten Tag in dem Erholungsheim der Universität zu Visegrád. Die Sitzungen wurden am 29-30. März vor- und nachmittags gehalten. Die Vorträge waren an neuem Gedankengut so reich, dass auch abends darüber diskutiert wurde. Die dortige Eröffnung wurde von Professor Lutz RÖHRICH /Freiburg i. Br./, Präsident der Theorie-Kommission gehalten.

Am ersten Tag wurden folgende Vorträge bzw. Referate gehalten:

BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja: Vom Erzählen bis zur veröffentlichten
Erzählung

Von den Diskussionsteilnehmern L. RÖHRICH, V. VOIGT, A. BRUFORD, O. SIROVÁTKA, J. PENTIKÄINEN, Á. KOVÁCS und L. HONKO wurde in der ersten Linie betont, dass die gleichzeitige Existenz der oralischen und schriftlichen folkloristischen Texte geschichtlich und den Gattungen nach eine sich ändernde Erscheinung ist, in deren Forschung die kroatischen Folkloristen hervorragende Ergebnisse erreicht haben. Eine tiefgreifende Diskussion wurde weiterhin über die Anwendungsmöglichkeiten der traditionellen und neueren Methode der Literaturwissenschaft in der Folkloristik geführt.

SIROVÁTKA, Oldřich: Die vergleichende Forschung der
Volksprosa

Die Diskussionsteilnehmer L. RÖHRICH, V. VOIGT, M. BOŠKOVIĆ-STULLI, T. DÖMÖTÖR, J. PENTIKÄINEN und L. HONKO haben sich hauptsächlich damit beschäftigt, dass die, in dem Vortrag behandelte Vergleichsmethode nur eines der möglichen Verfahren ist, das besonders von den slawischen Philologen gebraucht wird. Ausser der erwähnten Methode gibt es auch andere folkloristische, ethnologische Vergleiche, die bei der Kulturforschung angewendet werden könnten, über die in der Zukunft eine Übersicht gegeben werden sollte.

An der Nachmittagssitzung kamen folgende Vorträge an die Reihe:

HONKO, Lauri: On International Cooperation in Folk-Narrative
Research

Dieses Referat gab eine Übersicht über den organisatorischen Rahmen und den zukünftigen Ereignissen der internationalen Volksprosaforchung, T. DÖMÖTÖR, L. RÖHRICH, V. VOIGT, J. PENTIKÄINEN und A. BRUFORD haben das Referat mit konkreten Angaben und Daten ergänzt.

PENTIKÄINEN, Juha: Life History and World View

In dieser Studie wurden die Persönlichkeit und das Weltbild von Marina Takalo aus stilistischen und religionspsychologischen Gesichtspunkten untersucht. In einer regen Diskussion haben A. BRUFORD, L. HONKO, V. VOIGT, Á. KOVÁCS und L. RÖHRICH die Bedeutung der neuen Gesichtspunkte betont, sie haben aber auch darauf hingewiesen, dass die folkloristische und gattungstheoretische Interpretation des "Weltbildes" und der "Ideologie" noch problematisch ist.

Die vier ungarischen Berichte über den Katalogisierungsarbeiten kamen in einem Zug hintereinander:

KOVÁCS, Ágnes: Der heutige Stand der Arbeiten des ungarischen Volksmärchenkatalogs, BERNÁT, László: The Catalogue of the Hungarian Religious Tales, BIHARI, Anna: Notes on the Catalogue of Hungarian Folk Belief Legends, NAGY, Ilona: Katalog der ungarischen ätiologischen Sagen.

L. RÖHRICH und V. VOIGT haben die Aufmerksamkeit auf die internationale Bedeutung der Kataloge gelenkt und wiederholt betont, dass das termingerechte Erscheinen dieser Arbeiten von grossem Nutzen wäre.

Am Abend des ersten Tages fand noch eine freie Diskussion statt, weil viele wichtige Fragen vom Tage nicht abgeschlossen werden konnten. Dabei wurden die Unterschiede der folkloristischen und nicht-folkloristischen Methoden, die methodologischen Beziehungen der Forschungen besonders behandelt. Bezüglich der ungarischen Kataloge wurden sowohl theoretische als auch praktische Probleme erwähnt.

Am Vormittag des zweiten Konferenztages in Visegrád folgten zwei Vorträge mit ähnlichem Inhalt aufeinander und wurden auch auf einmal besprochen:

KATONA, Imre: Die Soziologie des Lachens, RÖHRICH, Lutz: Probleme der Witzforschung

Die Diskussionsbeiträge der Frau T. DÖMÖTÖR, A. BALOGH, Á. KOVÁCS, Á. DÖMÖTÖR, R. WEHSE, V. VOIGT und O. SIROVÁTKA enthielten praktische Probleme, Vorschläge zur genaueren Methode der statistischen Untersuchung der Witze, sowie Fragen des Zustandekommens und der Verbreitung der Witze. Im Zusammenhang mit der Gruppierung der Witze wurden die unterschiedlichen Methoden verglichen und praktische Möglichkeiten der internationalen Zusammenarbeit vorgeschlagen.

VEREBÉLYI, Kincső: Psychoanalytische Mythentheorien von Géza Róheim

Die Diskussionsbeiträge von V. VOIGT, L. RÖHRICH, L. HONKO und T. DÖMÖTÖR haben die Wichtigkeit der psychoanalytischen Methode und die Bedeutung der australischen Thematik betont.

WEHSE, Rainer: Die Enzyklopädie des Märchens

In den Diskussionsbeiträgen von Á. KOVÁCS, V. VOIGT, M. BOŠKOVIĆ-STULLI, L. HONKO, L. RÖHRICH und T. DÖMÖTÖR wurden mehrere praktische Fragen gestellt, worauf R. WEHSE und L. RÖHRICH, einer der Redaktoren der Enzyklopädie geantwortet haben.

Am zweiten Tag, am Nachmittag wurden vier Vorträge gehalten:

BRUFORD, Alan: Memory and Performance in Oral Storytelling. Some Tentative Conclusions

Die Diskussionsbeiträge der A. BALOGH, L. HONKO, V. VOIGT und É. SCHMIDT haben sich mit dem Gedächtnis der Erzähler beschäftigt und betonten dabei die Wichtigkeit des visuellen Erinnerungsvermögens, dessen Problematik bis heute nicht genügend geprüft worden ist.

N. BALOGH, Anikó: From Mythic World-Picture to "Fornaldar-Saga". Towards a Generative Model of Saga Genres

Die Autorin untersuchte die märchen- und sagenartigen Gattungen der altisländischen Saga-Literatur, und stellte dabei das Glauben-System dem Mythos gegenüber. In der Diskussion haben L. HONKO, V. VOIGT, L. RÖHRICH und T. DÖMÖTÖR hervorgehoben, dass es sich hier um sehr komplizierte Zusammenhänge handelt, in deren Untersuchung wirklich neue Möglichkeiten stecken, wobei aus der gesellschaftlich-geschichtlichen Forschung der Mythen und der Glaubenselemente ausgegangen werden kann.

VARGYAS, Gábor: The Morphology of the New-Caledonian Folktale

Die Diskussionssteilnehmer L. HONKO, V. VOIGT, L. RÖHRICH haben die Wichtigkeit des Themas, sowie die Notwendigkeit der Anfertigung eines ozeanischen Märchenkataloges betont. Gleichzeitig wurde angedeutet, dass die morphologischen und strukturalischen Forschungen verknüpft werden müssen.

BIERNACZKY, Szilárd: How Many Historical Models of the Communication System of Tales?

Diese Studie wurde bei der Sitzung von Ágnes VÉGH zusammengefasst. Die Konferenzsteilnehmer hielten es für eine wichtige Aufgabe, die Kommunikationsformen der primitiven Stämme, der mittelalterlichen Literatur und der späteren Folklore mit den aktuellen Formen der Massenkommunikation zu vergleichen.

Es wurde keine formelle Abschlussitzung gehalten. Nach dem letzten Vortrag hat Professor Lauri HONKO den Organisatoren für die Teilnahme gedankt. Vilmos VOIGT lud die Teilnehmer für die Vorkonferenz ein, die in fünf Jahren anlässlich der internationalen Konferenz der folkloristischen Erzählforschung organisiert wird. Letztens hat sich Frau Professor Tekla DÖMÖTÖR, im Namen der Organisatoren für die Teilnahme bedankt.

Für die Teilnehmer der Konferenz wurde am 31. März ein Ausflug nach Esztergom, Visegrád und Szentendre organisiert. Die ausländischen Gäste hatten die Möglichkeit vor und nach der Konferenz die Museen und die kulturellen Einrichtungen, sowie mehrere wissenschaftliche Institutionen von Budapest kennenzulernen. Die Gäste wurden in der ethnologischen Forschungsgruppe der Ungarischen Akademie der Wissenschaften von Tibor BODROGI und Mihály HOPPÁL, in der Abteilung der Volksmusikforschung im Institut für Musikwissenschaft der Ungarischen Akademie der Wissenschaften von László VIKÁR und anderen Kollegen empfangen. Das Museum für Volkskunde konnte wegen Zeitmangel nicht besucht werden. Dank der Volksmusikforschern, konnte der Professor Lauri HONKO an einem kurzen Klageliedsammeln teilnehmen. Der Besuch der Gäste an dem Folklore-Lehrstuhl der Eötvös Loránd Universität wurde bereits erwähnt. Es sind mehrere operative Besprechungen, sowohl in Budapest, als auch in Visegrád durchgeführt worden. Alan BRUFORD informierte die Zuhörer über die Vorbereitungen der Konferenz in Edinburgh. Die theoretische Arbeitskommission unter Leitung von Lutz RÖHRICH, bereitet ein Referat von 20 Seiten für diese Konferenz vor.

Die Vertreter der Ungarischen Akademie der Wissenschaften haben mit Professor Lauri HONKO mehrere Arbeitsbesprechungen gehalten. Es handelte sich dabei um die Arbeit der finnisch-ugristischen Konferenz in Turku 1980, sowie um die Vorbereitungen des III. Finnisch-Ungarischen Folkloristischen Symposiums 1980. Es wurden gemeinsame Arbeiten für die Vorbereitung der englischen Ausgabe einer Volksdichtungsanthologie der finnisch-ugrischen Völker durchgeführt.

In der Reihe der Veranstaltungen, die von dem Folklore-Lehrstuhl selbständig organisiert wurden, war diese die bedeutendste, internationale, wissenschaftliche Konferenz.

Die Veranstaltung solcher Konferenzen ist sowohl für die ungarische als auch für die internationale Forschung von besonderer Bedeutung. Die Mitarbeiter des Lehrstuhles werden sich bemühen, auch in der Zukunft ähnliche, kleinere Arbeitskonferenzen zu veranstalten. Die von früh bis abends dauernden, ungebundenen und festen Programme verliefen in einer freundlichen Atmosphäre, auf einem hohen wissenschaftlichen Niveau. Für die Organisation müssen wir den Leitern der Eötvös Loránd Universität, für das wissenschaftliche Niveau den Teilnehmern dank sagen.

LIST OF ACTIVE PARTICIPANTS

AKTIVE TEILNEHMER

- N. BALOGH, Anikó
1026 Budapest, Pasaréti út 22. Hungary
- BERNÁT, László
1118 Budapest, Társ utca 3. Hungary
- BIERNACZKY, Szilárd
1124 Budapest, Tornalja utca 1. B. Hungary
- BIHARI, Anna
1035 Budapest, Szentendrei út 34. Hungary
- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja
41000 Zagreb, Proletarskih brigada 235, 3. stub.
Yugoslavija
- BRUFORD, Alan
School of Scottish Studies, 27 George Square,
Edinburgh EH8 9LD Scotland, United Kingdom
- DÖMÖTÖR, Ákos
1111 Budapest, Stoczek utca 13. IV/1. Hungary
- DÖMÖTÖR, Tekla
1133 Budapest, Rajk László utca 64/a. Hungary
- HONKO, Lauri
Nordic Institute of Folklore. Henrikinkatu 3.
20500 Turku 50. Finland
- HOPPÁL, Mihály
1015 Budapest, Szabó Ilonka utca 26. I. Hungary
- KATONA, Imre
1052 Budapest, Pesti Barnabás u. 1. Hungary
- KOVÁCS, Ágnes
1011 Budapest, Corvin tér 5. Hungary
- NAGY, Ilona
1112 Budapest, Zólyomi út 29. II/7. Hungary

PENTIKÄINEN, Juha

University of Helsinki. Department of Comparative
Religion. Luotsikatu 4 A 11. 00160 Helsinki 16.
Finland

RÖHRICH, Lutz

Universität Freiburg. Abteilung Volkskunde. Maxi-
milianstrasse 15. 78 Freiburg i. Br. Bundesrepublik
Deutschland

SAUKA, Leonardas

CCCP - Vilnius. Lietuvos TSR. Statybininku 8-42.

SCHMIDT, Éva

1014 Budapest, Hatvany L. utca 4. Hungary

SIROVÁTKA, Oldřich

61500 Brno 15. Vinařického 54. Československo

SULYKOS, Ilona

1077 Budapest, Bethlen G. utca 6. Hungary

VARGYAS, Gábor

1124 Budapest, Lékai János tér 13. Hungary

VEREBÉLYI, Kincső

1027 Budapest, Csalogány utca 39. V/1. Hungary

VÉGH, Ágnes

1124 Budapest, Fürj utca 19/A. Hungary

VOIGT, Vilmos

1027 Budapest, Csalogány utca 41. III/3. Hungary

WEHSE, Rainer

Enzyklopädie des Märchens. Friedländer Weg 2.
3400 Göttingen. Bundesrepublik Deutschland

N. BALOGH, Anikó (Budapest):

FORNALDARSAGA — A GENERIC APPROACH

The research of Old Norse-Icelandic saga-literature has concentrated itself up to the past two decades mostly around the disciplines of text-philology, textology, history of literature, history and folklore. Due to high language barriers and the state of text-editions saga literature remained less appreciated in interdisciplinary research than it deserved to be.

Owing to the high quality of modern text-editions however and the gradual penetration of the results of modern linguistic, structural poetic, culture-semiotic and genre-theoretical research this field of medieval studies opens up more and more to interdisciplinary research. Recent monographies that focused on narrative poetic analysis of sagatexts¹, on the investigation oral background and oral-formulaic theory², on the socio-historic context³ and on the reconstruction of world-view and forms of consciousness as reflected in saga-texts⁴ contributed to prepare the way towards the description of saga-literature as a genre-system.

Kurt SCHIER in his basic introduction to saga-literature⁵ points out a great number of inconsequences within the prevailing systems of classifications. Saga-terminology is "split" by SCHIER at a striking point by introducing the term "Märchensaga", signing thus the necessity of more precise generic terms.

Conceptions according to which our present terminological system needs reevaluation cannot be rejected by labeling these endeavours nominalism. Saga terminologies as socially determined cognitive categories reveal the state of the discipline within the total system of humanistic sciences. As it is clear from genre theory as generic structures change categories may have to give place to new ones. If for instance a category like "fornaldarsaga" does not prove to be elastic any longer, the original theory behind it hinders further development. When attempting to describe in the followings generic movements within the system of saga genres with special regard to the so called "fornaldarsögur", the function and relation of main generic trends within "fornaldarsögur", we shall constantly rely on general epistemological principles.

In a previous short survey about some questions of the possibilities concerning the generic classification of saga-literature I attempted to group recent research results according to the genre-theoretical position reflected in them⁶. The grouping itself was based on the following categories: the social function of the genre /contextual analysis/, the structure of the genre /co-textual analysis/, poetic and stilistic features, position within the system of genres, transmission and historical layers of the genre⁷. The survey signs clearly that at the present state of saga-research we cannot expect a total reevaluation of generic terminology. We will have to work with "relative values" and analyse

single saga texts according to genre-specific categories, then more or less coherent groups of texts and readjust generic terminology gradually. However even at the present state of generic research a preliminary, "hypothetical" model of the generic movement within saga-literature may prove to be useful based on the genre-theoretic /often unexpressed/ data as reflected in previous research.

According to such a hypothetical model the generic movement within saga-literature has two oppositional directions synchronically and diachronically. The horizontal movement represents the distribution of genres in any given period of time read against the socio-historical background, whereas we get the orally transmitted texts /genealogies, narrative episodes, however no evidence of fully developed oral saga based on contextual data/ and the written and/or literary saga at the respective poles of the horizontal movement. The vertical movement covers the total biography of the genre-system from the first evidence of some oral generic nuclei to its transition into other genres /*rímur*, folktales, legends, historical prose, various forms of literary fiction etc/. Sagas that rely on Old-Norse myth-texts /Ynglingasaga e.g./ although they have history as main subject matter are according to this rough scheme in opposition to historical sagas /biskupasögur, Sturlunga saga, Íslendingasaga/ as the latter do not have the function of a total world-view. As we move along the diachronic direction the corpus of written narrative /follows more and more the patterns of European medieval vernacular prose and its connections with oral folk narrative become looser. The genres which preserve the closest connection with orally transmitted narratives are the "fornaldarsaga" genres, having thus a crucial importance in a generic model of saga-literature. These texts cover the widest temporal distribution and absorb the most varied subject-matter. Within

this group of texts there are two major generic movements to recognize. Both of them originate - being a very archaic bifurcation in the nature of Old-Norse narrative - already in mythic composition. Let us call one generic trend "imaginary narrative" and "narratives and/or genres of belief" /legendary saga/ the other trend. Whereas the genres of belief /e.g. Qrrvar Odds saga, Hervarar saga, etc./ operate on the level of folk belief, the imaginary narrative /with phantastic, folk-tale-like subject matter/ wants to be first of all entertainment. This parallel line of transmission generating in syncretic mythic composition can be observed in its continuity as reflected from the incorporated parts in family sagas, kings' sagas, and later in more or less coherent form in "Märchensaga"⁸ and "genres of belief" /"legendary saga", "Wikingersaga", "Abendteuersaga", etc./⁹.

"Märchensagas" and "legendary sagas" in the literary form as they have come down to us stand in opposition to the main stream of saga narrative which aims first of all to reflect the historically credible for society. The family saga, being realistic fiction operates with "syncretic truth", the unity of historical and artistic truth¹⁰. Whereas the family sagas /some kings' sagas, sagas of skalds etc./ fulfil the broadest social function, being entertainment, history, integration of belief-world and ideological consciousness in later transformations they cease to preserve all these functions and aim to present first of all that what is and should be accepted as historically credible for society /forwarding thus more and more the ideological interests of the highest layers in social hierarchy, like e.g. biskopasögur, Sturlunga saga, and Islendinga saga/.

Myth - imaginary narrative - genres of belief

We are first of all interested in the pragmatic role of the "imaginary narratives" and "genres of belief" within Old-Icelandic culture-system when posing the questions in what type of texts do those forms of consciousness dominate that are connected with belief-world? What are the relations of imaginary-type and legend-type of narratives?

A contextual analysis of a number of myth-texts /Ynglinga saga, Snorra Edda, Poetic Edda/ enabled a reconstruction of the mythic world-view, mythic thinking as reflected on these texts. From Steblin-Kamenskij's recent analysis¹¹ it seems that Old-Norse myth as reflected in a work of art is understood as the most archaic form of verbal art, irrespective of what generic form it is handed down to us in written texts, as at the period of its first manifestation there were no literary genres existing, in relation to which a generic definition could have been posited.

Old-Norse myth presupposes the existence of a prefeudal, tribal, clan-society with a relatively low grade of social hierarchy. The type of worldview that can be reconstructed from the Eddic poems in its earliest phase is fundamentally based on an undifferentiated conception of what one calls objective reality and what one calls phantasy. In the eldest layers of Old-Norse mythic thinking the opposition between the physically and psychically conceived outer world does not exist. During various transformations within the mythic world-view a gradual improvement is to be seen in the differentiation of the physically and psychically conceived reality and this process is closely connected with a better differentiation of the individual and the outer world, the credible world and that what lies beyond the credible world¹².

The period of Old-Norse society when the Eddic poems were written down /around 1200/ is a period of socio-cultural transition, with a progressing social hierarchy. It is the period when myth as a total world-view ceases to function, whereas the youngest, most transformed layers of mythic thinking still appeared to be a true reflection of social reality for their audience, that was still strongly /emotionally linked to that socio-cultural background where the texts originated from. In this socio-historical background the force of native culture tradition had a relatively strong determining role. Due to the relatively retarded development, the structure of society changes much slower than anywhere else in medieval Scandinavia.

The transformations of mythic world-view are clearly reflected in sage texts like the Ynglingasaga there is a considerable approach towards a more or less chronological time-conception as historical consciousness starts to manifest itself. On the other hand space conception also moves into the direction of realising the existence of a world-all /Heimskringla/ in opposition to the previous conception of various possible worlds. Ynglingasaga reflects the process of generation of various forms of social consciousness by the mere fact for instance that myth is being transformed in order to justify ideologically the divine origin of Norwegian kings. Apart from this it prepares very likely an ideological justification for Icelandic clan-leaders to accept and introduce state power by appointing a jarl.¹³

Already before the written composition of the Poetic Edda we have evidence of the existence of fornaldarsaga-type of texts, from various sources. Here I just wish to mention the well-known evidence rendered by some contextual data from Sturlungasaga. According to the saga there was a wedding held in Reykjahólar in 1119, where a man called Hrólfr Skálar-

nesi "told the story about Hrongvid the viking and Olaf lidmannakonung and about the breaking up a burial mound of Práin the berserk and of Hrómund Gripsson... King Sverrir thought that these lying stories /lygisögur/ were the most entertaining... This story was put together by Hrólf himself". /Forgils saga ok Haflida/ The text adds even that "there are still some learned men who believe that this story is true."¹⁴

.According to these contextual data contemporary /14th C./ literary consciousness did differentiate between historically credible narrative and pure fiction told for entertainment.

An incident rather atypical for the family-sagas is incorporated in one of the versions of the Vinland tradition, that is connected with the Norse discovery of America. According to the saga a man called Thorvald Eiríksson gets deadly injured just before returning to Iceland by an arrow shot by a skraeling. This is the story in the Grönlendinga version of the saga. There is however a second version, the so called Eiriks saga rauda, which speaks about the queer figure of a uniped shooting the deadly arrow, and then disappearing towards a land that is supposed to be the land of unipeds. The figure of the uniped is obviously strange in Icelandic native tradition, remarks John HONTI, and believes that this narrative element most probably had been incorporated into the saga from medieval learning.¹⁵ Whether its medieval learning or Irish folklore indirectly that influenced the author of this version we just wish to point out once again the difference in contemporary author's consciousness what the nature of the differently presented episodes is concerned.

We could go on enumerating similar examples from Grettis saga, Eyr gga saga etc. to illustrate the existence of certain episodes the generic native of which is indis-

pensable to investigate if we are to get nearer to the problem concerning the various streams of narrative transmission.

The fact for instance that Eyrbyggja saga, one of the classical family-sagas has come down to us in around 64 different manuscripts, /some in a very poor condition due to intensive usage/ signs its wide popularity. Eyrbyggja-saga as we know is rich in folk-tale-like elements, which in opposition to other saga-texts must have heightened its entertaining character for the "contemporary" audience, and shows the appreciation of imaginary prose on the whole in contrast to the texts that first of all want to narrate the historically credible /biskopasögur, etc./. The increasing popularity of saga-texts that incorporate elements of dreams, prophecies, figures of the supernatural world in family-sagas and kings' sagas and the emergence of the generic trends, "Märchensagas" and the "legedary sagas" /genres of belief/ presuppose the existence of texts of culture that have a broader social function, namely the reflection of the historically-ideologically credible truth. When the flourishing period of islendingasögur came to an end a new type of transformed historical saga takes over the integration of historical consciousness that has to be attached more and more to the leading layers of Icelandic society, reflecting the interests of clan leaders and developing church power.

The type of culture that characterised Old-Icelandic society between 850 and 1200 based from all contextual evidence from the Icelandic history-writing /Islendingabók, Landnámabók family sagas, kings' sagas, etc./ can be described by Jurij LOTMAN's¹⁶ terminology a self-expressive type of culture. This means that members of the society take part in organising and running its institutions, they take part directly or indirectly in exercising legislative or executive power, have more or less equal rights in different spheres of social activity.

The typical literary texts of the self expressing, self-establishing type of culture are the family sagas, kings' sagas, Islendingabók, as well as the latest layers of epic poetry.

Towards the beginning of the 13th century the structure of society changes considerably due to the power struggle of clan chiefs on the one hand and the church on the other. The slow escalation of social hierarchy reaches the state of a fully formed prefeudal "class"-society which is connected with the manifestation of a new type of culture system, the so called law oriented type of culture. In this type of culture there is a widening gap among folklore-genres and literary genres, literary genres incorporate less and less elements of folklore-literature and there is a marked alienation of historical prose versus literary fiction.

Summing up our main observations concerning the genre group called usually "fornaldarsögur", we would like to stress that they incorporate two basically different generic trends. These paralelly transmitted generic trends derive from an archaïque bifurcation in the nature of Old-Norse narrative. They represent on the one hand the artistic reflection of that what we call objective reality, the credible world, the world of native culture handed down in continuous tradition "legendary sagas" /genres of belief/ from myth to late medieval belief-legends. On the other hand we have the generic trends representing the world of phantasy, generating in foreign beleif-world, in opposition to the texts of native culture.

These generic trends live up to the middle of the 14th century in oral transmission, apart from certain "imaginary" narrative episodes or folk-tale-elements incorporated in the family-sagas kings' sagas, etc.

The period of law-oriented culture system, /with its text-book-type, anthology-type of literature/ provides the socio-cultural context for the emergence of these generic trends from the periphery of oral transmission and literary transmission. Genres of belief /Heidreks saga, Qrrvar Odds saga, etc./ take over the function to integrate folk-belief for society. In the diachronic model of saga-genre-system they are thus from a functional point of view closer to mythic composition than "Märchensagas" /called lygisögur by 14th century, Icelandic terminology/ that do not generate what subject-matter and belief world is concerned in native soil. The "legendary sagas" are closer to conscious authorship, thus to modern literary fiction than "Märchensagas". Whereas "Märchensagas" are less archaïque from the point of view of conscious artistic creation than "legendary sagas" /genres of belief/.

The emergence and productivity of both trends presuppose within the genre system the existence of literary genres with a wider social function, namely that of the integration of ideological/historical consciousness of the leading layers towards society.

It remains the task of future investigations to work out the hypothetic model focusing on the relation of oral story-telling traditions and their impact on the generic developments in late medieval Icelandic prose-literature.

NOTES

1. ANDERSSON 1967, HARRIS 1972, 21-26.
2. BUCHHOLZ 1977, HEINRICHS 1975, 114-133; LÖNNROTH 1976.
3. KVERNDRUP 1977, MEULENGRACHT-SORENSEN 1978, LÖNNROTH 1976, 1978.
4. STEBLIN-KAMENSKIJ 1973, 1976.
5. SCHIER 1970.
6. N. BALOGH 1975.
7. HONKO 1968, 1970, 1972; VOIGT 1972.
8. SCHIER 1970, 77-78.
9. SCHIER 1970, 105-111.
10. STEBLIN-KAMENSKIJ 1973.
11. STEBLIN-KAMENSKIJ 1976, 31-42.
12. STEBLIN-KAMENSKIJ 1976, 50-56.
13. GUREVICS 1975, 56.
14. BROWN 1946, 51-77.
15. HONTI 1940, 65-75.
16. LOTMAN-USZPENSZKIJ 1977, 180-187.

B I B L I O G R A P H Y

ANDERSSON, Theodore

1967 The Icelandic Family Saga. An Analytic Reading.
Cambridge, Mass. 19671975 "Splitting" the saga. In: Scandinavian Studies,
47/4, 437-441.

BROWN, Ursula

1946 The saga of Hrómund Grípsson and Þorgilssaga.
In: Saga Book of the Viking Society for Northern
Research, 13.

GUREVICS, A.J.

1974 A középkori ember világnépe /The world-view of
medieval man./ Budapest

HARRIS, Joseph

1972 Genre and Narrative Structure in some Islendinga
paettir. In: Scandinavian Studies 44.1975 Genre in saga literature: a squib. In: Scandi-
navian Studies 47/4, 427-437.

HEINRICH, Matthias

1976 Mündlichkeit und Schriftlichkeit, ein Problem
der Sagaforschung. In: Akten des V. Internatio-
nalen Germanisten-Kongresses, Cambridge

HONKO, Lauri

1968 Genre Analysis in Folkloristics and Comparative
Religion. Temenos 3.

1970 Der Mythos in der Religionswissenschaft. Temenos 6.

1972 The Problem of Defining Myth. Scripta Instituti
Donneriani Aboensis 6.

HONTI, John

1940 On a type of saga incidents. In: Helicon, tome IV.
Basel, Amsterdam.

LOTMAN, Ju. - USZPENSZKIJ, B.

- 1977 A kultúra jelrendszerei. /Sign-systems of culture/ In: Hoppál, M. - Vándor, Á. /ed./ Jel-
-Kommunikáció-Kultúra /Sign-Communication-Culture/.
Budapest

LÖNNROTH, Lars

- 1975 The concept of genre in saga literature. In:
Scandinavian Studies 47/4 419-427.
- 1976 Njáls saga. A critical introduction. Berkley
- 1978 Den dubbla scenen. Stockholm

MEULENGRACHT-SØRENSEN, Preben

- 1978 Saga og samfunn. Odense

N.BALOGH, Anikó

- 1975 A sagairodalom műfaji kérdései. /Towards generic
problems in saga literature/ German version of
the lecture: Über einige Probleme einer gattungs-
mässigen Sagaklassifikation, in print. In:
Conference of the L. Eötvös University on
"Comparative Genre Theory".

SCHIER, Kurt

- 1970 Sagaliteratur. Stuttgart

STEBLIN-KAMENSKIJ, M.I.

- 1973 The Saga Mind. Odense
- 1976 Mif /Myth/. Moscow

VOIGT, Vilmos

- 1973 For "Text-Context" Researches in Folklore.
In: Annales Universitatis Scientiarum Budapestien-
sis - Sectio Linguistica 4.

BIERNACZKY, Szilárd (Budapest):

HOW MANY HISTORICAL MODELS OF THE COMMUNICATION SYSTEM OF TALES?

In a paper written in 1973 containing roughly developed ideas on ethnosemiotics, GREIMAS raises the following question. "If an ethnologist intends to carry out a structural analysis of festivities held at the end of the year in some agricultural community in Eastern-Europe, which of the three possible interpretations of a description should he choose: the new year celebrations organized in the kolkhoz, the christian Christmas customs or a reconstruction of "pagan" rites and ceremonies underlying these two systems?"¹

This question addresses a very important problem, namely, that the data collected in modern folklore field-work can never be explained in its own terms, indeed in many cases it will remain a meaningless pile of factual material. Often the historical and cultural relationships can only be discovered and analysed by taking into consideration a great number of phenomena lying, both geographically and chronologically, outside the sphere of peasant culture.

To a folklorist, GREIMAS' idea seems to underline the importance of one, or more precisely two closely inter-related topics. On the one hand, it stresses the importance of research work on folklorization and folklorism as well

as a possible historical reconstruction of a give and take process between the official and peasant culture. On the other hand, it also emphasises that this process should be analysed in terms of communication theory as well. Just as /micro and macro/ philological approaches can be very important, attempts to accomodate the vast amount of data in a model can be of equal importance.

The literature on communication theory has fairly unanimously distinguished three stages in the development of communication systems. In her study "The social communicational situation" Antonina KŁOSKOWSKA notes: "In the first system /i.e. the communicational situation in primitive and folk culture - Sz.B./ communication is realized in informal, direct contacts, which characterize mostly primary groups. In the second system the contacts between transmitters and receivers of culture are likewise direct... The messages are composed or repeated in the actual presence of the receivers. As against the first system, however, here communication is an institutionalised activity. The relations between the transmitters and receivers are formal, their roles in the communicational process being formally determined... The third system of culture differs from the above two in that the social links between the transmitter and the receiver are indirect... this system is extremely formalized and in most cases heavily centralized as far as the organization of transmission is concerned. On the other hand, reception is characterized by a lack of formalization, as well as by arbitrariness and freedom..."² Another study /by Máté KOVÁCS/ analysed communicational systems basically in terms of this classification, approaching the question from the actual forms of manifestation of coding and the technical channels: "In the long first stage of development man used natural /Physiological-biological/ means of communication and

communicational systems based on these, namely speech, singing, and expressive movements /bodily and facial gestures, dance/... In the second, much shorter phase of development, man already used certain instruments and technical devices such as writing tools and materials, drawing instruments, smoke and fire signals, musical instruments... These instruments of communication and technical devices, hand-made or produced at the level of small-scale industry, made it possible to increase the power of mental contents expressed through these natural modes and systems of communication... The third, present phase of development is characterized by the relatively sudden emergence of large-scale mass production technology of communication..."³ Although without making explicit mention of the above three categories, Tamás SZÉCSKÓ in his book⁴ follows basically this line when he distinguishes the communicational systems of the prehistoric age, those of Antiquity and the Middle Ages, as well as the modern communicational systems.

Thus, we may hypothetically accept the establishment of these three broad categories when we attempt to approach particular historical forms of manifestation of communicational systems and situations from the point of view of tales.

There is an abundance of conflicting and indeed irreconcilable theoretical views on the communicational systems in "primitive cultures". KŁOSKOWSKA herself, for example, rejects the claims made on the basis of empirical research, which are summed up in the quotation above.⁵ Among others, she doubts if primitive culture is characterized by the lack of formalization. One finds just the opposite, a high degree of formalization, indeed institutionalization /in rites/ of personal contacts and communicational situations.

It is with reference to these highly institutionalized forms that Tamács SZEC SKÓ accepts the view, prevalent mostly in anthropological literature, that tribal societies and the great Oriental cultures are static and stagnating.⁶ He cites the jurisdiction custom of the Mbundus in Angola - incidentally, it can be found in a number of other African tribes as well - where proverbs play the role of precedent cases in modern law in the decision of contested cases and in the course of the actual discussion it suffices to cite the first word of the proverb. However, it seems that this peculiar type of communication in the Mbundu jurisdiction can hardly be treated as equal, - even under the common theme of social fixation - with the rigid over-regulated system of behaviour in the great Oriental cultures as it is described by SZEC SKÓ who cites A. WALEY's words in connection with Japanese Pillow Book from the 11th century.

With all these discussions and in spite of them, it seems that as regards the analysis of the communicational system used in primitive cultures or tribal societies, one finds a more promising approach touched upon by GREIMAS in his lecture cited above⁷: "Modern languages have no words to cover complex mythical phenomena such as "songs to dance" or "dances to sing": such expressions are absent even from what are claimed to be archaic societies...". Let us note at this point - not to question the truth of GREIMAS's opinion - that the Lambas in East-Africa know four expressions for "prose tale with verses", a narrative genre well known and analysed in French ethnological literature - mostly in the works of G. ROUGET⁸ and M.S. Eno BELINGA⁹ - as the "chante-fable". At the same time I should add that in an earlier paper¹⁰ I made an attempt to use the African "chante-fables" as the basis for the description of the communicational situation characterising tribal society, I was much troubled by the very problem of providing a precise definition of this

genre. Finally, I had to beg the question by resorting to European concepts /such as dramatic tale, syncretic tale/.

Before outlining my ideas on this particular "tale situation" let me briefly take up what is perhaps the heart of the matter. The syncretic character of the African tale situation has often been described, despite the lack of precise documentation to this very day. At the same time, there is enough material collected and systematic treatment of the genres of European folklore and in particular on the dramatized nature of tales. Besides e.g. the Hungarian István SÁNDOR, who in a study¹¹ published as early as 1958 discusses the gesture system of the tale-teller, we may refer to a remark by GUSEV made in a paper entitled The Laws of Oral Tradition delivered in 1969 in Budapest at a symposium on oral tradition: "A young Soviet art historian... carried out a very interesting analysis of the art of dramatization in prose folk poetry, particularly in tales, as a result of which it emerged that a tale is not simply a verbal story that could be put down on paper in a text, but rather tales are to a great extent acted out, illustrated, accompanied with determined movements and facial gestures, and these expressive movements, facial expressions and intonation can be recorded. Such recordings have been made recently in Czechoslovakia by SATKE and some other researchers..."¹²

As will clearly appear from the discussion below, one finds a more complex and higher degree of dramatization and the symbiosis of various genres and kinds of art in tribal culture. Yet in connection with the concept or artistic or folklore syncretism I must also cite Vilmos VOIGT, who when discussing the development of the concept of syncretism makes a point which is highly important with respect to my claim, namely that "one should clearly

distinguish between primary or ancient art syncretism" and the later or "folklore syncretism" where the various genres, branches and forms of art interming within the boundaries of art. Researchers investigating the origin - and the earliest stages of art soon became aware of this considerable difference, nevertheless, even the most outstanding scholars /such as TAYLOR, VESELOVSKIJ, GROSSE, HADDON and others/ failed to distinguish between these two different kinds of syncretism, nor did they tie their emergence to two different social stages of development".¹³

It is precisely in terms of this difference that we can contrast the folklore type of communicational situation of the European tales with the communication system of the African "chantefable". /Let us disregard the problem to what extent a present day tribal culture can be taken as the source of some "ancient art phenomenon"./

In order to facilitate analysis I wish to cite a single text which is from the booklet accompanying a three-record album entitled Anthologie de la vie africaine collected by Herbert PEPPER in 1959.¹⁴ I think the selection of this text is quite obvious as the text /as well as the accompanying remarks on the dramatized performance/ is complemented by sound, i.e. by the acoustic factor, although we have to do without the reproduction of the visual performance. As far as the tale itself is concerned the solo choir songs can be readily discerned in the text and from the record, and the descriptions by the collector help us envisage the pantomime gestures involved. The tense dialogue between the narrator and the choir formed by the audience suggests that the "tale" is equally well known by everybody. In other words, we find palpable evidence for one of the most fundamental characters of primitive cultures, namely that the - transmitters and receivers are interchangeable /i.e. anybody can take over the role of the tale-teller/. This feature of tales, which

is most prominent acoustically /despite the high pace of the performance the replies given by the choir of the audience are not merely mechanical repetitions of certain parts of the tale as narrated by the tale-teller/ provides evidence for the point VOIGT makes in connection with the communicational model developed by Dell HYMES as an elaboration of JAKOBSON's framework.¹⁵ The Hungarian folklorist establishes three communicational levels of oral tradition: oral tradition in every-day life, in folklore and in professional art /and he analyses the particular forms of the categories of the communicational model on these three levels/. If, therefore, we would assign the usage of proverbs in Mbundu jurisdiction to the first level, our tale should be placed on the second level. And still within the African tribal culture, the Middle-Bantu /Mongo, Nyanga etc./ epic poems, which are performed in a situation basically identical with that of the chantefables, call for a professional singer. /Usually there are 4-5 men in a village who are capable of acting as soloists, and even among them only a very few know every episode and are really good performers./ We should note in fairness that VOIGT's model was meant for folklore and not for tribal art and it is really very difficult to decide whether to assign the often cited usage of proverbs in Mbundu jurisdiction to formulaic compartments of every-day communication or whether we are dealing here with some level of use of folk poetry. But let us see the Vili tale itself:

Nkabi and Sessa /The Leopard and the Antelopes/

/R: reciteur; A: auditeur/

- R. O hé les hommes. Y êtes-vous?
- A. Nous y sommes!
- R. Bon! Un jour /Nkomo/ décida de se construire une maison.
- A. Il la construisit!
- R. Puis de se marier?
- A. Il le fit!
- R. Après s'être marié, il eut dix enfants...
- A. Plus cinq!
- R. ...et s'en fut chercher une gardienne afin de les surveiller.
- A. Il erra dans la forêt...
- R. ...trouva Nkabi l'antilope, et l'engagea.
- A. L'engagea!
- R. "Nkabi, mes enfants tu surveilleras!"
- A. Surveilleras.
- R. Le léopard /sur le point de partir à la chasse/ installa alors ses enfants dans une cage.
- A. Installa!
- R. Tandis que Nkabi près de celle-ci les garda.
- A. Les garda!
- R. "Après", alors que Nkabi se trouvait dans cette situation, elle vit venir à elle son amie Sessa la gazelle.
- A. Voilà!
- R. "Bon" Qui à brûle-pourpoint lui suggéra: Nkabi! Pourquoi ne mangerais-tu pas ta mère?
- A. Hé! /fit Nkabi stupéfaite et horrifiée/.
- R. Alors si tu ne veux pas manger ta mère, mange les enfants du léopard!
- A. Mange!
- R. "Bon"! ainsi donc, résignée, Nkabi commença à tuer, cuire et manger /après les avoir assaisonnés/ les enfants de Nkomo.

A. Oui!

R. "Bon"! A quelques jours de cela.

"Bon!" La maligne Séssa revint et constata que Nkabi ne n'était pas résignée à manger tous les enfants. Ce qu'elle lui conseilla vivement de faire.

A. Pauvres enfants!

R. Puis, lui désignant un grand sac lui dit qu'elle pourrait s'y cacher.

A. S'y cacher!

R. "Bon!" Nkabi lui répondit qu'elle ne comprenait pas la raison de s'y cacher.

A. S'y cacher!

R. Séssa lui expliqua alors qu'au retour de Nkomo, elle pourrait ainsi échapper à sa colère.

A. Voilà!

R. ...et qu'elle, Séssa, viendrait alors chercher le sac. "M'écoutez-vous enfants?"

A. Oui!

R. Ils portèrent ce jour-là le nombre des victimes à 10...

A. ...enfants!

R. Oui dix!

A. Enfants!

R. "Bon!" "après", Nkabi remit à Séssa / toujours suivant ses conseils/ les 2 enfants qui restaient.

A. Remit!

R. Séssa les prit, les emmena et les donna à ses neveux.

A. Les donna!

R. En leur disant: "Pour les manger, cachez-vous, et ne répondez à aucun appel, car si le léopard vous voit, il vous tuera!"

A. Tuerai!

R. Puis, s'éloignant toute fière.

A. S'éloignant!

R. Elle, Séssa la petit antilope, se mit à chanter.

A. A chanter.

R. Ceci:

/Chant/

R. Les enfants du frère léopard

A. Sont délicieux!

R. Avec du piment!

A. Sont délicieux!

R. Les enfants du frère léopard] répété

A. Sont délicieux!

R. Avec du piment.

A. Sont délicieux!

R. Les enfants du frère léopard] répété

A. Sont délicieux!

R. En les pimentant!

A. Sont délicieux!

R. Les enfants du frère léopard

A. Sont délicieux!

/reprise du récit/

R. Hommes? Y êtes-vous?

A. Nous y sommes!

R. Cependant, de l'autre côté du chemin, s'avancait dignement /son gibier sur l'épaule/ le seigneur léopard. Oui?

A. Oui!

R. Il avait tué ce jour-là un cochon sauvage.

A. Tué!

R. Ayant entendu Séssa, il s'empessa de lui demander ce que signifiait les paroles de l'air qu'elle chantait?

A. "Que je chantais?"

R. /et Séssa d'ajouter/: "Écoute frère!"

A. "Oui!" /répliqua-t-il d'un ton furieux/

R. /Et comme elle hésitait/

A. "Oui!" /reprit-il d'un ton impératif/.

R. "Voilà! Écoute!"

/chant/

L'enfant de notre seigneur
 Je le vois /bien/
 L'enfant de notre seigneur, sera un jour notre roi.
 L'enfant de notre seigneur.
 Je le vois bien.

A. L'enfant de notre seigneur, sera un jour notre roi.
 R. L'enfant de notre seigneur
 A. Je le vois /bien/.
 /reprise du récit/

] répété

R. Hommes? Y êtes-vous?

A. Nous y sommes!

R. Ah! Seigneur léopard. Veuillez accepter toutes mes félicitations!

A. Félicitations!

R. /"Parce que"/ j'aime, étant le chef, à ce que mes sujets me respectent et m'honorent.

A. M'honorent!

R. "Bon!" Puisqu'il en est ainsi ma soeur. Prends ce cuissot de Phacochère¹ et emmène-le.

A. Emmène-le!

R. "Bon!" ce que fit Séssa mais en reprenant, tout en s'éloignant sa première chanson:

/chant/

Les enfants du frère léopard

A. Sont délicieux!

R. Les enfants du frère léopard

A. Sont délicieux!

] répété

reprise du récit/

R. Hommes? Y êtes-vous?

A. Nous y sommes!

R. "Bon!" "Reviens ici!", se mit à lui ordonner Nkomo.

Ho! Que viens-tu encore de chanter?

A. De chanter?

R. ...mais je chantais ceci:

/chant/

Les yeux de notre seigneur léopard
 Brillent comme ceux d'un chef

A. Ils brillent comme ceux d'un chef .] répété
 R. Les yeux de notre seigneur léopard.]

Hommes? Y êtes-vous?

A. Nous y sommes!

16.

1/ Cochon sauvage

Although it appears that with the abundance of available material the examples could be freely cited ad infinitum, this single example suffices to draw the following conclusions. /As a framework of reference I will use VOIGT's suggestion for investigative procedures put forth in his book "Analysis of folklore works of art"¹⁷ whereby he attempts to combine genre theory and communication theory and outlines the potentials such a union offers for the analysis./

1. Concerning the transmitter /tale-teller/:

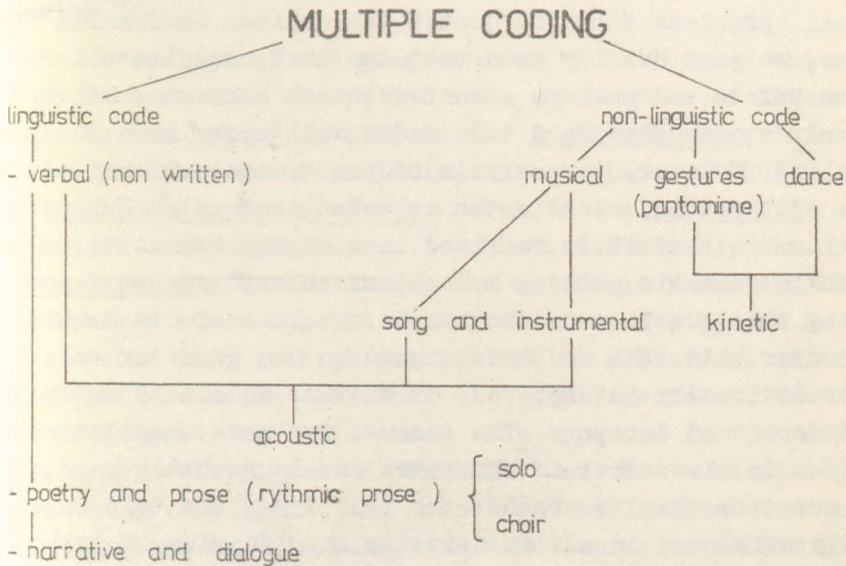
although one can feel the improvised character of the text and hence the "independent" personality of the performer, nevertheless, the fact that the transmitter and the receiver can be interchanged, as well as the predominantly interactive situation of the tale-teller and the audience point towards the social character of the above example.

2. Concerning the receiver /listeners, audience/:

the predominantly interactive nature of the situation is also emphasised by the dialogue between the performer and the audience which reminds one of a choral speaking and by the replies of the choir of the audience which almost sound as rhythmic prose.

3. Concerning coding:

- a./ the parabolistic function of animal tales, which can be found in European material also, can be observed here, too. It is a different matter that in the final part of the tale the dialogue between the gazelle and the leopard implies a parabolic appeal to the village chief /conative or persuasive function in HYMES' model¹⁸/, however, in the absence of notes referring to this point we can only assume this to be the case.
- b./ the syncretic nature of the genre of tales in African tribal cultures which "may be regarded as ancient artistic in character" becomes most clear when we consider the way coding is made. The chart below sums up /again, on the basis of VOIGT's series of suggestions mentioned above/ the complex coding involved in the African chantefables despite the direct and strongly interactive communicational situation:



Even this sketchy chart clearly shows, I think, the symbiosis of the various kinds and genres of art which are distinctly separate in literate cultures.

4. Concerning decoding:

it is very difficult to decide what the tale means to the audience making up the choir; whether it means "artistic pleasure" or moral command. The tension inherent in the performance and the plot seems to suggest some sort of "artistic pleasure" /or aesthetic experience/ while the parabolic meaning, which remains hidden to us, points to an applied function of decoding.

5. Concerning the message:

in the first place the unreal fantastic character of the tale must be emphasised, as well as the fact that this epic version involving several /animal/ characters in a single plot has a comic tone to it.

As we are not concerned in this paper with the theoretical problems that the quoted tale raises concerning its genre, we just briefly note that the text, despite all its vague points and perhaps ritual-mythical elements, can be clearly accommodated in a tale model well known from European folklore. However, an analysis of the communicational situation of the tale, recalls the calendar customs of European folklore in that it is realized in a highly dramatic, to use WAGNER's romantic phrase, a "collective art" /Gesamtkunstwerk/ coding. One question is whether in the face of its double character this tale can be assigned to the genre of tales as traditionally interpreted, or whether we should establish an independent category. The second, far more complicated, problem is historical in character and is probably unsolvable. The question then is whether the tale type, the tale model easily evidenced in our example: is an offspring of myths, mythical stories realised in a ritual setting, /i.e. in the

syncretic manner described above/ or whether the process of complex coding discussed above and the African tales were combined in a relatively late period and thus should be regarded as a modern phenomenon. When one thinks of the debate on the origin of the genres which has been going on from the time of ARISTOTLE, it seems that an answer to this question is not likely to emerge soon.

Anyway, the above tribal i.e. - ancient artistic - communicational model could prove helpful by providing some orientation, a framework of reference to some communicational situation of a different kind which arose around the birth and early period of literacy.

For the purpose of our analysis I wanted to choose a text whose formal variants, folklorism and folklorizations span the period from the beginnings of professional literature till the present day. Highly suitable for this purpose is the tale of the wicked woman and the devil /A&Th 1164/ or else the Belphegor tale /this is how the relevant entry in the Enzyklopädie des Märchens¹⁹ refers to it after MACHIAVELLI's rendering²⁰/.

The chronological and geographical variations of the model of this Schwank-like story, its rise at the dawn of literacy /partly in the Talmud, partly in the Arabian Nights, into which it probably got from India, as both Lajos GYÖRGY²¹ and the Enzyklopädie des Märchens refer to the Pañcatantra and Sukasaptati as sources/ serve to show quite clearly the complex existence of the themes and motifs in human culture. The Belphegor story appears to have started its spread in Europe around 1600 through Arabic-Turkish mediation. Although MACHIAVELLI's version outshines all other treatment, we cannot disregard that this theme also appeared in the work of the late Medieval poet KAUFINGER²² or that - similarly at the end of the 1500's - a French and an Italian versions appear /Levebre de THÉROUANE/1488/ and Laurentis ABSTEMIUS

/1495/²³. Almost exactly simultaneously with MACHIAVELLI, this theme was treated among others by STRAPAROLA²⁴ as well and was turned into a trufa by Hans SACHS shortly after the appearance of MACHIAVELLI's work /1557/²⁵. Of the later versions perhaps the best known is the one by LA FONTAINE. According to the entry of the Enzyklopädie des Märchens this theme was also used by baroque preachers in the spirit of the age to express criticism of matrimony and contempt for women in general. The entry also makes reference, without mentioning particular examples, - to dramatized versions of the Belphagor tale. I wish to mention here one note from the 1969 Riuniti edition of MACHIAVELLI's works²⁶: in 1960 John WILSON wrote a tragic comedy entitled Belphagor or, the Devil's Marriage. Another, chronologically more remote example: the poetic tale entitled A Jóka ördöge /The Devil of Jóka/²⁷ written by János ARANY under the inspiration of Hungarian folk tales, was adapted to the stage several times in Hungary. One of them, a farce in four acts by Gyula KOROM, was performed by the Budapest Vígszínház in 1908 with musical accompaniment. As an example for a puppet version we may cite Béla BÜKY's adaptation which was shown in 1947.

If we continued this list we would completely get lost in the ocean of philological data. However, our concern is not give a comprehensive philological account, but rather to illustrate, through the formal variants of a particular tale sujet, how many models appear in the second broad phase of communicational situations and how these models can combine in a great number of ways. Below, we intent to focus attention mostly on these particular situations in the ramified history of the Belphagor tale.

The most distant sources of the Belphagor tale /the Indian Sukasaptati, and its numerous Middle-East e.g. Persian translations, the Arabian Nights, the Talmud/ can all unequivocally be assigned to the manuscript period of the age

of written literature. This fact may hold important implication for us as far as the communicational situations are concerned. We should bear in mind that the experience of book reading, the communicational situation of reading was open to very few yet, partly owing to the shortage of manuscripts and partly to the low level of literacy of the people. It immediately follows from this that the handwritten versions function as a sort of memory aid, auxiliary material to oral communication. It is a different matter that very little is known about the tale-telling situations of this long period with so little written material left. If we only recall the communicational situation of the framework of the Arabian Nights, it readily appears that the situation outlined concerning the African tale underwent some modifications, to put it mildly. First of all, although this does not directly concern the actual communicational situation, the performance is not attended by the whole society /the entire community of the village or the tribe/ but rather only by a "privileged" few, or more precisely by the "privileged" one /the sultan/. The interactive connection between the tale-teller and the audience also undergoes a radical change as the threats made by the sultan /if the tale-teller cannot tell a new tale, he is to die/ also lie outside what may be regarded as direct participation in the performance and again they are indicative of the circumstances prevailing in a despotic society. Whether this situation should be regarded as a genuine communicational situation is open to serious doubts. This situation may only have symbolic value and presumably it does not represent actual events but rather a fictitious situation which was somehow projected and appears in the framework to the tales as some sort of fictitious reality.

The extent to which literacy functioned in this age as an aid to oral communication is shown by MACHIAVELLI's case. The great politician and thinker of Florence was famous for

the engaging manner in which he could tell stories which had been recorded writing or handed down orally, indeed philologists studying his age often noted with great disappointment and pity that MACHIAVELLI should have chosen to commit to paper only the tale of Belphegor out of his numerous other tales and stories.²⁸

MACHIAVELLI's posthumous tale reveals a new phenomenon which is particularly emphasized by mass communication experts. R. WILLIAMS, for example, says that "the first great instrument of modern communication is the printed book. Writing provided a means to record communication, while printing to make it widely accessible."²⁹ Analysing the relationship between the audience and a work of art, Tamás SZECSKÓ in a study distinguishes three basic situations, which has important implications for our analysis too: "The first may be called the traditional situation. This includes reading books, going to the theatre, visiting exhibitions, listening to concerts in concert halls. The second basic situation is transient in character: cinema or gramophone record concert audiences and members of radio and television clubs encounter the work of art in this situation which perhaps includes reading periodicals or weeklies and even listening to records at home. Finally the third situation is that of "consuming" programmes offered by the mass media, listening to the radio and watching television at home."³⁰

Therefore, to return to the historical communicational situations provided by the Belphegor tale, once we have got as far as MACHIAVELLI's literary version, the first observation we should make is that this is the first time that we may evidence the rise of the book-reading communicational situation. The development of indirect means of communication involves a series of interesting consequences; for instance, the possibility for interaction is virtually nil.

at least severely limited /confined, say, to making notes on the margin/. But it can also be observed that this novel technical means of coding involves a strengthening of professionalism. This is manifest in our case in the predominantly literary versions by MACHIAVELLI, STRAPAROLA, SACHS or LA FONTAINE, as against the tone of the Arabian Nights which is much closer to folklore. /I think it is quite superfluous for me to point out how much is lacking from the original model of syncretism in both the situation in the Arabian Nights and particularly in the book-reading communicational situation!/.

If we strictly follow the history of the Belphagor tale we may get the impression that the printed form gives rise to a series of new communicational situations: the dramatized versions mostly based on MACHIAVELLI; the use of exemplar by baroque preachers, which bears some similarity with theatrical situations; the puppet show versions, which presumably can be found outside Hungary as well, are all folklore variations /!/ that arose on the basis of the written form. However, we must be careful on this point. The printed book as a categorically new form of communication does not give rise to new situations but rather joins and modifies already existing communicational situations. For example, the theatre adaptation put down in writing, in books does not create a theatrical genre in the modern sense, as it was already in existence, but rather it exerts influence on the genre for example, by killing off such types as the Commedia dell'arte which preserved the improvisational techniques reminiscent of traditional genres. Referring to VOIGT's remark cited above we must outline the complex historical-cultural situation in which on the one hand the tale recorded by MACHIAVELLI, which undoubtedly existed in oral tradition and was presumably of a folklore type, was turned into a theatre play with a fixed text; and on the other the literary versions by MACHIAVELLI and others

also influenced oral tradition and in combination with the folklore versions of the oral tradition repeatedly appears in the widely described tale-telling communicational situation of European folklore. This is unmistakably borne out by the factual data given in the Enzyelopädie des Märchens, which cites hundreds of versions recorded as living in oral tradition in Europe and Asia.³²

The role of the printed book can be pinpointed, even if indirectly, in the communication system of folklore genres as well. Of course, it concerns primarily the quality of the "coded message". For example, the Enzyelopädie des Märchens also raises the point that the Central and Eastern European versions of the Belphegor tale /just as the poetic adaptation by ARANY are related to an exemplum of a collection /Forty Masters/ translated in 1446 from Arabic into Turkish. Nearly every piece in this collection features a well or a pit into which the wicked woman falls and from which the devil emerges unable to bear the company of the woman. The Western-European folklore versions and the literary adaptations alike go back to the MACHIAVELLI type, where the motif of falling into a well is substituted by some other solutions /i.e. hearing the complaints of husbands in Hell Belphegor descends to Earth to see if matrimony is really all that terrible. In a series of versions originating from Spain and widely known in Latin-America, the devil tries to escape through the key-hole in the bridal night from the laughter of the lazy wife and is locked in a bottle by his mother-in-law from which he is set free by a shepherd or a soldier. Related to this is the common motif which recurs in versions ranging from the earliest Indian version to the present according to which the devil promises his rescuer that he would make him a rich man by possessing rich women, royal princesses, so that only his rescuer can exercise them in return of which he would be given ample rewards by the women. This part

nearly always occurs together with the motif that for the third time the devil has to be threatened with the wicked woman to leave the woman he has possessed.

The differences of type discussed above raises the question of the multiplicity of alternating motifs coded in the message. Likewise, we should expect to find a number of layers in the basic idea and point of view of the *trufa*, which is regarded by the Enzycllopädie des Märchens drastic. This fact serves to prove, although chronologically in a complex manner, the point that GREIMAS so sharply raises in the quotation cited in the opening paragraph of this paper. But let us see what the Enzycllopädie des Märchens says on this point:

„Die Beliebtheit des Erzähltyps lässt sich daraus erklären, dass seine ausgesprochen misogynen Tendenzen weit verbreiteten Vorurteilen entgegenkamen. Die geradezu sprichwörtliche Bösheit der Frau, der alten Jungfer, der Verheirateten oder auch der Stief- oder Schwiegermutter, gehört zu den gängigen Schwank- und Witzstereotypen. Nimmt man die Charakterisierung der Frauen in Ehebruchsschwänken und -witzzen dazu, so ergibt dies ein einseitig negatives Bild, das in gleicher Weise wie die positiv bewertete Rolle des gehorsameduldigen Eheweibes in Märchen und Legende nicht ohne Wirkung auf die reale Situation der Frauen bleiben konnte.“³⁴

However, in a note to the Belphagor tale that appears in the edition of MACHIAVELLI's work mentioned above we find the following:

„Il giudizio di fondo resta quello di L. RUSSO per il quale la novella non vuol "tanto perseguire il mito polemico antiuxorio, quanto i miti della credulità del volgo. Demonio, santi, romiti, indemoniati, il demonio che è più buono e meno furbo degli uomini di questo mondo, queste so-

no le cose che veramente interessano la fantasia dello scrittore" /L. RUSSO, Antologia machiavellica, Firenze, 1935, p. 175./³⁵

Thus, the authors of the entry in the Enzyclopädie des Märchens describe the social background of the tale. The noted literary scholar Luigi RUSSO, on the other hand calls attention to a highly important folkloristic aspect, namely that originally and even in the folklorization after the 6th century, the tale fits in well with the world of popular folk tales. To illustrate this point let us cite an Italian folklore variant which may be interesting for us from many points of view. Italo CALVINO in his volume Fiabe italiane³⁶ publishes a Belphegor tale, on the basis of PITRE's collection³⁷ which was transplanted from a dialect into literary language. This version shows up quite markedly the influence of the MACHIAVELLI type.

The publication of the tale in this very popular volume which appeared in several editions and in a great number of copies leads us to the modern age communicational situation, to the peculiar situation where at the end points of the cultural transaction the oral version /originating from the turn of this century/ appears on the pages of what WILLIAMS called the first great type of modern communication, the printed book. Having now completely lost the possibility of direct communication, interaction, which existed in folklore too, there is no longer any possibility for meta-communicational/non-verbal/ messages either. The tale becomes a fixed text, thus what originally belonged to the first type of communication has become assimilated by the forms of modern communication. But let's see PITRE's version from CALVINO's popular edition:

Diavolozoppe

Diavolozoppe stava a Casacalda. Gli uomini morivano, arrivavano a Casacalda dritti e trovavano Diavolozoppe che chiedeva: - Ehi, amici, qual buon vento? Perché tutti quaggiù?

E i morti: - Per causa delle donne.

Diavolozoppe, a furia di sentir questa risposta, si mise una gran curiosità in corpo, e poi una gran voglia di levarsela; la curiosità di sapere come andava questa faccenda delle donne.

Si vestí da cavaliere e se ne andò a Palermo. C'era una ragazza a un balcone, gli piacque; e si mise lí sotto a passeggiare. Passeggia passeggia, piú passeggiava piú gli piaceva; e la mandò a chiedere in sposa. Non voleva dote, la pigliava con la camicia indosso e basta, ma con questo patto: che tutto quel che voleva glielo doveva domandare finché era fidanzata, perché dopo maritata, stesse attenta, che lui non intendeva sentirsi domandare piú nient'altro.

La ragazza accettò il patto, e il cavaliere le fece la roba, tanta che ne aveva da vestirsi per tutta la vita. Si sposarono, e una sera di teatro andarono insieme fuori per la prima volta. A teatro, si sa le donne come fanno: cominciò a guardare l'abito della Marchesa, i gioielli della Contessa, vide la Baronessa con un cappello diverso dai trecento cappelli che lei aveva, e cominciò a ballarle la gola dalla voglia d'averne uno uguale. Ma c'era il patto di non domandare piú niente al marito; e la sposa cominciò a fare il muso. Il marito se ne accorse: - Rosina, che c'è? Qualcosa che va male?

- No, no, niente...

- Ma non ti vedo giusta..

- Davvero, non ho niente.

- È meglio che se hai qualcosa me lo dici.

- Allora, se lo vuoi sapere, è un'ingiustizia che la Baronessa abbia un cappello come io non l'ho e che non te lo possa chiedere, ecco cos'ho!

Diavolozoppo saltò su come un mortaretto: - Aaah! Allora è vero che gli uomini vanno tutti all'Inferno per colpa di voialtre donne! Ora ho capito.

La piantò in asso in pieno teatro e se ne andò.

Andò a Casacalda e lí se ne stava con un suo compare, raccontando tutto quel che gli era capitato a prender moglie. E il compare disse che gli sarebbe piaciuto di provare a prender moglie anche lui, ma lui voleva la figlia d'un Re, per vedere se anche per i Re era la stessa cosa.

- E provate, compare mio! - disse Diavolozoppo. - Sapete cosa possiamo fare? Io m'incorporo nel corpo della figlia del Re di Spagna. La figlia del Re di Spagna con un diavolo incorporato in corpo cade malata, il Re getta un bando: "Chi fa tornare sana la mia reale figlia avrà in premio la sua reale mano". Voi venite vestito da medico, io appena sento la vostra voce mi scorporo dal corpo di lei, lei guarisce e voi la sposate e siete Re. Vi va l'idea, compare?

Cosí facero, e tutto cosí avvenne, finché il diavolo compare fu introdotto presso la Reginetta malata. Rimasto solo, cominciò a dire a bassa voce: - Compare Diavolozoppo! Ehi, compare! Son qui: potete uscire e lasciar libera la Reginetta! Ehi, Diavolozoppo, mi sentite?

Ma delle promesse dei diavoli è sempre meglio non fidarsi. Infatti si sentí la voce di Diavolozoppo: - Che? Che c'è? Ah, sí, sí, stavo tanto bene... Ma perché, poi andarmene? Chi sta bene non si muova...

- Compare, cosa m'avevate detto, allora? Volete scherzare? Il Re a chi fallisce la prova fa tagliar la testa! Compare! Ehi, compare!

- Sì, io ci sto bene! E voi credete che io me ne vada!

- Ma come? E io ci lascio le cuoia!

- Ma non mi dite! Ma lasciate andare! Tanto, di qua non me ne vado neanche a schioppettate!

Il povero compare a pregarlo, a scongiurarlo: ma non c'era verso. Ormai il tempo prescritto stava per scadere; il finto medico andò dal Re e gli disse: - Maestà, per guarire vostra figlia mi manca solo una cosa; che voi facciate sparare i cannoni delle vostre fregate.

Il Re andò alla finestra. - Fregate, fuoco!

E i cannoni delle fregate: - Bum! Bum! Bum!

Diavolozoppo che da dentro il corpo della Reginetta non vedeva niente domandò: - Compare, cosa sono tutte queste cannonate?

- Entra una nave in porto, e spara a salve.

- E chi arriva?

Il compare andò alla finestra. - Oh! Arriva vostra moglie!

- Mia moglie! - fece Diavolozoppo. - Mia moglie! Ma io scappo! Io scappo subito. Io non ne voglio sentire neanche l'odore!

Dalla bocca della Reginetta uscì una saetta di fuoco e su quella saetta Diavolozoppo scappò via, e la Reginetta all'istante si sentì guarita.

- Maestà! È guarita, Maestà! - chiamò il compare.

- Bravo! - fece il Re, - la mano e la corona sono vostre.

E così cominciarono i guai per il diavolo compare.

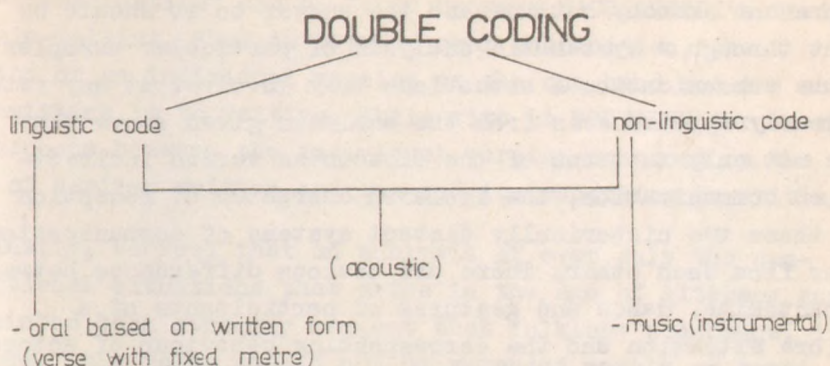
E chi l'ha detta e chi l'ha fatta dire

Di mala morte mai debba morire.³⁸

What else should we end our investigation with but an example of the appearance of the Belphegor tale on the mass media. In light of the popularity of tales, it seems, one could easily find a record of the tale or some dramatized

version of it in the archives of any radio or television station. We must admit that so far we haven't had occasion to search for such a version in the archives of European radio and television stations. We have found, however, a dramatized version with musical accompaniment of ARANY's poetic treatment³⁹ which we would like to analyse here in detail to provide a counterpoint, as it were, to the "ancient artistic" communicational model outlined above in connection with the African chantefable. /Incidentally, let us note at this point that the source of ARANY's version is a collection of Hungarian folk tales published in German which can be considered authentic and which obviously includes the motif of falling into the well./

1. Concerning the transmitters /actors/: the dramatized poetic tale should be considered as an individually created oral rendering of the original work of art.
2. Concerning the receivers /listeners/: basically we deal here with individual and isolated reception /letters possibly sent in by listeners after the broadcast can hardly be regarded as a sign of interaction/. Even the possibility of open reception, that is, passing the tale on is ruled out.
3. Concerning coding:
 - a./ as regards function both the original text by ARANY and the radio adaptation are secular and can be assigned to the serious genres, although to a certain extent it undoubtedly functions as "entertainment". And though the verse style assigns this version of the tale to a poetic genre, to this day it preserves an almost completely obsolete didactic element.
 - b./it is the manner of coding that shows most clearly the great differences between this model and the earlier model taken from tribal culture. They are set forth below in the chart.



4. Concerning decoding: we can only speak of artistic pleasure, as the parabolic morale of the tale is almost completely obsolete /although we can find such remote connections current in modern thinking that it is difficult to live with women in matrimony/.
5. Concerning the message: ARANY's style considerably enhances the comic tone of the tale, whereby the fantasy in the tale becomes almost completely improbable /almost "real"/. Although the radio adaptation, just as the original tale, involves several characters with the action developing along a single plot, yet we deal with a work of epic poetry in a dramatized form /involving a narrator and several characters/.

In view of the above analysis the differences between the two models readily emerge. However, just to make the picture complete, let's assume that there is also a television adaptation of the tale /or, for that matter, of ARANY's version/. In this case coding would also be multiply complex. What, then, is the difference between the original syncretism and, say, the syncretism reconstructed in

Wagner's theatre or the television? I think this is a question that would require a more systematic analysis than the present sketchy outline and the answer to it should be sought through a systematic analysis of particular examples and the communicational situations they involve. At any rate, it clearly appears even from the analysis given above that it is not only in terms of the directness versus indirectness of communication, the isolated character of reception that these two historically distant systems of communication differ from each other. There are obvious differences between the pantomime, dance and gestures of participants of a folklore situation and the corresponding behaviour of actors acting out a television adaptation, even though these differences cannot be easily captured by communication theory. At first sight television broadcast of original folklore performances might seem problematic. However, even the differences involved in decoding itself should warn us: the given folklore genre means something totally different to those actually taking part in the performance and to the viewers confined to their armchair who can only follow everything from outside. On the other hand the "one-dimensional" character of television does subtract from the "multiplicity" of the artistic syncretism which takes place on the spot.

Returning to the communicational situations created by literacy and particularly the printed book, we wish to make this final point. Simply by tracing down the ramified history of the Belphagor tale, we find unfolding - some sort of a diachronic communicational model as against general communicational theory which nearly always approaches communicational situation from synchronic aspects. By following the history of any motif, tale sujet or indeed any cultural fact, the scheme of self-communication developed by LOTMAN can be elaborated to become a comprehensive historical model complex. What I mean is that MACHIAVELLI as a "receiver" may have known popular and Oriental versions. These messages he

received as "receiver" were transformed in his Belphagor tale into a "message" that he passed on as a "transmitter". LOTMAN's "self-communication" can be found between MACHIAVELLI's flair for tale-telling, that is between oral acquisition, the creation of an individual version on the one hand and the act of committing it to writing. While with LA FONTAINE for example, this happens between the individual version composed on the basis of earlier written sources and its recording in writing.

Finally, we feel that an analysis of even only the communicational situations that arise in the age of literacy and the printed book strongly suggest that folklore phenomena, in our case, folk tales should not be regarded merely as texts and their history should not be supposed to consist only of a mechanical sequence of folklore versions of varying value.

NOTES

1. GREIMAS, 1978. p. 275.
2. KZOSKOWSKA, 1978. p. 223.
3. KOVÁCS, 1969. pp. 115-116.
4. SZECSKÓ, 1971. pp. 105-112.
5. KZOSKOWSKA, 1978. pp. 224-225.
6. SZECSKÓ, 1971. pp. 106-110.
7. GREIMAS, 1978. p. 282.
8. ROUGET, 1962.
9. BELINGA, 1965., 1967., 1970.
10. BIERNACZKY, 1976. pp. 577-579.
11. SÁNDOR, 1964.
12. VOIGT, 1974. p. 21.
13. VOIGT, 1972/A. p. 27.
14. PEPPER, 1959.
15. VOIGT, 1972/B. pp. 253-263.
16. PEPPER, 1959 /catalogue/ pp. 65-67.
17. VOIGT, 1972/C. pp. 124-131.
18. HYMES, 1962.
19. RATH-WOLF, 1977.
20. MACHIAVELLI, 1549.
21. GYÖRGY, 1934, pp. 95-96.
22. GYÖRGY, 1934. p. 95.
23. RATH-WOLF, 1977. p. 82.
24. STRAPAROLA, 1557.
25. SACHS, 1557.
26. MACHIAVELLI, Le opere, 1969. p. 691.
27. ARANY, 1851.
28. MACHIAVELLI, Le opere, 1969. p. 691.
29. WILLIAMS, 1968. p. 9.
30. SZECSKÓ, 1972. p. 71.

31. VOIGT, 1972/A. p. 27.
32. RATH-WOLF, 1977. pp. 83-86.
33. RATH-WOLF, 1977. pp. 80-82.
34. RATH-WOLF, 1977. pp. 83.
35. MACHIAVELLI, Le opere, 1969. 691.
36. CALVINO, 1955. pp. 675-677.
37. PITRE, G. Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani
I-IV. Palermo, 1875. No. 54.
38. CALVINO, 1955. pp. 675-677.
39. ARANY, 1970.
40. LOTMAN, 1977. pp. 143-146.

BIBLIOGRAPHY

- ARANY, János 1851 A Jóka ördöge /The devil of Jóká/. Tale in verse
- ARANY, János 1970 A Jóka ördöge /The devil of Jóká/. Radio-adaptation, adapted and directed by János CSAJÁGI, music by László MÁDER. Budapest. /Manuscript in the archives of the Hungarian Radio./
- BELINGA, M.S. Eno 1967. Littérature et musique populaire en Afrique noire. Paris
- BELINGA, M.S. Eno 1967. Introduction à l'étude des chantefables. Abbia 17-18. 5-34.
- BELINGA, M.S. Eno 1970. Découverte des chantefables. Betibulu-fang en Cameroun. Paris
- BIERNACZKY, Szilárd 1976. Van-e afrikai népmese? /Is there such a thing as African "tales"?/. Ethnographia LXXXVII. 573-587.
- BOGATIREV, P. - JAKOBSON, R. 1969. A folklór sajátos alkotásmódja. in: Hang-jel-vers. Budapest. 329-346. /Original edition: Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens. in: Donum Natalicium Schrijnen. 1929. 900-913./
- CALVINO, Italo 1956. Fiabe italiane. Torino.
- GREIMAS, A.J. 1978. Gondolatok az etnoszemiotikáról. Folkloristica 2-3. Budapest. 272-290. /Original edition: Réflexions sur les objets ethno-sémiotiques - Manifestations poétique, musicale et gestuelle - in: Actes du Premier Congrès International d'Ethnologie Européenne. Paris, 24 au 28 août 1971. Paris. 1973./

- GYÖRGY, Lajos, 1934. A magyar anekdóta története és egyetemes kapcsolatai /The history of Hungarian anecdotes and their comparative aspects/. Budapest
- HYMES, Dell H. 1962. Ethnography of Speaking. in: Anthropology and Human Behavior. The Anthropological Society of Washington. Washington D.C. 13-53.
- KŁOSKOWSKA, Antonina 1978. A társadalmi kommunikáció szituációja. in: Kommunikáció 2. Budapest. 221-234.
/Original edition: Społeczna sytuacja komunikowania - The situation of the social communication - in: Studia Sociologiczne, 1974. 55:4:113-129.
- KOVÁCS, Máté 1969. Közlés és közművelődés /Communication and public education/. in: Nyelv és kommunikáció I. Budapest. 105-134.
- LOTMAN, Ju. 1977 /Original edition in Russian: 1973/ A két-féle kommunikációs modell a kultúra rendszerében /The two communication models in the system of culture./ in: Jel-kommunikáció-kultúra. Budapest. 143-165.
- MACHIAVELLI, Niccolò 1549 Belfagor arcidiavolo In: Le opere, Roma, Riuniti, 691-701.
- PEPPER, Herbert, 1959. Anthologie de la vie africaine. Paris.
- RATH, E. Moser - WOLF R. 1977 Belfagor /AaTh 1164/. in: Enzyklopädie des Märchens. Band 2. Lieferung 1/2. Berlin-New York. 80-86.
- ROUGET, Gilbert 1962. Une Chante-fable d'un signe divinatoire /Dahomey/. Journal of African Languages 1962.
- SACHS, Hans 1557. Der dewffel nam ain alt weib zu der ee /in: E. Goetze: Sämtlich Fabeln und Schwänke von Hans Sachs 1. Halle 1893. 502. num. 177./

- SÁNDOR, István 1964. A mesemondás dramaturgiája /The dramaturgy of Tale-telling/. Ethnographia. LXXV. 523-556.
- STRAPAROLA, Francesco 1550. Le piacevoli notti.
- SZECSKÓ, Tamás 1971. Kommunikációs rendszer - köznapi kommunikáció /Communication system - every-day communication/ Budapest
- SZECSKÓ, Tamás 1972. A kihámozás nehézségei. /The difficulties of deciphering/ in: Művészet és közérthetőség. Budapest. 71-75.
- VOIGT, Vilmos 1972/A A folklór esztétikájához /On the aesthetics of folklore./ Budapest
- VOIGT, Vilmos 1972/B Folklór és szociolinguisztika /Folklore and sociolinguistics/. Általános Nyelvészeti Tanulmányok. VIII. Budapest. 249-263.
- VOIGT, Vilmos 1972/C A folklór alkotások elemzése /Analysis of folklore works of art/. Budapest
- VOIGT, Vilmos 1974 /ed./ A szájhagyományozás törvényszerűségei /The Regularities of Oral Tradition/. Budapest
- WILLIAMS, Raymond 1968 A kommunikáció. Budapest /original edition: The Communication. 1966. London./

BIHARI, Anna (Budapest):

NOTES ON THE CATALOGUE OF HUNGARIAN FOLK BELIEF LEGENDS

1. Each period in scholarship - and folkloristics is not an exception in this sense - has its own "favourite" or "up-to-date" topic that appears again and again as the main theme of publications either within a country or abroad. The theme of making catalogues thus very much seems to be the "hobby-horse" of the sixties. Both the theoretical questions connected with the genre of legend, its categories, sub-categories, and the more practical problems of how to systematize material itself had captivated the interest of scholars for years and had given a central topic to almost three Folk Narrative Research Conferences.¹

However, by the beginning of the seventies all waves around this theme seem to have abated. Does it mean that all the theoretical problems /there turned out to be quite a few²/ have been solved, all countries that lacked a catalogue of legends have made and also published one /and not only a "preliminary plan"/? Has it for all been settled what can we consider a legend-type, on what unit should we base the legend catalogues /motif, type, theme, complex/, what sort of material is to be considered as legend proper and what not? Does it have any use for a better understanding of our material if we make sharp distinctions between memorates and other forms of the

legend body. Even though from the functionalistic point of view they are highly appreciated as a primary source for a better understanding of folk beliefs, they have been rather neglected otherwise, even excluded from the genre of legend.³ Has it been elucidated whether the stages of memorates and fabulates can only be found within the genre of folk belief legends or within other genres, as well?⁴

If we just consider the views of scholars who themselves have made catalogues and also expressed their conceptions about the subject, the picture is rather manifold. For instance, CHRISTIANSEN maintains the view that migratory legends should stand as the basis of catalogues, since these have parallels in other countries, as well. CHRISTIANSEN uses the term migratory legend more or less in the sense of VON SYDOW's fabulates when he states that "...the story no longer has the personal touch." This way, he excludes from the catalogue stories about "...the Witches' Sabbath" and "The Witch that was hurt" /type numbers 3050-3055/ since "they could hardly be said to follow any definite epic patten but are as a rule told as personal experiences".⁵ While CHRISTIANSEN gives no way to legend material other than those /that/... are truly migratory and will pass from one country to another", WOODS states that "folk legend as a category comprises a great number of narratives that would defy any classification".⁶ Still, they must be classified and systematized somehow provided they do have some sort of epic character and some sort of narrative as their basic element. In her catalogue three forms build up a legend-type: the so called ordinary legend /which is equal to Sydow's fabulates/, the "experience version" or memorate and the "fragment" /that stands close to the term Chroniknotiz/. Within each legend type these three forms are listed separately.⁷

SIMONSUURI aims at building his catalogue on a rather wide basis and arrives at the conclusion that it would give a false picture to exclude memorates and folk belief and build

the catalogue only on fabulates or migratory legends since a memorate can develop into a fabulate. Memorates in his view are a sub-type of legend.⁸ The same view is maintained by ČISTOV when he states that to build catalogues exclusively on fabulates would be theoretically incorrect, so, they should contain all forms of legends.⁹

As very much opposed to this view, TILLHAGEN aims at constructing exclusively fabulate-catalogues but he also means that it would be worth-while to describe with each group of legends their "background" in folk belief so that we could get a better picture about the relationship of folk belief and legends. He also maintains the view that since folk belief is an illogical system and since legends are based on folk belief, we can hardly with any right expect to be able to find a completely logical classification.¹⁰

Perhaps he is right when saying so, at least as far as the classificatory systems /i.e. the catalogues/ are concerned. But one cannot help asking what sort of "logic" did folklorists employ to establish these categories when they began to systematize legend material? Whose logic was it? These categories seem to be the categories of folkloristics rather than those of folklore.¹¹ But if we speak about the illogicality of folk beliefs, then we with all right can mention almost all fields of folklore from folktales to proverbs - just to mention narrative forms - none of them is too easy to systematize. And not necessarily because they all are illogical.

If we have to make a compromise - as it very much seems to be the case - we have to make it between two different standpoints; making catalogues is a useful and at the same time indispensable means of classifying material and that is one thing, but we should by no means expect that we really get an insight into the "real world" of the legends, nor should we think we might discover the inherent categories of the material since that is quite another matter and needs

completely different methods even perhaps a different view of folklore. This new, or at least different view leads towards - among other possibilities - morphological or structural analysis of material and towards genre-theory which - though both are rather eely roads at present - have better prospects to re-discover - or we might as well say - discover the real boundaries of genres and the true nature of the material.¹² But until that time - or even later - inconsistent and illogical as the catalogues might be, we certainly will need them.

So when giving an account of the systematization of the Hungarian legends and even after having made one part of the catalogue I feel great many of the problems discussed ten years ago return like "revenants" at the moment one tries to solve them in practice. However, when one fails to do so - I think - not the material is to blame for this.

2. Questions of the systematic ordering of the Hungarian legend body, problems of the theoretical survey of the genre have appeared - with alternating intensity - among the research programs of the latest fifteen years.

Though, as early as in the 1920-es there were some attempts to systematize material and to give a comprehensive survey of it, neither the quantity of the material collected, nor the methods of classification were sufficient and theoretically well-established to give a proper basis for further research. Legends collected in that period were either completed, rewritten or stripped to their skeleton and considered important only as the expression and interpretation of folk belief. Zsigmond SZENDREY aimed at grouping legends into types and on the basis of this division systematizing historical legends but his division is rather unclear and unsystematic.¹³ In 1937 Sándor SOLYMOSSY wrote the chapter Legends in the handbook of Hungarian ethnography and folklore giving a survey of the genre, but this attempt was hardly any better than the former one. His division disregards all the types and

material that fell outside the domain of historical, local or explanatory legends. Legends having their source in living folk belief were all divided into the group of Superstitions.¹⁴

3. After the two international conferences dealing with questions of the classification of material the preliminary work of the national legend catalogue began first directed by Linda DÉGH¹⁵ later by Tekla DÖMÖTÖR. Ilona DOBOS began to systematize historical legends, Ilona NAGY aetiological legends and Tamás KÖRNER folk belief legends. This work meant both collecting legend material and making copies of the legend body that was stored in the archives of different museums in the country and in the central archive of the Ethnographical Museum. By 1967 there were as many as 3000 folk belief legend text in the archive of the Chair of Folklore in Budapest. Classification began on the basis of the suggestions of the Budapest conference held in 1963. Ilona DOBOS has made the plan of the type-catalogue of historical legends¹⁶ Ilona NAGY in her unpublished thesis systematized aetiological legends¹⁷ but the systematization of folk belief legend - that comprised the greatest part of the material - was carried on much more slowly. In 1970 Tamás KÖRNER published a group of the catalogue - The Death and the Dead - systematizing material on the basis of the German catalogue and the same year in his thesis classified a minor group of Supernatural Beings /The Fairies/.¹⁸

In 1977 I was charged with systematizing the folk belief legend material of the archive of the Chair of Folklore, ELTE University which by now comprised approximately 8000 texts. This work was directed by a single but very important aim: within the shortest time possible to arrange the material and make a catalogue of the texts collected so far that is more or less in accordance with the principles of international catalogues, helps the purely practical objective of an easy orientation in the material and any time can easily be enlarged.¹⁹ This

latter task is all the more urgent since the material collected so far only gives a very superficial picture of the Hungarian folk belief legends as regards both their geographical and quantitative distribution. Collecting material for the archive was carried on until around 1970, though, it is quite obvious that an immeasurable quantity of legend material has been collected and even published since then. A collection of the legend tradition of a single village published some years ago with its more than 300 texts²⁰ makes us feel the task of making a national catalogue of the Hungarian legend tradition even more urgent and consider the present version as a first step towards this aim.

4. Though the legend tradition of neither of the countries is purely national - on the contrary - it involves a great part of the European tradition, as well, all have their national characteristic features. In Hungarian legend material one feature that catches the eye is the overwhelming richness of the legend tradition connected with people endowed with supernatural power in contrast with the scarce material about spirits of Nature or the spirits of human buildings so characteristic of both the Northern-European and other /e.g. Roumanian, Serbocroatian, etc./ material.²¹

If we just consider the witch legends - which is the greatest group of the material - we can find that although witch tradition in Hungary has developed inseparably from the European tradition, still not the most popular German and Slav legend-types give the dominant feature of the Hungarian material but besides bewitching animals, people, stealing milk, learning witchcraft at the crossroads is the most prominent element of these legends and that is at the same time a common feature of all the other people endowed with supernatural power /coachman, shepherd, healer, etc./. All figures of this group have a lot of features in common and at times it may be very difficult to separate their roles. Though they

give the largest group of the material, they seem to build up much less distinct types as one would expect on the basis of their quantity. Their construction is the loosest of all and give the most serious problems when one aims at classifying them somehow.²² To ever make a national legend catalogue we would very much need profound, comprehensive studies on the role of these figures both in folk belief and in legend tradition.²³

5. The Catalogue of Folk Belief Legends in the Archive of the Chair of Folklore, ELTE University following the grouping of the Budapest conference and also taking into consideration the peculiarities of the Hungarian legend material contains the following main groups:

- A. Fate, Destiny, Omens
- B. Death and Dead
- C. Ghosts and Apparitions
- D. Procession of Spirits
- E. Sojourn in the Otherworld
- F. Demons and Guardians of Nature
- G. Changeling
- H. Enchanted Beings - Transformation
- I. The Devil
- K. Demons of Illness
- L. People Endowed with Supernatural Power and Magic Gift
 - L/1. Witch
 - L/2. Shepherd, herdsman
 - L/3. Coachman
 - L/4. Healer
 - L/5. Seer
 - L/6. Necromancer
 - L/7. Midwife
 - L/8. "Táltos"

- L/9. Wandering Scholar
- L/10. Other Persons /e.g. priest, beggar, bee-keeper, etc./
- M. Mythic Animals and Plants
- N. Treasure
- O. Supernatural Beings
 - O/1. "Lidérc" /i.e. incubus, demon lover, Jack-o'-lantern/
 - O/2. Fiery man
 - O/3. Land Surveyor as a Revenant
 - O/4. "Fair Maid"
 - O/5. Dwarf in the mine
 - O/6. Fair Ladies
 - O/7. Fairies
 - O/8. Other Supernatural Powers and Forces
- P. Magic Objects
- R. Taboo

This grouping was settled in 1967, I have only changed a single group; the original plan also contained an "S" group: "Sorcery" but there seemed no reason to retain it since all the texts could easily be divided into other groups; all are connected with a certain person who does the sorcery. Since Tamás KÖRNER has systematized groups B /Death and the Dead/ and O/7. /Fairies/ these are left out of my work.

Within each group certain thematic sub-groups are separated and marked with Roman number to make orientation easier, and within these thematic groups distinct types /and when necessary, subtypes/ are separated and at last text versions are listed. "+" marks types and sub-types where the versions mainly consist of fragmentary texts or the construction of which seem to be the least inclined to follow a definite pattern, but the presence of some kind of epic element is a requirement for them to be listed among types. Otherwise they are included

among "Folk Belief Texts" which are valuable for the future study of the connection between living folk belief and legend-tradition.

Here we present 3 groups of the catalogue.

F A T E, D E S T I N Y, O M E N S

I. PREDICTING THE FATE OF THE NEWBORN CHILD

1. The fate of the newborn child is predicted from salt, bread, water /from the constellation by fortune-tellers/ an angel /women turning into doves/ "táltos". The prophecy comes true though the parents take all the necessary precautions.
 - 1/A. The child drowned /dies when grown up on top of a well/ is struck by lightning. /9 texts/
 - 1/B. He escapes from being struck by lightning - as it was predicted - by praying. /1/
2. The child becomes the murderer of his parents. /1/
3. The child is prophecied to marry the grown up farm hand of his parents /a soldier who happens to spend the night there/. On hearing the prophecy, the man tries to kill the newborn child, but she is saved and becomes the man's wife, nevertheless. /3/

II. HAUNTED PEOPLE, PLACES

- 1/A. Parents put curse on their child /because of undesirable love, etc./. The curse comes true, their child finds no rest in the grave and haunts the place.

/4/

- 1/B. Prince Rákóczi is betrayed by his own daughter. Rákóczi curses his daughter so that she could only be relieved if someone kisses her at midnight. A blind young man tries to release her but he fails because he has a devotional picture in his pocket. /1/
- 1/C. Parents curse their child unintentionally; "Be struck by thunder!", etc. The curse comes true. /2/
2. Curse by keeping fast /through 9 Fridays/Tuesdays, etc./ against one's enemy. The curse comes true. /4/
- 3/A. A place is cursed by a beggar /an outlaw because he was maltreated there. Nothing can grow on that place any longer / the place is haunted / a lake emerges there. /4/
- + 3/B. An unfaithful lover is cursed. /1/
- + 3/C. Someone cursed his enemy because of theft; he cannot die until he states that he was the thief. /1/
- 3/D. Someone meets a bride on his way who asks him to kiss her. He rejects her, the bride curses him and he dies soon. /1/
- + 3/E. Someone accuses an innocent man of a theft, he has never committed etc.; the accuser becomes cursed. /2/

III. OMENS

1. Omens of imminent death.
- + 1/A. The appearance of the dead is the omen of imminent death. / An acquaintance who dies previously comes for a dying man. /7/
- 1/B. A white ghost foreshadows death. /1/
- 1/C. Death appears in the shape of an old man / little girl. When it touches someone, he dies. /3/
- + 1/D. Imminent death foreshadowed by animals. A sheep /goose / black hen / white dove / owl / black and white cat /

howling dog / horse, etc. foreshadows imminent death
of the family. /11/

1/E. Other omens of death; suddenly appearing candle-light /
strange noise in the house / breaking glass, mirror,
etc. are the signs of an imminent death in the house or
in the family. /14/

+2. The omens of death appearing in one's dream; black
water / blood / the appearance of the Lord / saints /
sound *tooth pulled out / clock, etc. in a dream are
the omens of imminent death. /8/

+3. Other signs foreshadowing danger; black dog / unknown
strange voice / suddenly appearing light indicates
imminent danger in a mine. / The Blessed Virgin /
Christ / saints appearing in one's dream foreshadow
danger, misfortune. / Suddenly appearing comet / star
foreshadows war. / Two children carrying chain across
the road indicate a forthcoming epidemic /cholera/.
/13/

IV. UNAVOIDABLE SACRIFICES

1. River wants sacrifice. River says three times; "The
time has come but not the man" - man thus induced to
drown himself. /2/

2. Saint Barbara wants and gets her sacrifice in the mine.
/2/

THE PROCESSION OF SPIRITS

I. THE PROCESSION OF SPIRITS ATTACKING PEOPLE SETTING IN THEIR WAY

1. Spirits send away a man / pour water on him when he is
lying in the open / on an empty parcel. /9/

2. Procession of spirits /witches/ "fair ladies" on St. George's night take away a child's his "strength" who is lying in a furrow by taking away his skin and using it as a nail to their cart in place of a lost one. 1 / 7 years later they bring it back to the spot and give it back. /10/

II. PEOPLE TAKEN AWAY TO THE SPIRITS' MEETING

1. A company of wedding guests on a coach appears and they set a man among themselves. Music can be heard all the way / the coach rattles but does not shake / cocks / cats are pulling the coach, etc. At the party the man dances with a nice lady and when out of breath he stops dancing, the lady changes into a boat. Food turns into stable-dung, the man wakes up in an unknown place beaten. /29/
2. A shepherd / man is carried away forcefully by spirits to play music at their party. They enter a cave where everything is made of gold. He falls asleep at midnight and when he wakes up finds golden things turned into parts of a horse. He is obliged not to tell what he has seen but is given magic power and knowledge. /2/
- +3. People are called out of their house at night and led astray by evil spirits so that they can only return weeks later. /4/
- +4. A man tries to find treasure in a place. When he begins to dig, a procession of spirits arrives and takes him away through the air... /1/
- +5. A bull haunts a place on St. George's night. People who dare to go out on St. George's night are punished by evil spirits. /1/
- +6. Thieves are frightened by spirits in the shape of a dog of calf. They are told to thank their lucky stars that they escaped with this much. /1/

- +7. A man is chased into water by a flock of rolling barrels. /1/
8. Figures in white are singing in the sky. /2/
9. On Christmas night in a mine a procession appears from behind a rock wall and vanishes in another. /1/
10. Someone is carried over the wood at night and can be heard saying: "Take the chains away from my leg!" /1/

III. SPIRITS KILLING, TRANSFORMING PEOPLE

1. A woman who goes to the forest for wood is captured by spirits. Her daughter follows her. The woman meets her diseased husband on the spot where he was killed. Spirits turn the woman and her daughter into witches. They can only go home at night and have to live in the forest. /1/

THE CHANGELING

I. BEINGS CHANGING AND STEALING THE NEWBORN CHILD

1. The newborn child before christening can easily be changed and stolen. To prevent this the light is left on, man's shirt, needle, scissors, knife, etc. are put into the cradle, the mother's bed is sprinkled with holy water, etc.
- +1/A. Witch steals the newborn baby and swops it for her own deformed child. /20/
- 1/B. Bearded beings wearing red caps appear and take away the child. /1/
- 1/C. "Tuesday Evening" changes the child. /1/
- 1/D. The wife of Death changes the child. /1/
- 1/E. "Fair lady" steals and changes the child. /3/
2. When a child is born with teeth it should be kept secret or else the child will be taken away forever. /2/

II. SPECIAL MARKS OF THE CHANGELING, CURING THE CHILD

- +1. The child is crying all the time, it is deformed / has a big head / does not speak / dies young; etc. /7/
- +2. Curing the child.
- +2/A. The child is bathed; soil stolen from 9 graves is put/into the water the child is held over steam. The mother walks round the house naked. /14/
- +2/B. The child is held over the smoke of 9 kinds of herbs taken from the churchyard. /1/
- +2/C. A pretzel is baked. The child is put through the hole in it. /1/
3. The changeling is found out.
- 3/A. The child is given food which is put into a small disk with a big spoon. When the child sees it, it begins to speak. /15/
- 3/B. The child is taken to the village healer who recognizes which evil spirit / witch is in the child's shape. /2/
- 3/C. The child is carried by his mother and they pass a lake. A sound can be heard from the lake and the so far dumb child dumb answers. The mother leaves the child there. /11/
- +4. Changing the child back
- +4/A. The child is seated on a baker's shovel and they pretend that the child is thrown into the oven; lest it should happen the real child is given back. /27/
- +4/B. An egg is cut with a saw over the child's head as an analogy of cutting the child's head. The child is changed back. /1/
- +4/C. The child is taken to Máriapócs /a place of pilgrimage/ to be cured. In front of the shrine he begins to speak and when he has spoken for the third time the real child appears. /1/

NOTES

1. Cf. Tagung der "International Society..." in Antwerpen, 1963; Tagung der Sagenkommission der International Society... in Bp.; partly IVth International Congress for Folk Narrative... in Athens 1965= MEGAS, G.A. 1965; and also HAND, W.D. 1965, pp.
2. E.g. PENTIKÄINEN, I. 1968. pp. 136-167. where he gives a profound survey of the terminological problems; VOIGT, V. 1965. pp. 200-220.
3. HONKO, L. 1964. pp. 5-19., 1965. pp. 168-173. defines memorates as a primary source for the study of folk belief. "In defence" of memorates lately DÉGH, L. 1976. pp. 48-57.
4. This problem has lately been mentioned by DÖMÖTÖR, T. 1977. pp. 529-539.
5. CHRISTIANSEN, R. Th. 1958. p.4, p.3, p.48.
6. WOODS, B.A. 1959. p.5.
7. Ibid. p.17.
8. SIMONSUURI, L. 1947. pp. 100-116.; 1961.
9. ČISTOV, K. 1967. pp. 27-40.
10. TILLHAGEN, C.H. 1964. pp. 10-15. a latest survey of Scandinavian catalogues is given by DAHL, V. 1973.
11. VOIGT, V. 1976. pp. 310-326.
12. This is especially promised by the articles presented in the volume Folk Narrative Congress Helsinki 1974 /=PENTIKÄINEN, J. - JUURIKKA, T. 1976./, and in "Folklore Genres" /=BEN-AMOS, D. 1976./. The necessity of morphological analysis to establish boundaries of genres is mentioned by SIROVÁTKA, O. 1964. pp. 99-106. The first attempt was made by BENEŠ, B. 1967. than somewhat different KÖRNER, T. 1970. BIHARI, A. - SZUHAY, P. 1978. pp.
13. SZENDREY, Zs. 1922. pp. 45-64.

14. SOLYMOSSY, S. 1937. pp. 183-255.
15. DÉGH, L. 1963. pp. 66-75.
16. DOBOS, I. 1970. pp. 97-111.
17. NAGY, I. 1968. MS.
18. KÖRNER, T. 1970. pp. 55-96., 1970. MS.
19. SZABÓ, L. 1975.
20. Cf. KERBELYTE, B. 1973. RAUSMAA, P.-L. 1973.
21. Different legend catalogues and their plans are compared from this point of view by KÖRNER, T. 1967. pp. 280-285.
22. Cf. DÉGH, L. 1963. 66-74. KOVÁCS, Á. - PÓCS, É. 1977. pp. 346-348. NAGY, I. 1977. pp. 348-349.
23. Several attempts have already been made; cf. e.g. FERENCZI, I. 1957. pp. 56-86. ZENTAI, T. 1972. pp. 208-215.

B I B L I O G R A P H Y

- BEN-AMOS, Dan: Folklore Genres. Austin-London, 1976.
- BENEŠ, Bohuslav: Lydové vyprávění na Moravských Kopanících. |
Slovácko 8-9. /1966-1967./ 41-71.
- BIHARI, Anna - SZUHAY, Péter: Mítosz és hiedelemmonda. /Myth
and Folk Belief Legend/ In: HOPPÁL, Mihály - ISTVÁ-
NOVITS, Márton /Eds./: Mítosz és történelem /Myth
and History. Budapest, 1978. 167-178.
- CHRISTIANSEN, Reidar Th.: Migratory Legends. Helsinki 1958.
FFC. No. 175.
- ČISTOV, Kyrill, V.: Das Problem der Kategorien mündlicher Volks-
prosa nicht-märchenhaften Charakters. Fabula 9.
/1967/ 27-41.
- DAHL, Vibeké: Nordiske sagnregistre og sagnsystematik Turku
1973. NIF Publications No. 2.
- DÉGH, Linda: A Systematic Ordering of the Hungarian Legends.
In: Tagung der "International Society for Folk-
-Narrative Research" in Antwerp. Bericht und Refe-
rate. Antwerpen 1963. 66-75.
- DÉGH, Linda: Processes of Legend Formation. In: MEGAS, G.A.
1965. 77-88.
- DÉGH, Linda: The Postulative Proto-Memorata. In: PENTIKÄINEN, J.
- JUURIKKA, T. 1976. 48-58.
- DOBOS, Ilona: A történeti mondák rendszerezéséről. /On the
classification of historical legends/ Ethnographia
LXXXI /1970/ 97-109.
- DÖMÖTÖR, Tekla: Tipizálás a népmondában. /Typization in Folk
Legends/ Ethnographia LXXXVIII /1977/ 529-539.
- FERENCZI, Imre: Az ördögös kocsis alakjának néhány kérdése.
/Some Questions Concerning the Magic Coachman of

Folk Belief Legends./ Ethnographia LXVIII /1957/
56-86.

HAND, Wayland D.: The Status of European and American Legend
Study. Current Anthropology 6 /1965/ 439-446.

HONKO, Lauri: Memorates and the Study of Folk Beliefs. Journal
of the Folklore Institute 1 /1964/ 5-19.

HONKO, Lauri: On the functional analysis of Folk beliefs
about empirical supernatural beings. In: MEGAS, G.A.
/1965/ 168-174.

KERBELYTE, Bronislava: Lietuviy liaudies padavimy katalogas. -
The Catalogue of Lithuanian Local Folk-Legends.
Vilnius, 1973.

KOVÁCS Ágnes - PÓCS Éva: Boszorkány. /The Witch/ Headword
in Magyar Néprajzi Lexikon A-E. Budapest, 1977.
346-348.

KÖRNER Tamás: A magyar hiedelemmondák rendszerezéséhez.
/On the classification of Hungarian Folk Belief
Legends/ Ethnographia LXXVIII /1967/ 280-285.

KÖRNER Tamás: Mutatvány a készülő magyar hiedelemmonda-ka-
talogusból. B/ A halál és a halottak. /A Chapter
from the Hungarian Folk Belief Legend Catalogue
in Preparation; B/Death and Dead./ Ethnographia
LXXXI /1970/ 55-87.

KÖRNER Tamás: A magyar hiedelemmondák természetfeletti lé-
nyei: A tündér. /The Supernatural Beings of
Hungarian Folk Belief Legends/, The Fairy. Buda-
pest, 1970. Thesis in Ms.

MEGAS, Georgios, A. /Ed./: IVth International Congress for
Folk Narrative Research in Athens. Lectures and
Reports. Laographia 1965. /XXII/

NAGY Ilona: A magyar eredetmonda. /Hungarian Aetiological
Legends/ Budapest, 1968. Thesis in Ms.

- NAGY, Ilona: Boszorkány-mondák. /Witch-legends/ Headword in Magyar Néprajzi Lexikon A-E. Budapest /1967/ 348-349.
- PENTIKÄINEN, Juha: Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage. Temenos 3 /1968/ 136-167.
- PENTIKÄINEN, Juha - JUURIKKA, Tuula /Eds./: Folk Narrative Research. Some Papers Presented at the Vith Congress of the International Society for Folk Narrative Research. Helsinki /1976/ Studia Fennica 20.
- RAUSMAA, Pirkko-Liisa - ROKALA, Kristiina: Catalogues of Finnish Anecdotes and Historical, Local and Religious Legends. Turku 1973. NIF Publications No.3.
- SIMONSUURI, Lauri: Notes on the Collection, Classification and the Life of Finnish Mythological Folk Legends. Studia Fennica 5 /1947/ 100-116.
- SIMONSUURI, Lauri: Typen und Motiverzeichnis der finnischen mythischen Sagen. Helsinki /1961/ FFC 182.
- SIROVÁTKA, Oldřich: Zur Morphologie der Sage und Sagenkatalogisierung. In: Tagung der Sagenkommission der International Society for Folk Narrative Research in Budapest. Acta Ethnographica Tom. XIII. /1964/ 99-106.
- SOLYMOSSY, Sándor: Monda. /Legend/ In: Magyarország Néprajza III. Budapest 1937. 183-255.
- SZABÓ, Lajos: Taktaszadai mondák. Budapest 1975. Uj Magyar Népköltési Gyűjtemény XVII.
- SZENDREY, Zsigmond: Magyar népmonda-típusok és tipikus motívumok. /Types and typical motifs of the Hungarian Legends/ Ethnographia XXXIII /1922/ 45-64.

- Tagung der "International Society for Folk-Narrative Research" in Antwerp... 1962. Bericht und Referate. Antwerpen 1963.
- Tagung der Sagenkommission der International Society for Folk Narrative Research in Budapest 1963. Acta Ethnographica Tom. XIII /1964/.
- TILLHAGEN, Carl-Herman: Was ist ein Sage? Eine Definition und ein Vorschlag für ein europäisches Sagensystem. In: Tagung der Sagenkommission... Acta Ethnographica Tom XIII /1964/ 9-17.
- VOIGT, Vilmos: A mondák műfaji osztályozásának kérdéséhez. /Some Questions of Cataloguing Folk Legends/ Ethnographia LXXVI /1965/ 200-220.
- VOIGT, Vilmos: A mondák strukturális-morfológiai vizsgálata. /On the Structural-Morphological Analysis of Legends/ A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományok Osztályának Közleményei. XXIX /1974/ 309-326.
- WOODS, Barbara, Allan: The Devil in Dog Form. A Partial Type-Index of Devil Legends. Berkeley - Los Angeles /1959/
- ZENTAI, Tünde: A természetfeletti lények átváltozásának kérdése az ormánsági néphit összefüggésében. /Some Questions Concerning the Transformation of Supernatural Beings.../ In: A Pécsi Janus Pannonius Múzeum Évkönyve XVI /1971/ 207-217.

BOŠKOVIĆ—STULLI, Maja (Zagreb):

VOM ERZÄHLEN BIS ZUR VERÖFFENTLICHTEN ERZÄHLUNG

Noch im vergangenen Jahrhundert, als man nach der romantischen Konzeption in den Märchen umgeformte Relikte uralter Mythen sah, bemerkten die Sammler von Volkserzählungen manchmal auch die Menschen, die "Träger" dieser so gedeuteten Relikte, und haben in ihren Anmerkungen zu den Märchen-Texten manchmal wertvolle Beobachtungen über die Erzähler und ihr Erzählen hinterlassen.

Von diesen beiläufigen Beobachtungen bis dahin, dass sich das Interesse auf die authentisch geformten Texte in der lebendigen Erzählsituation, die Art der Interpretation und die Umstände der Performanz richteten, war ein langer Weg. Aber im Kern ist er schon von Anfang an markiert, obwohl der Schwerpunkt der Untersuchungen auf dem Inhalt der Erzählungen lag und trotz der Vielzahl von Sammlungen, die zumeist auf sehr stilistisch bearbeitete Texte beschränkt waren.

Das Interesse der Forscher für die Erzähler als kreative Personen, für die Art, wie sie die Erzählungen gestalten und wie sie sie mündlich interpretieren, für die Situationen, in denen sie erzählen und für den Anteil der Zuhörer, sowie in neuerer Zeit das Interesse, das auf den Prozess des

Erzählens in seinem Kontext konzentriert ist, hat selbst schon seine eigene Geschichte. In der früheren Phase, als die Untersuchungen vor allem empirisch waren, sprach man über die sog. Biologie der Erzählungen, während neuere Studien, deren Schwerpunkt auf der Theorie liegt, Folklore und in diesem Rahmen auch das Erzählen auffassen: als Interpretationskunst, in der Text und Interpretation untrennbar miteinander verschmolzen sind /GUSEV, SIROVÁTKA/, als natürliche, auf direktem Kontakt beruhende künstlerische Kommunikation, die sich von der technischen und indirekten unterscheidet /ČISTOV/, als vielschichtige Erscheinung, die durch die Ebenen der Textur, des Textes und Kontextes bestimmt ist /DUNDES/, als künstlerische Kommunikation in kleinen Gruppen /BEN-AMOS/, als unteilbarer Prozess des Kommunizierens, Prozess des Erzählens, der auch die Erzählung selbst miteinschliesst /GEORGES/, als Performanz, d.h. als Realisation eines bekannten, traditionellen Stoffes, aufgeführt im Kontext, deren kreative Reichweite den gewöhnlichen Lauf des Geschehens übertrifft /HYMES/¹,

Einen Überblick über die Untersuchungen, die sich mit dem Erzähler und seinem Erzählen befassen, geben ausser anderen SOKOLOV, LÜTHI, DÉGH².

Untersuchungen, die Performanz und Kontext der Folklore behandeln, haben bis jetzt, könnte man sagen, in den theoretischen Entwürfen mehr erreicht als in ihrer praktischen Realisierung. Lauri HONKO, Linda DÉGH, Richard MARCH wenden auf ähnliche Weise ein, dass diese Theorien Versprechen enthalten, die erst erfüllt werden müssten und dass es ihren Vertretern erst in geringem Masse gelungen sei, in den realen Kontext des Erzählens einzudringen³.

In meinem Bericht über die Studienorientierungen in der modernen Folkloristik /an Beispielen der schon erwähnten Abhandlungen von ČISTOV, BEN-AMOS, GEORGES und DUNDES⁴/ habe

ich hervorgehoben, dass die Auffassung von Folklore als einem Prozess als notwendige, gerechtfertigte und fruchtbare Reaktion auf das statische Verständnis von Folklore als "Sache" erschien. Nicht akzeptiert habe ich einige extreme Konsequenzen der sog. kontextuellen Folkloristik. Dabei habe ich die Schwierigkeiten in Erwägung gezogen, zu denen es in der Praxis bei der Untersuchung von Folklore im Kontext kommt. Der Hauptakzent meiner Einwände liegt darin, dass extreme Auffassungen /wie z.B. die von GEORGES, der das Erzählen der Erzählung für eine Fiktion hält, und für den nur der Prozess, nur das Erzählen selbst real ist/ zu dem Trend führen, dass sich Untersuchungen mit Kontext ohne Text befassen. "Das Interesse für Volksdichtung als Performanz ist in erster Linie darauf ausgerichtet, menschliches Verhalten kennenzulernen und trägt nur mittelbar zum Verständnis der literarischen Expressivität in der Folklore bei. Die mündliche Literatur kann man unter dem Gesichtspunkt ihrer Performanz und unter dem Gesichtspunkt der Textqualität betrachten, doch beide Betrachtungsweisen ergänzen sich gegenseitig. Für das Verständnis der literarischen Dimensionen ist es wichtig, immer im Gedächtnis zu behalten, dass das Lied, die Erzählung, das Sprichwort oder Rätsel in ihrer spezifischen mündlichen Art, als Geschehen im Kontext, besteht. Und wenn uns das Ereignis selbst interessiert, werden wir es doch nicht gut verstehen können, falls wir seine Realisation in Worten vernachlässigen⁵." Zur Erörterung der Wechselbeziehungen zwischen literarischer Folklore als einem Prozess und als Objektivation, die in ihrem Verlauf entsteht, bedienen wir uns der Begriffe Textur, Text und Kontext, die drei Ebenen der Analyse von Folklore bezeichnen und aus einer ziemlich alten Studie von Alan DUNDES⁶ stammen. Diese Studie kennzeichnete die Anfänge kontextueller Untersuchungen von Folklore in Amerika, und ich meine, dass die gegenseitige Beziehung zwischen dem sog. Prozess und den sog. Sachen dort glücklicher dargestellt ist als in einigen heuti-

gen Methoden.

Die Ausführungen, auf die ich mich hier berufe, sind ein Teil der Darstellung der mündlichen Dichtung im Rahmen der mehrbändigen Geschichte der kroatischen Literatur, so dass die Betonung auf den literarischen Aspekten liegt. Aber ich glaube, dass es auch methodisch nicht ratsam ist, das Interesse für mündliche Dichtung in volkskundliches und folkloristisches auf der einen Seite und literarisches auf der anderen Seite aufzuspalten.

Dies ist natürlich möglich und auch gerechtfertigt in bestimmten speziellen Untersuchungen. Aber die Grundmethode und gerade die folkloristische, wie ich sie mir vorstelle, müsste beide Arten von Interesse miteinander verbinden. Die grundlegende Substanz der literarischen Folklore, besonders ausgeprägt in den Erzählungen, wie in den Sprachkunstwerken, der Literatur also, sind schöpferisch geprägte Worte /wenn auch natürlich von sehr unterschiedlichem Grad von künstlerischem Wert/. Aber der Unterschied zur schriftlichen Literatur ist bedeutungsvoll. Er geht aus der Realisation der Folklore als direkter, mündlicher Kommunikation im Kontext hervor, in der aussertextliche Elemente teilhaben und der traditionelle Stoff sehr betont wird. Aus dem Zusammenspiel dieser beiden Dimensionen der literarischen Folklore können wir ihre wesentlichen Eigenschaften verstehen.

Ich setze mich gerade für eine solche Grundkonzeption bei der Untersuchung der mündlichen Dichtung ein, wobei ich mir bewusst bin, dass sie sich sowohl von jener Orientierung unterscheidet, der Text und sprachstilistische Merkmale beziehungsweise die sprachliche Textur unwichtig sind⁷, als auch von der Orientierung, die zwischen schriftlicher und mündlicher Literatur keine wesentlicheren Unterschiede anerkennen will, indem sie einzig ihre Zugehörigkeit zur Literatur für wichtig hält.⁸

Die Auffassung von Folklore als Kommunikation und Performanz befreit die Folkloristik von den literarischen Fesseln, die ihr die Archive und Bibliotheken aufgezwungen haben - wird im Vorwort des Buches über Folklore als Performanz und Kommunikation gesagt.⁹ Dies ist richtig, wenn man an die Beschränkungen denkt, die durch die Beschäftigung mit ausschliesslich schriftlichen Texten entstanden sind. Aus ihnen kann man den ganzen Vorgang des Erzählens im Kontext nicht kennen lernen. Man hört all das nicht, was wir Werte der gesprochenen Sprache, Dramatisierung der Textur, ausserlinguistische 'Sprachen' nennen, die integrale Bestandteile des mündlichen Vortrages sind. Schliesslich sind aufgeschriebene oder vom Tonband abgeschriebene Texte, und selbst Magnetophon- und Filmaufnahmen, versteinert, einmal für immer fixiert, und gerade darin liegt der Unterschied zur Folklore als lebendigem Geschehen /sogar wenn man von der Frage absieht, in welchem Mass diese aufgenommenen Auf führungen denen im spontanen, natürlichen Kontext adäquat sind/. Tatsache ist auch, dass der aufgeschriebene Text einer mündlichen Erzählung, den wir durch Lesen kennenlernen, nicht mehr als mündliche Erzählung funktioniert. Durch den Übergang in ein anderes Medium gehört er bereits zur schriftlichen Literatur.

Dennoch entsteht die Frage, ob diese angekündigte Befreiung von den "literarischen Fesseln" nicht gleichzeitig der Folkloristik auch neue Fesseln auferlegt? Es ist die Frage, ob es für die Folkloristik vorteilhaft ist, wegen der Orientierung an Kontexten, aufgeschriebene Erzählungen aus Handschriften und veröffentlichten Sammlungen zu vernachlässigen und so die Beziehung zu umfangreichem Material der eigenen Disziplin aus vergangenen Zeiten zu verlieren. Eine weitere Frage ist, ob es gewinnbringend ist, wenn sich die moderne Folkloristik aus den gleichen Gründen nur auf die Untersuchung jener Genres beschränkt, die wir in der heuti-

gen spontanen Kommunikation antreffen. Es ist ein bedeutendes Ergebnis, dass sich die Folkloristik all jenen unscheinbaren und bisher noch nicht anerkannten Erzählformen zugewandt hat, die heute teilweise die klassischen Erzählgenres, wie beispielsweise das Märchen, ersetzt haben, aber teilweise schon immer, wenn auch unbemerkt, existiert haben. Ich halte dies für ein bedeutendes Ergebnis, nicht weil die Folkloristik dadurch ihr ins Schwanken geratenes *raison d'être* wiederherstellen konnte und jetzt Brot isst, weil es keinen Kuchen mehr gibt, sondern weil sich durch verschiedene Formen alltäglichen Erzählens die kreative Ausdruckskraft in mündlicher Form ebenso feststellen lässt, wie auch das ständige menschliche Bedürfnis nach direkter, mündlicher literarischer Kommunikation. Dadurch werden der Folkloristik neue Horizonte zu aktuellen und lebendigen Erscheinungen eröffnet. Dies trägt auch zum Verständnis der Erscheinungen aus der Vergangenheit bei. Aufgeschriebene Texte, selbst wenn sie uns nur in schriftlicher Form bekannt sind, und auch wenn sie auf den Stand der mündlichen Literatur von gestern hinweisen, können aber nicht bedeutungslos sein. Falls es der Folkloristik nicht gelingt, sie in den Bereich ihrer modern orientierten Interessen miteinzubeziehen, wird sie einseitig und verstümmelt bleiben.

Hier wird nicht davon die Rede sein, dass aufgeschriebene Erzählungen, die nicht mehr am Herdfeuer erzählt werden, ihren Lesern auch heute noch genug zu sagen haben, sowohl durch ihre Form als auch durch ihr Welt- und Menschenbild mit ins Wunderbare transformierten Ausschnitten des realen Lebens, obwohl sie zu uns anders sprechen als in ihrer früheren mündlichen Form. Beim Lesen können wir in Erzählungen Bedeutungen und Werte für uns selbst, auf der Grundlage unserer gesamten literarischen Erfahrung, finden, die mit den Aussagen der Erzählung in ihrem einstigen realen Kontext nicht gleichbedeutend sein müssen. Die Kodes des Leserbewusst-

seins, nach Jurij LOTMAN, ändern sich und können im Laufe der Zeit ständig neue Bedeutungsebenen des gleichen Textes finden.¹⁰ In diesem Sinne ist folgender Gedanke von Svetozar PETROVIĆ sehr annehmbar: "Eine wichtige Eigenschaft jeder Poesie - die natürliche Art ihres Bestehens insofern sie Poesie ist - liegt darin, dass die Poesie auch ausserhalb ihres ursprünglichen Kontextes, ihrer ursprünglichen, häufig sehr heterogenen Funktionen beraubt /oder befreit/, lebt /.../"¹¹

Diese Möglichkeiten der Beschäftigung mit der mündlichen Literatur, auch wenn diese nicht mehr mündlich ist, sind unzweifelhaft relevant für die Folkloristik und gleichzeitig allerengstens mit rein literarischen Aspekten der Betrachtungsweise verbunden. Aber schriftliche Texte von Erzählungen gehen die Folkloristik, genauer die kontextuelle Folkloristik, auch auf eine andere, direktere Weise etwas an.

Die Tatsache, dass sich aufgeschriebene Erzählungen auf verschiedene Weisen von den mündlichen unterscheiden können, soll man nicht vernachlässigen.

Der schriftliche Text unterscheidet sich allerdings vom mündlich erzählten, wenn er zu dem literarisch stilisierten, umgeformten Modell von Erzählungen zu jenem der Gebrüder GRIMM, AFANASJEV, VUK KARADŽIĆ oder eines anderen klassischen Herausgebers gehört, dem Modell, das "Buchmärchen" genannt wird.¹²

Texte veröffentlichter Erzählungen stehen in jenen Fällen von den mündlichen auf eine charakteristische Art ab, wenn sie die Illusion der Erzählung im fiktiven Kontext einer althergebrachten, traditionellen Gemeinschaft liebevoll herbeizaubern wollen, wenn sie also in der Funktion des Folklorismus stehen.

Es ist nicht zufällig, sondern durch die Veränderung der Medien bedingt, wenn mündliche Erzähler, die ihre Er-

zählungen selbst aufschreiben, in gewisser Weise vom Stil ihres mündlichen Erzählens abweichen und sich den Stilisierungen volkstümlicher Schriftsteller annähern.¹³

Richtig ist auch die Beobachtung, dass sich die unmittelbare Rezeption der mündlichen Erzählung wesentlich vom Lesen ihres Textes im Buche unterscheidet. Wortgetreue Aufzeichnungen von Texten wirken beim Lesen manchmal wie unvollendet, verdorben, fragmentarisch oder auch sinnlos, weil bei der Aufzeichnung des Werks "ein bedeutender Teil seines Sinns, der nicht nur aus Worten, sondern auch aus anderen Elementen seiner künstlerischen Sprache zusammengesetzt ist, verloren geht."¹⁴

Diese Bemerkung von Viktor GUSEV basiert auf der Auffassung von Folklore als Interpretationskunst, beziehungsweise als Kunst der Performanz im Kontext, worüber ich schon gesprochen habe, und womit ich im Grunde einverstanden bin. Aber dabei wird ein Umstand übersehen: obwohl die Wirkung einer gelesenen Erzählung wesentlich verändert ist, wenn man sie mit dem Hören vergleicht, und obwohl sie tatsächlich auch manchmal wegen des Verlustes der nichtverbalen Elemente, die im lebendigen Erzählen enthalten sind, verdorben sein kann, trotzdem kann der Text auf der anderen Seite, wenn er poetisch gestaltet wurde, in dem neuen, geschriebenen Medium die Schwere der ganzen künstlerischen Aussage auf sich nehmen, die zwar jetzt eine andere, aber nicht weniger wertvolle ist.

Wortgetreu aufgeschriebene Texte können die sprachliche Textur der mündlichen Erzählung bewahren, die Ausdruckskraft der mündlichen Rede des Erzählers auf den Leser übertragen, und auf eine mittelbare Art kann in die geschriebene Texte Einiges aus der Dramatisierung der Textur und aus dem Kontext des mündlichen Erzählens hineingelegt werden.

Der ungarische Literaturtheoretiker HANKISS stellt die Behauptung auf, dass der Dichter, während er ein lyrisches Gedicht schreibt, Mitteilungen und Hinweise auf die Situation, in der das Gedicht entstand, hineintrage, und dass er Kommunikationsfaktoren aus der Zeit der Entstehung des Gedichtes in ein Zeichensystem seiner geschriebenen Verse übersetze. Er behauptet weiter, dass der Interpret eines Volksliedes, seiner Meinung nach, nicht Autor, sondern nur Vermittler zwischen dem wirklichen "Autor" und den Hörern sei, selbst dann, wenn der wirkliche "Autor" nie als eine bestimmte Person existiert habe. Zwischen dem so gedachten Autor und den Hörern besteht keine direkte Beziehung; "Demzufolge muss der Autor des Volksliedes gewisse Kommunikationsfaktoren ins Volkslied ebenso einschlüsseln /Situation, Verhältnis, Präkonditionierung/, wie in der Hochliteratur der Dichter in das lyrische Gedicht."¹⁵ Ich habe in dem schon erwähnten Buch¹⁶ diesen interessanten Vergleich von HANKISS erwogen und ziehe, obwohl ich seine Meinung über die passive Rolle des Vermittlers, die er den Interpreten von Volksliedern zuschreibt, nicht teile, aus seinen Thesen Schlüsse, die für die Beziehung zwischen Text, Textur und Kontext wichtig sind. Der Interpret wiewohl selbst Schöpfer und Mitautor des Liedes "gestaltet", "rekreiert" in den meisten Fällen "etwas, was schon seinen Mitautor in der vorangegangenen Aufführung hatte, und dem ebenfalls irgendein Mitautor vorangegangen war". Wenn der Sänger oder der Erzähler versucht, "selbst das wiederzugeben, was er vorher gehört hat, wird er die vorangegangene Situation nicht wiederherstellen; aber er wird in seine Interpretation die Beziehung vom Sprecher zu den Hörern, Intonation, Mimik, Gesten des Sprechers miteinbauen - nicht als Wiederholung oder Imitation, weil das nicht wiederholt werden könnte, sondern in den Zusammenhang seines neuen Textes übertragen". So werden in den Text partielle Nachwirkungen des Kontextes und

der Dramatisierung der Textur aus der vorangegangenen Performanz mittelbar eingebaut.

Der Text aus einer Performanz, der aufgeschrieben oder aufgenommen wurde, kann teilweise auch auf eigene kontextuelle Umstände und auf das Ganze des Erzählens und der Erzählung hinweisen.

Wenn einer meiner Erzähler, während er über den Helden des Märchens spricht, der einen Augenblick so tut als ob er schlafe, sagt, dass der Bursche anfang ein wenig zu schnarchen "wie diese Alte hier" - dann hat jeder Leser einen Ausschnitt des Situationskontextes vor Augen: einen Raum in dem, nebst dem Erzähler und den Hörern, eine alte Frau liegt und schläft, und dieser Umstand bewirkt, dass dieser Teil der Erzählung mit einer Prise von Humor formuliert wird. Wenn eine andere Erzählerin über einen Pechvogel sprechend, wie nebenbei bemerkt "Zu seinem Unglück wollte es der Arme. /Er hat ebensowenig Glück wie ich/" - dann ist dem Leser klar, dass diese Frau, wie auch der Held ihrer Geschichte, in ihrem Leben viel Missgeschick hatte und dass das ihren Hörern zur Genüge bekannt ist.¹⁷

Diese kurzen Anspielungen zaubern nicht nur den Kontext herbei, sondern hier ist auch die sprachliche Textur authentisch. Wie in jedem spontanen Erzählen, sind beide Bemerkungen der Erzähler subjektiv gefärbt, tragen Merkmale eines Diskurses, einer natürlichen Rede, in der sowohl der Augenblick des Erzählens als auch die gegenseitige Beziehung zwischen Erzähler und Hörern enthalten sind.¹⁸

In dem Aufsatz mit der Überschrift: Über den Satzbau im mündlichen Erzählen¹⁹ beschäftige ich mich mit authentischen Formen des Erzählens anhand von kroatischem und serbischem Material, das schriftlich aufgezeichnet wurde. Ich bemühe mich zu zeigen, dass umgangssprachliche Satzkonstruktionen, mit Abweichungen von der normativen Grammatik, nicht

nur während des Erzählens, sondern auch später, in der schriftlichen Form der Erzählung, Grundlage für bezeichnende stilistische Werte sein können. Ich bringe Beispiele für scheinbar unnötige Wiederholungen innerhalb des Satzes, die einen expressiven Rhythmus bewirken, die Aussage intensivieren und hervorheben und die Gradation bewerkstelligen. Es folgen Beispiele, in denen die Parataxe, diese typisch mündliche Form, Sätze miteinander zu verbinden, ebenfalls einen expressiven Rhythmus und die Dynamik der Ereignisse bewirken kann. Ähnliches gilt für den Wechsel der Zeitformen und den Gebrauch der Inversion. Beispiele für das Weglassen von deklarativen Konjunktionen, Wechsel von indirekter und direkter Rede im gleichen Satz, wie auch von der ersten und dritten Person, alle abweichend von der grammatischen Norm, erwiesen sich als funktionelle Ausdrucksformen. Stilistisch funktional ist in den Beispielen, die ich anführe, auch das Auslassen des Verbs der Aussage. Die deklarative Konjunktion 'da' /dass, damit/, an grammatisch falschen Stellen gebraucht, scheinbar unnötig - was in Erzählungen häufig ist, in gedruckten Sammlungen jedoch nirgends vorkommt - hilft dem Erzähler, in den Lauf seiner Erzählung eine Note von Subjektivität und Distanzierung zu den scheinbar objektiven Behauptungen zu bringen. Die deutliche Funktion, von äusserlich objektiven Feststellungen zu distanzieren, hat das Wörtchen 'da' am Anfang der Erzählung - ebenfalls häufig im Erzählen, aber unbekannt in gedruckten Sammlungen. Damit wird indirekt angedeutet, dass es sich um etwas handelt, was sich vielleicht nie ereignet hat, was aber schon lange erzählt wird und mehr als einem zu Ohren kam. /Beispiel: "Dass ein Vater lebte und einen einzigen Sohn hatte..."/ Der Gebrauch des Wörtchens 'da', mit Auslassen des Verbs der Aussage, ist besonders wichtig in Verbindung mit dem beliebten stilistischen Verfahren der neueren Literatur: der erlebten Rede /style indirect libre/. Gerade mit solchen Satzkonstruktionen und ihren subjektiven und vielschichtigen Ausdrucksmöglichkeiten, nicht nur in der

modernen Literatur, sondern auch in mündlichen Erzählungen, beschäftigt sich der zweite Teil dieses Aufsatzes, über den ich hier zusammengefasst berichtet habe.

Der Schwerpunkt liegt hier nicht auf der Beschreibung der stilbildenden Elemente des Erzählens, sondern auf der Erörterung der Möglichkeit ihrer erfolgreichen Übertragung aus der mündlichen Performanz in den geschriebenen Text. Die Folkloristen veröffentlichen schon seit langem aus wissenschaftlichen Gründen Texte von Volkserzählungen genau so wie sie dargeboten wurden. Hier ist allerdings von etwas anderem die Rede: von der möglichen Suggestivität solcher wortgetreuen Aufzeichnungen für den modernen Leser. Ich habe versucht, dies in dem erwähnten Aufsatz, aber auch in den von mir veröffentlichten Sammlungen von Märchen und Sagen, darzulegen. In den Sagen wurde die Subjektivität der Erzählweise ganz offen ersichtlich.

Verschiedene Epochen hatten jeweils ihre Vorstellungen vom Stilmodell der Volkserzählungen, das ihnen am meisten entsprach.²⁰ Mir scheint es, dass unserer Zeit das Modell der genauen Aufzeichnung mit allen Unregelmässigkeiten, der Subjektivität des Erzählers und der indirekten Wiedergabe des Kontexts im Text, entspricht.

Das lebendige mündliche Wort wird für die moderne Literatur immer wichtiger. Der russische Formalist Boris EJCHENBAUM hebt Verfahren hervor, die in schriftlichen literarischen Werken die Illusion einer wirklichen, direkten, mündlichen Rede schaffen.²¹ Raymond QUENEAU wünscht, dass sich in der Literatur, besonders im Hinblick auf die Syntax, eine neue dichterische Sprache bilde, die ihre mündliche und musikalische Natur wieder auffände.²² Gérard GENETTE scheint es, als ob "tout se passe ici comme si la littérature avait épuisé ou débordé les ressources de son mode représentatif et voulait se replier sur le murmure indéfini de son propre discours."²³ Solche Tendenzen, zur verlorenen Mündlichkeit und Subjektivität der natürlichen Sprache in der Literatur

zurückzukehren, befreien gleichzeitig die Sensibilität für Texte mündlicher Erzählungen wenn sie, anstelle der einstigen Stilisierungen, als authentische Worte aus der lebendigen, mündlichen Erzählung zu Papier gebracht werden.

Für die Wichtigkeit authentischer Texte mündlicher Erzählungen beginnt sich auch die Folkloristik einzusetzen, nicht nur in der von früher bekannten und sehr verdienten traditionellen Weise, sondern jetzt auch im Brennpunkt jener theoretischen Orientierung, die des Kontextes und der Performanz wegen bereit ist, den Text der Erzählung zu vergessen. Ich denke an die Studie von Barbara BABCOCK-ABRAHAMS über Meta-narration in Volkserzählungen. Meine vorgebrachten Überlegungen gingen aus anderen Anstößen hervor als ihre, aber mit um so mehr Aufmerksamkeit entdeckte ich jetzt in ihrem Aufsatz Gedanken, die mit meinen übereinstimmen. Ich beende diese Abhandlung mit einem Zitat aus ihrem Aufsatz, das, wie ich meine, auf die erwünschte Synthese der drei Analyseebenen der Folklore, besonders auch der mündlichen Erzählungen - Textur, Text und Kontext - hinweist:

"But even in our concern with context we have tended to focus on paralinguistic /gestures, laughter, applause etc./ rather than metalinguistic aspects of contexts and to ignore the literary or generic context in which a narrative is placed and upon which its perception and appreciation depend. /.../ Given the traditional interest of folklorists in 'texts' and their new found concern with 'filling in the context', it seems ironic that those very contextualizing devices found within the texts themselves - verbal meta-communicational markers - are the least recorded /and perhaps most suppressed/ of performance devices."²⁴

A N M E R K U N G E N

1. GUSEV 1967, 97; SIROVÁTKA 1975; ČISTOV 1975 und 1976; DUNDES 1964; BEN-AMOS 1971; GEORGES 1976; HYMES 1975, 13.
2. SOKOLOV 1941, 306-316; LÜTHI 1976, 89-108; DÉGH 1977. SOKOLOV hat Forschungsmethoden dargestellt, welche am Anfang des 20. Jh., teilweise unter dem Einfluss verwandter Beobachtungen über die epischen Lieder Bylinen, zunächst in Russland entstanden sind. LÜTHI und DÉGH berichten über internationale Forschungen, einschliesslich, besonders bei DÉGH, die neuesten Richtungen.
3. HONKO 1976, 22; DÉGH 1977, 402; MARCH 1978.
4. BOŠKOVIĆ-STULLI 1978, 12-17; 1977; 1973, 3, 162-167.
5. BOŠKOVIĆ-STULLI 1978, 16.
6. DUNDES 1964.
7. Dem Termin Textur werden in der Folkloristik differenzierte Bedeutungen zugeschrieben. Für DUNDES /1964/ ist Textur die sprachliche Ausdrucksweise und umfasst zugleich auch die Betonungen, Intonation u. dgl. Für BEN-AMOS /1971/ ist Textur die Interpretation selbst: rhythmische Rede, Rezitativ, Intonation, Melodie usw. Heda JASON /1969/ unterscheidet den Begriff Textur, als Stil auf der Ebene des Satzes oder des Verses, von der Dramatisierung der Textur, d.i. der Interpretation durch Stimme, Melodie, Mimik, Gebärden.
8. Der jugoslawische Literaturtheoretiker Svetozar PETROVIĆ /1975/ setzt sich für schriftliche als auch mündliche Literatur als Gebiete der Literaturforschung ein, wobei er zulässt, dass auch eine von der literarischen verschiedene, folkloristische Art des Interesses für die mündliche Dichtung bestehen könne.
9. BEN-AMOS und GOLDSTEIN 1975, 3.

10. LOTMAN 1972, 108. Vgl. BOŠKOVIĆ-STULLI 1978, 46-48.
11. PETROVIĆ 1975, 1018.
12. BAUSINGER 1978. Zum Problem des "Buchmärchens" bei VUK
KARADŽIĆ: BOŠKOVIĆ-STULLI 1965 /=1975a, 145-152/.
13. JECH 1971.
14. GUSEV 1967, 89.
15. HANKISS, 1969. Das Zitat ist dem deutschsprachigen Be-
richt über Hankiss' Referat entnommen /VOIGT 1969, 426/.
16. BOŠKOVIĆ-STULLI 1978, 18-20.
17. BOŠKOVIĆ-STULLI 1975b, Texte Nr. 1 und 47 und S.293-294
/=1963, Texte Nr. 28 und 88/.
18. GENETTE 1966, 159-163; BABCOCK-ABRAHAMS 1976, 178.
19. BOŠKOVIĆ-STULLI 1975a, 153-174.
20. RÖHRICH 1976, 293.
21. EJCHENBAUM 1971, 160-167.
22. KENO /=QUENEAU/ 1960, 293.
23. GENETTE 1966, 163.
24. BABCOCK-ABRAHAMS 1976, 178.

B I B L I O G R A P H I E

- BABCOCK-ABRAHAMS, Barbara, 1976. The Story in the Story: Meta-narration in Folk Narrative. - Folk Narrative Research, 177-184.
- BAUSINGER, Hermann, 1978. Buchmärchen. - Enzyklopädie des Märchens. Hrsg. Kurt Ranke. Berlin, Bd. 2, Lief. 3/4, 974-977.
- BEN-AMOS, Dan, 1971. Toward a Definition of Folklore in Context. - Journal of American Folklore 84, No.331, 3-15.
- BEN-AMOS, Dan and GOLDSTEIN S. Kenneth /eds./, 1975. Folklore: Performance and Communication. The Hague-Paris.
- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja, 1963. Narodne pripovijetke /Pet stoljeća hrvatske književnosti 26/. Zagreb.
- Die Volksmärchen Vuk Karadžić's als Schätzungs-
massstab der serbokroatischen Märchen. 1965. -
Laographia 22 /-IV. International Congress for
Folk-Narrative Research in Athens. Lectures and
Reports/, 27-36.
 - O pojmovima usmena i pučka književnost i njihovim
nazivima. 1973.- Umjetnost riječi 17, 3 und 4,
149-184 und 237-260.
 - 1975a. Usmena književnost kao umjetnost riječi.
Zagreb.
 - 1975b. Kroatische Volksmärchen /Die Märchen der
Weltliteratur./ Düsseldorf-Köln.
 - 1977. Aspekti usmene komunikacije i pisanih
tekstova u usmenoj književnosti. - Naučni sasta-
nak slavista u Vukove dane. Referati i saopštenja.
Beograd, 6/2, 35-45.

- 1978. Usmena književnost. - Povijest hrvatske književnosti, 1 /Usmena i pučka književnost/. Zagreb, 7-353 und 641-651.

ČISTOV, K.V. 1975. Specifika fol'klora v svete teorii informacii. - Tipologičeskie issledovanija po fol'kloru. Sbornik statej pamjati Vladimira Jakovleviča PROPPA, Moskva, 26-43 [=Voprosy filosofii, 1972, No. 6/.

- 1976. Zur Frage der theoretischen Unterschiede zwischen Folklore und Literatur. - Folk Narrative Research, 148-158.

DÉGH, Linda, 1977. Biologie des Erzählguts. - Enzyklopädie des Märchens. Berlin. Bd. 2, Lief. 1/2, 386-406.

DUNDES, Alan, 1964. Texture, Text and Context. - Southern Folklore Quarterly 28, 4, 251-265.

EJCHENBAUM, Boris, 1971. Die Illusion des Skaz. - Jurij STRIEDTER /Hrsg./, Russischer Formalismus. Texte zur allgemeinen Literaturtheorie und zur Theorie der Prosa. München, 160-167.

FOLK NARRATIVE RESEARCH, 1976. Some Papers Presented at the VI Congress of the International Society for Folk Narrative Research. Ed. by Juha PENTIKÄINEN and Tuula JUURIKKA [=Studia Fennica 20/. Helsinki.

GENETTE, Gérard, 1966. Frontières du récit. - Communications 8, 1966, 152-163.

GEORGES, Robert A., 1976. From Folktale Research to the Study of Narrating. - Folk Narrative Research, 159-168.

GUSEV, V.E., 1967. Estetika fol'klora. Leningrad.

HANKISS, Elemér, 1969. Kommunikációelméleti modellek és a népdalkutatás /Rövidített vázlat./ - Ethnographia 80, 3, 354-355.

HONKO, Lauri, 1976. Genre Theory Revisted. - Folk Narrative Research, 20-25.

- HYMES, Dell, 1975. Breakthrough into Performance. - BEN-AMOS and GOLDSTEIN /eds./, 11-74.
- JASON, Heda, 1969. A Multidimensional Approach to Oral Literature. - Current Anthropology 10, 4/II, 413-426.
- JECH, JAROMIR, 1971. Lidová prozaická tradice v ústním a písemném projevu. - Lidová tradice. Přátelé k 85. narozeninám akademika Jiřího HORÁKA. Praha. 81-109.
- KENO, Remon [=QUENEAU, Raymond/. 1960. Prednost usmenog nad pismenim. - Panorama savremenih ideja. U redakciji Gaetana Pikona [=Gaetan PICON/. Beograd.
- LOTMAN, Ju. M., 1972. Die Struktur literarischer Texte. München.
- LÜTHI, Max, 1976. Märchen, 6. Aufl. Stuttgart.
- MARCH, Richard, 1978. Folklore: Performance and Communication /Rezension/. - Narodna umjetnost 15 /im Druck/.
- PETROVIĆ, Svetozar, 1975. O prevladavanju granice medu proučavanjem usmene i proučavanjem pisane književnosti. - Letopis Matice srpske 416, 6, 1007-1020.
- RÖHRICH, Lutz, 1976. Sage und Märchen. Erzählforschung heute. Freiburg-Basel-Wien.
- SIROVÁTKA, Oldřich, 1975. Úloha interpretace ve folklóru. - Slovenský národopis 23, 1, 41-54.
- SOKOLOV, J.M., 1941. Russkij fol'klor. Moskva.
- VOIGT, Vilmos, 1969. Modellálás a folkloriztikában. - Modelirovanie i fol'kloristika /Iz materialov simpoziuma za kruglym stolom/ = Modelle in der Folkloristik /Aus den Materialien einer Rundtischkonferenz/. - Ethnographia 80, 3, 417-430.

BRUFORD, Alan (Edinburgh):

MEMORY AND PERFORMANCE IN ORAL STORYTELLING: SOME TENTATIVE CONCLUSIONS

Since this is a first draft of a paper which I hope to deliver in August and I have had no time to prepare it, I hope I may be forgiven if I take the easy way out and give a chronological sketch of the research which led to the particular way of viewing traditional storytelling which we are attempting to develop in Edinburgh at present. My post-graduate research on Irish and Scottish Gaelic traditional tales was concerned with certain native hero-tales where the traditional versions told in the past hundred years by peasant storytellers can be shown with some certainty to derive from mediaeval literary romances, which were preserved primarily in manuscript form but passed widely into oral tradition through public readings. This meant that it was possible to study the development of these stories from a recorded archetype, rather than a reconstructed hypothetical Urform, into numerous oral variants over a period of two or three centuries, and it was natural to examine how oral transmission had changed them. I succeeded in demonstrating to my own satisfaction that the processes of memory could often improve the structure of a story, far from merely tearing it apart as some theorists have suggested: a rambling romance could be transformed into a compact logically-

-constructed folktale, like the most stable international types, because episodes which were irrelevant digressions would be easily forgotten, and when a storyteller felt that the motivations for his hero's actions or the links between episodes were too weak he might easily supply new ones, say by making sisters of three originally unconnected princesses who had to be rescued.

Two other conclusions emerged which have more relevance to what follows. The first was that some storytellers seemed to remember tales in the form of a series of vivid tableaux, fairly static, self-contained scenes whose central action was clearly pictured in the mind's eye and described when telling the story, whereas peripheral details and the links between scenes were much less clearly seen or remembered. This was based to some extent, I must admit, on my own attempts to remember and retell stories to friends, but also on deductions from the texts of stories - where a storyteller obviously enjoyed describing a scene in detail, or where he hurried over a linking passage or simply left it out in order to reach the next scene. The second conclusion was that no single theory can account for all the ways in which a narrator may remember and re-create his narrative, so that for instance the attempts of the more dedicated followers of PARRY and LORD to show that the formulaic techniques of Bosnian epic singers apply to every type of oral narrative, spoken or sung, are doomed to failure. I read with interest the statements by Hungarian storytellers quoted by Gyula ORTUTAY in the introduction to his volume of Hungarian folktales in English, and realised that many storytellers in the southern provinces of Ireland shared the same improvisatory bravura approach of stringing together different elements from their stock of narrative materials to create a new tale for a single occasion - which is why in Ó SÚILLEABHÁIN and CHRISTIANSEN'S Types of the Irish Folktale the main international types

hardly ever turn up singly, but generally in combination with two or three other types, or more probably with episodes from these types. On the other hand Scottish Gaelic storytellers, and those from Donegal, as a rule seem to have a much more conservative attitude to their texts, trying to tell the stories as they have heard them without adding anything or omitting anything - it is not uncommon to find a narrator unwilling to tell a particular tale simply because he has forgotten one minor episode out of twenty, and there are several accounts from the eighteenth and nineteenth centuries of critical audiences who would correct a storyteller if he deviated from the established pattern of his story.

The next investigation I made was in fact to throw more light on these differences and demonstrate that approaches might differ not only between culture areas but between individual storytellers and even between different classes of tale in one person's repertoire. The study, to be published at last after five years in the forthcoming Vol. 22 of Scottish Studies, began as an examination of five versions of a native Gaelic hero-tale recorded at different times from a notable South Uist storyteller, the late Duncan MacDonald, and one more version taken down from his brother Neil. It was already widely suggested that Duncan knew this entire story and others like it off by heart like a recitation, and a brief study by Maartje DRAAK in the first volume of Fabula, based on hearing Duncan tell the story to a conference of Celtic scholars in Stornoway in 1953 while she had the text of a previously recorded version in front of her, supported this. Indeed this is one of the tales I had previously studied, derived from a mediaeval literary romance, and it is striking how many verbal details from Duncan's version, handed down according to tradition from father to

son in his family for well over a century, and no doubt derived ultimately from a manuscript such as undoubtedly existed in the Uists towards the end of the eighteenth century, closely reflect verbal details in the sole surviving fragmentary manuscript of the original romance, copied in a different part of Scotland in 1690. Close comparison of the different recordings shows that in fact the texts differ very little, apart from changes in word order and the use of synonyms for single words in the course of the narration: the speeches of characters and stock descriptions or "runs" never vary. More important, perhaps, is the fact that Neil MacDonald's text is equally close to his brother's, apart from omitting the triplication of one episode which may have been Duncan's one new contribution to the story. Clearly both brothers had learned the story word for word from repeated tellings by their father.

This shows that the techniques of Gaelic storytellers range all the way from the creation of new stories out of stock materials to exact repetition of a traditional text. But it was necessary to ask next whether all Duncan MacDonald's stories were remembered in this way. Enough of them have been recorded by two or three fieldworkers for it to be possible to compare different tellings of various classes of story. Two versions of a less heroic international wonder-tale showed very marked differences in wording - even in the dialogue between characters and the names of minor characters the two versions did not agree, and clearly in this case Duncan, far from learning the story by heart, had picked up only an outline, possibly from hearing it only once. A well-known local legend differed in details and in the amount of detail in the narration, but the passages of very formal dialogue between an enchanter and a supernatural being were clearly learned more or less word for word.

The next step was to compare versions of tales recorded from another well-known South Uist storyteller, Angus MacLellan. I had visited Angus just once not long before his death at the age of 97, and seen how, being by then very deaf, he mumbled to himself in the corner while others of the family were talking or singing, almost certainly going over details of stories which he meant to tell later. Did he remember them by heart? It proved that in different classes of story, hero-tale or legend, he had the same technique: the speeches of the characters were given in the same words each time, but the action was described quite differently, much as in Duncan MacDonald's version of a local legend.

About the same time that I started to work on this, my colleague Donald Archie MacDonald recorded an interesting conversation /also to appear in Scottish Studies 22/ with a third storyteller from the same island, Donald Alasdair Johnson, who died recently. In discussing a story which he had just told, Donald Alasdair volunteered the information that he always saw the action unrolling like a clear, continuous colour picture as it were on the wall in front of him, and in telling the story all he had to do was to describe what he saw. /He was also well able to repeat quite elaborate runs and other verbal formulae when these came into a story, but this was evidently a secondary feature to him./ This corresponded closely to the vivid pictures which I had deduced to exist in the minds of some Gaelic storytellers, though not entirely: here there seemed to be no breaks between scenes such as I had postulated. Moreover the vivid picture was not what I found in my own experience formed the basis of stories I heard and re-told: all I had was a notion of the relative positions of the characters involved, perhaps an idea of the background scenery, and a

fairly clear picture of the main action of a scene, but very little idea, for instance, of what the faces of the characters looked like.

Obviously it was necessary to discover whether other storytellers were doing the same sort of thing, and over the past few years we have been taking every opportunity to ask this, at least of traditional storytellers sophisticated enough to understand what we were driving at. I have been asking storytellers in Shetland, and several fine storytellers who have recently been discovered among the Scots-speaking travelling folk or tinkers from the region where the Highlands and Lowlands meet, whose store of tradition now proves to include a great number of international wonder-tales, many of them previously unknown in Britain. Latterly, too, as well as the rather inconclusive experiments in getting students to remember stories after a single hearing which I dare say all of us who teach have tried at some time, I have also been asking my students to analyse what they are doing as they hear and try to re-tell the tales: few of them are active bearers of traditional tales of any sort, of course, but like all of us they are at least potential passive tradition-bearers, and better equipped for thoughtful self-analysis than most traditional storytellers.

The range of possible answers is quite wide. All the traditional storytellers prove to have some sort of mental picture of the scene which they describe in their narratives, though perhaps clearer in some cases than in others. One traveller with a highly dramatic style, Stanley Robertson, declared unprompted that he sees his characters in front of him "like film stars", though he immediately went on to talk about the turns of phrase which he also remembers clearly from the telling of his grandfather and others.

Another, Bessie Whyte, confused us by declaring that the picture uppermost in her mind is that of her mother, her main source, as she told the tales: but on further questioning it turned out that she also has a clear mental picture of the characters, their actions and surroundings, though to her this is not of such importance as passing on the heritage she got from her mother. In fact she is a highly artistic storyteller who always moulds her story to the audience which she has at the time, varying the words and details, and the amount of detail she puts in, to suit an audience of children, of students or of her own people: but this is a matter of the dress which she puts on the remembered scene rather than of the memory itself.

In some ways the most interesting, and certainly the most varied, results have been those from the class of eighteen students. Most of them saw pictures when hearing and recalling the story: for some they were in full colour and made up a continuous sequence, though few could describe the characters in full detail, and to some they looked like cartoon characters - stereotypes rather than real people, as indeed one might expect the heroes of Märchen to be. Others stressed that they saw a discontinuous series of scenes, as I had originally deduced some Gaelic storytellers did: one even saw the action like a series of slides, with an apple falling off a tree and then being picked up by the heroine, but no trace of the linking passage in which the apple rolled to her feet. Others had my own experience: characters and objects round the periphery were very shadowy, but the main action of the scene was clear enough unless you tried to look at it harder, and in that case it too faded away. One girl, who had heard Bessie Whyte tell a story, had Bessie's own experience: she could remember Bessie herself telling the story, and how she

seemed to fix her with her eye, but somehow at the same time she could also visualise what was happening in the story as she retold it.

Several others stressed that along with the pictures they remembered aural details, not only striking phrases but the very tone of voice in which they were said, and this, I suggest, is how a storyteller like Angus MacLellan operated: the action was held in his visual memory and described afresh in his own words each time the story was told, but the dialogue and certain descriptive passages were locked in his mind's ear and brought out in the same form each time. In cases where several sound recordings now exist of the same story from the same narrator it would be interesting to compare patterns of stress and intonation in such invariable passages, if there are any, and see if the phrase is identical not only in wording but in those audible aspects which do not reach the printed page. Two or three students, finally, had the aural memory but not the visual: one at least retold a story well enough, but another changed and shortened its a good deal, and I suspect that any active and competent storyteller needs some degree of visual memory: but this may very well be proved wrong.

Another element which was mentioned but not stressed is perhaps a different issue entirely: the ability to grasp a story as a whole. Everyone who has listened to a bore telling a long anecdote knows that some people cannot shorten their narrative: episode must follow episode in full detail, or they are lost. Others can give the essence of a story in a few sentences, but I am not sure that many traditional storytellers are among them.

And this brings me to my conclusion: apart from the intrinsic interest of analysing the mental processes be-

hind the re-creation of a tale, what uses may it have to those who want to study stories themselves rather than storytellers or storytelling as I - an archivist, a catalogue-maker - do? So far structural models of traditional tales have tended to concentrate on each tale viewed as a whole or at any rate as a set of long episodes, each with an underlying theme, a goal to be attained at the end after trials and tribulations. The evidence suggests that the storytellers themselves may not see them in this way at all, but rather as strings of short scenes leading naturally into one another. At the end of any scene a lapse of memory, or a deliberate change /in those cultures and among those storytellers who admire free variation/ can lead on to some other scene from the vast stock in the slide-cabinet of a storyteller's memory, and the end of the tale can be quite different: the hero may end up married to a totally different princess from the one he set out to woo at the beginning. A structural model which allows for this process must be based on the links between scenes: which links are so strong that this scene can only be followed by that, what possibilities are open to a hero equipped with, say, a magic horse or a giant's daughter by his side? We need, in fact, to study the mortar rather than the bricks, and this is something I hope to be able to do: but meanwhile we are also finding out more accurately just what the bricks are made of, and this is worthwhile too.

KATONA, Imre (Budapest):

DIE SOZIOLOGIE DES LACHENS

ANALYSE DER UNGARISCHEN WITZE ÜBER DAS ÖFFENTLICHE LEBEN

In den vergangenen 25 Jahren habe ich mit passiver Methode mehr als 3000 Witze über das öffentliche /kulturelle, wirtschaftliche und politische/ Leben gesammelt; natürlich sind sie grössten Teils Varianten, nur der kleinere Teil bildet einen selbständigen Typ. Fast alle habe ich von Budapester Angehörigen der Intelligenz und anderen Vertretern der mittleren Schichten gehört, so habe ich auf sie nur allmählich die sich auf die Folklore beziehenden Sammlungsverfahren angewendet.

Den Begriff Witze habe ich in der alltäglichen Bedeutung aufgefasst: er ist eine kurze, pointierte Geschichte oder Wendung /Formel/, dessen Ziel ist, die Zuhörer zum Lachen zu bringen. Die Erzähler können diese Gattung von den anderen epischen Prosagattungen, seine öffentliche Gruppe von den anderen/ z.B. Kindermund-, Stiefmutter-, Sexwitze usw./ instinktiv abgrenzen. In der untersuchten Periode sind die Sexwitze und die Witze über das öffentliche Leben in den Vordergrund gedrückt.

Heute sind in Ungarn die verschiedenen volkstümlichen Kunstlieder und die Witze dieser Art die beliebtesten, ihre Erforschung wird aber ziemlich vernachlässigt, die Aufmerksamkeit der Fachleute wendete sich erst im vergangenen Jahr-

zehnt ihr zu. Im Ausland ist die Lage etwas besser, obwohl die Witze über das öffentliche Leben nicht überall so bedeutend sind. Das Hauptziel meines Vortrags ist es, ungarische Witze des öffentlichen Lebens soziologisch, typologisch und in gewisser Hinsicht ästhetisch zu analysieren.

Die regelmässige zeitliche Schwankung der Anzahl der Witze

Es ist auch ohne statistisches Rechnen zu merken, dass die Anzahl der Witze des öffentlichen Lebens von Zeit zu Zeit schwankt. Die vielen Varianten, die während dieser kurzen Zeit gesammelt wurden, machen es möglich, über das Allgemeine hinaus auch bestimmte Gesetzmässigkeiten festzustellen. /Andere mündliche Gattungen betreffend gibt es aber kein solches Rechnen./ Da ich die innerhalb von einem Monat /30 Tage/ gehörten, gleichen Witze nur einmal niedergeschrieben habe, ist meine Statistik nicht vollkommen, besonders was den Grad der Popularität betrifft.

In einem Vierteljahrhundert gibt es durchschnittlich 120 Witze im Jahr, d.h., jeden dritten Tag entsteht ein "neuer", und das weist auf eine ziemlich grosse Lebhaftigkeit und geistige Aktivität hin. In der Wirklichkeit gibt es natürlich wenig solche Durchschnittsjahre, die Unterschiede sind sogar ziemlich gross: die Witzproduktion der an Witzen reichsten /1967: 253 Stück, 1977: 295 Stück, u.s.w./ und ärmsten Jahre /1958: 16 Stück, 1962: 17 Stück, u.s.w./ zeigen grosse Schwankungen, der Wechsel ist sogar in den beiden Richtungen sprunghaft /1957: 157 Stück, - 1958: 16 Stück, 1963: 34 Stück, - 1964: 147 Stück u.s.w./. Vorläufig kann man feststellen: die Reaktion mit einem Witz auf ein gewisses Ereignis ist schnell, es wird aber nach einer bestimmten Zeit auch schnell überholt. Wie lange dauert diese "bestimmte Zeit?".

Die Anzahl der Witze der aufeinander folgenden Jahre ist - von den Grenzen der genannten Wechsel gerechnet - mehr oder weniger die gleiche, allerdings gibt es innerhalb der Gruppen keine so grossen Schwankungen, wie es in der Zeit der Wechsel der Fall ist. Als Beweis wählen wir ein Jahrzehnt, die Zeit zwischen 1958 - 1969:

1958-59-60-61-62-63: 16-64-35-75-17-34 St. Witze

1964-65-66-67-68-69: 147-244-226-120-163 St. Witze

Im Durchschnitt von 25 Jahren schwankt die Anzahl der Witze in 5-6 jährlichen Perioden: das letzte Mal erreichte sie ihren Höhepunkt im Jahre 1978, und in diesem Jahre /1979/ ist eine langsame Senkung zu erwarten. Diese Prognose ist zwar Wahrscheinlicher, als eine meteorologische, aber trotzdem kann sie von jeder "Front" beeinflusst werden. Die Wellenberge und -Täler hängen von der Bewegung der Innen- und Aussenpolitik ab.

Die Frage stellt sich von selbst: ist die Schwankung der Anzahl der Witze auch innerhalb einer kürzeren Zeit regelmässig? Ja, obwohl ich diesbezüglich wegen Mangel an früheren Sammlungen nur von kürzeren Zeitspannen Angaben habe.

Ich notiere seit 22-23 Jahren auch den Monat der Niederschreibung, und seit dieser Zeit erwiesen sich die Monatsdurchschnitte, auch unabhängig von den Jahren, als lehrreich.

Die meisten werden zwischen Oktober und April erzählt, wenn das öffentliche Leben in Bewegung ist; im Dezember gibt es einen Tiefpunkt /November: 342 St., Dezember 99 St., Januar 273 St./, höchstwahrscheinlich wegen den Festtagen. Der Sommertiefpunkt ist noch mehr ausgeprägt, er beträgt 2 Monate /Juli: 51 Stück, August 88 Stück/, wenn sich die kleinen

witzerzählenden Gesellschaften in alle vier Himmelsrichtungen zerstreuen.

Was die Wochen betrifft, habe ich hier noch weniger Angaben, und das Rechnen selbst ist auch komplizierter. So viel kann man allerdings im mehrjährigen Durchschnitt feststellen, dass sich die Anzahl der Witze von Anfang des Monats - vom 1. oder von der ersten Woche an - langsam erhebt, und erst am Ende des Monats in gewissen Massen nachlässt. Da die meisten Gehälter in Ungarn am Anfang des Monats ausgezahlt werden, so ist es wahrscheinlich, dass die Leute um so mehr kritisieren, je weiter sie diesen Zeitpunkt hinter sich haben.

Ähnlich ist es auch mit dem täglichen Durchschnitt: von Montag bis Freitag nimmt die "Witzproduktion" zu, am Samstag sinkt sie und am Sonntag steht sie fast völlig still. Das bedeutet, dass Witze viel mehr an der Arbeitsstelle und in der Gesellschaft erzählt werden, als es in dem mehr intimen Familien- und Verwandtenkreis der Fall ist. /Deshalb ist also der Sonntag den grossen Sommerferien ähnlich./

Wiederholung und Verbreitungsgeschwindigkeit der Witze

Hinsichtlich der Verbreitungsgeschwindigkeit der Witze stehen uns heute noch wenige Angaben zur Verfügung, ihre Zuverlässigkeit wird von zahlreichen subjektiven Momenten eingeschränkt: bis jetzt habe ich in etwa 500 Fällen nachgefragt, wann der Erzähler den Witz gehört hat. In vielen Fällen konnten sie überhaupt nicht antworten, in 421 Fällen hat man zwar eine Antwort geben können, jedoch keine genaue Zeitangabe /"vor einigen Tagen", "vor einer Woche" u.s.w./. Das Gesamtbild ist anders, als bei den traditionellen Folklore-gattungen bzw. Folklorwerken, wo man mehrere Jahre, öfter Jahrzehnte angibt. Der Witz ist eine aktuelle Gattung, obwohl seine

als das Volksmärchen, die Volksballade oder das Volkslied!
/Unter den Letzteren kann man schon kaum "neue" finden!/
.

Die Erfahrungen der Gruppierung der Witze des öffentlichen
Lebens nach Motiven

Die 3000 Witze sind in insgesamt 3200 Motive /Personen, Gegenstände, Ort, Erscheinungen u.s.w./ einzuteilen. Diese verhältnismässige Knappheit ist wahrscheinlich mit der Kürze dieser Gattung zu erklären. Die Gruppierung /Zusammenstellung/ und Wiederholung der Motive ist genauso regelmässig, wie die zeitweilige Schwankung der Zahl der Witze.

Mit der Hilfe der motivischen Teilung konnte man die inlands- /1332/ und auslandsbezogenen /899/ Witze, sowie die "zweideutigen" Witze auseinanderhalten; die zeitliche Schwankung ist lehrreich: zwischen 1954 und 1959 sind die Inlandsbezogenen in Mehrzahl; zwischen 1960 und 1967 ist das Verhältnis schon ausgeglichener, und zwischen 1968 und 1974 ist eine Wandlung zu beobachten, in Mehrzahl sind schon die ausländischen Witze, heute können wir wieder von einer gewissen Ausgeglichenheit sprechen.

Die Ursache ist vor allem im Tourismus und überhaupt in den lebhafteren Auslandsbeziehungen zu suchen. Diese Beziehungen sind natürlich je nach Zeitspannen von verschiedener Intensität, so z.B.

die Zahl der Witze über alle internationale Konflikte	253 St.
davon sind Witze über den arabisch-israelischen Konfl.	149 St.
Witze über andere internationale Konflikte	104 St.

Österreich und Bulgarien sind in den ungarischen Witzten sozusagen überhaupt nicht vertreten, und trotz der typologischen Ähnlichkeiten haben auch diese Länder keine ungarischbezogenen Witze. Die anderen Länder /Orte/ wechseln lieber von Zeit zu Zeit.

In der Gegenwart verschiebt sich die Thematik und Motivik der Witze vielmehr zum Wirtschaftsleben /Produktion, Verbrauch, Preise, Löhne, Lebensstandard/, dabei befassen sie sich kaum mit der Arbeit und mit der Produktivität. Das Interesse an dem kulturellen Leben ist nicht zu lebhaft, dabei ist zwar die Anzahl der religiösen Motive ziemlich hoch, sie bilden aber meistens nur den traditionellen Rahmen /Himmel-Hölle, Teufel - Engel/ der immer wieder neueren Geschichten dient. Die Religiösität und die konfessionelle Intoleranz ist in den ungarischen Witzen kaum vertreten.

Da es um die Witze der Hauptstadt und der mittleren Schichten geht, kommen in diesen kaum Arbeiter und Bauern vor. /Die meisten Witze werden aber auch von ihnen übernommen/, sogar die Anzahl der Kleinbürger und der aus der Vergangenheit überlieferten Aristokraten ist höher!

Es ist eine grosse Überraschung, dass in den mehr als 3000 Witzen nur 101 Mal Frauen vorkommen, meinen bisherigen Informationen nach ist dieses Verhältnis in anderen Ländern nicht so klein. Und ein Drittel dieser ungarischen Frauen ist nur Familienmitglied /z.B. die Frau des Mannes, der im Witz eine bedeutende Rolle spielt/, ein Drittel sind Freundinnen, oder haben im Vergleich zum Mann im Witz einen untergeordneten Rangstellung /z.B. Krankenschwester neben Arzt, Sekretärin neben Generaldirektor, Stewardesse neben Flugkapitän/, und nur ein Drittel der Frauen ist eine selbständige Persönlichkeit /meistens Politiker/. Wenn auch das ungarische öffentliche Leben nicht vollkommen, aber die Witze des öffentlichen Lebens zum Interessenkreis der Männer gehören, die sich selbst auftreten lassen und heroisieren oder deheroisieren. Der Witz ist also eine aktuelle, aber nicht immer und auch nicht unbedingt zeitgemässe Gattung.

Das unausgeglichene Verhältnis der beiden Geschlechter in den Witzen ist nur zum Teil von der Zusammensetzung der

Witze erzählenden Gesellschaften abhängig: so waren z.B. 129 Mal 488 Personen anwesend /den richtigen Rahmen dieser Gattungen bilden die Gruppen mit 3-4 Personen/, davon waren 437 Männer und 51 Frauen. Diesen Verhältnis beinahe vollkommen entsprechend habe ich von den 129 Witzen 118 von Männern, und 11 von Frauen gehört; das Verhältnis der Anwesenheit und der Aktivität ist also viel besser, als das der weiblichen Gestalten in den Witzen, die Verdrängung der Frauen lässt sich also auch von anderen Gesichtspunkten aus beweisen. /In der Zukunft werden die ungarischen Witze wahrscheinlich genauso effeminiert, wie die anderen Folkloregattungen, die ursprünglich durch Männer entstanden./

Auf den gesellschaftlichen Ursprung und die Zugehörigkeit der Witze des öffentlichen Lebens kann man unter anderen auch aus der Motivik schliessen: es geht meistens um Personen der mittleren Schichten mit Abitur aus, die, wie es sich aus den Witzen herausstellt, auf ihre mittlere Bildung sehr stolz sind, und wenn sie dazu Gelegenheit haben, die weniger Gebildeten verspotten. In den vergangenen 15 Jahren werden zum Beispiel bekannte Studentenwitze als Polizistenwitze erzählt, und die Anzahl der Polizistenwitze steigt der Anzahl der Autos entsprechend, als Beweis für die Anschauung der Eigentümer! Die mittlere Bildung lässt manchmal auch grobe Fehler unterlaufen, so stammt z.B. das Känguruh in einem populären Witz aus Afrika!

Versuch zur Typologisierung der ungarischen Witze des öffentlichen Lebens

Die Schwierigkeiten und Mängel, der Typologisierung der prosaischen epischen Gattungen sind bekannt. Diese tauchen immer wieder auch bei der sich nur noch im Anfangsstadium befindenden Witztypologie auf; die Witze des öffentlichen Lebens sind meinen Informationen nach noch nicht genügend detailliert systematisiert.

Als erste Annäherung bietet sich die inhaltliche - thematische Systematisierung an, dementsprechend ergeben sich folgende grössere Gruppen!

I. Internationales Leben, Aussenpolitik /nach Hauptmotive/
- 712 Texte

1. Die Unterschiede und Gegensätze der Weltsysteme /Sozialismus - Kapitalismus/: 292
2. Gegensätze zwischen Grossmächte; Weltkriege: 47
3. Gegensätze innerhalb der /Welt/ Systeme, lokale Kriege: 373

II. Innen- und Aussenwirtschaft - 961 Texte

1. Wirtschaftliche /Welt-/ Systeme, Binnen- und Aussenhandel: 273
2. Wirtschaftspolitik, Sozialpolitik: 206
3. Versorgung, Lebensstandard: 358
4. Preise und Löhne /Gehälter/: 124

III. Innenpolitik, öffentliches Leben - 1856 Texte

1. Verwaltungsapparate, gesellschaftliche Organisationen, Institutionen: 550
2. Leitung, Schichten in günstigerer Lage: 523
3. Masseinformationen und öffentliche Meinungen: 674
4. Auslandsreisen und Emigrationen: 109

IV. Gesellschaftliches Leben - 835 Texte

1. Kulturelles Leben /Institutionen, Personen/: 127
2. Kirchen, Religion: 223
3. Historische Helden, Taten: 152
4. Raumfahrt, Sport: 122
5. Privatleben - öffentliches Leben: 211

insgesamt 4364 Texte

Diese Tabelle könnte auch die Skizze eines gründlicheren Beitrags über die Öffentlichkeit sein, so beinhaltet sie

aber gar keine Reihenfolge der Wichtigkeit oder Zeit, und ein bedeutender Teil der Witze ist gleichzeitig auch in mehrere Gruppen einzuteilen. /Also insgesamt es handelt sich um etwa 3000 Varianten, 3200 Motive und 4364 Angaben./

Von dem Gesichtspunkt der Gattung aus kann man zwischen Witze mit Geschehnis /epische/, also die sogenannten Sujet-Witze und die Witze ohne Geschehnis /nicht-epische/, d.h. Formel-Witze unterscheiden. Es gibt also keine markante Grenze zwischen ihnen, wie zwischen Anekdoten und Witzen mit Geschehnissen; unsere folgende Tabelle verdeutlicht aber gut die Ähnlichkeiten und Unterschiede von klaren- und Übergangstypen bzw. Gruppen:

die Witze

mit Geschehnis

ohne Geschehnis

beschreiben die Situation
erzählen kurze Geschichten

nehmen die Situation als bekannt
weisen an eventuell auf ein bekanntes Ereignis hin

haben einen, öfter zwei
oder drei Anläufe

haben einen, selten zwei
oder drei Anläufe

im /nicht notwendigen/ Zusammenhang mit den Anläufen
lassen ein, zwei oder mehrere Gestalten auftreten

lassen nicht immer Gestalten auftreten,
je mehr Gestalten /1-2-3/, um so seltener kommt dieser Typ vor

der Erzähler bleibt meistens im Hintergrund,
die Gestalten sprechen

der Erzähler spricht meistens im eigenen Namen,
er kann aber auch einen fiktiven Zuhörer einbeziehen oder er spricht verallgemeinernd

die Pointe/n/ sind meistens indirekt,
oft werden sie von einer Gestalt ausgesagt

die Pointe/n/ sind meistens direkt,
in der Regel werden sie vom Erzähler ausgesagt

Es ist möglich, dass die beiden Witzgruppen als selbständige Gattungen auftreten, und in der Zukunft die Anzahl der Formel-Witze steigen wird, sie nimmt auch jetzt schon zu; sie sind frischer, aktueller, und hauptsächlich kürzer, als die Sujet-Witze mit Geschehnis, die meistens auch traditioneller sind.

Die Witze mit Geschehnis kann man natürlich auch selbst gruppieren, dafür scheinen die folgenden Faktoren geeignet:

die Beschreibung und eventuelle Veränderung der Situation

die Bezeichnung und eventueller Wechsel des Schauplatzes der Lauf /Läufe/ des Geschehnisses /der Handlung/ der Zeitrahmen und sein eventueller Wechsel

das aktive oder passive Verhalten der Gestalten, ihr Dialog

die Qualität der Pointe/-n/

Die Formalwitze sind von Fall zu Fall auch als selbständig gewordene oder reduzierte Pointen zu betrachten, diese lassen sich am besten nach Gedanken- oder Stilfiguren einteilen:

einfache /ohne Übertragung/

mit Übertrag /im übertragenen Sinn/, gegensätzliche absurde und absolute Formelwitze

Mitteilung

Aufzählung

Frage - Antwort, als Dialog

Bei der Einteilung in Typen sind die aufgezählten Gesichtspunkte nicht einzeln, sondern, wenn es nötig ist, miteinander verbunden zu verwenden. Einige Beispiele:

- 1./ Nachricht in der Zeitung über die Grippe: - in Ungarn brauchen wir vor diesen Virusstammen keine Angst zu haben, denn die Ansteckung wird, wie es allgemein bekannt ist, durch das Geld verbreitet.
/1969/
II/3: Lebensstandard, Formelwitz, Mitteilung
- 2./ - Warum sind die arabischen Truppen beim Vormarsch plötzlich stehengeblieben?
- Weil Golda Meir sagte: "Nur über meinen Leib"
/1967/.
I/3: lokaler Krieg, eine /zitierte/ Gestalt, Frage-Antwort, Pointe mit verschobenem Sinn
- 3./ Zwei "Skelette" treffen sich:
1/ - Wann bist du gestorben?
2/ - Noch im Freiheitskampf von 1848. Und du?
1/ - Du altes Rindvieh, siehst du nicht, dass ich noch lebe? /Krisenjahre um 1930/
II/2: Wirtschaftliche Lage, absurd, mit 2 Gestalten, Dialog

Die Bestimmung der vermutlich 1200-1500 Witztypen ist eine viel schwerere Aufgabe, als wir ursprünglich gedacht haben, der grösste Teil der Arbeit steht noch vor uns. Diese Witztypen gehen viel öfter ineinander über, als die Volksmärchen, Balladen oder andere Gattungen. /Und zur Verfeinerung der Typologie der Formelwitze muss man wahrscheinlich auch die Lehre der Kategorisierung der Sprüche, der Rätsel und anderer kleiner Gattungen, bzw. Sagenarten sich vor Augen halten./ Die Arbeit erschwert sich dadurch, dass die Varianten mit noch feineren Übergängen ineinander übergehen, als es bei den schon untersuchten Folkloregattungen der Fall war.

Die immer gültige konkrete Aktualität der Witze des öffentlichen Lebens erleichtert uns die Antwort auf die Frage "Warum", dadurch erschwert sie auch das Verstehen, da sie nach einer gewissen Zeit schnell veralten.

Nationaler - internationaler Charakter, gesellschaftliche Aussage

Die vergleichenden internationalen Witzforschungen sind noch im Anfangsstadium, als die einheimischen innerhalb der einzelnen Länder /Völker, Sprachen/. Soviel können wir aber jetzt schon feststellen, dass der Witz sich trotz seiner Herkunft von den mittleren /keinen Volks-/ Schichten genauso benimmt, wie alle anderen Folkloregattungen. So verbreitet er sich immer "nach aussen" /von den Städten/, "von oben nach unten" /in der Gesellschaft/, und wenn er nicht von sprachlichem Charakter ist, geht er über die Grenzen und Sprachen hinaus; die Anzahl der internationalen Witze ist wahrscheinlich viel höher, als die der nationalen. Seine Zonen nach den grösseren /geographischen, kulturellen, sprachlichen/ und Staatsgruppierungen, Gesellschaftstypen sind aber zu erkennen, die Staatsbürger verstehen oder geniessen oft die Witze voneinander nicht.

Innerhalb der einzelnen Zonen ist die Ähnlichkeit auffallend, und auch die Vermittler sind immer zu finden, der unmittelbare Vergleich ist aber doch schwer und oft auch irreführend: aus den Phasenunterschieden der Entwicklung kann es sich ergeben, dass die einzelnen gleichen oder ähnlichen Witzgruppen sich mit einem so grossen zeitlichen Unterschied verbreiten, /im Fall der Witze reichen schon ein Paar Jahre/ dass sie in der Nachbarschaft schon bald in Vergessenheit geraten!

In Ungarn bedarf beinahe ein jeder, ohne gesellschaftlichen oder ähnlichen Unterschied der Witze; den gesellschaft-

lichen Ansprüchen, der Witzverkehr ist gross. Die Witze nicht nur des privaten, sondern auch des öffentlichen Lebens werden von niemandem ernst genommen: die meisten werden vergessen, sie werden nicht im Gedächtnis behalten oder des Niederschreibens für wert befunden. Dies ist einem jeden bekannt, dass der Witz des öffentlichen Lebens ein Zerrspiegel darstellt, der nur Teile unseres gesellschaftlichen Lebens wiedergibt, aber nicht so treu, wie ein Photo, sondern verzerrt. Da er unbedingt zum Lachen bringen will, enthüllt er die vermeintlichen oder wirklichen Fehler mit einer hemmungslosen Freimütigkeit. Seine Unanständigkeit kann viele stören, wenn man ihn aber näher kennenlernt, nimmt man ihn so, wie er ist. Je mehr man ihn kennenlernt, um so mehr Verständnis bringt man für ihn auf. Sein ursprüngliches Ziel ist es nicht die Erlösung oder die Veränderung, sondern das Lachen zu übermitteln!

Seine individuellen Exemplare bringen auch die Experten zum Lachen, in ihrer Gesamtheit können sie mit solchen Lehren dienen, mit denen man die Erfahrungen der Untersuchungen anderer Folkloregattungen gut ergänzen kann.

Von diesen Lehren wollte auch ich einige darbieten.

BIBLIOGRAPHIE

BÉKÉS, István

1963 Uj magyar anekdotakincs /Der neue ungarische Anekdotenschatz/. Budapest

1966 Legújabb magyar anekdotakincs /Der neueste ungarische Anekdotenschatz/. Budapest

1975 A Világ anekdotakincse /Der Anekdotenschatz der Welt/. Budapest

DOR, Milo - FEDERMANN, Reinhard

1964 Der politische Witz. München

DUNDES, Allan

1971 Laughter behind the iron curtain. A sample of rumanian political jokes - The Ukrainian Quarterly XXVII. No. 1. /New York/, 50-59

FREUD, Sigmund

1905 Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten. Leipzig.

GRACZA, György

1901 A nevető Magyarország /Das lachende Ungarn/ 2. Aufl. Bd. I-II. Budapest

GYÖRGY, Lajos

1934 A magyar anekdota története és egyetemes kapcsolatai /Geschichte und universelle Beziehungen der ungarischen Anekdote/. Budapest.

HANKISS, Elemér

1977 Érték és társadalom. Tanulmányok az értékészociológia köréből /Wert und Gesellschaft. Studien aus dem Gebiet der Wertsoziologie/. Budapest. Elvek és utak.

IMRE, Sándor

1890 A néphumor a magyar irodalomban /Der Volkshumor
in der ungarischen Literatur/. Budapest

ISTVÁNOVITS, Márton - KRIZA, Ildikó /Red./

1977 A komikum és humor megjelenésének formái a
folklórban /Die Erscheinungsformen der Komik und
des Humors in der Folklor/. Budapest. Előmunkála-
tok a Magyarság Néprajzához, I.

LANDMANN, Salcia /ausgewählt und übertragen/

1976 Jüdische Anekdoten und Sprichwörter. Jiddisch
und deutsch. München.

MOSER-RATH, Elfried

1969 Schwank - Witz - Anekdote. Entwurf zu einer Ka-
talogisierung nach Typen und Motiven. Göttingen.
Enzyklopädie des Märchens.

NAGY, Olga

1914 Hősök, csalókák, ördögök. Esszé a népmeséről
/Helden, Schwindler, Täufel: Ein Essay über das
Volksmärchen/. Bukarest.

OSTWALD, Hans

o.J. Von Lausbuben und anderen Kleinen. Berlin.

RAUSMAA, Pirkko-Liisa

1969 A Catalogue of Anecdotes in the Folklore Archives
of the Finnish Literature Society. Helsinki.

RÖHRICH, Lutz

1977 Der Witz. Figuren - Formen - Funktionen. Stutt-
gart-Tübingen.

1977 Ausgemachte Viechereien. Tierwitze und was da-
hinter steckt. Freiburg im Breisgau.

SCHMIDT, Leopold

1940 Wiener Volkskunde. Wien.

SCHWEITZER, Werner R.

1964 Der Witz. Bern-München.

SIROVÁTKA, Oldřich

1975 Nad lidovou protektorátní anekdotou - Národopisné
Aktuality, XII. No. 3. 189-197.

SZALAY, Károly

1963 Szatira és Humor /Satyre und Humor/. Budapest.

SZIGETVARI, Iván

1911 A komikum elmélete /Die Theorie der Komik/.
Budapest.

TÓTH, Béla

1898 A magyar anekdotakincs, I-VI. /Der ungarische
Anekdotenschatz I-VI/. Budapest.

VAJDA, János

1876 Magyar bors. Válogatott magyar és külföldi adomák gyűjteménye /Der ungarische Pfeffer. Sammlung der ausgewählten ungarischen und ausländischen Anekdoten/. Budapest.

VOIGT, Vilmos

1974 Tréfás és humoros prózaműfajok - A magyar népköltészet. /Scherzhafte und humorvolle Prosagattungen - Die ungarische Volksdichtung/ Red. DÖMÖTÖR Tekla - KATONA Imre - ORTUTAY Gyula - VOIGT Vilmos. 2. verb. und erw. Aufl. 2. Nachdr. Budapest. 186-191.

KOVÁCS, Ágnes (Budapest):

DER HEUTIGE STAND DER ARBEITEN DES UNGARISCHEN VOLKSMÄRCHENKATALOGS

Der ungarische Volksmärchenkatalog wird seit 1953 als hervorgehobenes Thema der Ungarischen Akademie der Wissenschaften am Anfang im Ethnologischen Archiv des Ungarischen Ethnographischen Museums, seit 1963 in der Folklorabteilung der Ethnographischen Forschungsgruppe der Ungarischen Akademie der Wissenschaften vorbereitet. Anfangs stellte ich mir im Besitz der Typenzusammenstellungen von Lajos KATONA¹, des Katalogs von János HONTI², der Handschrift des Katalogs von János BERZE NAGY, der ersten Auflage des Aarne-Thompsonschen Katalogs³ vor, das Material der drei Kataloge bzw. des Katalogversuches zusammenzustimmen, die Märchen aus den zwischen den beiden Weltkriegen und nach dem Zweiten Weltkrieg veröffentlichten Volksmärchenausgaben, sowie die der mir vorliegenden handschriftlichen Volksmärchensammlungen laut der Methode von BERZE NAGY zu bearbeiten, damit den Katalog von BERZE NAGY zu ergänzen und den in dieser Weise zusammengestellten Katalog in der zweiten Hälfte der 50er Jahre zu veröffentlichen⁴.

Diese Vorstellung erwies sich leider nicht als reell. Es stellte sich bald heraus, dass man nur die in öffentlichen Sammlungen regelrecht aufbewahrten, inventierten, paginierten Sammlungen in den Katalog eintragen kann, die in

Privatbesitz befindlichen, oder vor der Inventarisierung stehenden Handschrift jedoch nicht; die Familie Berze Nagy wollte die Ungarischen Volksmärchentypen mit den Anmerkungen von István BANÓ veröffentlichen lassen; das uns zur Verfügung stehende gedruckte und handschriftliche Märchenmaterial war damals nur das doppelte des im Katalog von BERZE NAGY veröffentlichten, unsere Ergebnisse versprachen also keine wesentliche Änderung im Verhältnis zu den von BERZE NAGY bearbeiteten Typen.

Wir begannen die Arbeit in mehreren Richtungen um das Märchenmaterial zu vermehren: a/ wir haben angeregt das nicht registrierte Handschriftsmaterial im Archiv des Ethnographischen Museums zu inventieren, b/ wir stellten Wegweiser für die Konkurrenten der Ethnographischen und Mundartlichen Landespreisausschreibung und im allgemeinen für die Märchensammler zusammen⁵, c/ wir planten auch den Märchenkatalog selbst in Dienst des Volksmärchensammelns zu stellen⁶, d/ wir wollten alle die in den Nachbarländern befindliche Märchenkataloge in Arbeit aufsuchen um die Arbeit ausser den bisher im Druck erschienenen Nationalkatalogen auch mit diesen zusammenzubestimmen⁷.

Unsere Pläne und die Arbeit der Zusammenstellung des Katalogs wurde in dieser so zu sagen mittleren Phase der Bearbeitung in drei Ereignissen bedeutend bestimmt. Das erste wichtige Ereignis war für uns das Erscheinen des Katalogs von BERZE NAGY im Jahre 1957⁸, das zweite das Erscheinen der zweiten Ausgabe des Aarne-Thompsonschen Katalogs im Jahre 1961⁹, das dritte der Beschluss des Akademischen Ethnographischen Ausschusses, der bestimmte, das die Ausgabe eines dritten ungarischen Volksmärchenkatalogs nur dann begründet wäre, wenn man ihn wenigstens auf 10.000 Märchentexte bauen kann. Das Materialsammeln können wir mit der Methode von BERZE NAGY weiterführen, wir dürfen jedoch nicht hoffen, dass

ein Katalog in solcher Grösserordnung in ähnlicher Form wie der Katalog von BERZE NAGY auch erscheinen kann.

Die zweite Ausgabe des Aarne-Thompsonschen Katalogs hat des Typenmaterial der im Druck erschienenen und unter Vorbereitung befindlichen Nationalkataloge zum guten Teil in Einklang gebracht, bildete aber eine ganze Reihe neuer Typennummern und die Einreihung des ungarischen Materials schnitt eine Anzahl von Probleme an. Wir haben uns also auf zwei Aufgaben konzentriert: 1/ auf das Zusammenstimmen des bisher gesammelten und systematisierten ungarischen Volksmärchenmaterials mit dem Aarne-Thompsonschen Katalog, das gewissermassen mit der Modifizierung des Typensystems einhergang und 2/ auf kraftvolle Materialsammeln.

Parallel mit unserer Arbeit hat zu unserem Glück eine intensive Inventarisierung in den beiden von uns bearbeiteten grossen Archiven in Budapest, in der Handschriftensammlung der Bibliothek der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und im Ethnologischen Archiv des Ethnographischen Museums stattgefunden, ja auch das Archiv des Folklorinstituts an der Loránd Eötvös Universität wurde in brauchbare Ordnung gebracht. Das war auch deshalb wichtig, weil die Privatsammler, ja aber auch die berufsmässigen Folkloristen und die Studenten haben mit grosser Lust gesammelt, und Jahr für Jahr bereicherten sie mit angesehenen Sammlungen die Handschriftsammlungen der erwähnten drei Archiven.

Im Zuge des Exzeptierens und des Gruppierens der Märchen wurde es offenkundig, dass einzelne gedruckten Sammlungen und Texte das ungarische Volksmärchenmaterial tief beeinflussten. Anfangs waren wir auch in dieser Hinsicht maximalisten und stellten uns vor, dass wir neben den volkstümlichen Märchensammlungen, den Kindermärchenbüchern und ausser der Kolportagesammlung der Széchenyi Landesbibliothek auch die Kalender- und Lehrbuchsammlung bearbeiten können. Die

Grösse unserer Arbeit und unsere Kräfte vergleichend haben wir bald unsere Vorstellungen reduziert und wir beschränkten uns bloss auf Sammlungen, deren landläufige Wirkung offenbar ist, wie Ungarische Volksmärchen von László ARANY, Ungarische Märchen- und Sagenwelt von Elek BENEDEK¹⁰, die Grimmschen Märchen von denen gleichfalls Elek BENEDEK wählte aus und ungarisierte ein Material für drei Bände, ausser dem sind noch sehr viele Übersetzungen dank Vilmos VOIGT bekannt¹¹, ferner die Kolportagesammlung der Széchenyi Landesbibliothek und der Ervin Szabó Bibliothek, die Ferenc SCHRAMM für den Ungarischen Volksmärchenkatalog bearbeitete. Es wäre noch lohnend, die Wirkungen der Asopischen Fabeln von Gáspár HELTAI¹², der Gesta Romanorum und der Historie des Poncianus, wie auch der Geschichte des Salomon und des Markalf¹³, der oft herausgegebenen Anekdotensammlung von Mór JÓKAI: A magyar nép élce szép hegedűszóban /Spässe des ungarischen Volkes im schönen Geigenspiel/, ferner der 3. Ausgabe der Leckerbissen von János GÁSPÁR¹⁴ und der Märchen von Ignác HALÁSZ¹⁵ zu analysieren, eine Arbeit, die kaum in der nahen Zukunft zu beenden sei. Die Derivate der Grimmschen Märchen freizulegen und zu registrieren plant auf Grund der Vorarbeiten des Ungarischen Volksmärchenkatalogs Vilmos VOIGT, dieses wichtige Thema, wie wir hoffen, wird in absehbarer Zeit in Arbeit genommen.

Die ersten Jahre der Ethnographischen Forschungsgruppe der Ungarischen Akademie der Wissenschaften machten die Arbeit nicht leichter. Wir kämpften mit Raummangel und hatten kein Geld für die Beschäftigung der äusseren Mitarbeiter. /Früher machten die Studenten der Ethnographie und Folklore für geringes Geld Märchenauszüge, die sogenannten Sujet-Blätter./ Mit einer Aushilfskraft für eine halbe Arbeitszeit, einer Studentin - Maschinschreiberin versuchten wir das neuinverteirte beträchtliche Material des Ethnologischen

Archive des Ethnographisches Museums zu registrieren und in den Dschungel der ungarischen Märchenausgaben wenigstens unter den Ausgaben für Erwachsenen und mit wissenschaftlichen Charakter Ordnung zu machen. Auch hier beschränkten wir uns bloss auf die wichtigsten Werke. Von jedem bearbeiteten oder zu bearbeitenden Band und handschriftlicher Sammlung machten wir eingehende Titelbeschreibung und Inhaltsverzeichnis, überall bezeichneten wir die Übernahmen und Quellen. So entstand der Plan eines bibliographischen Bandes, der einen guten Überblick von der Tätigkeit verschiedener ungarischen Volksmärchensammler, von dem Ausmass ihrer Sammlung oder Sammlungen, von ihren Beziehungen zu anderen Sammlungen, von dem Ort und Zeitpunkt des Sammeln und nicht zu letzt von der typologischen Zugehörigkeit des betroffenen Märchenmaterials bietet.

Obwohl wir nur das Material mancher Budapester Archiven bearbeiteten, sind wir auch über die Arbeit der auf dem Land lebenden Forscher im Bilde, weil das Ethnologische Archiv des Ethnographischen Museums ein zentraler Sammelort ist; die auf dem Land lebenden Folklorist-Museologen waren verpflichtet, ein Exemplar aus ihrer mit staatlichen Unterstützung aufgezeichneten oder auf Tonband aufgenommenen Sammlung - falls sie sich mit ihrer Ausgabe befassten, mit Sperrungsbitte versehen - in das Zentrum einsenden und hier wurden auch die Preisarbeiten der Landspreisausschreibung für ethnographische, folkloristische und mundartliche Sammlungen aufbewahrt¹⁶.

Dank dieses Umstandes und derjenigen Stossarbeit, die die Arbeitskollektive des Ethnologischen Archivs unter der Führung von Péter KOVÁCS in den 60er Jahren verrichtete, erreichten wir 1968 die erwünschte Märchenzahl von 10.000. Bis-her wurde nämlich nicht nur das neuangekommene Material inventarisiert, sondern auch die Restanz bearbeitet, so z.B.

die Hinterlassenschaft von Gyula SEBESTYÉN samt dem reichen Material des ungarischen FF-Bundes, von dem bereits früher Sammlungen im Ethnologischen Archiv herumschlichen. Wir hatten also genügende Massen von Material, nicht nur in Zahl sondern auch zeitlich verteilt vom Anfang des 19. Jhs bis unsere Zeit. Räumlich verteilte sich aber das Material nicht ebenmässig, weil die Sammeltätigkeit immer eventuell war. Etwas hat der Umstand zur Aufhebung der weissen Flecke doch beigetragen damit, dass wir die geographischen Indizes der bis 1956 erschienenen ungarischen Volksmärchen in unserem kleinen Wegweiser zum Volksmärchensammeln veröffentlicht¹⁷, und dadurch die Aufmerksamkeit auf die Gebiete gelenkt haben, woher uns bloss einige Märchen vorliegen. In der zweiten Hälfte des 20. Jhs entstand jedoch eine gewisse Unebenmässigkeit in den Möglichkeiten des Volksmärchensammelns. Wir wussten z.B., dass man vom Komitat Szabolcs-Szatmár, vom Palozenland oder von den Szeklereinsiedlern aus Bukovien oder der Moldau ein reiches Märchenmaterial erwarten kann, jedoch von anderswo z.B. aus dem Donau-Theiss-Zwischenstromland oder aus Nord-Transdanubien kaum Märchenmaterial zum Vorschein kommt.

Einen ernsten Zuwachs brachte die intensive Sammeltätigkeit im Kreise der jenseits der Grenzen lebenden Ungarn. In Siebenbürgen, Rumänien sammelten József FARAGÓ, Olga NAGY und Gabriella VÖÖ, aber auch die Amateursammler, mitten unter den Ungarn in Jugoslawien Olga FENAVIN und ihre Mitarbeiter, in Burgenland, Österreich Károly GAÁL kräftig. Neben einer Reihe der Publikationen inventierte man in dem Archiv des Folklorinstituts in Kolozsvár /Cluj-Napoca/ ein reiches ungarisches Volksmärchenmaterial auf Tonbändern und handschriftlich, man dachte eine Zeitlang, dass das Archiv in dieser Hinsicht reicher wäre als das Ethnologische Archiv des Ungarischen Ethnographischen Museums. - Um aus diesem Material ein Gemeingut zu machen, wurde auch ein Katalog her-

gestellt, den man in einer Zeit zu unserer Freude fast in Druck veröffentlichten, wir wollten es auch in den Katalog der Ungarischen Volksmärchen einarbeiten, schliesslich aber entschied die Führung des Instituts und die Mitarbeiter des Katalogs doch diesen Katalog in handschriftlicher Form zum Interngebrauch behalten und wir sollten mit der imponierend reichen Serie der im Druck erschienenen Sammlungen zufrieden sein.

Zsuzsanna VAJDA stellte als Magisterarbeit den Katalog der ungarischen Volksmärchen in Jugoslawien dar¹⁸, der aber einerseits nicht erschien, andererseits bloss die veröffentlichten Werke registriert, und so brachte sie im Verhältnis zu unseren früheren Kenntnissen nichts wesentlich neues. Von den in der Karpatoukraine lebenden Ungarn haben wir bloss einen für Kinder umgearbeitete originale Sammlung enthaltenden Band¹⁹, vom Kreise der Ungarn in der Slowakei nicht einmal so viel.

All dies wissend und im Besitz eines zahlenmässig ausreichenden Volksmärchenmaterials fangen wir an den Katalog zu erfassen, Wir brachten die zweite Ausgabe des Katalogs der Tiermärchen /AaTh 1-299/ und der Schildbürgerschwänke /ung. "Rátótiaden" - AaTh 1200-1349/²⁰ wie auch den Katalog der Lügenmärchen /AaTh 1875-1999/ und der Formelmärchen /AaTh 2000-2499/ fertig. Sie könnten aber nicht erscheinen, weil Gyula ORTUTAY als Direktor des Ethnographischen Instituts wünschte, dass der Katalog nicht teilweise, sondern im ganzen erscheinen soll. Um die Arbeiten zu erschnellen bot er an, das einige Teile des Katalogs als Facharbeitsthemen ausgegeben sein sollen. Bereits früher entstanden zwei Facharbeiten, die sich zum Teil auf dem Material des Katalogs gründeten, zum Teil das Interesse für den Katalog erwachen sollten²¹. Die Zahl der Facharbeiten mit Märchentemen vermehrten sich nach 1968; ich möchte drei solche Arbeiten erwähnen, die bestimmt für den Ungarischen Volksmärchenkatalog

geschrieben wurden: 1/ Csilla MOLNÁR: "Találós kérdéseknél alapuló novellamesék" /Unsere auf Ratzel gegründeten Novellenmärchen/ ELTE Folklorelehrstuhl, 1973, 140 p., 2/ Veronika SÜVEGH: "Rászedett ördög" típusok a magyar népmesekincsben /Typen des "überlisteten Teufels-Märchen" im ungarischen Volksmärchenschatz/ ebda 1974, 259 p., und 3/ László BERNÁT: A magyar legendatípusok /Die ungarischen Legendenmärchentypen/ ebda 1978. 143 p.²²

Die erste Facharbeit ist ein Teil des Katalogs der Novellenmärchen /AaTh 850-999/, der zweite kann als Grundlage zum Katalog der Dummen-Teufel-Märchen dienen /AaTh 1000-1199/, und die dritte ist der Katalog der ungarischen Legendenmärchen /AaTh 750-849/, die der Verfasser den Plan nach in Form einer Doktorarbeit bis Ende 1979 fertig zum Buch ausarbeiten wird.

Übriggelassen sind noch die beiden grössten Teile und ein kleinerer Teil des Ungarischen Volksmärchenkatalogs. Den Katalog der Zaubermärchen /AaTh 300-749/ möchte ich selbst zusammenstellen, und zwar, wenn ich auf kein Hindernis stosse, im Laufe des Jahres 1980, an den Katalog der Schwänke und Anekdoten /AaTh 1000-1874/ arbeitet Maria VEHMAS, die ungarische Ehefrau gewordene finnische Folklorforscherin mit grosser Sorgfalt und Fleiss; was die Kenntnis des ungarischen Materials und die Fassung betrifft, wird ihr István SÁNDOR zur Seite stehen. Hoffentlich werden sie auch bis Ende 1980 fertig sein. Den Katalog der Novellenmärchen /AaTh 850-999/ bereitet Katalin Benedek als ihre Doktorarbeit. Sie muss es bis Ende 1979 fertig bringen.

Inzwischen verfloss die Zeit und die früher fertiggebrachten Katalogteile sind nicht mehr auf dem laufenden. Man muss sie mit dem seit 1968 erschienenen, wie auch im Ethnologischen Archiv invertierten Material ergänzen. Auch die Einleitung der 1958 und 1966 erschienenen, vorhergegangenen Bände²³ müssen aufgefrischt werden. Die dreibändige Sammlung un-

ter dem Titel Magyar népmesék /Ungarische Volksmärchen/²⁴, die als Beispielsammlung zum Ungarischen Volksmärchenkatalog betrachtet werden kann, wollen wir auch auffrischen; alle Redaktoren jedes Katalogteils forderte ich auf, sich auch auf Beispielmärchen zu konzentrieren.

Und nicht zuletzt steht vor uns auch die schon begonnene, jedoch nur 1981 zu beendende ausführliche Bibliographie, an deren Arbeit seit 1977 auch die Bibliographin Zsuzsa ILLÉS teilnimmt. Eine kleine Arbeitsgemeinschaft arbeitet also an den Ungarischen Volksmärchenkatalog und dabei erwehnte ich noch nicht die Maschinenschreiberin Margit FERENCZ und die Studentin Ilona SULYKOS, die neben ihre Maschinenschreibarbeit bzw. ihrem Studium die Mehrzahl der Märchenauszüge machen. Wir wollen gerne hoffen, dass die kleine Gruppe 1981, spätestens aber 1982 10 druckfertige Hefte, Bände auf den Tisch der ungarischen Volksmärchenforschung legen wird, die die Forscher Jahr zu Jahr in Form vervielfältigter Ausgaben benutzen werden.²⁵

Das ist bloss die Grundlage. Darauf wird eine deutschsprachige Ausgabe der Serie FFC gebaut und vielleicht auch eine ungarische in der Betreuung des Verlags der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. Das grosse handschriftliche Material des Katalogs wollen wir auch nach dem Fertigbringen der Bände nicht ins Feuer werfen, sondern es wird als Volksmärchenarchiv mit dem Material der im Druck erschienenen und in Handschrift aufbewahrten Sammlungen bereichert. Nach wie vor steht dieses Material sowohl hier, wie auch im Ausland den Forschern zur Verfügung. Die Anmerkungen zu den mit wissenschaftlicher Absicht ausgegeben ungarischen Märchensammlungen der letzten Jahre beruhen alle auf dem Ungarischen Märchenkatalog und viele ausländische Forscher können bezeugen, dass sie zu ihren Büchern, Studien oder Dissertationen in Form einer Bibliographie, zu je einem Typ gehörenden Sujet-

blätter oder der Kopie der Märchen selbst Material aus dem Ungarischen Volksmärchenkatalog erhalten haben.

In der Bearbeitung des Materials sind wir aus dem ungarischen Volksmärchenmaterial ausgegangen. D.h. wir untersuchten nicht, welche ungarische Märchentypen dem Material des Aarne-Thompsonschen Katalog entsprechen, sondern versuchten festzustellen, welche die wichtigsten Untergattungen der ungarischen Volksmärchen sind, in welcher Weise sie sich in den von dem internationalen Katalog bestimmten Gattungsrahmen einfügen. Innerhalb dieser Rahmen betrachten die Verfasser der einzelnen Katalogsteile nicht nur die wichtigsten Typen, Typenfamilien festzustellen, sondern bemühen sich auch zwischen diesen bestehende Zusammenhänge zu beleuchten.

Um das zu erreichen, müssten wir vor allem die Typen der ungarischen Volksmärchen bestimmen. Eine einzige Variante kann man nicht als Typ betrachten und sie katalogisieren, mit Ausnahme des Falles, in dem die Varianten ihres Textes in der internationalen Volksmärchenliteratur schon bekannt sind, sie in dem internationalen Volksmärchenkatalog Platz und Nummer bekommen haben. Zur Bestimmung eines "neuen" Märchentypus bedürfen wir wenigstens zwei, auf verschiedenen Orten des ungarischen Sprachgebietes aufzeichnete Texte mit identischer Handlung. Werfen wir nun einen Blick auf die Zahl der wenigstens mit zwei, jedoch manchmal mit 50-60 Varianten vertretenen Typen des Ungarischen Volksmärchenkatalogs und den Typen der früheren ungarischen Volksmärchenkatalogen, und nebenbei bemerken wir auch, dass sie HONTI etwa 500, BERZE NAGY etwa 1600 und der Ungarische Volksmärchenkatalog etwa 10.000 Varianten besitzend bestimmte. /Lajos KATONA bearbeitete 19 Volksmärchentypen./

	HONTI	BERZE NAGY	Ung. Volks- märchen- katalog
I. Tiermärchen	33	58	212
II. Zaubermärchen	127	152	251
III. Legendenartige Märchen	28	78	105
IV. Novellenartige Märchen	24	52	74
V. Märchen vom dummen Teufel	27	45	80
VI. Schildbürgerschwänke	6	87	260
VII. Schwänke und Anekdoten	48	116	363
VIII. Lügenmärchen	10	24	106
IX. Formelmärchen	4	-	169
			/davon 79 Stim- mendeutungen/
I n s g e s a m t	307	642	1.620 Typen

Mit der Vermehrung der bearbeiteten Varianten vermehrte sich also die Zahl der bestimmbareren Typen und innerhalb dieser natürlich auch die Zahl der Varianten. Ein wesentlicher Unterschied ist auch der in den einzelnen Typen gehörenden Varianten. Die Varianten Hontis weisen viel grössere Abweichungen auf, als die in einem Typ gehörenden Varianten des Katalogs von BERZE NAGY, und noch einartiger, zu einander nahestehender sind die Varianten des Ungarischen Volksmärchenkatalogs. Mit der Vermehrung der Zahlen sollte sich wohl auch das Material der ungarischen Volksmärchen verändern?

Keineswegs, sondern im Gegenteil. Die Umriss, die Redaktionen je eines Types, seine Beziehungen zu anderen Typen wurden klarer und die zahlreichen Varianten ergaben ein oder mehrere Typusbilder, Typusschemata mit einer Reihe der zugehörenden Varianten. Neben den klaren Varianten mit eindeutiger Handlung nahmen wir eine Gruppe solcher Varianten in Betracht - und nicht immer die schlechtesten - deren Sujets

sich nicht immer eindeutig in einen Typus einreihen lassen, sie enthalten bloss die Einzelheiten, Bruchstücke des von uns untersuchten Typus. In diesen Fällen müssen wir die sog. Typusformel beschreiben, die aus den Nummern aller Märchentypen besteht, die unser Märchen enthält, jedoch von unseren Vorgängern abweichend, nicht in Ordnungsgrösse der Nummern, sondern in der Reihenfolge der Typen oder Typuseinzelheiten, wie sie in unserem Märchen zu finden sind. Die eingehende Textanalyse ist jedoch nicht unsere Aufgabe, sie unterlassen wir dem Verfasser der zu beschreibenden Monographie über den berührten Typus, Typusgruppe oder Typusfamilie.

In mehreren Beiträgen befasste ich mich mit der Methode der Bearbeitung der Varianten und ihrer Zusammensetzung in einem Typusbild²⁶. In der heutigen Phase unserer Arbeit vergrösserte sich die Rolle des Typusbildes, das gemeinsame Skelett der Handlung der Varianten, das Typusbild repräsentiert den Typus, die Varianten erscheinen nur in ihren bibliographischen Angaben, zu denen noch die Name des Sammlers, der Ort und Zeitpunkt des Sammelns beiträgt. Die Varianten geben wir in Redaktionen Gruppirt in Zeitfolge des Sammelns an. In der Reihe der sich auf die Variante beziehenden Angaben dürfen auch die Angaben der eventuellen Übersetzungen nicht fehlen. In unserem Katalog waren dank des jüngst verstorbenen Tibor DEMETER auch die Angaben der italienischen, finnischen, ukrainischen, sogar chinesischen Übersetzungen, volkstümlichen Ausgaben aufgenommen, aber auf Rat Gyula ORTUTAYS reduzierten wir diese auf die Angaben der englischen, französischen, deutschen Publikationen mit wissenschaftlichem Anspruch.

Es erhebt sich die Möglichkeit, dass wir die originelle Handschrift der einzelnen Varianten, weiter ihren Nachdruck in verschiedenen Ausgaben, vielleicht ihre eventuelle Bearbeitungen schon in dem Katalog selbst angeben und auch die

völkliche Nacherzählungen verschiedenen gedruckten Vorbilder erwähnen sollen. Auf Rat Lauri Honko werden die verschiedenen Übernahmen und Umarbeitungen in der endgültigen Form nicht aufgenommen. Nach einer Konsultation mit meinen Mitarbeitern entschloss ich mich auf die Beziehung der verschiedenen handschriftlichen und gedruckten Sammlungen zueinander nur im X. Band, in der ausführliche Bibliographie besprechen und wahrscheinlich nur für den ungarischen Leser, bzw. Forscher. Einige Varianten bearbeitet von Elek BENEDEK, Ignác HALÁSZ oder der Brüder GRIMM werden in dem Falle in den Katalog eingearbeitet, wenn sie als Quelle einiger Varianten, bzw. einer Redaktion dienen.

Im weiteren wollen wir ein Typenbeispiel aus dem ersten Teil der 2. Ausgabe des 1968-70. zusammengestellten Tiermärchenkatalogs vorführen, die schon von seiner endgültigen Form nicht weit steht:

AaTh 1. Der "tote" Fuchs stiehlt Fische

/H - ; BN 1., MAT 1./

I. Der hungrige Fuchs legt sich auf die Landstrasse und täuscht tot zu sein. Ein Fuhrmann wirft ihn auf seinen mit Fische beladenen Wagen. Der Fuchs frisst sich satt, die übriggebliebenen Fische wirft er ab, springt herunter und seine Beute aufhebend läuft weg /Forts. oft AaTh 2/.

II. Der hungrige Wolf versucht es nachzuahmen und zieht den kürzeren /Forts. zumeist AaTh 4/.

1. HALÁSZ, Ignác 1889. Nyr. Jg. 18. 43-44. "A farkas és a róka" /Der Wolf und der Fuchs/ /Csetény, Kom. Veszprém.; Sz.: -/ AaTh 1 I,II + AaTh 4. /BN 2.; MAT 1./

2/ FARAGÓ, József 1962. /1953.⁴/ 100-101. "A róka és a farkas halat szerez" /Der Fuchs und der Wolf erwerben Fische/ AaTh 1 I,II. /B/

2. KÁLMÁNY, Lajos Ms. 1. /EA 2801./ 329. 185. "A róka és a farkas" /Der Fuchs und der Wolf/ /Magyarszentmárton, Kom. Torontál; Sz.: -/AaTh 1 I,II + AaTh 4. /MÁT 2./
- 02/ KÁLMÁNY, Lajos Ms 2. /EA 2771./ 296. 20.
"A róka, a farkas és a halász" /Der Fuchs, der Wolf und der Fischer/
- 1/ ORTUTAY - KATONA 1951, 1956. II. 351-352. 34.
= /A/
3. MAKRA, Sándor Ms /EA 4877./ 77-78. 30. "A róka meg a farkas" /Der Fuchs und der Wolf/ /Tiszalök, Kom. Szabolcs-Szatmár; 1949-52./ AaTh 1 I,II + MNK 30A^x.
4. VIRÁNY, Judit Ms 1. /EA 4060./ 384. 124. O.T. /Láca, Kom. Zemplén; 1942./ AaTh 1 I - AaTh 2. /MÁT 3./
5. Bácskai - BOSNYÁK, Sándor Ms /EA P. 72/1963./ 8. 3.
"A halászó farkas" /Der fischende Wolf/ /Nagyvejke, Kom. Tolna - Istensegits, Bukovina R.; 1961. / AaTh 1 I - AaTh 2.
6. BOSNYÁK, Sándor Ms /EA P 179/1960./ 48-49. 1. "A róka és a farkas" /Der Fuchs und der Wolf/ /Siklósnagyfalu, Kom. Baranya; 1960./ AaTh 1 I - AaTh 2 + AaTh 34 - AaTh 32.
7. VIRÁNY, Judit Ms. 1. /EA 4060./ 67-68. 11. O.T. /Láca, Kom. Zemplén; 1942./ AaTh 1 I - AaTh 2 + AaTh 41 + AaTh 3 + AaTh 4 + AaTh 5. /MÁT 6./
- 1/ ORTUTAY - DÉGH - KOVÁCS 1960. III. 909-912. 350.
"Róka koma" /Gevatter Fuchs/ /A/
8. MERÉNYI, László 1861. I. 159-172. "A farkas és a róka komasága" /Die Freundschaft des Wolfes und des Fuchses/ /So,Sz.: -/ AaTh 20A + AaTh 21 + AaTh 31 + AaTh 41 + AaTh 1 I - AaTh 2 + AaTh 3 + AaTh 4. /BN 1.; MÁT 10./

2/ BENEDEK, Elek 1914-1927. /1894-96⁴./ II/2.
166-173. 26. "A farkas és a róka" /Der Wolf und
der Fuchs/ AaTh 31 + AaTh 41 + AaTh 1 I - AaTh 2+
+ AaTh 4. /B/ /MÁT 4./

9. KÁLMÁNY, Lajos Ms 2. /EA 2771./ 292-293. 18. "A róka és
a farkas" /Der Fuchs und der Wolf/ /Törökbecse, Kom. To-
rontál; Sz: -/ AaTh 15 I, II, III + AaTh 4 + AaTh 1 I -
- AaTh 2. /MÁT 4./

1/ ORTUTAY - DÉGH - KOVÁCS 1960. III. 915-918.
352. = /A/

10. HEGEDÜS, Lajos 1952. 71-72. "A róka és a medve" /Der
Fuchs und der Beer/ /Szárász, Kom. Baranya - Pusztina,
Moldau R; 1947./ AaTh 1 I - AaTh 2 + AaTh 5. /MÁT 5./

So schaut ein Tiermärchentypus aus, bei dem über die
Reihenfolge der Varianten die Qualität der aus wenigstens
zwei Varianten für ständig beurteilten Zusammensetzungen und
innerhalb dieser die Zeitfolge entscheidet. Wo die Zeitpunkt
des Sammelns genau nicht feststellbar ist, nehmen wir den un-
gefährten Zeitpunkt der Entstehung zur Grundlage, in dieser
Hinsicht findet der Forscher in der Bibliographie Anweisun-
gen.

Die neulich stattgefundenen Materialien freilegenden Ar-
beiten werden die Zahl der Varianten wahrscheinlich vermehren
und die Redaktionen stabilisieren oder umgekehrt, sie werden
unsere irrtümlichen Annahmen umwerfen. Die bibliographische
Tätigkeit richtet sich zur Zeit vor allem auf die Finalisie-
rung der bibliographischen Angaben der handschriftlichen
Sammlungen, Die Lösung der Abkürzungen erlassen sie mir jetzt,
bitte, auf die diesbezüglichen Fragen gebe ich gerne Antwort.

Die Bearbeitungen der Typen folgen die Zahlenreihe der 2.
Ausgabe des Aarne-Thompsonschen Katalogs, nur in begründeten
Fällen machten wir ergänzende Typen oder Modifikationen. Wenn

zwischen den so entstandenen Gruppen ein aus Natur und den Zusammenhängen des Materials folgender Unterschied erscheint, wird der Verfasser des Katalogsteils die Berichtigung, Modifizierung nicht im Katalog selbst, sondern in der vor dem bezüglichen Katalogteil befindlichen Studie, oder in einem selbständigen Beitrag vortragen. Da die entgeltige Fassung des Ungarischen Volksmärchenkatalogs die Arbeit mehrerer Verfasser darstellt, sind die Unterschiede zwischen den Katalogen der einzelnen Märchenuntergattungen und den vor diesen stehenden Studien vorstellbar, sogar unumgänglich. Bei der Zusammenfassung werden wir betrachten diese zu beseitigen.

In einer Phase unserer Arbeit erhebe sich die Frage ob es nicht wichtiger wäre unsere Märchen auf Grund des Thompsonschen Motivenkatalogs²⁷ zu analysieren und die Typenbilder so zusammenfassen. Unser Mitarbeiter Sándor MAKRA versuchte das Märchen Rose und Veilchen /AaTh 313C/ in dieser Weise zu bearbeiten²⁸. Etwa ein halbes Jahr dauernde Arbeit kostete ihm die Analyse und Eingliederung von 13 Varianten. Es mangelte nicht an Fachkundigkeit oder Fleiss, der Forscher musste aber mit einer Reihe von Motivenvorschlägen den Motivindex ergänzen. Thompson arbeitete nämlich bloss in die 2. Ausgabe seines Typenindexes das osteuropäische Märchenmaterial ein, nicht aber in den Motivenkatalog; die Zerlegung der ungarischen Volksmärchen in Motiven und das Versehen mit Motivenzahlen musste also ein grossangelegte Ergänzungsarbeit vorangehen, was die Beendigung der Arbeit wieder Jahre hindurch ausschieben würde. Vorläufig verzichteten wir also diese zweifellos nützliche und grossangelegte Arbeit in der Hoffnung, dass eine Arbeitsgemeinschaft mit Hilfe eines Rechnungsapparats früh oder später auch diese Aufgabe lösen wird.

Imzuge der Arbeit erhebe sich auch der Gedanke, das Material in einer dem Aarne-Thompsonschen Katalog besser entsprechenden "ungarischen" Weise zu gruppieren, diesen Gedan-

ken lehnten wir jedoch aufgrund der Erfahrungen ab, die wir bei den nicht nach dem Aarne-Thompsonschen Katalogssystem zusammengestellten Katalogen erwerben hatten. Die weite Verbreitung und die internationale Innervation des internationalen Katalogssystems erleichtert noch immer am besten die Zugänglichkeit irgendeines nationalen Märchenmaterials.

Seit dem Beginn unserer Arbeit sind wir Augen- und Ohrenzeugen verschiedentlichler Katalogisierungs- und Systematisierungsversuche und -anregungen. Unsere Arbeit ist zu lange im Gange, dass wir an unsere, gerade im Laufe der intensiven Befassung mit dem Material entstandene Methode ändern sollten. Einige können uns möglicherweise für rückständig und unzeitmässig brandmarken, dieses Odium übernehmen wir aber. Wir sind jedoch bereit wenn es durch wenige Kodifikation möglich ist, an unserem Katalog auch ihren Zwecken entsprechend zu ändern. Deshalb empfangen ich mit Dank alle Vorschläge, die sich auf die Verbesserung, Modernisierung des Ungarischen Volksmärchenkatalogs richtet. Wir möchten jedoch hoffen, dass unser Katalog auch in seiner heutigen Form ein annehmbares Bild von den Gattungen, Typen, Typengruppen, Redaktionen und Zusammensetzungen des ungarischen Volksmärchens aufgrund der Handlungsschemata geben wird. In der Konstruktionsgliederung der komplizierteren Märchen folgen wir wiederum die Hontischen, Berze Nagyschen und Aarne-Thompsonschen Kataloge, natürlich aufgrund des uns vorliegenden Materials, was aber oft Modifikationen in Verhältnis zu den Vorschlägen unserer Vorfahrer verursacht. Die als Vorhilder ausgesuchten Texte, die von anderen vielleicht in monographischer Form untersuchten Varianten, besonders die beträchtliche Vermehrung dieser oder die Änderung der Untersuchungsmethode können freilich auch weitere Änderungen herforrufen.

Die Fragen nach dem Stil des Märchens, den Erzählern, ihrer Rolle in der Gesellschaft, den räumlichen und zeitlichen Änderungen der Texte und ihrer gesellschaftlichen Rolle und noch vielen anderen zu beantworten ist offenbar nicht der Katalog berufen.

A N M E R K U N G E N

1. KATONA, Lajos 1912. I. 216-295.
2. HONTI, Hans 1928.
3. AARNE, Antti - THOMPSON, Stith 1928.
4. Der Katalog von BERZE NAGY, wie auch der von HONTI enthält dem Wesen nach einschliesslich bis zum letzten XIV. Band der Sammlung der Ungarischen Volksdichtung /Magyar Népköltési Gyűjtemény/, das bis zum Ende des ersten Weltkrieges gesammelte ungarische Volksmärchenmaterial; über unsere anfängliche Pläne s. Ágnes KOVÁCS 1955.
5. KOVÁCS, Ágnes 1956a, 1956b.
6. KOVÁCS, Ágnes 1961.
7. KOVÁCS, Ágnes 1960.
8. BERZE NAGY, János 1957.
9. AARNE, Antti - THOMPSON, Stith 1961.
10. KOVÁCS, Ágnes 1969, 1977.
11. VOIGT, Vilmos 1963, 1964.
12. HEITAI, Gáspár 1566.
13. GESTA ROMANORUM, übers. von János Haller, 1965.
Ponciánus históriája /Geschichte des PONCIÁNUS/, 1573.,
Salamon és Markalf /S. und M./ 1577.
14. JÓKAI, Mór 1904., GÁSPÁR, János 1863.
15. Móka bácsi = /HALÁSZ, Ignác/ 1897-1905.
16. Jüngst erschien in zwei Teile der Katalog von der handschriftlichen Sammlung des Ethnologischen Archivs /EA 1-7000, 7001-13090/, der in titelartigen Aufzählung das Materials des Handschriftenarchivs enthält. Der Katalog mit seinem in der nahen Zukunft erscheinenden geographischen und Fachindizes wird unsere Arbeit wesentlich fördern; den Landeswettbewerb für

ethnographische und idiomatische Sammelarbeit schreibt jährlich das Ethnographische Museum, im Jahre 1979 27malig aus. Die Nachricht über den Wettbewerb sind in den Zeitschriften Néprajzi Hírek, Honismeret, früher Néprajzi Múzeum Adattárának Értésítője zu finden.

17. KOVÁCS, Ágnes 1956. 32-40.
18. VAJDA-SÁRVÁRI, Zsuzsanna, 1977.
19. Három arany nyilvessző, 1977.
20. Erste Ausgabe: KOVÁCS, Ágnes 1958, 1966.
21. KELEMEN, Sarolta 1958; KISS, Gabriella 1958 /erschien 1959/
22. Die Bibliographie der Dissertationen mit ethnographischem Stoff /1945-1978/ stellte Zsuzsa ILLÉS zusammen /1978/. In dieser Bibliographie sind die bibliographischen Angaben in den vier Universitätslehrstule für Ethnographie und Folklor aufbewahrten Arbeiten der wissenschaftlichen Studentengruppen, der Facharbeiten und Dissertationen, wie auch der im Handschriftenarchiv der Ungarischen Akademie der Wissenschaften aufbewahrten Kandidatur- und Doktorarbeiten nach Jahren gruppiert und mit Namen- und geographischen Register versehen zu finden.
23. KOVÁCS, Ágnes 1958, 1966.
24. ORTUTAY, Gyula 1960.
25. Die geplante Einteilung: I. Tiermärchen /AaTh 1-299.; 2. Aufl./, II. Zaubermärchen /AaTh 300-749/, III. Legendenartige Märchen /AaTh 750-849/, IV. Novellenartige Märchen /AaTh 850-999/, V. Dummes Teufel-Märchen /AaTh 1000-1199/, VI. Schildbürgerschwänke /AaTh 1200-1349; 2. Aufl./, VII. Schwänke und Anekdoten /AaTh 1350-1874/, VIII. Lügenmärchen /AaTh 1875-1999/, IX. Formelmärchen /AaTh 2000-2499/, X. Ausführliche Bibliographie.
26. KOVÁCS, Ágnes 1955, 1966.
27. MAKRA, Sándor 1967.
28. THOMPSON, Stith 1955-58.

B I B L I O G R A P H I E

- AARNE, Antti - THOMPSON, Stith
 1928 The Types of the Folk-Tale. Helsinki. FFC 74.
 1961 Second Revision. Helsinki. FFC 184.
- BERZE NAGY, János
 1957 Magyar népmesetipusok /Ungarische Volksmär-
 chentypen/. I-II. Pécs
- GÁSPÁR, János
 1863 Csemegék olvasni még nem tudó gyerekek számára...
 /Leckerbissen für Lesens noch unkundige Kinder.../
 3. Ausg. Kolozsvár
- GESTA ROMANORUM
 1697 Übers. von János Haller, Hrsg. von Lajos Katona.
 Budapest, 1900 /Régi Magyar Könyvtár 18./
- HALÁSZ, Ignác
 [1897] -1905 Móka bácsi legszebb magyar meséi /Onkel Schelms
 schönste ungarische Märchen/ 1-4. Budapest
- Három arany nyilvessző /Drei goldene Pfeile/
 1977 Aus der Sammlung des Lehrstuhls für ungarische
 Sprache und Literatur an der staatlichen Uni-
 versität zu Uschhorod, ausgewählt von Petro
 LIZANEC. Originäre Volksmärchen künstlerisch ge-
 formt und umgearbeitet von Ákos TORDON. 2. Ausg.
 Budapest-Uschhorod
- HELTAI, Gáspár
 1566 Esopusi meséi /Äsopische Märchen/ Hrsg. von
 Lajos Imre. Budapest 1897 /Régi Magyar Könyv-
 tár 4./
- HONTI, Hans
 1928 Verzeichnis der publizierten ungarischen
 Volksmärchen. Helsinki. FFC 81.

ILLÉS, Zsuzsa

- 1978 Néprajzi tárgyú disszertációk bibliográfiája. /Bibliographie der Dissertation mit ethnographischem Stoff/ 1945-1978. Budapest. /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 4./

JÓKAI, Mór

- 1904 A magyar nép élce szép hegedűszóban. /Spässe des ungarischen Volkes im schönen Geigenspiel/ 10. Ausg. Budapest

KATONA, Lajos

- 1912 Magyar népmesetipusok /Ungarische Volksmärchentypen/ Ethnographia XIV. /1903/ 30-39, 125-138, 189-196, 236-239, 463-468; XV. /1904/ 22-28; XXV. /1914/ 288-291. 2. Auf. in K.L. Irodalmi tanulmányok /Literarische Studien/ Budapest I. 216-295.

KELEMEN, Sarolta

- 1958 A Csalóka Péter trufakör és rokonsága /Der Peter Csalóka-Schwankkreis und seine Verwandtschaft/. Facharbeit. ELTE-BTK FT /Folklore-lehrstuhl, Philosophische Fakultät an der Universität Loránd Eötvös/

KISS, Gabriella

- 1958 Az AaTh 301-es mesetipus magyar redakciói /Ungarische Redaktionen des Märchentyps AaTh 301./. Facharbeit. ELTE-BTK Ft. Erschien in Ethnographia 1959. /70./ 253-268.

KOVÁCS, Ágnes

- 1955 The Hungarian Folktale-Catalogue in Preparation. Acta Ethnographica IV. 443-477.
- 1956a Népmesegyűjtés /Volksmärchensammeln/. Budapest. /Utmutató füzetek a néprajzi adatgyűjtéshez III./

- 1956b Utmutató mesék és más népi elbeszélések gyűjtéséhez /Wegweiser zum Sammeln von Märchen und andere Volkserzählungen/. A Néprajzi Múzeum Adattárának Értesítője No 1-2. 58-61.
- 1958 A magyar állatmesék típusmutatója /Typenregister der ungarisches Tiermärchen/. Budapest. /Néprajzi Közlemények III. 3./
- 1960 A készülő Magyar Népmesekatalógus meséinek típusmutatója /Typenregister der Märchen des in Vorbereitung befindlichen Ungarischen Volksmärchenkatalogs/. Műveltség és Hagyomány I-II. 359-389.
- 1961 Probleme bei der Arbeit am ungarischen Märchenkatalog. In: Internationaler Kongress der Volkserzählungsforscher in Kiel und Kopenhagen. Berlin. 137-141.
- 1964 Register der ungarischen Schildbürgerschwanke-typen /Ratotiaden/. Acta Ethnographica 13. 55-69.
- 1966 A rátótiádák típusmutatója. A magyar falucsúfolók típusai /Typenregister der Schildbürgerschwänke. Die Typen der ungarischen Dorfspöttler/. Budapest. /A Magyar Népmesekatalógus Füzetei 3./
- 1969 A XX. században rögzített magyar népmese-szövegek XIX. századi nyomtatott forrásai. 1. Arany László Magyar Népmese-gyűjteménye /Die gedruckten Quellen im 20. Jahrhundert fixierten ungarischen Volksmärchentexten im 19. Jahrhundert. 1. Die ungarische Volksmärchensammlung von László Arany/. Népi Kultúra - Népi Társadalom 2. 177-214.

- 1977 2. Benedek Elek: Magyar mese- és mondavilág /Ungarische Märchen- und Sagenwelt/ I-V. Népi Kultúra - Népi Társadalom 9. 141-190.

MAKRA, Sándor

- 1967 A népmese katalogizálásának új módszere /Neue Methode zur Katalogisierung der Volksmärchen/ A szekszárdi Balogh Ádám Múzeum Füzetei 8.

A Néprajzi Múzeum Kéziratgyűjteményének Katalógusa /Katalog zur Handschriftensammlung des Ethnographischen Museums/

- 1979 I. rész 1-7000, II. rész 7001-13.090. /I. Teil 1-1700, II. Teil 7001-13.090/ Budapest. /Élőmunkálatok a Magyarság Néprajzához 5A, 5B./

ORTUTAY, Gyula

- 1960 Magyar népmesék /Ungarische Volksmärchen/ I-III. Hrg. und eingeleitet von - -. Ausgewählt und annotiert von Linda Dégh und Ágnes Kovács. Budapest

Ponciánus históriája /Historie des Poncianus/

- 1573 Hrg. von Gusztáv Heinrich. Budapest 1898. /Régi Magyar Könyvtár 5*/

Salamon és Markalf

- 1577 Salamon királynak, az Dávid király fiának Markalffal való tréfabeszédeinek rövid könyve. /Kurzes Buch der Spassgespräche des Königs Salomon, des Sohnes des Königs David mit Markalf. In: Régi Magyar Költők Tára VIII. Hrg. von Lajos Dézsi. Budapest 1930. 269-305.

THOMPSON, Stith

- 1955-58 Motif-Index of Folk-Literature. 1-6. Kopenhagen

VAJDA-SÁRVÁRI, Zsuzsanna

- 1977 A nyomtatásban megjelent jugoszláviai magyar népmesék tipológiai vizsgálata. /Typologische Untersuchung der im Druck erschienenen ungarischen Volksmärchen in Jugoslawien/ Magisterarbeit. Vorgelegt dem ungarischen Lehrstuhl an der Universität zu Novi-Sad.

VOIGT, Vilmos

- 1963 A Grimm mesék magyar fordításai /Ungarische Übersetzungen der Grimmschen Märchen/ Ethnographia 74. 336-338. /Anhang zum Ortutay: Gyula Ortutay: Jacob Grimm és a magyar folklorisztika /Jakob Grimm und die ungarische Folkloristik/
- 1964 Új adatok a Grimm mesék magyar fordításaihoz /Neue Angaben zu den ungarische Übersetzungen der Grimmschen Märchen/ Ethnographia 75. 298.

NAGY, Ilona (Budapest):

BERICHT ÜBER DEN UNGARISCHEN ÄTIOLOGISCHEN SAGENKATALOG

In meinem kurzen Bericht habe ich die Absicht, einige, mit dem Katalog der ungarischen aetiologischen Sagen verbundene Probleme zu erwähnen. Allerdings muss ich mit einer Entschuldigung beginnen: der Katalog kann zur Zeit noch nicht in die Hände genommen werden, er ist noch nicht erschienen, man könnte nicht einmal behaupten, dass er schon vollständig sei.

Die Arbeit habe ich noch als Studentin begonnen; jener Katalogentwurf, den ich auf Anlass der Frau Professorin Tekla DÖMÖTÖR im Jahre 1968 aufgestellt habe, bildete einen Teil meiner Diplomarbeit.

Auf der 1963 zu Budapest veranstalteten Konferenz des International Society for Folk Narrative Research wurde ein Übereinkommen zustandegebracht, laut dessen die einzelnen Länder ihr nationales Sagenkatalog aufstellen sollten; das erwähnte Übereinkommen hat die Aufnahme dieses Gebiets der ungarischen Folklore veranlasst. Die seitdem vergangenen Jahre haben in den anderen Ländern auch nicht zu dem vorausgesetzten Erfolg geführt. Es sind zwar mehrere Detailstudien erstanden /z.B. hat Toni BRILL über die Katalogisierungsarbeiten des rumänischen Sagenschatzes berichtet, angeblich auch die aetiologischen Sagen mit eingerechnet¹; andere

Forscher haben auch weiter über die Sorgen der Katalogisierung gesprochen, bzw. geschrieben/, bis heute verfügen wir jedoch über keine vollkommen ausgearbeiteten Kataloge. Gleichfalls in 1968 hat Georgieva MICEVA - die Studentin der inzwischen leider schon gestorbenen ehemaligen Professorin der Universität zu Sofia: Cvetana ROMANSKA - den Motivumkatalog der bulgarischen aetiologischen Sagen zusammengestellt, nach unserem Kenntnis ist das Werk aber noch nicht veröffentlicht worden.²

All' diese Tatsachen können uns allerdings für den Zustand des ungarischen Katalogs nicht entschuldigen. Nach langjährigem Fernsein bin ich endlich wieder in der Lage, meine frühere Arbeit fortsetzen zu können.

Schon das Einsammeln des Materials hat uns Überraschungen geliefert. Die ungarischen Volksdichtungssammlungen weisen im allgemeinen keine Kapiteln der Ursprungs-, bzw. aetiologischen Sagen auf. In der ersten Arbeitsphase sollten also die Sammlungen, Textveröffentlichungen, weiter die folkloristische Material veröffentlichte Spalten der Zeitschriften durchgelesen werden. Sobald ich ein bestimmtes Gesamtbild des zu erwartenden Materials besass, konnte ich mit gestärkter Sicherheit sortieren. Das heterogene Wesen der Gattung, die Tatsache, dass sie auch an zahlreichen anderen Gattungen gebunden ist, haben mir das Sammeln des Materials auch später erschwert. Ich war gezwungen, wegen der aetiologischen Tiersagen die Tiermärchen, wegen der biblischen Ursprungssagen die Legenden, u.s.w., die Schwänke, Parabel, Wetterprophetieungen, Beschreibungen der Volksbräuche und Volksglaubenssammlungen durchzulesen.

Nach einiger Zeit habe ich die "beliebten" Type erkannt und wusste schon, dass es sich lohnt, diese beliebten Type zu suchen. Bezüglich des Sammelns konnte ich das gleiche feststellen. Während meiner ersten Sammelaktionen habe ich nur herumgetappt: ich wusste selbst nicht richtig,

was das für Texte sind, deren Kenntnisse ich voraussetzen könne. Je mehr mir das Material bekannt wurde, je mehrere Fragen ich bezüglich der einzelnen Type aufstellen imstande war, desto mehr haben sich die Chancen vermehrt, dass meine Gewährsleute gefühlsmässig erkannten, welche Art der Texte ich von ihnen erwartete, und so haben sie auch von selbst solche, oder ähnliche Texte erzählt. Auf diese Weise hat sich die Anzahl jener Type bedeutend vermehrt, welche im Laufe des bisherigen Sammelns nicht vorgekommen waren. Jener sonderbare Fall hat sich ergeben, dass mehr als die Hälfte der jetzigen 307 Type des Katalogs durch einen einzigen Text vertreten ist. Allein schon diese Tatsache drängt zur weiteren Sammeltätigkeit.

Das Einsammeln der sich auf die aetiologischen Sagen beziehenden Literatur war - wegen der schon oben erwähnten Heterogenität der Gattungen, und deshalb, weil unter dem Sammelbegriff "aetiologische Sage" aus sehr verschiedenen Zeitaltern und Kulturen stammende Volksepik zusammengefasst wird - gleichfalls eine verzweigte Aufgabe. Am allerwenigsten ist die über Sagen vorhandene Fachliteratur verwendbar: und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die aetiologische Sage mit der historischen Sage und mit der Glaubenssage nur eine minimale Ähnlichkeit aufweist. Mit dem Mythos, mit der Legende, mit dem Märchen und Schwank hat sie weit mehr Gemeinsames - selbstverständlich nicht im Ganzen, sondern ihre einzelnen Gruppen in Betracht genommen.

Beim Zusammenstellen des Katalogs bin ich vom Material ausgegangen und in erster Linie habe ich die Forderungen der Verwendbarkeit beachtet. Den Ausgangspunkt der Klassifizierung bedeutete die Zusammenhänge von Ursache und Wirkung erklärende epische Einheit, welche im allgemeinen den Typ bildet. Die meisten Type bestehen also aus einem einzelnen Motiv; diese Motive können jedoch im Falle bestimmter Type kettenartig aneinander gefügt werden. Auch dann soll aber die Katalogisierung einfach sein. In jenen Fällen, wo der

"aetiologische Schlusssatz", also die als Folge des erzählten Geschehens angekündigte dauerhafte Veränderung in der Ordnung des Weltalls, sich am Ende eines mehrere Epizode aufweisenden, eindeutig nicht zu den aetiologischen Sagen, sondern z.B. zum Typ der Märchen vom hintergangenen /hineingelegten/ Teufel gehörenden Epikums auftaucht, habe ich bei der Katalogisierung nur jenes Motiv in Betracht genommen, durch welches der Ursache-Wirkung-Zusammenhang vertreten ist. Die - als ganz selten vorkommende märchenabschliessende Formel erzählende - "aetia" meldet sich gleichfalls nur selbststehend.

Die Gruppen des in dieser Weise umgegrenzten Materials habe ich auf Grund des Ordnungssystems der "Wirkung" bzw. der entstandenen Dinge bestimmt. Dabei habe ich mich bestrebt, die am logischsten und aus dem Gesichtspunkt des Ausschens am einfachsten dünkenden Lösungen zu wählen.

Die wichtigeren Gruppen sind die folgende: Die Schöpfung der Welt /bzw. des Weltalls/; kosmische und meteorologische Erscheinungen; die Erde und ihre Fläche. Die Schöpfung des Menschen; das Entstehen der Körperteile, der menschlichen Eigenschaften, der Völker; wie die Beschäftigungen der Menschen entstanden sind; Entstehen der Institutionen der menschlichen Gesellschaft: Religionen, Bräuche. Tiere und Pflanzen - von ihrem Entstehen bis zum Ursprung ihrer einzelnen Eigenschaften, bei hochwertigen Lebewesen angefangen bis zu den minderwertigen.

Die Klassifizierung erfolgte also nicht auf Grund in der Sage aufgetretener Personen, obwohl gut abzusondern sind die Gruppen, welche zum Illustrieren der Rolle bestimmter Schöpfer und Kulturheroen berufen sind. Gott; der Teufel; Noah; Christus; der Heilige Petrus; die Jungfrau Maria; die Heilige Familie, - der Kreis der sich diesen Begriffen angeknüpften Epika ist erschliessbar. Die Funktionen bilden gleichfalls ein bestimmtes System: das Ursache-Wirkung-Ver-

hältnis kann folgendermassen aufgelöst werden: Mangel - Aufheben des Mangels; Verbot - Verletzung des Verbotes, u.s.w. Diese Thema kann weiter studiert werden, einen Ausgangspunkt der Klassifizierung kann es aber auf keinen Fall bilden.

Zur Erleichterung des Aussuchens habe ich folgendes System der Hinweise bearbeitet: die übereinstimmenden Texttype, welche jedoch das Entstehen verschiedener Dinge besprechen, sind bei jenem Typ untergeordnet, wo ihr Vorkommen in höchstem Grade systematisch ist, jedoch gebe ich in allen solchen Fällen auch Rückweisungen, Gleichfalls weise ich hin dem Typ auf die Ablösung der Personen hin /z.B.: die gleiche Geschichte mit einer beim Namen genannten Person, oder im allgemeinen mit einem /namenlosen/ Menschen, u.s.w./.

Der Katalog enthält zur Zeit 1106 Texte, diese sind 307 Typen untergeordnet. Die Arbeit kann erst nach einem - uns noch bevorstehenden - Überblick des im Ethnologischen Datensammlung sich befindenden Materials der letzten 10 Jahre abgeschlossen werden, ausserdem sollen einige, an den Universitäten zu Szeged und Debrecen entstandene Diplomarbeiten und kleinere Textveröffentlichungen der letzten Jahre noch bearbeitet werden. Auch unter meinem eigenen gesammelten Material gibt noch manches, was abgeschrieben, bzw. korrigiert werden soll.

All' das in Betracht genommen, steht jetzt nichts mehr im Wege dazu, dass der Katalog bis Ende dieses Jahres gedruckt werde.

ANMERKUNGEN

1. BRILL, Toni 1966.
2. MICEVA, Georgievna 1968.

BIBLIOGRAPHIE

- BRILL, Toni: Principiile clasificari legendelor populare romanesti, 1966. Revista de Etnografie și Folclor 11.Nr.3.
- MICEVA, Jevgenija Georgieva: 1968. Pregled na motivite na legendite za proizhod v balgarskija folklor. Sofia /Manuskript/.

PENTIKÄINEN, Juha (Helsinki):

LIFE-HISTORICAL RESEARCH METHOD A WAY TO THE WORLD OF FOLKLORE IN HUMAN MIND

STUDYING AN ANTHROPOS WITHIN COMPARATIVE RELIGION

Genesis tells how the Lord God walking in the garden of Eden in the cool of the day could not find the first man and the first woman in the Paradise. They had eaten the denied fruit of the tree of knowledge of good and evil and were hidden from the presence of the Lord amongst the trees of the garden.

It is possible to raise the following question: Have folklorists forgotten or neglected one of their main fields, studying an anthropos. Have scholars - after having experienced different winds and streams from many neighbouring fields and after having tried many theories and methods - hidden the individual under theory and concepts or even forgotten her. The fruits of the tree of knowledge of good and evil can taste sweet but they can also easily lead astray. I think it is time to emphasize the importance of studying an anthropos, an idiosyncratic individual within anthropological sciences, also in folklore research.

In this paper, two neighbouring approaches are dealt with, life-historical method and world view analysis. Most examples stem from the studies on the individual level. This point of view, of course, does not mean that these methodol-

ogical trends could not be applicable on the other levels also, e.g. in comparative studies on the great religious traditions of mankind or on national, regional, societal studies of life histories and world views.

SUPERORGANIC STRUCTURES AND INDIVIDUAL LIBERTIES - A GENERIC GRAMMAR OF FOLKLORE?

One of the characteristics of folklore has been considered to be its great persistence with respect to form. Content may vary, but form is relatively stable and stereotyped. However, despite the stability of form and the opportunities for its study, the formal composition of an item of folklore has proved much less challenging to folkloristics than the task of searching for that item's origin.¹ The view that has long limited folkloristic research, namely that tradition texts are undivided units, must therefore be rejected. It would be more useful to analyse the same text from several different angles and at different levels, for example, that of content, form, style, structure, texture, function and meaning, as has been done in functional, structural and formal studies. The question of the interdependence of the different factors is not, however, to be left aside. Folkloristic structuralism would, for example, find itself faced with a crisis if it were not able to relate their observations to other aspects of folklore research.

One interesting question in repertoire analysis concerns the relation between individual and tradition: what are the limits of individual impression upon tradition formation and folklore communication? A scholar who focused particular attention upon the question of regularities of the narrative tradition was the Dane Axel OLRIK, who in 1908 advanced the theory of the so-called epic laws of narration. In his opinion the entire world of the narrative tradition adheres to rules which are above space and time. In this connection OLRIK made

a departure from current terminology and employed the concept of Sagenwelt. OLRİK indeed agreed that particular national traits also exist but, in comparison with general regularities, these are more of the order of differences in dialect. OLRİK stated; "We name these principles 'laws' because they limit the composition of oral literature in a different way, a way that is stricter than is the case in other literature."²

The way in which OLRİK set forth his laws is an indication of the fact that he considered them to be universally true irrespective of time, nationality or culture. What is involved here is, to use the terminology of cultural anthropology, the notion of a superorganic culture. This notion considers that, in addition to the organic level which is controlled by man, there is also a superorganic level which is above man³. Man is dependent on this and it renders his behaviour consistent. OLRİK felt that the epic laws somehow control individual narrators and are above them: The narrator obeys them blindly. Carried to the extreme this view of the significance of epic laws might lead one to underestimate the individual and social component in the narrative cycle. In this respect we need merely to consider the lack of interest which diffusionists show in the study of individual tradition bearers.⁴ Are epic laws in the last analysis as superorganic as OLRİK assumes them to be? At any rate there seems to exist a danger of totally passing by the useful question of how these 'epic laws' are involved in the process of communication itself. On what level can these rules be studied analytically? Do all narrative genres obey the same laws as OLRİK assumes? Are tradition bearers aware of these epic laws or not? Are their functions manifest or latent? To what extent is the creation, transformation or reproduction of tradition a cognitive process and to what extent does this process escape the awareness of the narrator?

Many such questions have been neglected. They might have been solved through studying both the individuals who transmit

a genre as well as the communication process itself. For example, are the epic laws so universal that they concern all the genres in the narrative tradition? On the basis of a study of Marina TAKALO's repertoire negative answer seems to be indicated. On the other hand it is more likely that each genre forms, as it were, its own code, conforming to its own rules which differ in a greater or lesser degree from those of other genres.

Some folklorists who have studied tradition bearers have placed emphasis on the performance of folklore as an act of creation. For example, Albert S. LORD considers every singer of epics a poet who composes his repertoire in the course of the oral performance. The singer of epics, thus, is not only a tradition bearer but a creative poet.⁵ To substantiate his hypothesis Lord makes an observance that the same epic product is different in the repertoire of different singers and also in the various phases of the same singer. According to Lord, all the singers use the material in a traditional, but not in an identical manner.⁶ Linda DÉGH writes about the storytellers as follows: "The special gift of any storyteller consists of his being able to shape a tale. He is able not only to narrate well, however, but to keep in his memory a great number of tales from the traditional supply - more than the average person could retain, and he constantly reworks them in accordance with his own artistic talents. The narrators can therefore be distinguished by type according to the way they proceed in shaping a märchen".⁷ According to Linda DÉGH, creative shaping manifests itself, 1. both in the composition, in the structure of the tale, and in the technique of motif combinations; 2. through combining tale and reality; 3. in the style and recital of the storyteller.⁸

In the structural studies of folklore, the question whether structure is 'knowable' raises an important theoretical issue. Alan DUNDES writes: "Structural analysts claim that

they have identified structural patterns in myth, fairy tales, or some other genre. In short, they say they 'know' what the underlying structural patterns are and they can articulate them. But what about the informants who tell the tales? Do they 'know' the structural patterns which underlies the tales they tell?"⁹ LÉVI-STRAUSS contends that as a rule they do not. "Although the possibility cannot be excluded that the speakers who create and transmit myths may become aware of their structure and mode of operation, this cannot occur as a normal thing, but only partially and intermittently. In the particular example we are dealing with here, it is doubtful, to say the least, whether the natives of central Brazil, over and above the fact that they are fascinated by mythological stories, have any understanding of the system of interrelations to which we reduce them."¹⁰ Propp, too, suggests that storytellers are constrained insofar as he claims they cannot depart from the overall sequence of functions in fairy-tale structure, which may imply that storytellers do not know the superorganic patterns which limit their creativity.¹¹ DUNDES, on the contrary, seems to have the opinion, "storytellers in some sense do 'know' the structural patterns which underlies their narratives."¹²

In this study the problem concerning the relationship between the superorganic structures and individual liberties is studied on the basis of Mrs. Takalo's repertoire. The object of study is not solely the transmission process of tradition, but in addition, the formation of tradition in a human mind. It seems to be possible to study the formation or transformation process of folklore in principally the same manner that transformational linguistics¹³ studies utterances to find out how language is created. A competent tradition bearer not only reproduces formerly learned material, but also, according to mastered rules, transforms familiar elements into new wholes. What are the

liberties of creating, such that the message communicated remains tradition? Is tradition superorganic, above individuals, controlling their thoughts and actions, as is often claimed, or does the individual have the freedom to form, transform and impress the tradition in conformity with his personality?

LIFE-HISTORICAL METHOD

The biographical¹⁴, or life history¹⁵ method sprang from the same theoretical origins as the Culture and Personality school. The central figure in the background of both is the German-American anthropologist Franz BOAS, a geographer who retrained himself as a cultural anthropologist in conjunction with his fieldwork, e.g. among the Eskimos. He also laid the basis for the 'Historical Criticism' school, whose characteristic research method was intense cooperation between the investigator and an informant representing a primitive culture. The investigator employed, or in some other way secured, the services of a representative of some culture to be studied, whom he would then interview and with whose assistance he was then able to monitor his hypotheses from the 'inside', as it were. BOAS himself, in cooperation with an Amerindian called James TAIT, edited a series of monographs on the Salish tribe; and subsequently, for instance, Paul RADIN has published the autobiography "Crashing Thunder" of an Amerindian from the Winnebago tribe. Gradually, autobiographies began to appear which had been written by the Amerindians themselves or dictated to the anthropologist; some Amerindians became so interested in this cooperation that they themselves became involved in anthropology¹⁶. This type of research has been continued by Carlos CASTANEDA in his studies of peyote among the Mexican Indians; his literary works on peyote experiences have reached a wide readership.

The biographical research method has raised some impressive criticisms of the intercultural tests used in cultural anthropology. LANGNESS, for example, argues that it is not possible with the TAT method to obtain authentic information on cultural changes, let alone the psychology, attitudes, feelings or motivations of the individual. With some justification, LANGNESS expresses his surprise that the Culture and Personality school have not paid more attention to investigating the life histories of individuals.¹⁷

At times personality occurs as the explanandum, with culture as its explanans; at other times the situation is reversed. SPIRO¹⁸ points out that instead of the 'idiosyncratic individual', the modal personality, or man as a 'social persona', have been investigated, but not really the individual in the culture. In LANGNESS's opinion, the interpretation of personality on the basis of life history is the sine qua non of any psychological or psychocultural study.¹⁹ HONIGMANN²⁰ has emphasized the importance of studying individuals' motivation when explaining the significance of culture. He tells of two American anthropologists who interpreted information on the same Amerindian community in quite different ways, since they did not in fact know the people particularly well. Motivation and culture are not isomorphic, he argues; motives need explicating by practising studies in - depth on living persons by means of clinical methods.²¹ A similar point is made by Alan DUNDES, when he points out that meaning cannot always be guessed from the context of a sentence, and that folklorists therefore need to actively strive to obtain the meaning of the folklore from the people themselves.²²

MY EXPERIENCE ON THE LIFE HISTORY AND WORLD VIEW OF MARINA
TAKALO

My own experiences on the life-historical and world view analysis mainly stem from the ten-years lasting fieldwork with a white Sea Karelian informant, Mrs. Marina Takalo.²³ The fieldwork started without any particular research plan. As a young student, an amateur in field work and research, I met in 1960 an old Karelian rune-singer and wanted to listen to her, and later on return to her once or twice a year, not as a scholar but as a friend.²⁴ It was not myself but my informant Marina Takalo who first proposed the idea of writing a book on her life. At the end of a long interview in 1962 she spontaneously suggested: "I tell you everything I remember. I want you to know all about the Karelian life. You tell others what I have experienced and seen in the world so that they understand what the life of a stranger is like."

My fieldwork in collaboration with Marina Takalo falls into two distinct phases. The first phase /1960-65/ consisted of free interview in which the interviewer was superfluous, his sole contribution being to suggest new topics of conversation. The second phase of this fieldwork was from 1966-70, and consisted of a complex cross-examination, imposing a strain on the informant's patience, which was aimed at elucidating the sources, contexts, and functions of the material which had been gathered, and the attitudes of the informant. This interviewing took on a distinct 'research' character, with the interviewer constantly putting new questions. During this latter phase a number of psychological tests were also used; hypotheses formed in the course of the research were tested out, and source criticism was applied to the observation of the informant's recollections and the nature of the tradition which she was recounting.

The interviews dealt with Marina Takalo's entire cultural repertoire and her entire life history. It was an

advantage for the process of research - to judge retrospectively - that the majority of the interviews were carried out without any prior planning. In the beginning it was Marina herself who set the pace of the discussion, spontaneously talking about what she knew and what she wanted to tell. The field work thus constituted a standard situation, with Takalo as the teacher and myself as a pupil. During this stage, my influence on the informant was very slight. In 1966 the situation changed, and in the ensuing cross-examination, with its emphasis on context and source criticism, my notebooks grew faster than my tapes. Interview sessions lasting over several weeks began to occur, and my attention shifted to information which had not come out spontaneously in her accounts, and to contextual and source-criticism data. There were usually two periods of intensive interview a day, one in the morning and one in the evening. The informant spent a considerable amount of time pondering the questions and re-collecting the information. The active role had transferred to the investigator. This period of work was both physically and mentally exhausting, and would presumably have been impossible to complete if it had not been for Marina Takalo's positive and vocational cooperation. She wanted to tell her listener everything about Karelian culture and her own life. She also personally wanted the material to be published, and was waiting impatiently for its completion; and the manuscript was ready, when news came of her death, on 22 July 1970.

Over the course of a decade, about 100 hours of material was recorded by four fieldworkers.²⁵

The traditional information contained there comprised 1592 items. A good third of the material belonged to her active repertoire at its widest.

The question of the proportions of active and nonactive tradition in the repertoire of the individual has been raised

by Kenneth S. GOLDSTEIN²⁶, who has pointed out the frequent occurrence of quantitatively misleading information in repertoire research. GOLDSTEIN suggests that a question more interesting than that of the quantity of the tradition is its varied actualization in situations, changes from active to passive, and for example links to changes occurring in the status of the tradition bearer. The activeness or nonactiveness of traditional items may, in GOLDSTEIN's opinion, be due for example to "ownership rights" over a particular tradition, to its subject matter, to esthetic structures, to social roles and identity, or to a change in or loss of the audience. GOLDSTEIN argues that changes need to be explained both in terms of the individual and of the community.

STUDYING AN IDIOSYNCRATIC INDIVIDUAL

The material recalled and transmitted by Marina Takalo included all the most important elements in Karelian culture. The material also included samples of all the central genres from the White Sea Karelian tradition. Consequently it would, for instance, have been possible to concentrate the research on Karelian culture as mediated by Marina Takalo; in that case the culture would have been the explanandum, and Marina's life history the explanans. On the other hand the reverse approach to the research would also have been possible, e.g. centred on traditional genres and focusing in Marina Takalo as, for instance, a rune singer, lamenter, storyteller, folk healer, master of ritual, or compère for riddles or games. Neither of these approaches was however adopted as the main problem of research; instead, Marina Takalo was the focus of a holistic anthropological study as an idiosyncratic person, whose roots were in the culture of White Sea Karelia but whose cultural repertoire, world view, and even personality had changed in response to her unique individual life history.

The research problems²⁷ thus emerged in the interaction between these factors, as illustrated in the following diagram:



In the research, it was taken as selfevident that Marina Takalo was far from being a typical representative of Karelian culture. She had her own life history and idiosyncratic opinions, as well as a world view which hardly corresponds to that of the average Russian Karelian Orthodox. The intention was, however, to relate the information which Marina Takalo recounted to the Russian Karelian tradition. The main focus in the first stage of the project was on the religious tradition as she had experienced it, and on the basis of this there came out in 1971 the book on The Religion of Marina Takalo. Subsequently more attention was paid to problems concerning in general the formation of the individual's world view and tradition repertoire.

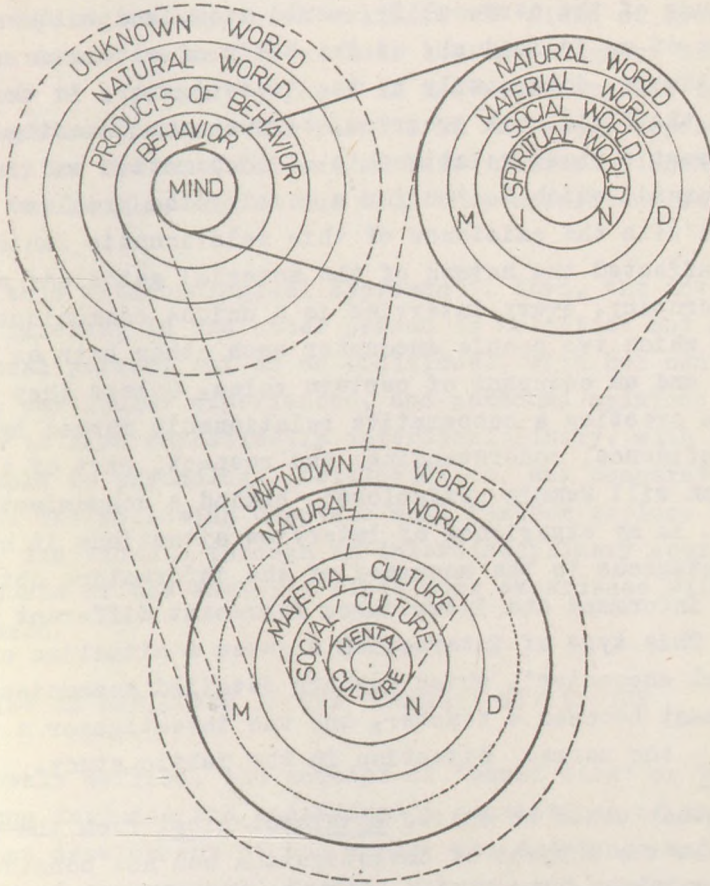
The intention was to shed some light on the ways in which an illiterate person makes use of oral communication to select material for her tradition repertoire and world view from the starting points and stimuli available. What are the environmental determinants, the factors dependent on her surroundings, in the individual world view? How does the individual's world view change in the course of the life. It is a prerequisite of a study in-depth that the fieldworker describes honestly the various steps of the field work, both the negative and positive experiences, the functions as well as dysfunctions of his/her role etc. OSGOOD's diagram²⁸ /see p. 187/ illustrates both epistemological relationships of

INFORMANT'S UNIVERSE

(The Native)

INFORMANT'S MIND

(Mental Culture)



EGO'S UNIVERSE

(The Anthropologist)

Diagram Showing Epistemological Relationships of Cultural Data.
 (From OSGOOD: INGALIC MENTAL CULTURE,
 YALE UNIVERSITY PUBLICATIONS IN ANTHROPOLOGY: 56, p16.)

cultural data and the nature of field work situation as an encounter of two universes.

The Marina Takalo study could be described as a biographical study of the personality, world view, and cultural repertoire of an individual, on the basis of extensive systematic fieldwork, done mostly by the investigator. In the course of the field work progress, between the investigator and informant a close relationship of cooperation and interaction emerged, which lasted for a decade; the problems associated with the existence of this relationship /which may have affected the nature of the material gathered/ also require scrutiny. Every interview is a unique communicative event, in which two people encounter each other both as individuals and as occupant of certain roles. Unless they can succeed in creating a cooperative relationship marked by mutual confidence, understanding, and respect, part of the information will remain undisclosed, behind a communication threshold. In my experience of interview situations it has been advantageous to the accuracy of the information obtained if the informant and interviewer represent different cultures. This type of interaction creates a situation of 'bicultural encounter', which favours detailed communication: the informant becomes a teacher, and the investigator a willing pupil - the normal situation in the Takalo study.

The study could be called anthropological from the point of view that the subject of investigation was not considered some storytelling machine, but a living dynamic person. The approach then remains more holistic, with an emphasis on investigating problems of human interaction, creativity, and behaviour, in relation to the thoughts, opinions, feelings, attitudes, needs, and actions of the idiosyncratic individual being studied.

The anthropological approach also implies that the investigator should not be content with describing his subject, but aim to understand the personality, and to explain his or her views, experiences, and behaviour on this basis. Finally, the anthropological approach delimits the field of research in such a manner as not to exclude the investigator himself; for he too is a person, engaged in understanding and interpreting another person. The results of the study depend decisively on the fruitfulness of this interrelationship between two people, and on how well they understand each other.

In this anthropological approach²⁹, then, the investigator's interest in the other person is holistic: not merely as a social person, but as an individual, with her own life history, particular experiences, and personal opinions. The research is also emphatically interdisciplinary, with links for example to psychology, folkloristics, and comparative religion. The following chapters will further explore the study of individuals through an interdisciplinary approach, on the basis of the author's field work experience with Marina Takalo.

WORLD VIEW AS REFLECTED IN THE CULTURAL REPERTOIRE

Loosely defined, the concept of 'world view' or Weltanschauung includes the individual's conceptions of the origin and development of the world; the existence and influence of supernatural forces; nature, and man's relation to it; the structure of and basic conflicts in society; the people; history and time; and of man himself³⁰. In the investigation of world view, emphasis falls on the cognitive elements. It would however be wrong to investigate, under the heading of world view, solely those elements of the tradition verbalized by man; it is equally important to pay attention to those aspects of the world view not expressed

in words, but which man acknowledges in his behaviour. At times he may be aware of the norms governing his thinking and behaviour, while at other times he is unaware of them, and a distinction can therefore be made between manifest and latent elements in the world view.

Marina Takalo was completely illiterate, entirely dependent on oral communication for the creation and transmission of her materials. Attention was therefore concentrated on how the various traditional genres provided information about her world view. Particular attention was thus paid to myths, whole sets of narratives which purvey information about the events at the beginning of the world and about phenomena following from them. It was interesting in this context to observe that when Marina sang a rune of the oldest northern Eurasian creation myth, she was unaware of its cosmic significance; in other words, her own world view did not correspond with the normal meaning of the text of the rune. In this rune Marina Takalo tells

"The World's Creation" as follows:

The swallow is a daily bird, the night bird is a bat,
 it flew on a summer day, even a dark autumn night,
 seeking a place to lie down, a field for its nest,
 a place laying eggs. It does not find a place to lie,
 a field for its nest, a place for laying eggs.
 It flew over a high hillside, over a high peak,
 it saw a boat sailing, a red mast navigating,
 it flew over the stairs of the boat, fell down on the
 bow,
 casting a copper nest, laying a golden egg.
 God made a great wind, sent it from the west,
 overturned the boat, flung the boat on its side,
 into the black mud of the sea, into the heavy clay of
 the sea.

the world view of a rune singer solely on the basis of the text of her songs. A world view is that entirety of cognition which is familiar to and at the disposal of an individual in the various forms of the tradition and the culture. Moreover, a world view is an individual whole, dependent to a large extent on a unique life; and a world view will have changed, and will continue to change, in the course of an individual's life, as emerged for instance in the interviews with Marina Takalo. The world view in the rune did not correspond to the singer's own; in studying Marina as a singer of runes, one must also understand her as a private person and woman. The individual's world view is formed out of both what she or he hears and learns, and what she or he personally experiences. On the other hand one of the preconditions for a deep experience is the need for adequate time to think about and absorb the experience. A powerful need for profound selfexamination finally turned Marina Takalo in her solitary old age into a creative poet³¹, and she intensely radiated the same joy of experience to those able and willing to listen to her.

The myths, legends, creation stories, and fables from the prose tradition which Marina Takalo knew provided the basis for central elements in her world view, and concepts dealing with supranormal phenomena, as well as norms of behaviour. Because Marina Takalo had a tendency to rationalize and explain away incomprehensible things outside the range of her experience, her world view was not static, but a changing whole. She also attempted to integrate elements of Old Believer and Orthodoxy, and the Karelian ethnic religion, into her own experiences, and this can be seen for example in her conception of guardian spirits.

Each traditional genre seems to have offered its own special code for the manifestation of various aspects of the world view. In her life-history narratives Marina Takalo freely meditates on her own life and recounts how she expe-

periences the world, life, and her surroundings, as a Karelian woman and mother. During the happy moments of the narrative, the queens and princesses of her stories /with whom at times she found herself identifying/ may have taken her human thoughts away from the barren poverty of everyday to the balls and musical competitions of the Czar's court, where the prize was a prince and half a kingdom, and where the shoe always fitted the foot of the poorest girl, Cinderella.

The everyday reality of life was presented more nakedly in the laments. Marina Takalo could never get to the end of an autobiographical lament /luajittelu/ without breaking out into uncontrollable weeping and sobbing. Performing a lament was so exhausting for her that she was never able to perform anything more for the rest of that day. By contrast, runes in the Kalevala metre often had the function of entertainment and passing the time. Marina Takalo's autobiographical laments were a poetry of introspection, in which she released her repressions, deprivations, and crises of identity. These crises, feelings on marginality and deprivation were for her a necessary element for shaping new folklore.³² From this point of view it is possible to speak about marginality as a way³³ of life and a necessary arsenal for shaping new folklore items.

Autobiographical laments may generally be said to reflect that alienation which Marina Takalo felt while living as a "stranger" in Finland. The central function of the lament category in question seems to be the amelioration of the deprivations mentioned. Autobiographical laments offered Marina Takalo a traditional channel to relieve her emotions when the difficulties she was undergoing or expecting otherwise appeared unbearable. Mrs. Takalo considered autobiographical laments the most onerous genre to present. In fact, she observed in 1960, "When I'm alone, I can't sing these. I start to cry right away. It hurts so that thread of life".

From the functionalists' descriptions, folklore studies also inherited 'natural genre systems'. In anthropologically oriented folklore studies, in particular, the preference has been to present the genres of tradition in terms of the concepts held by the members of the culture themselves³⁵. This question also emerged in the study of Marina Takalo's repertoire. She classified her stories according to her own, 'natural' terminology, and appeared to be very clear about when she was performing each genre. The headings themselves which she used indicated the significance and function of the traditional genre: a folk tale /satu/ could for example be an anecdote /kasku/, a tale /starina/, a funny story /hupijuttu/, or a 'story that isn't true'; a saint's legend was 'a story or a tale about a man of God'; a legend /tarina/ might be 'something that happened' /tapaus/, or 'hearsay' /kuulo/, or 'a story' /kertomus/; while a memorate was 'something familiar which happened'. As a competent tradition bearer, Takalo knew the function, use, and significance of each kind of storytelling. Consequently, in performing her tradition she chose the appropriate code for each situation and genre, which involves a choice in terms of norms of content, form, style, language, and structure, i.e. competence in the generic grammar of folklore genres.

The distinction between 'natural' and 'nominalist' classifications of traditional genres, i.e. in the latter case based on research terminological consensus, is reminiscent of the distinction made by anthropologists between "emic" and 'etic'. The emic perspective, as Kenneth PIKE points out, in contrast with the etic, is essentially concerned with only one language /or culture/ at a time.

In contrast to the Etic approach, an Emit one is in essence valid for only one language/or one culture/ at a time... It is an attempt to discover and to describe the pattern of that particular language or culture in reference

to the way in which the various elements of that culture are related to each other in the functioning of the particular pattern, rather than an attempt to describe them in reference to a generalized classification derived in advance of the study of the culture.

An etic analytical standpoint... might be called "external" or "alien", since for etic purposes the analyst stands "far enough away" from or "outside" of a particular culture to see its separate events, primarily in relation to their similarities and their differences as compared to events in other cultures, rather than in reference to the sequences of classes of events within that one particular culture.

Etic criteria have the appearance of absolutes, within the range of sensitivity of the measuring instrument /or the expertness of the analyst/; emic criteria savor more of relativity, with the sameness of activity determined in reference to a particular system of activity.³⁶

By contrast, the etic approach is 'external'. The investigator adopting an etic position withdraws 'sufficiently far' from a particular culture in order to be able to observe its elements, especially with regard to the similarities and differences which they reveal in comparison with other cultures. The emic approach, which has also been called the 'new ethnography', represents an intracultural understanding of research, while the etic is extracultural³⁷.

In life histories people tell about themselves. Life histories could be considered a genre which have a very personal unique nature. Life histories at the same transmit elements which reflect people's ideas, views and attitudes about the basic questions of their world. We could speak about the individual microcosmos /i.e. Weltanschauung/ which includes elements about the macrocosmos /i.e. Weltbild/ of the culture in question.

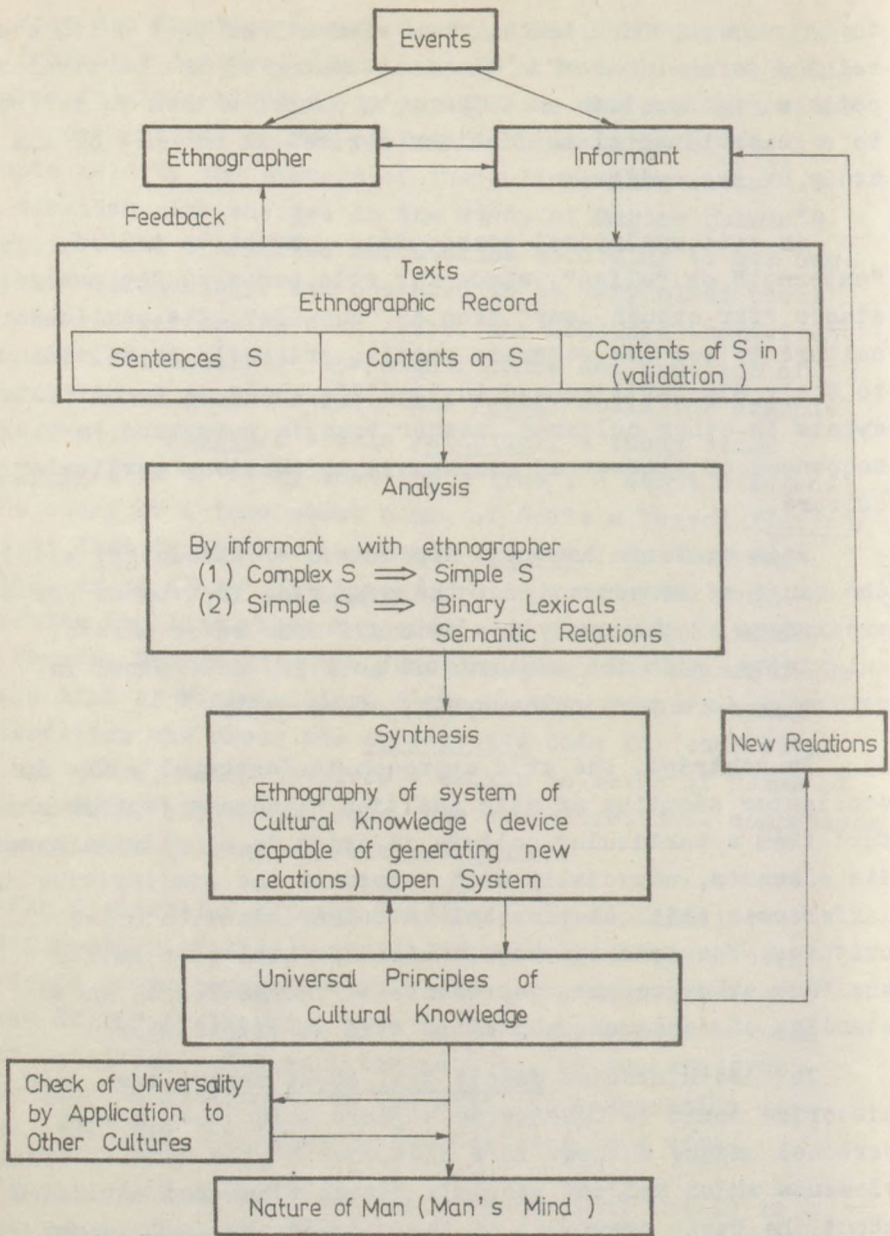


Diagram of Ethnoscience's Structural Anthropology set up by Werner 1975

In studies of individuals, the emphasis falls on the emic question. In the interviews with Marina Takalo, the objects of investigation were the world view, personality, life history, and entire cultural repertoire which an individual knows. The field work and research had a wider orientation than is usual in folklore studies; and a material of this type permits the examination of the individual's perspective on the culture, of how various traditional genres operate within this system, and what their message is in relation to the life history, world view, and cultural repertoire of the individual.

The biographical or life-history research approach offers an Etnoscience³⁸ view of the ecological environment /niche/ of an individual³⁹ /see diagram on page 198/ both within his or her primary environment and within the ecosystem of the entire culture, while at the same time opening up an emic, intracultural perspective on questions which are of general theoretical significance in comparative folklore research.

NOTES

1. Cf. DUNDES 1965, p. 127.
2. In OLRİK's theory the concept of Sagenwelt, the world of Sage, plays a central role. In his view Sage is a comprehensive concept covering all narrative genres, such as myth, tale, folk tale and folk song. By definition, then, "epic laws" apply to all other narrative genres and, in principle, to all other branches of folklore as well as to folk tales. OLRİK 1965, p. 131.
3. DUNDES 1965, pp. 129-130.
4. Cf. Kaarle KROHN's concept of "automigration" or Walter ANDERSON's "law of self-correction". KROHN 1922, p. 21; ANDERSON 1923, pp. 35
5. LORD 1964, pp. 13, 99 ff.
6. Ibid. 63.
7. DÉGH 1969, pp. 171-172.
8. Ibid. 179.
9. DUNDES 1976, pp. 78-79.
10. LÉVI-STRAUSS 1969, pp. 11-12.
11. PROPP 1968, p. 112.
12. DUNDES 1976, pp. 79-80.
13. E.g. CHOMSKY 1957, pp. 18-20, 44-48, 92-105.
14. On the concept and the possibilities of the method in the history and psychology of religion, see REYNOLDS-CAPPS 1976.
15. LANGNESS 1965. PENTIKÄINEN 1978, pp. 28-35.
16. E.g. John G. NEIHARDT /Flaming Rainbow/. "Black Elk Speaks. Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux". RADIN 1926; LANDES 1938; SMITH 1954; RADIN 1963; GRIAULE 1965.
17. LANGNESS 1965, pp. 22-25.
18. SPIRO 1961, p. 465.

19. LANGNESS 1965, pp. 25-26.
20. HONIGMANN 1961, p. 27.
21. Ibid., p. 99.
22. DUNDES 1966, pp. 506-507.
23. Cf. my books: PENTIKÄINEN 1971 and 1978.
24. More thoroughly in PENTIKÄINEN 1978, pp. 49-53.
25. On the details, see Ibid., pp. 49-50.
26. GOLDSTEIN 1972, pp. 62-67.
27. On the theory and problems of the study, see PENTIKÄINEN 1978, pp. 13-44.
28. OSGOOD 1959, p. 16.
29. Cf. PENTIKÄINEN 1976.
30. DUNDES 1971, pp. 93-103; JONES 1972, pp. 79-91; SMITH 1972, pp. 68-79; KEARNEY 1975, pp. 247-267; MANNINEN 1976, pp. 3-10.
31. PENTIKÄINEN 1978, pp. 259-264.
32. Ibid., pp. 246-264.
33. Cf. PENTIKÄINEN 1979.
34. MALINOWSKI 1948.
35. BASCOM 1965, pp. 6-15, HONKO 1968, pp. 61-64.
36. PIKE 1954, p.8.
37. PIKE 1954, pp. 8-11. PELTO 1970, pp. 67-86.
38. WERNER 1973, p. 290. HARRIS 1976, pp. 329-348.
39. HUTCHISON 1965; SARMELA 1974, p. 79; HARDESTY 1972, p. 465.

B I B L I O G R A P H Y

- ANDERSON 1923: Walter ANDERSON, Kaiser und Abt. /Folklore Fellows Communications 42. / Helsinki.
- BASCOM 1965: William BASCOM, The Forms of Folklore: Prose Narratives. - Journal of American Folklore 78.
- CHOMSKY 1957: Noam CHOMSKY, Syntactic Structures. The Hague.
- DÉGH 1969: Linda DÉGH, Folktales and Society: Story-Telling in a Hungarian Peasant Community. Chicago.
- DUNDES 1965: Alan DUNDES /ed./, The Study of Folklore. Englewood Cliffs.
- DUNDES 1966: Alan DUNDES, Metafolklore and Oral Literary Criticism. - The Monist 1966/no. 4.
- DUNDES 1971: Alan DUNDES, Folk Ideas as Units of World View. - Journal of American Folklore 84.
- DUNDES 1976: Alan DUNDES, Structuralism and Folklore. - In: Folk Narrative Research. Some Papers Presented at the VI Congress of the International Society for Folk Narrative Research. Ed. by Tuula JUURIKKA and Juha PENTIKÄINEN. Pieksämäki.
- GOLDSTEIN 1972: Kenneth S. GOLDSTEIN, On the Application of the Concepts of Active and Inactive Traditions to the Study of Repertory. - In: Toward New Perspectives in Folklore. Ed. by Américo PAREDES and Richard BAUMAN. Austin.
- GRIAULE 1965: Marcel GRIAULE, Conversations with Ogotemmel: An Introduction to Dogon Religious Ideas. Oxford.
- HARDESTY 1972: Donald L. HARDESTY, The Human Ecological Niche. - American Anthropologist 74.
- HARRIS 1976: Marvin HARRIS, History and Significance of the Emic/Etic Distinction. - Annual Review of Anthropology 5.

- HONIGMAN 1961: John J. HONIGMAN, North America. In: Psychological Anthropology, ed. by Francis L.K. HSU. Homewood, Ill.
- HONKO 1968: Lauri HONKO, Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion. - *Temenos* 3.
- HUTCHINSON 1965: C.E. HUTCHINSON, The Ecological and the Evolutionary Play. New Haven.
- JONES 1972: W.T. JONES, World Views: Their Nature and Their Function. - *Current Anthropology* 13.
- KEARNEY 1975: Michael KEARNEY, World View Theory and Study. - *Annual Review of Anthropology* 4.
- KROHN 1922: Kaarle KROHN, Skandinavisk mytologi. Helsinki.
- LANDES 1938: Ruth LANDES, The Ojibwa Woman. New York.
- LANGNESS 1965: L.L. LANGNESS, The Life History in Anthropological Science. Studies in Anthropological Method. New York - London.
- LÉVI-STRAUSS 1969: The Raw and the Cooked. New York.
- LORD 1964: Albert B. LORD, The Singer of Tales. Cambridge, Mass.
- MALINOWSKI 1948: Bronislaw MALINOWSKI, Magic, Science and Religion and Other Essays. New York.
- MANNINEN 1976: Juha MANNINEN, Maailmankuvan "käsitteestä" monitieteisen tutkimuksen työvälineenä. /Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja no.: 3./ Helsinki.
- OLRIK 1965: Axel OLRIK, Epic Laws of Folk Narrative. In: Alan DUNDES /ed./ The Study of Folklore. Englewood Cliffs.
- OSGOOD 1959: C.E. OSGOOD, The Representational Model and Relevant Research Methods. In: Trends in Content Analysis. Urbana.

- PELTO 1970: Pertti J. PELTO, Anthropological Research: The Structure of Inquiry. New York.
- PENTIKÄINEN 1971: Juha PENTIKÄINEN, Marina Takalon uskonto. Forssa.
- PENTIKÄINEN 1976: Juha PENTIKÄINEN, Repertoire Analysis. - Folk Narrative Research. Some Papers Presented at the VI. Congress of the International Society for Folk Narrative Research. Ed. by Tuula JUURIKKA and Juha PENTIKÄINEN. Pieksamäki.
- PENTIKÄINEN 1978: Juha PENTIKÄINEN, Oral Repertoire and World View. An Anthropological Study in Marina Takalo's Life History. /Folklore Fellows Communications 219./ Helsinki.
- PENTIKÄINEN 1979: Juha PENTIKÄINEN, On the Symbolism of Limitality. Scripta Instituti Donneriani 10.
- PIKE 1954: /1967/ Kenneth L. PIKE, Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour. The Hague.
- PROPP 1968: Vladimir PROPP, Morphology of the Folktale. Austin.
- RADIN 1926: Paul RADIN, Crashing Thunder, Winnebago Indian. The Autobiography of an American Indian. New York.
- RADIN 1963: Paul RADIN, The Autobiography of a Winnebago Indian. Life, Ways, Acculturation, and the Peyote Cult. New York.
- REYNOLDS - CAPPS 1976: Frank E. REYNOLDS - Donald CAPPS /eds./ The Biographical Process. Studies in History and Psychology of Religion. Religion and Reason 11. Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion. The Hague.
- SARMELA 1974: Matti SARMELA, Folklore, Ecology and Superstructures. - Studia Fennica 18. Helsinki.

- SMITH 1954: Mary F. SMITH, *Baba of Maro: A Woman of the Muslim Hausa*. London.
- SMITH 1972: Robert Jerome SMITH, *The Structure of Esthetic Response*. In: *Toward New Perspectives in Folklore*. Ed. by Américo PAREDES and Richard BAUMAN. Austin.
- SPIRO 1961: Melford E. SPIRO, *An Overview and a Suggested Reorientation*. In: *Psychological Anthropology*, ed. by Francis L.K. HSU. Homewood, Ill.
- WERNER 1973: Oswald WERNER, *Structural Anthropology*. In: *Main Currents in Cultural Anthropology*. Ed. by Raoul NAROLL and Freda NAROLL. New York.

RÖHRICH, Lutz (Freiburg):

DER WITZ UND DIE PROBLEME SEINER ERFORSCHUNG

Die wissenschaftliche Analyse von Witzen ist eine interdisziplinäre Angelegenheit. Nicht nur die Folkloristik, sondern auch Psychologie, Soziologie und Verhaltensforschung, Literaturwissenschaft und Linguistik sind Disziplinen, die sich mit diesem Genre befassen.

✕

Beim Hören und Weitererzählen von Witzen liegen psychologische Fragen am nächsten. Jeder von uns kennt unter seinen Bekannten den sozusagen permanenten Spassmacher und Unterhalter, der immer und überall einen Witz bereit hält und anzubringen sucht. Auf der anderen Seite gibt es Leute, die nie einen Witz erzählen, und wenn sie doch gebeten werden, einen zum besten zu geben - sich auch an keinen Witz mehr erinnern können, trotzdem aber gerne mitlachen, wenn in einer Runde Witze ausgetauscht werden. Es gibt also ein aktives und passives Witzrepertoire. Auch die Reaktion auf Witze sind von Individuum zu Individuum höchst verschieden. Nicht die objektive Beschaffenheit eines Witzes als solche erzeugt den Eindruck des Komischen und die psychologische Voraussetzung des Lachens, sondern die Art und Weise, wie der Witz von unserem Bewusstsein aufgefasst wird. "Sage mir, worüber du lachst /oder auch: sage mir, welche Witze du behältst/, und ich sage dir, wer du bist." Was

jemand lustig findet, hängt von seiner Persönlichkeitsstruktur ab. Die Psychologie kann daher einen Menschen nach seinem Lieblingswitz testen, und dieses Verfahren ist gar nicht so neuartig. Schon Horaz hat gefragt 'warum lachst du? Ändere die Namen, und schon handelt die Geschichte von dir'.

Volkskundliche Forschung hat sich bis jetzt noch sehr wenig um den Witzerzähler gekümmert. Kontext-Forschungen stehen weithin noch aus. In welche Richtung sie sich bewegen könnten, mag folgendes Beispiel erläutern. Vor kurzem habe ich ein ganzes Tonband mit Witzen einer alten Frau aufgenommen. Sie selbst hat sich ein Heft mit Stichworten notiert, eine handschriftliche Witzsammlung, und zwar mit dem Zweck, anderen Leuten Freude zu bereiten. Die Erzählerin selbst hat ein schweres Schicksal gehabt; ihr Mann ist im Krieg gefallen; als Kind ist sie selbst beinahe einmal verbrannt. Obwohl die Erzählerin selbst schon 75 Jahre alt ist, arbeitet sie bei der Betreuung noch älterer Menschen in Altersheimen und ausserdem in der Gefangenenbetreuung. In ihrem Witzrepertoire sind autobiographische Züge deutlich erkennbar. Glaubenszweifel, Religions- und Kirchenkritik, aber auch persönliche gesundheitliche Probleme spielen dabei eine Rolle. Die Lieblingserzählung unserer Gewährsperson ist die folgende:

Die alte Babette, eine betagte Frau vom Land, wundert sich, dass der Pfarrer ihr nach der Beichte immer so schnell und leicht die Absolution erteilt. Und so geht sie nach Freiburg ins Münster zu einem Geistlichen Rat. Den fragt sie hinterher: Also woher wissen Sie das eigentlich so bestimmt, dass ich in den Himmel komme? - Ach Babette, sagt der, Du kommst ganz bestimmt in den Himmel. - Ja aber woher wissen Sie das so genau? - Der Geistliche antwortet: Weist Du, in der Bibel steht geschrieben: "In der Hölle wird sein Heulen und Zähneklappern. Und mit was willst Du denn noch klappern; Du hast ja keinen einzigen Zahn mehr im Maul?!"

In einer grösseren Zahl von Witzen dieser Erzählerin spielen künstliche Zähne, ein Gebiss, das im ungeeigneten Moment aus dem Mund fällt, oder Zahnlosigkeit eine Rolle - sicherlich leidvolle oder peinliche autobiographische Erfahrungen, die sich im Witz niederschlagen.

Ich fragte diese Witzerzählerin und -sammlerin, welche Witze sie z.B. Strafgefangenen im Gefängnis erzählen würde. Und da erzählte sie von einem ihrer Besuche in der Freiburger Strafvollzugsanstalt bei besonders schwierigen und aufsässigen Insassen. Nach einiger Zeit ertönt schallendes Gelächter aus dem Raum, in dem sie sich mit den Gefangenen aufhält. Der Leiter des Gefängnisses kommt hinzu und fragt, worüber so gelacht worden sei. Und da wiederholt unsere Erzählerin vor ihm den folgenden Tierwitz:

Eine Ziege und eine Schnecke gehen zusammen über Land von Haus zu Haus und betteln. Da kommen sie in Freiburg auch ins bischöfliche Ordinariat und sagen sich: Dort werden wir ganz bestimmt etwas bekommen, denn die Geistlichen sind ja vor allen anderen Christenmenschen zum Almosengeben verpflichtet.

Die Ziege geht zuerst hinein, aber sie ist gleich wieder draussen und beklagt sich: Was sind die geizig! Überhaupt nichts haben die mir gegeben. Nun versucht die Schnecke ihr Glück, und siehe da, es vergehen Stunden um Stunden, und schliesslich Tage, bis sie wieder wohlgenährt herauskommt. Und sie ist voll des Lobes über die Geistlichen: Die waren einmal grosszügig; mir ist es prima gegangen. Da kann ich immer wieder kommen und werde ein gern gesehener Gast sein.

Da wundert sich denn doch die Ziege und fragt: "Wie hast Du das angestellt, dass die so freund-

lich zu Dir waren? Mich haben sie rausgeschmissen". "Ja, sagt die Schnecke: Da darfst Du nicht meckern, da musst Du kriechen!"

In der akuten Situation eines Gefängnisses hat ein solcher Witz natürlich auch eine didaktische und psychologische Funktion. Er lehrt Anpassung nach oben, Geduld, Wohlverhalten gegenüber den Mächtigen - vielleicht keine demokratischen Eigenschaften, aber Einsichten der praktischen Vernunft für einen Strafgefangenen. Es ist ein ausgesprochener Sozialisierungswitz, eine Erzählung zum Abbau von Spannungen.

Das Lachen über einen Witz gilt manchen Menschen als eine wesentliche Lebenshilfe. Ein älterer Mann berichtet: "Nach dem Luftangriff auf unsere Stadt, als ich vor den Trümmern unseres Hauses stand, kamen mir als erstes die Worte in den Sinn: 'Das hätte noch schlimmer sein können.' Nämlich, wenn ich in dem Haus umgekommen wäre." Und immer fällt ihm zu diesem Stichwort ein Witz ein:

Ein Mann pflegte - vor allem in seiner Stammtischrunde - andauernd zu sagen: 'Das hätte noch schlimmer sein können!' Die Stammtischbrüder beschlossen daher, der stereotypen Bemerkung überdrüssig, dem Mann etwas aufzutischen, das diese Behauptung nach ihrer Meinung nicht mehr zulies.

'Hast du schon gehört', riefen sie ihm eines Abends entgegen, 'gestern ist der Mayer eine Stunde früher als sonst heimgekommen und hat den Weber bei seiner Frau im Schlafzimmer angetroffen. Er hat den Weber, seine Frau und sich erschossen, und alle drei sind tot!'

'Das hätte noch schlimmer sein können!'

'Wieso, wenn alle drei tot sind?'

'Wenn der vorgestern eine Stunde früher gekommen wäre ich eine Leiche...'

Es gilt gerade das Lachen als psychologisches Ventil in einer Krisen-Situation. Boccaccio etwa lässt seine Novellen von einem Kreis junger Damen und Herren erzählen, die vor der Pest von Florenz aufs Land geflohen sind, also genügend Grund haben, besorgt und bekümmert zu sein. Die hundert Novellen des Decamerone handeln dann gerade nicht von der Pest, sondern von ganz anderen, heiteren Gegenständen, die zu lachen Anlass geben.

Weil Witze etwas über einen Menschen aussagen, werden sie auch in der psychotherapeutischen Praxis eingesetzt. In der Sprechstunde eines mir bekannten Arztes und Psychotherapeuten erzählt eine Patientin einen Traum, der sie immer wieder verfolgt und den sie sich nicht erklären kann: Sie muss das Klo reinigen, aber die "Brille" ist mit dem Unterbau, mit der Toilettenschale fest verbunden und lässt sich nicht hochschlagen, so sehr sie sich auch abmüht. - Der Frustrationstraum einer Hausfrau. Dem Psychotherapeuten fällt dazu ein bekannter Witz ein:

Im Nonnenkloster ist helle Aufregung: Ein Mann ist in der Klausur! Ein Mann ist in der Klausur! Die Mutter Oberin lässt die junge Novizin zu sich kommen, die die Beobachtung als erste gemacht hat: Hast du den Mann wirklich gesehen? - Nein, gesehen hab' ich ihn nicht, aber in der Toilette war die Brille hochgeschlagen!

Der Patientin leuchtet die Assoziation ein. Ihr Traum hat eine offenkundige Parallele mit dem Witz. Und auch in ihrem Traum - parallel zu anderen Äußerungen - erweist sich die nicht hochgeschlagene Toiletten-Brille als ein Symbol gestörter Partnerschaftsbeziehungen.

Die strukturalistische Betrachtung des Witzes befasst sich mit den Bauformen dieser Gattung. Als formale Kriterien für einen Witz hat man bislang eigentlich nur genannt, dass er kurz sein muss und eine Pointe haben soll. Aber es gibt noch viel mehr formale Merkmale für eine Witzerzählung. So besteht ein Witz fast immer aus zwei Teilen: der Witzerzählung und der Pointe. Die Pointe bedeutet zumeist ein relativ abruptes Ende des Witzes im Unterschied zum Schwank, der auch gemächlich ausklingen kann. Ein Witz ist formal aber nicht erst von seinem Ende her zu erkennen. So überraschend und neuartig der Schluss sein muss, so formelhaft ist in der Regel der Anfang der Erzählung. Schon die vorsichtige Einführungsvorfrage 'Kennen Sie den schon?' lässt einen Witz erwarten. Da ein Witz fast immer im ersten Satz die Handlungsträger nennt und viele Witzpersonen sich schon durch die Nennung ihrer Namen als solche verraten, ist eine Witzerzählung schon zu Beginn erkennbar. Satzanfänge wie 'Tünnes und Schäl stehen am Rheinufer...', 'Ein Elefant und eine Maus...', 'Ein Amerikaner, ein Russe und ein Ungar sitzen zusammen...' schaffen sofort eine Witzerwartung und ebenso bestimmte Fragestellungen wie 'Kennen Sie den Unterschied...?', 'Was ist das Gegenteil von...?', 'Was ist paradox...?'. Sehr oft nimmt der Witz die Form einer Scherzfrage, eines unlösbaren Rätsels an, z.B.: 'Warum haben Ostfriesen abstehende Ohren und eine fliehende Stirn?' Nennen wir diese Gruppe Fragewitze. Sie stehen dem Rätsel nahe. Gerade moderne Witzmoden und -techniken haben die formale Tendenz zum unrathbaren Scherzrätsel. Eine andere grosse Gruppe von Witzen verläuft in Gesprächsform, z.B. zwischen Richter und Angeklagtem, Kellner und Gast, Kind und Erwachsenen, Arzt und Patient, zwischen Lehrer und Schüler, zwischen einem Betrunknen und einem Nüchternen, zwischen zwei Schwerhörigen usw. ...Witze ganz verschiedenen Inhalts, verschiedenen Personalstands und verschiedener Tendenz können dennoch zum selben Strukturmodell gehören. Sehr bekannt ist etwa die Struktur 'gute Nachricht - schlechte Nachricht'

/'good news - bad news'/ . Oft ist dabei die sog. gute Nachricht nur eine Potenzierung der schlechten, oder die schlechte Nachricht führt die gute ad absurdum. Dafür nur ein Beispiel:

Der Direktor eines Internants ruft den Vater eines Schülers an: 'Ich habe eine gute und eine schlechte Nachricht für Sie'. - 'Sagen Sie mir erst mal die schlechte!' - 'Ihr Sohn hat homosexuelle Neigungen.' - 'Wie schrecklich, und die gute Nachricht?' - 'Er ist zur Maikönigin gewählt worden!!

Während solche Witzdialoge in der Regel 'Zweizahlgeschichten' sind, gibt es daneben auch deutliche Dreizahlgeschichten. Der dritte Fall pflegt dann die beiden ersten zu übertrumpfen. Manchmal besteht die Pointe gerade darin, dass die Kette brüchig wird und das dritte Argument ganz anders verläuft als die beiden ersten.

Drei alte MÄNNER, siebzig, achtzig und neunzig Jahre alt, sitzen zusammen und übertrumpfen sich in Schilderungen ihrer Vitalität. Sagt der Siebzigjährige: 'Neulich habe ich noch die ganze Nacht durchgetanzt. Aber am nächsten Tag haben mir doch die Beine etwas weh getan.'

Sagt der Achtzigjährige: 'Und ich habe vor ein paar Tagen noch eine grosse Bergtour unternommen, einen Viertausender erklettert. Aber am anderen Tag habe ich doch ein bisschen meinen Rücken gespürt.'

Und der Neunzigjährige: 'Ich war gestern Abend bei meiner Freundin. 'Was', sagt sie, 'bist Du schon wieder da? Kannst Du denn gar nicht genug kriegen? Du warst doch erst heute Mittag bei mir.' - Und da hab' ich gemerkt, --- dass mein Gedächtnis nachgelassen hat.'

Drei alte Frauen, siebzig, achtzig und neunzig Jahre alt, sitzen zusammen. Sagt die Siebzjährige: 'Ich führe noch den ganzen Haushalt für meine berufstätige Tochter.'

Sagt die Achtzigjährige: 'Und ich stricke noch immer alle Pullover für meine Enkel.'

Und die Neunzigjährige: 'Ob ihr's glaubt oder nicht, ich bin immer noch Jungfrau: toi, toi, toi!'

Solche Dreizahlgeschichten sind häufig Übertrumpfungswitze, wobei das Hauptgewicht beim dritten und letzten Argument liegt. Das in so vielen Erzählgattungen der Volksprosa, besonders beim Märchen, beobachtbare Gesetz des sog. 'Achtergewichts', d.h. des Schlussakzentes, gibt es auch im Witz. Der Letzte wird dabei oft belacht oder gar verlacht. Wer im Witz das letzte Wort behält, ist nicht notwendigerweise auch der Sieger.

Fast in allen Witzen lässt sich eine Aggression ermitteln, die gegen denjenigen oder dasjenige gerichtet ist, worüber man lachen soll. Der Witz hat dabei keinerlei Respekt vor irgendetwas oder irgendwem, weder vor Alter und Krankheit, noch vor irgendwelchen Idealen und moralischen Vorstellungen, noch vor der Macht oder dem Ansehen einer prominenten Persönlichkeit. Hier stellt sich nun eine Reihe von soziologischen Fragen. Sogenannte Schlagfertigkeitswitze bringen häufig einen geistigen Schlagabtausch zwischen sozial Unehbürtigen - ganz allgemein zwischen Vorgesetzten und Untergebenen: zwischen dem Offizier und dem Soldaten, zwischen Gast und Oberkellner, zwischen Lehrer und Schüler in Schulwitzen, zwischen Richter und Angeklagten. Schlagfertig ist es, wenn man den erlittenen Schlag geistesgegenwärtig abwendet und zurückschlägt; wenn man den 'Spiess umkehrt', der gegen einen gerichtet ist, so dass die Aggression auf den Angreifer selbst zurückfällt. Eine häufige Einkleidungsform des Schlagfertigkeitswitzes ist der Schul- und Examenswitz. Die

Examenssituation erzeugt ein Klima, in dem Schlagfertigkeit besonders gut gedeiht. Dabei ergibt sich eine Potenzierung der Komik oft dadurch, dass ein Rollentausch zwischen Examinator und Prüfling stattfindet.

Mehreren Strafrechtlern wird die juristische Examenfrage nachgesagt: 'Was ist Betrug?' Der Kandidat: 'Betrug wäre es, Herr Professor, wenn Sie mich durchfallen liessen.' 'Das ist eine unerhörte Frechheit! Wie meinen Sie das?' 'Nach juristischer Definition', antwortete der Prüfling, 'nennt man Betrug eine Handlung, in der jemand die Unkenntnis eines anderen zu dessen Schaden ausnutzt.'

✖

Die Problematik von Normverletzungen, von Aggression und Replik lassen den Witz zum Gegenstand der Soziologie und Verhaltensforschung werden. Im Witz werden sehr häufig soziale Spannungen ausgetragen. Da muss sich der Lehrling gegen den Meister, der Angestellte gegen den Chef, das Kind gegen den Erwachsenen, der Kellner gegen den Gast, die Maus gegen den Elefanten durchsetzen. Alle wirklichen oder angemassten Subordinationsverhältnisse spiegeln sich darum im Witz wieder. Aber nicht immer ist der Witz nur ein Ventil berechtigten Protestes. Auch an der Diskriminierung von ethnischen Minderheiten oder sozialen Subkulturen - man denke etwa an Biafra-Witze - trägt der Witz sein gehöriges Teil von Schuld. Manchmal sollte man eher Mitleid empfinden mit dem, über den gelacht wird, und es gibt Witze, bei denen einem das Lachen im Halse stecken bleibt. Es gibt das Lachen, das einem hinterher leid tut. Man ärgert sich, dass man gelacht hat. Andererseits erzählt man z.B. in Gegenwart von Sprachbehinderten sicher keine Stotterer-Witze. Eher schon macht man sich auf Kosten von Nicht-Anwesenden lustig. Das Lachen in einer Ge-

sellschaft ist jedenfalls immer eine soziale Kritik. Immer wird mit komischen Effekten das gesellschaftliche Normensystem fiktiv verletzt. Für das Verständnis eines Witzes kommt es darum ganz wesentlich auf den sozialgeschichtlichen Kontext an.

Nicht immer bietet der Witz ein Spiegelbild der realen sozialen Verhältnisse. In den Witzen der Journale und illustrierten Zeitschriften kommen z.B. häufig Witze vor, die zwischen einem Dienstmädchen - meist heisst sie 'Minna' - und ihrer Herrschaft, der 'Gnädigen Frau' spielen. Und dies in einer Zeit, in der es eigentlich keine Dienstmädchen im Sinne der Vorkriegszeit mehr gibt. Solche 'Minna-Witze' haben eine gewisse Parallelität in dem häufigen Vorkommen von Dienstboten in der Trivialliteratur. Vielleicht gehört eine solche Erscheinung zu den sozialen und weltanschaulichen Verspätungen, von denen anzunehmen ist, dass sie den geheimen Sehnsüchten nach einer vergangenen Gesellschaftsordnung der sog. 'guten alten Zeit' entsprechen.

In den soziologischen Erörterungen über den Witz spielen in der Gegenwart der sog. 'frauenfeindliche Witz' eine Rolle. Dabei geht es fast immer um das in Fragestellen der Geschlechterrollen und geschlechtsspezifischen Normen. Keine Frage, dass der frauenfeindliche Witz einen beträchtlichen Teil der sog. Männerwitze ausmacht. Darin werden vor allem Vorurteile über Frauen bestätigt. Als Frauentypen erscheinen dabei die geschwätzige Frau, die unerfahrene Frau, die leicht zu habende Frau, die Lehrerin, das Fräulein, die alte Jungfer, die Nonne, die Prostituierte. Immer werden Frauen dabei von der Perspektive des Mannes aus gesehen, d.h. die Frau ist im Witz ein nicht-männliches Wesen. Was männlich ist und was weiblich, wird von männlichen Normen her gesehen. Die Eroberung einer Frau, die Werbung um eine Frau, zielt immer auf deren 'Besitz' ab, auf ihre 'Eroberung'.

"Heute", sagt der Chef, "musste ich meine Sekretärin entlassen." "Warum denn", fragt ihn der Freund, "keine Erfahrung?"
 "Überhaupt keine.", kommt die Antwort. "Ich sagte ihr, sie solle sich zum Diktat setzen. Und da schaute sie sich doch tatsächlich nach einem Stuhl um!"

Mit Recht hat man gesagt: Emanzipiert werden die Frauen erst dann sein, wenn sie sich über verheiratete Frauen mit-leiderregende Witze erzählen werden.

*

Das Genre Witz weist schliesslich eine ganze Reihe von Merkmalen auf, die es als eine folkloristische Gattung erscheinen lassen. In den modernen Industrieländern ist der Witz vielleicht die einzige wirklich lebendige, nicht vom Aussterben bedrohte Gattung der Volkserzählung. Witze werden von Mund zu Mund weitererzählt. Wie andere Volkserzählungen ist auch der Witz anonym: Niemand weiss, wer ihn erfunden hat und wie er entsteht, kein Autor kann Urheberrechte beanspruchen. Der Witz ist schliesslich eine typische Erzählung. Er ist geprägt durch typische Figuren: Frau Neureich, den geizigen Schotten, den langsamen Berner oder den zerstreuten Professor. Ebenso typisch sind die sich wiederholenden Witzsituationen: die Gerichtsverhandlung, die ärztliche Sprechstunde, Musterung und Kasernenhof, der Beichtstuhl, das Restaurant, das eheliche Schlafzimmer, die Überlebenden einer Schiffskatastrophe auf einer einsamen Insel.

Ein Witz wirkt zwar nur, wenn er für den Hörer neu ist. Das schliesst aber nicht aus, dass bestimmte Witze schon seit Jahrhunderten immer wieder erzählt werden. Die Stoffe des Komischen kehren wieder; sie werden traditionell und sind

insofern legitimer Gegenstand einer Wissenschaft, die sich mit Überlieferungen befasst.

In vielen Fällen folgt der Witz älteren Traditionen. Es gibt hier bis Kontinuitäten, die bis in die Antike zurückreichen. Ein solcher Treppenwitz der Jahrhunderte, der zugleich ein äusserst beliebter Kinderwitz in der Gegenwart ist, ist der folgende:

Drei Mietsparteien, die Familien Doof, Keiner und Niemand wohnen in einem dreistöckigen Haus. Herr Doof unten, Herr Niemand in der Mitte und Herr Keiner ganz oben. Eines Tages setzt sich Herr Doof ans Fenster. Plötzlich, als Herr Doof aus dem Fenster sieht, fällt Herrn Niemand ein Blumentopf aus der Hand und Herrn Doof genau auf den Kopf. Auch Herr Keiner hat es gesehen. Doof verständigt sofort die Polizei und sagt: 'Niemand hat mir einen Blumentopf auf den Kopf geschmissen. Keiner hat's gesehen.' Da fragt der Polizist am Telephon: 'Sind Sie doof?' - 'Ja, selbst am Apparat!'

Jahrtausende hat dieses Sprachspiel mit den Namen "Niemand" und "Keiner" durchlebt und ist heute noch ebenso frisch wie zur Zeit Homers, der es für die Polyphemos-Episode in der Odyssee ausnutzte. Aus dem Polyphemos, der outos 'niemand, keiner' beklagt, ist ein "Herr Doof" geworden, wodurch sich noch eine zusätzliche Pointe ermöglicht.

Ein anderes Beispiel stammt aus dem Bereich des klerikalen Witzes:

Im Himmel sind Wahlen, und natürlich gehört es sich, dass alle wie immer die christliche Einheitspartei wählen. Doch bei der Auszählung kommt eine sozialistische Stimme zutage. Wer war der Sünder? Nach langen Überlegungen kommt

man zum Schluss, dass dies nur der heilige Josef, der Patron der Werktätigen, gewesen sein kann. Man stellt ihn deshalb zur Rede. 'Natürlich war ich das', sagte der heilige Josef, 'und wenn ihr hier keine Opposition zulassen wollt, dann nehme ich meine Frau und das Kind aus dem Betrieb, und ihr könnt den Laden dicht machen!'

Die Diktion klingt ganz modern, und die Stichworte 'Wahlen', 'Einheitspartei', 'Sozialismus', 'Opposition', 'Werktätige' etc. würden vermuten lassen, dass dieser Witz erst in unserer Zeit entstanden sein dürfte. Doch dem ist nicht so. Schon der Ordenspriester Giovanni Crisostomo aus Florenz baute einen ähnlichen Legendenschwank von der Josefsdrohung 1775 in Palermo in seine Predigt ein, was ihm allerdings damals die Inquisition auf den Hals zog.

Auch politische Witze sind übertragbar.

In der Nazizeit beschliesst die Führung, doch auch etwas zur Befriedung der religiösen Gruppen zu tun, und so baut man dem lieben Gott ein gewaltiges Denkmal. Bei der feierlichen Enthüllung werden von den Nazigrössen Kränze niedergelegt. Auf der Kranzschleife von Goebbels steht: 'Der dritte Mann im dritten Reich dem ersten Mann im ersten Reich!' Görings Schleife enthält die Aufschrift: 'Von Hermann dem Herrgott!' Hitlers Widmung lautet: 'Dem lieben Gott von seinem Führer!'

Mann sollte denken, so etwas liesse sich nicht übertragen. Doch es gibt einen entsprechenden De Gaulle-Witz:

Madame De Gaulle bittet ihren Mann, zu Weihnachten doch auch der Kirche von Colombier etwas Besonderes zu stiften. Und so spendet der General eine Kerze mit der Aufschrift: 'Le grand Charles au petit Jesus.'

Eine andere Variante:

General De Gaulle fährt ins Heilige Land und überlegt sich, wie er Jesus Christus seine Ehrerbietung erweisen kann. Dazu bestellt er seine Minister zu einer Sondersitzung, setzt sich - wie gewöhnlich - über deren Ratschläge hinweg und legt doch schliesslich in der Grabeskirche von Jerusalem einen Kranz nieder mit der Inschrift: Le premier de la France au second de la sainte trinité.

✖

Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, dass Witze sich wiederholen und u.U. jahrhundertealte Erzählungen sind. Damit sind Witze aber auch typisierbar und registrierbar erstens nach ihren Personen, zweitens nach ihrer formalen Struktur, und drittens nach ihrer Tendenz und ihren normverletzenden komischen Konflikten. In der Abteilung Volkskunde der Universität Freiburg wurde ein Witzarchiv aufgebaut, das versucht, etwa 40 000 Erzählungen nach diesen Kategorien zu ordnen. Als die wichtigsten Ordnungsprinzipien haben sich dabei ergeben:

- 1./ Konflikte mit der Sprachnorm,
- 2./ Konflikte mit der Logik,
- 3./ Konflikte mit der Realität - dazu gehören alle Formen des surrealistischen Witzes, Tierwitze, Übertreibungs- und Untertreibungsgeschichten.
- 4./ Konflikte mit der Moral. Dazu gehören u.a. makabre, grausame oder auch skatologische Witze.
- 5./ Konflikte im Verhältnis der Geschlechter, d.h. der sexuelle Witz, dessen Inhalte Ehebruch, Hochzeitsnacht, Geburtenkontrolle und Schwangerschaft, Homosexualität, Prostitution etc. betreffen.

- 6./ Konflikte mit menschlichen Schwächen, d.h. das Lachen über körperliche und geistige Defekte, z.B. über Schwerhörige, Stotterer, Betrunkene, Vergessliche, Sparsame, Langsame, Dumme und Idioten.
- 7./ Soziale Konflikte, Aggressionen gegen Vertreter einzelner Stände und Berufe.
- 8./ Politische, ethnische und konfessionelle Konflikte.

Es würde viel zu weit führen, diese Gruppierung mit praktischen Beispielen und Analysen auszufüllen. Nur ganz wenige Beispiele;

Zunächst ein Beispiel für den Konflikt mit der Sprachnorm. Es sind meistens Witze, in denen Verständigungsschwierigkeiten zwischen Menschen verschiedener Sprache den komischen Konflikt verursachen. Missverständnis von Sprache ist ein Anlass des Lachens. Derartige Witze schafft das tägliche Leben und das Zusammentreffen von Menschen verschiedener Sprache immer wieder neu. Witzig sind Wortverwechslungen nur dann, wenn das Gesagte durch den Sprechfehler einen neuen Sinn erhält.

Beim einem Festessen hatte Bismarck die Gattin eines ausländischen Diplomaten als Tischdame. Die etwas arrogante Frau suchte die deutsche Sprache als minderwertig hinzustellen, indem sie ihr den Vorwurf machte, im Deutschen gebe es für dieselbe Sache immer wieder verwirrend viele Ausdrücke, z.B. 'speisen' und 'essen'. Bismarck verteidigte sich: 'Verzeihen Sie Gnädigste'. Diese beiden Wörter sind nicht gleichbedeutend. Denn Christus speiste die fünftausend Mann, aber er ass sie nicht'. - 'Aber schlagen' und 'hauen' ist gleich!' - 'Verzeihung, dass ich auch hier anderer Meinung bin. Sehen Sie, diese prachtvolle Stand-

uhr schlägt die Stunden, aber sie haut sich nicht.' - 'Das gebe ich zu, aber von den Wörtern 'senden' und 'schicken' ist doch sicher eines ganz überflüssig!' - 'Keineswegs. Denn Ihr Gemahl ist zwar ein Gesandter, aber kein geschickter!' - 'Aber in einem müssen Sie mir recht geben, Durchlaucht: 'Sicher' und 'gewiss' ist doch genau dasselbe!' - 'Ich bitte um Verzeihung, Gnädigste, dass ich auch hierin gänzlich anderer Ansicht bin. Nehmen wir einmal an, dass hier plötzlich ein Brand ausbricht, so würde es mir eine Ehrenpflicht sein, Sie, gnädige Frau, sogleich an einen sicheren Ort zu führen, aber um Himmelswillen nicht an einen gewissen Ort!'

Zu den Konflikten mit der Logik gehören insbesondere Definitionswitze. Witzige Definitionen sind vor allem diejenigen, die einen scheinbaren Widerspruch enthalten, aber dabei doch stimmig, richtig und treffend sind. Witzig wirkt die Bestimmung eines Begriffes durch sein Gegenteil.

Der Volkskundler ist weniger an der einzelnen witzigen Erfindung interessiert, als vielmehr an seriell-stereotypen Gruppierungen, am sich Wiederholdenden und an der Variierung des Wiederholbaren. Es gibt eine Reihe von volkstümlichen Witz-Serien, in denen bestimmte Definitionen gegeben werden, insbesondere als Antworten auf feststehende typische Scherzfragen wie 'was ist paradox?', 'was ist relativ?', 'was ist Takt?', 'was ist genau?', 'was ist das Gegenteil?' oder 'was ist der Unterschied?'. Besonders beliebt ist etwa die Frage nach dem Unterschied von konkret und abstrakt.

Die Lehrerin erklärt den Kindern die Begriffe abstrakt und konkret: 'Abstrakt ist, was man nicht sieht; konkret ist, was man sieht. Wisst Ihr Beispiele?' Darauf der kleine Fritz: 'Meine Hosen sind konkret, und Ihre Hosen sind abstrakt'.

Die einleitende formelhafte Frage: 'Was ist der Unterschied?' lässt fast immer eine Witz erwarten.

Was ist der Unterschied zwischen einem Diplomaten und einer Dame? - Wenn ein Diplomat 'ja' sagt, meint er 'vielleicht'. Wenn er 'vielleicht' sagt, meint er 'nein', und wenn er 'nein' sagt, meint sie 'vielleicht', wenn sie 'vielleicht' sagt, meint sie 'ja', und wenn sie 'ja' sagt, ist sie keine Dame.

Was ist der Unterschied zwischen Kapitalismus und Sozialismus? - Im kapitalistischen Wirtschaftssystem wird der Mensch von Menschen ausgebeutet. In sozialistischen Wirtschaftssystem ist es umgekehrt.

Man könnte hier auch eine Gruppe von 'Warum?-Witzen' anschliessen. Wenn die Antwort auf die Frage 'warum?' witzig sein soll, muss sie eine komische Kausalität offenlegen, z.B.

Eine Ärztekommision besucht ein Irrenhaus und unterhält sich mit Patienten. Ein Mann, der einen intelligenten Eindruck macht, wird gefragt, warum er in diese Anstalt gekommen sei. - 'Das will ich Ihnen erklären, meine Herren', sagt er: 'Sehen Sie, ich heiratete eine Frau mit einer erwachsenen Tochter. Dann heiratete mein Vater diese Tochter meiner Frau, wodurch meine Frau die Schwiegermutter ihres Schwiegervaters wurde. - Dann bekam meine Stiefmutter, die Tochter meiner Frau, einen Sohn, und dieser Junge war natürlich mein Bruder, weil er meines Vaters Sohn war. Aber er war auch der Stiefsohn und Enkel meiner Frau, und das machte mich zum Grossvater meines Stiefbruders. Dann bekam meine Frau einen Sohn. So ist meine Stiefmutter als Stiefschwester meines Sohnes zugleich meine Grossmutter, weil seine Stiefschwester meines

Vaters Frau ist. Ich bin der Bruder meines eigenen Sohnes, der auch der Sohn meiner Stiefgrossmutter ist. Ich bin der Schwager meiner Mutter, meine Frau ist die Tante ihres eigenen Kindes, mein Sohn ist der Neffe meines Vaters und ich bin mein eigener Grossvater. Und sehen Sie, das sind die Gründe, weshalb ich hier bin.

Zu unseren komischen Konflikten mit der Logik gehören schliesslich noch die Zahlen- und Rechenwitze, die falsche Mathematik.

Der Chef zum Angestellten: 'Sie kommen bloss wegen Gehaltserhöhung? Haben Sie denn keine Ehre im Leibe? Wissen Sie denn überhaupt, wie wenig Sie bei uns arbeiten? Ich werde es Ihnen einmal vorrechnen! Das Jahr hat 365 Tage und nicht mehr! Davon schlafen Sie täglich 8 Stunden, das sind alleine 122 Tage, bleiben also noch 243 Tage. Täglich haben Sie 8 Stunden frei, das sind wieder 122 Tage, bleiben also noch 121 Tage! 52 Sonntage hat das Jahr, an denen Sie nicht arbeiten, was bleibt übrig? 69 Tage, Sie rechnen doch mit? Samstagnachmittag haben Sie auch frei, da wird auch nicht gearbeitet, das sind 52 halbe Tage oder 26 ganze Tage, bleiben also nur noch 43 Tage! Aber weiter! Wir haben täglich eine Stunde Tischzeit, Sie brauchen also schon beinahe 16 Tage zum Essen, was bleibt übrig? 27 Tage. Ausserdem haben Sie 14 Tage Urlaub, bleibt also noch ein Rest von 13 Tagen. Dann hat das Jahr noch 12 Feiertage, es bleibt übrig sage und schreibe - 1 Tag, und das ist der 1. Mai, an dem Sie auch noch frei haben! Und nun wollen Sie sogar noch Zulage haben!

In diesen Fällen zeigen sich ganz verschiedene Witzsituationen, verschiedene handlungsträger, verschiedene Typen. Aber der Grund des Lachens ist überall derselbe: Er besteht in der Diskrepanz zwischen logisch-mathematischem Anspruch und der Wirklichkeit.

*

Es gibt eine gar nicht geringe Gruppe von internationalen Witzen. Weltweit verbreitet ist z.B. der internationale Dialog nach einer Liebesnacht: Was sagt der Amerikaner, der Franzose, der Deutsche, der Russe zu seinem Partner.

In diesem Beispiel finden wir ethnische Vorurteile, bestimmte Wertungen, was in jedem Volk angeblich für wichtig gehalten wird: in Frankreich der Lobpreis der Liebestechnik, beim Juden ein materieller Lohn, in Deutschland die männliche Autorität, in England eine gewisse Gefühlskälte in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Witze dieser Struktur sind international verbreitet, doch sind die stereotypen Vorurteile, die sie zum Ausdruck bringen, von Kultur zu Kultur verschieden. Solche Witze sind eine wichtige Quelle für die Völkerpsychologie, mit deren Hilfe die Meinungs- und Verhaltensforschung experimenteller fragen könnte, was einzelne Völker voneinander halten.

Weshalb heiratet ein Amerikaner eine ältere Frau?

Weil sie reich ist.

Ein Franze?

Weil sie liebeserfahren ist.

Ein Deutscher?

Weil sie eine perfekte Hausfrau ist.

Und ein Russe?

Weil sie Lenin persönlich gekannt hat.

Weitere, sehr verbreitete internationale Typen sind die ethnisch differenzierenden Beobachtungen, wie einzelne Natio-

nen über einen Witz lachen. Der Witz mit der Frage: was haben die einzelnen Völker bedeutendes geleistet, lässt in Amerika den Deutschen antworten: Wir haben aus einem Land zwei gemacht.

Anlässlich einer Sondernummer über den Elefanten hatte eine Zeitschrift Angehörige verschiedener Nationen um Beiträge gebeten. Es sandten ein:

Der Franzose: 'Das Liebesleben des Elefanten.'

Der Engländer: 'Der Elefant und die englische Weltwirtschaft.'

Der Amerikaner: 'Wie ich den grössten Elefanten der Welt erlegte.' /Variante: How to build a bigger and better elephant./

Der Russe: 'Der Elefant und der Fünfjahresplan.'

Der Deutsche: 'Der Elefant in philosophischer, ethnischer und kultureller Hinsicht mit besonderer Berücksichtigung der Idee der Elephantiasis' /Vorabdruck eines auf 77 Bände berechneten Werkes./

Nach englischen Versionen schreibt der Deutsche: 'The military Use of the Elephant'.

Der DDR-Bürger: 'Unser Vorbild: der russische Elefant'.

Der Däne: Ein Kochbuch: 'Elefant auf hundert Arten'.

Der Österreicher: 'Erinnerungen eines Elefanten an das alte Burgtheater.'

Ein französischer Witz:

Definition des Nations:

Un Français: esprit. Deux Français: l'amour. Trois Français: revolution.

Variante:

Un Français: Chauviniste

Deux Français: Grande Nation

Trois Français: Marriage.

Un Italien: patriot. Deux Italiens: démonstration. Trois Italiens: défaitisme.

Un Américain - un cocktail

Deux Américains - deux cocktails

Trois Américains- trois cocktails

Un Allemand: poète. Deux Allemands: organisation.

Trois Allemands: la guerre.

Die meisten dieser Witze sind durchaus keine schlechten Witze, aber als Spiegel des Nationalcharakters sind sie nicht gerade subtil. Etwas Typisches kann niemals subtil sein. Eine typische Geschichte bedarf stets der Vergrößerung. Ethnische Stereotypen bieten häufig nur eine Karikatur der wirklichen Verhältnisse. Fast immer geht es um die Bestätigung von Vorurteilen: Deutsche sind militaristisch, Engländer sind Realisten, Amerikaner beurteilen alles nur nach dem Geldwert, Franzosen sind gute Liebhaber, Zigeuner stehlen, Österreicher sind leicht vertrottelt. Dabei hat die Beurteilung anderer Volksgruppen meist einen pejorativen herabsetzenden Beigeschmack, vor allem wenn es um die Beschreibung von Minderheiten oder sozialen Subkulturen geht. Für die Betroffenen sind diese Witze meist nicht sehr lustig. Aber auch diese Witze haben natürlich ihre Bedeutung. Witze sind ja nicht nur zum Lachen da, sondern auch zum Nachdenken. Die über das eigene Volk halten einem einen Spiegel vor, aus dem nicht immer nur Schmeichelhaftes reflektiert wird. Witze über einen selbst bringen einem erst zum Bewusstsein, wie man auf andere wirkt. Aber sie setzen deshalb einen Prozess der Bewusstwerdung und der Selbsterkenntnis in Gang.

Witzanalysen sind schwierig, weil selbst so einfach erscheinende Texte wie Witze doppelbödig und oft vielschichtig sind und wie kaum eine andere Äußerung Kontextforschung verlangen, die bislang noch kaum geleistet worden ist. Sicher gibt es mehr Witzsammlungen als kritische Analysen einzelner Witze oder ihrer Erzähler. Der Witz umfasst alle Lebensbereiche, die privaten und intimsten ebenso wie die öffentlichen, die beruflich-sozialen wie religiösen und politischen. Er ist ebenso sehr individuell wie gesellschaftlich und kulturell bedingt. Im Witz werden weder die niedrigsten Dinge noch die erhabensten und jenseitigen ausgeklammert. Nichts ist ihm zu heilig, nichts ist ihm zu verschwiegen, dass es nicht zum Gegenstand des Lachens werden könnte. Obwohl der Witz Lachen erregt, ist sein Hintergrund ernst, gleichgültig ob es um Religion, Politik oder das Geschlechtsleben geht. Die einfachsten und zugleich schwierigsten Grundfragen, die sich bei einem Witz, und zwar bei jeder einzelnen Erzählung wieder aufs neue stellen, sind: Warum ist etwas witzig? Worin besteht der Witz? Was sind die Mittel und Ziele des Witzes? Wer lacht über wen, wann und warum? Was ist die Dominanzidee eines Witzes? Worin liegt die Antithese, Spannung oder der komische Konflikt, die fast immer einen Witz erst ausmachen? Was sind die bewussten oder unbewussten individuellen Triebkräfte, die einen Menschen zum Behalten oder zum Weitererzählen eines Witzes veranlassen? Welcher Art ist die Gesellschaft, die einen solchen Witz hervorbringt und für belachenswert hält? Es gibt mehr Fragen als Antworten. So gesehen, ist die Entwicklungsgeschichte des Witzes, seiner sozio-kulturellen Wandlungen und Innovationen erst noch zu schreiben.

und Unterdrückungsgeschichten.

1. Konflikte mit der Moral. Dazu gehören u.a. makabra, grausame oder auch skatologische Witze.

2. Konflikte im Verhältnis der Geschlechter, d.h. der sexuelle Witz, dessen Inhalte Ehebruch, Hochzeitsnacht, Geburtenkontrolle und Schwangerschaft, Homosexualität, Prostitution etc. betreffen.

SAUKA, Leonardas (Vilnius):

DIE PERSPEKTIVEN DER STILISTISCHEN FORSCHUNG DER MÄRCHEN—INTONATION

Die Intonationsstilistik der Märchen ist wenig behandelt worden. Dieser Rückstand ist zum Teil durch die Neuheit der entsprechenden Sprachdisziplin, die sich mit der Forschung der Intonation der Rede beschäftigt, zu erklären. Besonders wenig sind die mundartlichen Intonationen, auf deren Basis sich die Märchen verbreiten, erforscht. Sie unterscheiden sich viel von den Intonationen der Literatursprache. Neben der Mundart ist für diese Forschungsrichtung der Stil und die Poetik der Märchen von Bedeutung. Wenn man die Intonationen vom Standpunkt des Stils betrachtet, so sollte nur das interessieren, was ihnen künstlerisch wichtig, regelmässig, aktualisiert aber nicht was neutral und fakultativ ist. Die stilistischen Untersuchungen der Intonationen, ausgehend von der Art und dem Massstab der zu lösenden Aufgaben, könnten verschiedenartig sein: sie könnten sich auf einen Text, einen Typ beschränken oder das ganze Genre umfassen oder die Manier der Wiedergabe des Erzählers bzw. die regionalen Erzähltraditionen erhellen. Es ist passend, die Untersuchung von der Analyse der Intonationen eines einzelnen Erzählers anzufangen. In dieser Hinsicht ist schon Manches geleistet worden. Es gibt Beschreibungen der hervorragenden Talente, die nach Kategorien eingeteilt sind /Epiker, Darsteller/, und Bezeichnungen ihrer Intonationen. Die Analyse der Into-

nationsstilistik der einzelner Märchentypen und ihrer Varianten ist untrennbar vom Sujet, von den Bildern der handelnden Personen, vom ganzen sprachlichen Gewebe /Erzählung, Dialog, Formeln und andere Ausdrucksmittel/, das zur Hervorhebung der dominierenden Merkmale dient. Dabei ist es wichtig, den Zusammenhang zwischen den einzelnen Merkmalen der Werkstruktur und den sie charakterisierenden Sprachmitteln, darunter auch zwischen der Auswahl der Intonationsmittel aufzudecken. Einzelne allgemeinere Intonationsmerkmale sind von der ähnlichen Natur der Werkgattung bestimmt. Die zielstrebige Forschung der Intonationsmittel der Märchen in Bezug auf das Genre ist viel versprechend. Von grosser Bedeutung ist die internationale Forschung der Märchenintonationen. Als anschauliches Beispiel können gereimte Einsätze in den Märchen dienen, die bei den verschiedenen Völkern manigfaltig zum Ausdruck kommen. Spezielle Probleme werfen die gegenwärtigen Intonationsveränderungen in den Märchen auf, die vom Einfluss des professionellen Schaffens, der Literatursprache und vieler anderer Faktoren bestimmt sind. Die stilistische Forschung der Märchenintonationen sollte auch in der Editionspraxis Echo finden /z.B. Publikation von besonderen Texten, Schematische Darstellung der wichtigsten Intonierungsmomente/. Das würde zur Erlernung der Märchenintonierung in Volksmanier beitragen.

/Das vollständige Text des Vortrags erscheint in der Zeitschrift Acta Ethnographica 30 /1979/ in russischer Sprache./

SIROVÁTKA, Oldřich (Brno):

DIE VERGLEICHENDE VOLKSPROSAFORSCHUNG

Trotz aller ihrer Schwächen und aller Krisen in ihrer Entwicklung bleibt die vergleichende Methode eines der Hauptwerkzeuge der Folkloreinterpretation. Die vergleichende Methode gibt nämlich der Erforschung einen besonderen und eigenen Schwinkel: sie führt zur weiteren Erkenntnis der Erscheinungen, ihres Ursprungs, der Gesetzlichkeit ihrer Entwicklung, der gegenseitigen Verhältnisse und Beziehungen, sie erklärt die universalen und gemeinsamen Züge der Folkloretradition. Vor diesem Hintergrund kann man auch dem gelangen, was in jeder nationalen oder regionalen Folkloretradition spezifisch und individuell ist, und in dem sich die national- oder regionalgeschichtlichen Schicksale, die Lebensweise und die Mentalität widerspiegeln. Denn der Gegenstand und das Ziel der Komparatistik liegen nicht nur in den Analogien und in den Korrelationen der Folklore verschiedener ethnischer Gruppen: zum Gegenstand und Ziel der vergleichenden Methode gehören in gleichem Masse auch die Unterschiede zwischen den nationalen und regionalen Traditionen und ihre Besonderheiten.

Weiter ist es notwendig, auch zu betonen, dass die vergleichende Erforschung der Folklore keine isolierte Angelegenheit unseres Faches ist. Die Volksüberlieferung gehört

ja zum Gesamtkomplex der Kulturererscheinungen und ist nur einer der Bestandteile des ganzen Systems der Volkskultur. Die interethnischen Filiationen sind in der Volksdichtung teilweise anders als z.B. in der Volksmusik, im Brauchtum oder in der Tracht. Deshalb muss die vergleichende Folkloristik interessieren, wie sich die Erscheinungen der Volkspoesie verhalten, welche Stellung sie unter anderen kulturellen Phänomenen einnehmen. Anders gesagt, die vergleichende Erforschung der Folklore ist nur ein partielles Ziel der Forscher: das eigentliche Ziel ist die Volkskultur in ihrer Ganzheit.

✖

Zu den Grundangelegenheiten der vergleichenden Folkloristik gehört auch die Problematik der nationalen und ethnischen Eigenheit der Folklore. Fast in der ganzen bisherigen Entwicklung traten Pläne und Resultate der vergleichenden Folkloristik mit den Nationalmerkmalen in Verbindung. Einige kulturelle Bewegungen wie z.B. die Romantik gaben dem nationalen und ethnischen Aspekt ein besonderes Gewicht. Aber auch in der späteren Entwicklung blieb der nationale Akzent wirksam. Manchmal hat sich diese Orientierung bis zu einer kurzsichtigen Voreingenommenheit, die den weiteren interethnischen und internationalen Horizont verliert, zugespitzt. Es steht ausser Frage, dass die Interpretation der nationalen Besonderheiten zu den vornehmlichen Aufgaben der vergleichenden Folkloristik gehört. Aber der Weg zu diesem Ziel scheint viel komplizierter zu sein, als der, den die Forschung in der Vergangenheit oft beschritten hat. Die Grenzen mancher Folkloreerscheinungen, seien es Gattungen, Themen, Stoffe, Motive oder ihre Redaktionen, decken sich manchmal mit den Nationalgrenzen, und in dem Falle werden diese Folklorephänomene zu den Nationaldistinktionen. Aber in zahlreichen Fällen tritt auch eine

ganz andere Situation ein. Manche Erscheinungen leben nur in einem Teil oder ganz kleinen Ausschnitt des nationalen Ethnikums und es mangelt ihnen an nationaler Gültigkeit. Die Grenzen anderer Phänomene stimmen nicht mit den Nationalgrenzen überein und leben auf einem Gebiete zweier oder mehrerer Ethniken. Vor der vergleichenden Folkloristik steht die Aufgabe, Zerstreung und Grenzen der verschiedenen Phänomene zu bestimmen und ihr unterschiedliches Verhältnis zur nationalen und internationalen Tradition zu bewerten. Es bedeutet also, dass man die Folkloreerscheinungen vor allem als Kulturerscheinungen auffassen und ihre nationale und ethnische Relevanz nicht nur als einzigen und absoluten Wert, sondern als potentielle Komponente ihres Inhalts und ihrer Bedeutung begreifen muss.

*

Die Betrachtungen über den nationalen Aspekt der vergleichenden Forschung führen noch zu einem weiteren bedeutsamen Punkt der Folklorekomparatistik, nämlich zum Postulat der Komparation der Folklorekomplexe, zum Bedürfnis der Komparationssynthese. Die vergleichende Folkloristik orientierte sich überwiegend an den elementaren Komparationen, an der Analyse von eingeteilten oder isolierten Erscheinungen: die Monographie der Stoffe oder Typen repräsentierten die häufigste und eigentlichste Form der "finnischen" geographisch-historischen Schule. Für die vergleichende Interpretation des ganzen Märchen- oder Sagenfundus eines gewissen Volkes bleibt der Beitrag solcher monographischen Analyse begrenzt. Noch weniger bringt es für die Interpretation der gesamten Folklore von einem bestimmten Volk im Vergleich zur Folklore der anderen Völker.

Die vergleichende Folkloristik würde aber auf ihr eigenes Ziel verzichten, wenn sie nur die atomisierten Erkennt-

nisse über die einzelnen Erzähl- oder Liedtypen sammelte. Zu ihren vornehmlichen Aufgaben gehört die Konfrontation der Komplexe: der Gattungen und des ganzen Folklore corpus der einzelnen Völker.

Es scheint, dass für diese Aufgabe die vergleichende Folkloristik nur sehr zögernd Konzepte und Methoden sucht. Er ersteht hier das Problem des Systems, und zwar des Systems von der einzelnen Gattung und auch von der Gesamtheit der folkloristischen Erscheinungen. Es führt gleichzeitig und direkt zum Problem der Hierarchie und der gegenseitigen Bindung einzelner Komponenten und Elemente dieses Systems. Denn die Filiationen und Unterschiede z.B. in dem Gattungssystem oder in der Thematik haben einen anderen Wert für den Gesamtvergleich als die Filiationen und Differenzen in einzelnen Sujets oder Ausdrucksmitteln. Die einen haben grösseres Gewicht, die anderen erscheinen als sekundär.

Wenn wir von diesen Betrachtungen ausgehen, die in verschiedenem Masse unsere Problematik behandelt haben, so bildet das System der Folkloretexte eine Hierarchie mehrerer Elemente. Zu ihnen gehören:

1. Gattungen und ihre Stelle in dem gesamten Gattungssystem;
2. formelles und stilistisches System, d.h. das System der poetischen Elemente;
3. Themenkomplexe, Themenbereiche;
4. Komplexe der Gestalten und einzelne Gestalten der mündlichen Tradition;
5. Stoffe, die epischen Schemata, d.h. Komplexe von Sujets und Motiven;
6. einzelne Typen, Stoffe und Motive;

7. einzelne Züge, Elemente und Vorstellungs-, Themen-, Stilistik- und Sprachdetails, Namen u.ä.

Die andere Seite der interethnischen Beziehungen bilden die äusseren, ökologischen Umstände, also die externen Phänomene der Volksüberlieferung. Sie sind für den Charakter, für das Leben und für die Entwicklung der Folklore von grosser Bedeutung und gehören gleichfalls zum Forschungsfeld der Komparatistik. Zu jenen unmittelbaren ökologischen Phänomenen gehören vor allem die Interpreten /also die Erzähler, die Träger der Folklore/, die Interpretationsmanier /der Erzähl- oder Vortragsstil/, die Interpretationssituation und Funktion, weiter die Vermittler, die Verbreitungswege, das Tradieren /der soziale Kontext der mündlichen Überlieferung, fahrende Leute u.a./, auch die Häufigkeit des Vorkommens und die Vitalität der Phänomene in unterschiedlicher Umwelt.

Bis jetzt hat die vergleichende Forschung ökologische Phänomene nur selten oder ausnahmsweise untersucht und ihr Forschungsobjekt als ein literarisches oder poetisch-musikalisches System gesehen. Von dieser traditionellen Auffassung schwenkt die Folkloristik in der letzten Zeit immer mehr ab und postuliert ihr Objekt als kulturellen Kommunikationsprozess. Solche Konzeption hat ihren Platz auch in der vergleichenden Methode.

Beide Systeme - innere und externe /ökologische/ Phänomene - sind historisch gelagert und bedingt: selbstverständlich können sie nur von diesem Winkel aus betrachtet und verglichen werden. Deshalb gehört das Attribut "historisch" zu der vergleichenden Methode als ihr notwendiger und integraler Aspekt.

Von nicht geringer Bedeutung für den Wert der interethnischen Bindungen ist der unterschiedliche innere Charakter, u.a. auch die geographische Mobilität und interethnische Dynamik einzelner Folkloregenes, bzw. auch niedrigerer Kategorien. Manche Gattungen überschreiten die ethnischen Grenzen ziemlich leicht, verbreiten sich über grosse Entfernungen, und die neue Umgebung nimmt sie ohne grösseren Widerstand auf. Das alles haben schon die Erforscher von Tier-, Novellen-, Zauber- und Schwankmärchen oder von Legenden, Schwänken und Witzen kennengelernt. Dagegen wandern andere Gattungen seltener von Ort zu Ort und nur auf kleinere Distanzen, knüpfen sich enger an Lokal-, National-, Natur- und Geschichtsbesonderheiten und Sehenswürdigkeiten oder an das Glaubens- und Brauchtumssystem. Historische, dämonologische und Lokalsagen gehören zu diesen Gattungen; zum Unterschied von dem mehr internationalen Märchen sind sie "international, aber gleichzeitig national", wie ein Forscher geschrieben hat. Ähnlich verhalten sich auch einige Liedkategorien, hauptsächlich die Brauchtumslieder. Es wäre möglich, wenigstens eine grobe Skala der Mobilität einzelner Genres und Gruppen der Folklore auszuarbeiten. Man weiss auch, dass diese unterschiedliche Mobilität durch verschiedene Faktoren bedingt ist. Die vergleichende Folkloristik stellte viele Einzelheiten in dieser unterschiedlichen Mobilität fest und vermutet dahinter auch einige allgemeine Tendenzen. Aber eine ausführliche Beschreibung und Interpretation gehören zu den künftigen Aufgaben der Forscher. Es ist keine zweitrangige Randaufgabe nicht nur aus dem Grunde, dass daraus die Voraussetzungen für einige Grundantworten folgen. Aus der verschiedenen Dynamik der Genres fliesst z.B. die Erkenntnis, dass die geographische Streuung einzelner Folkloregattungen offenbar von verschiedenem Wert ist. Anders gesagt: gemeinsame Sagen zweier oder mehrerer Völker zeugen, wie es scheint, von einer mehr intensiven und tieferen Verbindung zweier Ethnien oder Gebiete als z.B. gemeinsame Märchentypen, die in demselben Areal leben.

Der Schlüsselbegriff der vergleichenden Folkloristik ist der Begriff der Ähnlichkeit und der Korrelation. Seit dem letzten Jahrhundert streitet man lange Jahrzehnte in der vergleichenden Literaturwissenschaft und auch in der Folklorekomparatistik um den Charakter und die Ursachen der Ähnlichkeit von literarischen und Folkloreerscheinungen, hauptsächlich der Sujets und Motive. Entstehen sie selbständig, polygenetisch, als Analogien in der ähnlichen Situation, aus verschiedenen ähnlichen Gründen und auf Grunde einzelner Gesetzmässigkeiten der Folkloreproduktion? Oder sind sie monogenetischer Herkunft, d.h. der Varianten von einem ursprünglich migrierenden und modifizierten Schema abgeleitet? In einer bestimmten Entwicklungsetappe der Komparatistik wurde die Spannung zwischen der polygenetischen und typologischen Auffassung auf einer Seite, und der monogenetischen Kontakt- und Migrationsauffassung auf der anderen Seite direkt zum Herd der vergleichenden Forschung. Aber die Betrachtungen und Polemiken sind seit der Zeit immer wieder bis in die Gegenwart hinein aufgelebt.

Es wäre zwecklos, noch einmal ausführlich alle Aspekte dieses Problems, über das schon so viel diskutiert und geschrieben wurde, durchzugehen. Beide Konzeptionen stellt man heutzutage nicht gegeneinander wie "entweder - oder", also wie zwei entgegengesetzte und sich gegenseitig ausschliessende Alternativen, sondern man begreift sie als zwei Komplementärverfahren der Interpretation.

Das methodologische Interesse sollte sich auf noch einen weiteren Punkt richten. Während z.B. ZIRMUNSKIJ zwischen den genetischen und Kontaktähnlichkeiten und Beziehungen deutlich differenzierte, verwischt die Interpretation einiger Forscher diesen Unterschied und identifiziert sie. Unter den genetischen Ähnlichkeiten und Beziehungen soll man die übereinstimmenden und gemeinsamen Erscheinun-

gen verstehen, die aus der ursprünglichen ethnischen, kulturellen und sprachlichen Basis, aus dem vorausgesetzten oder faktischen Kulturerbe entstehen. Mit solchem gemeinsamen genetischen Grund operierte die "Grimmsche Schule", damit rechneten z.B. die Romantiker bei der Interpretation der "slawischen" Volkspoesie, und es erscheint als Theorem auch in der gegenwärtigen Forschung. Kontaktbeziehungen setzen dagegen kein altes gemeinsames und sich fortlaufend entwickelndes Erbe voraus, sondern die Migration der Folkloreerscheinungen; und man begreift sie als Kette von Einflüssen und Übernahmen bei einzelnen Ethnien, Lokalitäten und Trägern. Kontaktbeziehungen repräsentieren eine häufige und gewöhnliche Modalität von Migration und Austausch der Phänomene; dagegen scheint das genetische Erbe manchmal, eine schwer nachweisbare Hypothese zu sein, wenn man auch bei den ethnisch und sprachlich verwandten Völkern mit ihr rechnen muss.

Als gemeinsame interethnischen Erscheinungen treten aber noch einige weitere Phänomene auf: nämlich jene, die sich durch gemeinsame Energie zweier oder mehrerer Ethnien entwickelt haben, vor allem in den ethnisch gemischten. Übergangs- und Berührungsgebieten. Es handelt sich um Phänomene, die zwei oder mehrere Ethnien besitzen und welche durch "die Zusammenarbeit und das Zusammenschaffen der Völker entstanden sind" /J.M. SMIRNOV/.

Die Ähnlichkeiten und Bindungen in der Folklore von verschiedenen Ethnien und Regionen kann man also auf vier verschiedene Ursachen zurückführen: 1/ auf die genetischen, 2/ auf die typologischen oder polygenetischen, 3/ auf die Migration, 4/ auf das gemeinsame Produkt zweier oder mehrerer Ethnien.

Aber ein solches Schema lässt eine bedeutsame Frage offen; wie ist das gegenseitige Verhältnis und der Anteil

einzelner Faktoren an der Entwicklung der Folklore und ähnlicher Phänomene? Repräsentieren und bilden sie in der synthetischen vergleichenden Interpretation vier Teilgesichtspunkte und Prinzipien, die sich in verschiedenen Verhältnissen ergänzen und durchdringen, wie es einige Forscher verstehen und wie es V. ŽIRMUNSKIJ formuliert hat? Oder bedeutet die "typologische" Interpretation der Folklore dasselbe wie die "vergleichende" oder "historisch-vergleichende" Interpretation, und kommt das typologische Prinzip als dominierender Universalfaktor zur Geltung, der gleichfalls die genetischen und Kontaktbeziehungen und auch des gemeinsame interethnische Schaffen zusammenfasst, wie es B.N. PUTILOV postuliert hat?

Die Schwierigkeiten und Widersprüche entstehen manchmal auch bei der eigentlichen Analyse der Fakten. Manchmal deduzieren die Forscher die Kontaktverbindungslinien aus den wenigen und gelegentlichen Ähnlichkeiten und gemeinsamen Zügen, benützen lückenhafte oder subjektive Argumentation zu den weitreichenden Schlussfolgerungen über die Herkunft, über das Alter, über die geographische und ethnische Provenienz und über die Migration usw.; solche Fälle kann man in der Geschichte der Folklorekomparatistik fast in jeder beliebigen Menge anführen. Dagegen können sich einige Übereinstimmungen als polygenetische Parallelen nur deshalb erweisen, weil Mangel an weiteren Belegen besteht.

✖

In der älteren Migrationslehre bekamen die Begriffe "Einfluss" und "Rezeption", eigentlich also ihre Zentralkategorien, eine seltsame. Der Einfluss wurde als Akt einer höheren und originellen Seite der Migrationskette verstanden; dagegen wurde die Rezeption als Passivecho aufgefasst. Solche Auffassung führt zur Degradierung der Über-

nahmen auf blosse Imitation und auf das Plagiat, und in dem Sinne führt es auch zu den falschen kultur-historischen und politischen Folgerungen. Der Einfluss und die Rezeption sind zwei verschiedene aber gleichwertige Glieder des kulturellen Austausches, und die übernehmende Seite wendet in diesem Prozess eine selbständige Kulturenergie auf. Das Verhältnis Einfluss - Rezeption ist also nicht mechanisch, sondern dialektisch und beiderseitig schöpferisch.

Ungeklärt bleibt auch der Begriff der Ähnlichkeit, obwohl es sich um den zentralen und meist benutzten Begriff der Komparatistik handelt. Seine Unklarheit liegt einerseits darin, dass es nur wenig und grob zwischen der Masse und der Stufe der Abänderungen und Analogien von der kleinsten Variante, von der wortgetreuen Übersetzung aus einer Sprache /oder aus einem Dialekt/ in die andere, von der Version, Redaktion und Mutation, bis zur Kontamination, Assimilation, dem Nachhall usw. zu differenzieren gelungen ist. Es wäre notwendig, diese verschiedenen Modalitäten des Variationsprozesses ausführlicher zu analysieren und zu versuchen, sie zu definieren und hierarchisch zu ordnen. Es wird nötig sein, auch in Betracht zu ziehen, dass die gleiche Stufe der Variationsaktivität in verschiedenen Gattungen und Gruppen der Folklore unterschiedliche Formen hat und dass also Form und Intensität der Variabilität in verschiedenen Folkloregattungen ungleich zur Geltung kommen.

X

Aber vielleicht ist von grösserer Bedeutung noch das Verhältnis der stabilen und variablen Elemente und Bestandteile. Welche Komponenten der Folkloregattungen und Schöpfungen bewahren eine relativ kompakte Form und welche dagegen verändern sich intensiver? Mit dieser Frage stehen Prozesse und Erscheinungen im Zusammenhang, wie Aktualisierung, Konkretisierung, Adaptation, Akklimatisation, Regional- und

Nationalfassungen und Oikotypen, das Verhältnis der Allgemein- und Konkretelemente usw. Es kommen da einige regelmässige Tendenzen zum Ausdruck: manche Bestandteile des Folkloretextes haben einen stereotypen Charakter, die anderen ändern und modifizieren sich und füllen immer wieder jene feste Schablonen aus. Es genügt, den Gegensatz der Sujetsschemata und der stabilen Funktionen der Figuren in einem Märchen und in einer Sage auf einer Seite, und ihrer variablen Konkretgestalten auf der anderen Seite anzuführen. Stabile und variable Erscheinungen haben auch unterschiedlichen Wert und verschiedene Relevanz für die Erkenntnis der interethnischen Verbindungen. Ich skizziere es wenigstens durch einen Hinweis: hat für die Intensität der Beziehung von der Folklore zweier Lokalitäten oder Ethnien die Übereinstimmung der Handlungsschemata grössere Relevanz oder die Übereinstimmung der Gestalten, des Milieus und der Realien? Die Antwort auf ähnliche Fragen ist uns die vergleichende Folkloristik noch schuldig.



Den entscheidenden Einfluss auf die interethnischen Prozesse und Beziehungen haben die äusseren Umstände, die man vielleicht am besten als interethnische Situation bezeichnen kann: die interethnischen Prozesse und Beziehungen an der mährisch-slowakischen Grenze nehmen einen anderen Verlauf als an der tschechisch-deutschen Grenze und wieder anders scheint das Verhältnis z.B. zwischen der rumänischen und polnischen Folklore zu sein. Die vergleichende Folkloristik untersucht die Erscheinungen am Beispiel von einigen interethnischen Grundsituationen.

1. Folkloreerscheinungen zweier Ethnien oder Kulturgebiete, die voneinander getrennt sind und also keine unmittelbaren Kontakte haben. Der Vergleich der slowakischen

oder rumänischen Räuberfolklore von R. NICULESCU oder die Konfrontation der Gestalten des deutschen und russischen Märchens von Löwis of Menar gehören zu den vergleichenden Analysen solcher Art.

2. Die Kontaktsituation tritt da ein, wo die Ethnien aneinander grenzen. Die interethnische Kontaktsituation wird meistens zum Gegenstand der vergleichenden Forschung. Die Prozesse der Folklorebeziehungen und Veränderungen sind von verschiedenem Charakter; der Verlauf und die Intensität sind davon abhängig, ob ethnisch und sprachlich verwandte Völker /slowakisch-tschechische, polnisch-slowakische Beziehungen/ oder sprachlich und ethnisch verschiedene Völker /tschechisch-deutsche, slowakisch-ungarische Beziehungen/ aneinandergrenzen.

Verschiedene Modalitäten der Kontaktbeziehungen entwickelten sich durch die Wirkung weiterer Faktoren - historischer, wirtschaftlicher, kultureller, politischer Art. Anders bildeten sich die Verbindungen z.B. demnach, ob die Grenzen unter den Ethnien sich mit der politischen und administrativen Grenze deckten oder ob diese Grenzen auseinandergingen und ein Teil des Ethnikums also auf dem politischen Gebiete und im kulturellen Bereich des Nachbarethnikums lebte.

Eine besondere Stellung in der Berührungssituation haben die Kontaktzonen, d.h. die Grenzzonen, wo die Ethnien und Traditionen unmittelbar aneinandergrenzen und sich durchdringen. Da kommt es zu speziellen Prozessen und es entstehen manche Sondererscheinungen.

3. Als besondere interethnische Situationen können die diasporischen Minderheitssituationen gelten, d.h. wenn ein Teil des Ethnikums von dem Muttervolke getrennt, in der Mitte eines fremden Ethnikums lebt. Die Diaspora-Situation hat viele Varianten, je nach dem, ob die Minderheit und das fremde

Ethnikum zu derselben ethnischen und sprachlichen Verwandtschaft gehören oder nicht, dann nach den Beziehungen und Verbindungen zwischen der Minderheit und dem Muttervolk, nach dem Alter und der Grösse der Minderheit usw. Zwei entgegengesetzte Tendenzen kommen als allgemeine Mechanismen in der Minderheitssituation zur Geltung: auf einer Seite die Petrifikation und Relikte einiger alter Phänomene und auf der anderen Seite eine ausserordentlich starke und umfangreiche Adaptation an die Kultur und Folklore des Ethnikums, innerhalb dessen die Minderheit lebt.

4. Eine spezifische interethnische Situation tritt auch da ein, wo die verschiedenen Ethniken oder ihre Teile unter dem Einfluss geographischer, wirtschaftlicher, historischer, politischer und anderer Faktoren besondere kulturhistorische Komplexe und Areale schufen. Das Mittelmeergebiet, Skandinavien, der Alpenraum, Pannonien oder das mittelkaukasische Gebiet bilden solche relativ ausgeprägten und innerlich homogenen Sphären. Da bekommt auch die Folklore einige eigenartige gemeinsame Unterscheidungsmerkmale und da kommt auch ein dichterer interethnischer Austausch zustande.

✖

Zu den methodologischen Voraussetzungen der vergleichende Folkloristik gehören auch die scheinbar äusserlichen Aufgaben - nämlich die Dokumentation und Katalogisierung der Folklore und die internationale Zusammenarbeit der Forscher.

Lücken und Mängel auf diesem Gebiete betreffen weniger die Sammlungen und die Dokumentation als die Evidenz, Klassifikation und Katalogisierung des Materials. So verfügen z.B. die tschechische und slowakische Folkloristik

eigentlich nur über die systematischen Verzeichnisse der Märchen; aber sowie Tilles Verzeichnis der tschechischen Märchen, als auch Polivkas Verzeichnis der slowakischen Märchen sind von heutigem Standpunkt aus gesehen veraltet und lückenhaft. Noch schlimmer sieht die Situation in der Evidenz anderer Gattungen aus - der Sagen, Glaubenssagen, Schwänke, Lieder, Balladen usw. Aber die tschechischen und slowakischen Verhältnisse sind im ganzen genommen keineswegs verschieden von der weiteren slawischen und europäischen Situation überhaupt, obwohl in einzelnen Ländern die Forscher wenigstens teilweise besser daran sind. "Es ist notwendig, den höchst unbefriedigen Zustand der Systematisierung der slawischen Folklore festzustellen" hat vor kurzem J.M. SMIRNOV geschrieben. Die Fragen der Dokumentation, aber hauptsächlich der Katalogisierung und der internationalen Zusammenarbeit der Forscher zeigen sich nur dem oberflächlichen Blick als äusserlich und unwesentlich: in Wirklichkeit bedeuten sie den Ausgangspunkt aller Arbeit und Betrachtungen; davon sind nicht nur die Lösung der konkreten vergleichenden Themen sondern auch die methodologischen und theoretischen Fragen abhängig.

B I B L I O G R A P H I E

- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja: Regional Variations in Folktales.
In: Journal of the Folklore Institute, 3, 1966.
- ČISTOV, K.V.: Etničeskie aspekty slavjanskoj fol'kloristiki
/= Ethische Aspekte der slawischen Folkloristik/. In: Istorija, kul'tura, etnografija i
fol'klor slavjanskich narodov, Moskva 1973.
- ĐURIŠIN, Dionyz: Sources and Systematics of Comparative
Literature, Bratislava 1974.
- GACAK, V.M.: Problemy izučeniya konkretne-nacional'nogo i
obščego v fol'klore. /= Probleme der Erforschung
der konkret-nationalen und universalen Elemente
in der Folklore/. In: Nacional'noe i interna-
cional'noe v literature, fol'klore i jazyke,
Kišinev 1971.
- GAŠPARÍKOVÁ, Viera: Slovenská l'udová rozprávka z etnického
i interetnického hl'adiska / = Das slowakische
Volksmärchen vom ethnischen und interethnischen
Gesichtspunkt/. In: Slavistika-Národopis, Bra-
tislava 1970.
- HORÁLEK, Karel: Slovanské pohádky /= Slawische Märchen/,
Praha 1964.
- HORÁLEK, Karel: Studie o slovanské lidové poezii /= Studien
über die slawische Volkspoesie/, Praha 1962.
- JECH, Jaromir: Fremdsprachige Wendungen in der Volksdich-
tung. In: Deutsches Jahrbuch für Volkskunde,
11, 1965.
- KRAVCOV, N.I.: Problemy slavjanskogo fol'klora /= Probleme
der slawischen Folklore/, Moskva 1972.

- KROHN, Kaarle: Die folkloristische Arbeitsmethode, Oslo 1926.
- NEDO, Paul: Sorbische Volkskunde als Inselforschung. In: Jahresschrift des Institut für Sorbische Volksforschung, Reihe C, Nr. 8, 1965.
- PEUKERT, Herbert: Gibt es eine "slawische" Volksdichtung? Berlin 1972.
- POLÍVKA, Jiří: O srovnávacím studiu tradic lidových /= Über das vergleichende Studium der Volksüberlieferung/. In: Národopisný Sborník Československý, 2, 1898.
- POP, Mihai : Caractères nationaux et historiques dans le style des contes populaires. In: International Congress for Folk-Narrative Research in Athens, Athens 1965.
- PUTILOV, B.: Metodologija sravnitel'no-istoričeskogo izučeni-ja fol'klora /= Die Methodologie der vergleichend-historischen Erforschung der Folklore/, Leningrad 1976.
- RANKE, Kurt: Grenzsituationen des volkstümlichen Erzählgutes. In: Europa et Hungaria, Budapest 1965.
- SIROVÁTKA, Oldřich: Česká lidová slovesnost a její mezinárodní vztahy /= Die tschechische Volksdichtung und ihre internationale Verbindungen/, Praha 1967.
- SIROVÁTKA, Oldřich: Die zwischenslawischen Beziehungen in der Volksdichtung und die Kontaktzonen. In: Ethnologia Slavica, 1, 1969.
- SIROVÁTKA, Oldřich: Otázky a úkoly srovnávací folkloristiky /= Probleme und Aufgaben der vergleichenden Folkloristik/. In: Slovenský Národopis, 25, 1977.

- SMIRNOV, J.M.: Slavjanskije epičeskie tradicii / = Slawische epische Traditionen/, Moskva 1974.
- SOKOLOVA, V.K.: Sootnošenie nacional'nych i obščich elementov v predanijach / = Das Verhältnis der nationalen und allgemeinen Elemente in den Sagen/. In: Problemy fol'klora, Moskva 1975.
- VOIGT, Vilmos: La place du folklore hongrois dans la science comparée du folklore balkanique. In: Actes de 1^o Congrès international des études balkaniques et sud-est européennes, Sofia 1971.
- VIRSALADZE, J.B.: O roli etničeskich grup v sozdanii nacional'nogo fol'klora / = Über die Rolle der ethnischen Gruppen in der Entwicklung der nationalen Folklore/. In: Problemy fol'klora, Moskva 1975.
- WEBER-KELLERMANN, Ingeborg: Zur Frage der interethnischen Beziehungen in der "Sprachinselforschung". In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, 62, 1959.
- ŽIRMUNSKIJ, V. /SCHIRMUNSKI, Viktor=/: Vergleichende Epenforschung, I, Berlin 1961.

VARGYAS, Gábor (Budapest):

THE MORPHOLOGY OF THE NEW-CALEDONIAN FOLKTALE

It is more than fifty years since V.J. PROPP's momentous work The Morphology of the Folktale has been published. Even though nowadays nobody doubts the importance of this work, it is still true that his method has hardly been taken up by folklorists and especially by those dealing with tribal cultures¹. PROPP has though observed that many myths followed the same pattern as the sequence of functions worked out by him and he drew the conclusion that "this apparently, is the area to which the folktale is traced back".²

This essay is part of a larger work in which I hope to analyse morphologically the whole of the Oceanic myth and folktale material. As a first step I have analysed the folklore material of a smaller, culturally distinct area, New-Caledonia /more than 120 texts/.³ Such an analysis does not only lead to a better knowledge of Oceanic folklore but also enables us to draw certain historical conclusions as well.

Part of the New-Caledonian myth and folktale material can be seen as being based on a two function pattern: Lack - Lack Liquidated . E.g. God Gomawe meets two men in the woods. these are not real men because they cannot speak and walk /Lack = L/ Gomawe catches two rats, takes out their inside puts it in the men, then he blows into their mouths and as a

result they are enabled to speak and walk /Lack Liquidated = LL/.⁴

This elementary sequence, however, rarely appears thus isolated; usually it forms part of a longer story consisting of more than one moves, this L-LL sequence usually being the first move of the story. In such cases the subject of the first moves is always something connected with getting a wife or marriage, and it can be very short, almost an indication /E.g. Tein Dyore went off to marry Kavo of Kumak. They have two children⁵/, but it can be strongly stressed as well./E.g. In the story of the sisters of Moaha⁶ 52 out of 63 pages contains the first move./ This pattern -L-LL= marriage as the first move- can be found in approximately one third of the analysed folktales, and thus it is one of the most characteristic patterns.

Apart from this elementary function sequence those sequences used by A. DUNDES in the North American material can also be found: Task - Task Accomplished and Deceit - Deception, both with a further function, Consequence. Much more frequent is the Interdiction /Int./ - Violation /Viol./ - Consequence /Conseq./ - Attempted Escape /AE/ from the Consequence sequence which is well known from the North American material. This sequence was also discovered by A. and H. KELM⁷ in their New Guinean material, where in addition to these four functions there is an initial Absence and AE is followed by Punishment and the World Order Restored⁸ functions. As I have already said in my review of their book⁸, this sequence already contains the potentials of PROPP's sequence of functions.

An example of this pattern⁹: The rat goes out with the kingfisher to sail /Absence/. The rat warns the bird not to peck fallen morsels from the bottom of the boat lest he should scuttle the boat /Int./ the bird does just this /Viol./ the boat sinks /Conseq./. The bird flies away, the rat is rescued by the tortoise, who takes him out on his back /AE/.

The most frequent structure, however, is a not at all set, quite flexible sequence of functions. All its elements can be found in the sequence of functions described by PROPP, but in our case the functions found in different stories are not constant. Thus it may happen that in a different version of the same story the sequence of functions is different. The construction of the whole story, however, strictly follows PROPP's sequence of functions: the stories always begin with Villainy /=Lack from a morphological point of view and often preceded by Absence/ and end with Lack Liquidated /sometimes followed by Punishment/. More and more functions can be inserted between these two basic functions. The scale is rather wide: it can be seen how the elementary pair of functions grows into a more and more complex story. I can only illustrate this with a few examples for lack of space.

Tarowoman¹⁰ swims down the river with her sons /Absence/ Strangers want to eat them /Villainy/, they escape /Chase/ and are saved by miraculous means /AE/. In this story Villainy is not even caused only attempted.

In other stories Counteraction is introduced in order to achieve Lack Liquidated. Naturally in most cases liquidation of Villainy is a result of counteraction, but often this is only seen from the consequences, whereas in other cases it is greatly stressed: Hiha visits his friend /Absence/. When there he eats up everything /Villainy/. They try to fool him in vain, he always finds the food and gorges it up. Finally his friend makes a mask /Counteraction/ he frightens Hiha with it and kills him /LL/. Here the making of the mask and the harm done with it is told in minute details¹¹.

Another function is added to the outline of the story in the Absence - Villainy - Mediation - Counteraction - LL sequence. This is one of the most common sequences, because the Mediation Connective moment is very popular. E.g.¹² And old woman usually goes to the shore to fetch water /Absence/ A child walks

her home. The old woman kills the child. /Villainy/. Women from the shore go to the hills and hear his crying, they let the mother of the child know /Mediation/. The mother collects magic herbs /Counteraction/, she frees-revives the child and kills the old woman /LL and Punishment/.

Further functions can be found in the story of the boy who kills the giant.¹³ A giant devours the inhabitants of a district, only two women remain alive /Initial Situation/. The women go fishing /Absence/. The giant kills one of them who is pregnant /Villainy/. The dead woman gives birth to a child, who on growing up learns from the other woman what had happened /Mediation/. He prepares for a fight /Counteraction/, they have a fight with the giant /Struggle/ and the giant is killed /Victory/. He opens the stomach of the giant and the people who step out of it populate the land. /LL/

Because of lack of space not all possible versions can be given here. The Deceit - Deception pair can also form part of this sequence of functions and with the addition of further functions fairly complicated tales can emerge. As a summary it can be said that this "sequence of functions" has not yet crystallized and is rather mosaic-like, although the existing elements in it follow a strict order and this order is the same as that of PROPP's sequence of functions.

Finally one more point has to be mentioned. The above mentioned A. and H. KELM have proved in a detailed analysis that in the folktales starting with interdiction the basic function of Villainy is taken over by the function Violation. There are some stories, however in which the Int. - Viol. sequence is continued as if the story had started with Villainy: because Consequence, the function which follows Viol. means Villainy to the hero. In this instance then we can see the very moment when the so far independent, simpler sequence of functions changes and becomes arranged according to PROPP's sequence of functions.

In the story of the chief of Souma¹⁴ after the usual first move: Absence - Marriage /L-LL/ the husband goes to a feast /Absence/ where he makes love to a woman /Viol./ . His wife commits suicide /Conseq.=Villainy for husband and kin/. A buzzing fly lets the mother of the wife know of her daughter's death /Mediation/ she collects magic herbs /Counteraction/, then she revives her daughter /LL for kin/. The husband once again goes to a feast /Absence/ where he recognises his wife they reconcile and he takes her home with him /LL for the husband as well and AE from Conseq./ .

As we have seen in this folktale two lines are merged: it starts with the Interd. - Viol. - Conseq. = Villainy sequence, then with the introduction of a new character, the mother, the story goes on with the Villainy - Mediation - Counteraction - Lack Liquidated sequence and thus the story can return to the first sequence and can end with Escape. The whole of the story could be interpreted as consisting of four consecutive, independent moves: 1. Absence - Marriage /L-LL/ 2. Absence - Interd. - Viol. - Conseq. 3. Lack=Villainy /for a new character/ - Counteraction - Lack-Liquidated. 4. Absence /+the husband has no wife = L/ - LL, however the appearance of a new function: Mediation shows that there is a closer link between moves 2 and 3 - the merging of the stories into one sequence of functions has already started.

Summary of the main points of this paper:

1. The New-Caledonian folktale follows well-definable structural patterns.

2. These simple patterns which DUNDES calls two motifeme patterns are known in them. These, however usually form the first move of longer stories, as most of the stories consist of more moves.

3. The first move in longer stories is built on such an L-LL pair in which L = lack of husband or wife and LL stands for founding a family.

4. Approximately one third of the material consists of four motifeme pattern= Interd.- Viol. - Conseq. - AE.

5. The most characteristic feature of the material is that the process which in the Indoeuropean area has lead to the sequence described by PROPP has already started. The most characteristic sequence is such a flexible one which in its tendencies follows that of PROPP's but the functions it consists of are not yet constant. It can be seen - through examples - how the I-LL elementary pair of functions with the addition of more and more functions grows into an increasingly complex tale.

6. Through examples it can be illustrated how the four motifeme pattern - with the addition of one single function - develops into PROPP's sequence of functions.

7. The New-Caledonian material has shown very clearly that PROPP was right when he supposed that what he called the "second move" was a later development then the first one.

NOTES

1. The only exception is A. DUNDES' work: The morphology of North American Indian Folktales FFC Vol. LXXXI No. 195. Helsinki, 1964
2. V. PROPP: Morphology of the Folktale Publication Ten of the Indiana Univ. Center 1958 pp. 90
3. This paper was published in Hungarian in: Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához. Mítosz és történelem, Vo. 3. 250-261 pp. and its enlarged English version is planned to be published in Cahiers de Littérature Orale, Paris, 1979. The present version is a considerably shortened version of the Hungarian original. Sources of the texts were: GUIART, J. Contes et légendes de la Grande Terre. Études Mélanésiennes. Noumea 1957; LAMBERT, R.P.: Erzählungen aus dem Munde der Neu-Caledonier in: Die Katholische Mission 1897 /26 6-10 and 78-80 pp.; LEENHARDT, M.: Documents Néo-Calédoniens, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie IX. Paris 1932; RAY, S.H.: The People and Language of Lifu /Loyalty Islands/ in: Journal of the Royal Anthropological Institute 1917/47/240-322 pp.; POIRIER, J.: Les mythes de Maré /Loyalty Is./ in: Journal de la Société des Océanistes, 1948/5/5-28 pp.
4. GUIART, J. pp 38-40
5. GUIART, J. pp. 74-76
6. LEENHARDT, M. pp. 66-129
7. A. and H. KEIM: Ein Pfeilschuss für die Braut. Mythen und Erzählungen aus Kwieftim und Abrau, Nordostneuguinea. Studien zur Kulturkunde, 37. Band, Wiesbaden, 1975.
8. Under press at Acta Ethnographica, Budapest
9. LEENHARDT, M. pp. 472-474
10. GUIART, J. pp. 65-66
11. LEENHARDT, M. pp. 130-152

12. LEENHARDT, M.: 403-408 pp.
13. GUIART, J. pp. 22-23
14. LEENHARDT, M.: pp. 167-187

VÉGH, Ágnes (Budapest):

NOTES ON CONDITIONS OF STORYTELLING IN TRIBAL SOCIETIES

The present paper is part of a larger work in which an attempt was made to examine the role of prose narratives in horticultural and nomadic societies in East-Africa; the reflection of their kinship- social- and economic systems, their ethnic conscience etc., in the texts. Here I'll focus on the participants and necessary requirements of performing prose narratives.

1./ Studying the active taking over activity of the audience in the development of oral literature might help a great deal in analysing it: A good storyteller can lengthen or shorten his tale depending on his audience's reactions. The Nilotic Pokot audience often signal the narrator by "o" or "a:i" /yes/ cries their serious attention or their agreement with the events in the story. Should the narrator err or forget an episode cries from the raws of the audience are often sent: "e:wo" /no/! Songs occuring in the stories are sung together by the members of the audience.¹

The audience in tribal societies - unlike in european communities - want to live over and feel again all what they've well learnt from their parents, grandparents, aunts

and uncles. As the audience and the narrator have the same set of conceptions, they actually possess an epic matrix and the narrator can choose from this broad matrix. Thus when the narrator choose one or two separate stories from the narrative-domain the audience can view and connect them in a broader context with the other conceptions and narrative variants gathering around them in the matrix.

The African conventions of politeness prescribe the audience to react immediately on what the storyteller has told. Consequently the agreement of the audience forms an important part of storytelling events.²

No matter how much we stress the individual nature of creating we can't forget about the controlling, primary direction giving activity of the audience!

2./ Storytelling events like all communicative situation suppose a sender and a receiver. Let's see now the sender, the central figure of these events. Here arises the question of professional storytellers. In Africa we can refer to the griots. They are the wandering singers, entertainers, poets, even musicians of Africa.³ The name of some more famous griot, griot-dynasty is known even today. E.g. in Swahili the Hemedi and Basheki families gave famous poets through generations. Beside the griots mourners, rowers, beggars, wandering singers can represent the cultivators of oral traditions. During the performance the narrator applies not only verbal and musical devices, but gestures as well. A good narrator always personifies the characters of his tales. To express his opinion or to stress certain paragraphs he may use symbolic gestures. Among the Pokots the narrator snaps his fingers or cracks one of his knuckles when a character is killed or an event causes the end of a series of actions. He expresses hatred by putting one of his hands over his face and covers it with

the other. He withdraws his breath then suddenly relieves it lowering his hands. A stick may symbolize a spear, an other smaller object serves a shield when using objects to representation.⁴ My opinion is that certain gestures occurring at certain points always in the same way - similarly to linguistic clichés - might help the memory. In the above examples narrator and his audience belonged to the same reference group, which helped them to establish their communicative situation: they speak the same language, have similar scale of values, their beliefs and codes used in social interactions are known by each of them. Namely - in order to bring about a folklore-communication - the members of the small group must fall into the same reference group, as Dan-Ben Amos has stated.⁵

3./ Time and place of storytelling events are closely connected with the four functions of folk narrative genres - i.e. amusement, ritual, educational, behavioral - as stated by W. BASCOM - and tell a lot about tribal societies. Tales are usually told in the evening. However among the Somalis storytelling can be done at day time too, as the Islam forbids any superstitious limitations concerning the time of narration. Narratives can be told any time and any place, in the market place, at the barn of the village or in the street corner, etc.⁶

Concerning animal tales A.C. JORDAN states the followings: they can be told while travelling, making bear, grazing; taboos affect only the evening telling of the so called "man-tales".⁷

Among the Pokots the most favoured time for storytelling is when people gather after work in the koral. The courting-house of the girls is especially popular for telling the obscene "takal" stories, tales, songs, puzzles, etc.⁸

Beside evening gatherings, bush-schools preceding the initiation of boys and girls are the "classical" occasions for storytelling. Funerals can be storytelling events too, in Africa, where even obscene stories are willingly told. They motivate it by telling that they don't meditate or pray, but rather try to amuse the soul of the dead to leave with pleasant memories from earth. This proves that to the better understanding of African folk tales one should study very carefully the social function and purpose of storytelling events.⁹

4./ Now let's see the performance itself as a communicative event not very strictly speaking about it. There are always two individuals in a communicative event: X, the sender, - the initiative of the expressive activity - and Y, the receiver - the interpreter of the expressive activity. The expressive activity has also two aspects: the activity itself or its product and the message coded by the sender and decoded by the receiver.¹⁰ Communicative events are not simply series of individual expressions, but systems of interactions living through generations. The individual learns them in order to become a member of the society around himself.¹¹

The narrative events may have social function and social use. The first one represents the standpoint of the researcher-worker, the second that of the storyteller. Social use in many respects is more important than social function as it gives a glance into the importance and meaning of folk narratives of the natives - or in-group - what the research worker is not able to observe or put down because of his own prejudices or being determined culturally.¹²

The similarities in certain narrative events enable the members of a given society to group them together. The criteria of grouping are defined culturally, thus they vary in different societies.

We have to refer in brief to the fact, that the narrative event itself - the performance - is preceded by an adumbrative and followed by a terminal phase. In order to interpret the whole of a narrative event properly, one should take great care to these phases as well, their rate, features and interpretation by the participants possibly being different in various communities.¹³

5./ Having considered the complexity of communicative events in tribal societies /regular responses between sender and receiver, various channels, codes, forms of message/ the complex manner of documentation by the field-worker seems to be self-evident and indispensable. One should put down the time and place of a narrative event, the composition of the audience, the conventions of transmission, rules of behaviour.¹⁴

It's important to put down the text in tribal language too and also the special local terms; while examining we have to take into consideration whether the storyteller is a professional one, if so, his social status, etc.

Thus the many-sided fixing of the prose narratives, having a syncretic nature may serve as a basis for further complex research.

NOTES

1. SCHNEIDER, H.: Pokot Folktales, Humor and Values
In: Journal of the Folklore Institute, 1967. IV. p. 273
2. HERSKOVITS, M.: The Study of African Oral Art
In: Journal of American Folklore, 1961, 294. pp. 453-454
3. KESZTHELYI, T.: Az afrikai irodalom kialakulása és fejlődése napjainkig /Origin and Development of the African Literature/ Budapest, 1971. p. 45
4. SCHNEIDER, H.: op. cit. p. 274
5. AMOS, Dan-Ben: Toward a Definition of Folklore in Context
In: Journal of American Folklore, 1971. 331. pp. 12-13
6. AMOS, Dan-Ben: op. cit. p. 11
7. Quoted by BASCOM, W. In: Folklore and the Africanist
In: Journal of American Folklore, 1973. 341. p. 256.
8. SCHNEIDER, H.: op. cit. p. 273
9. HERSKOVITS, M.: op. cit. p. 453
10. LEACH, E.: Culture and Communication. Cambridge, 1976.
p. 11
11. SMITH, L.: Language and the Total System of Communication
In: Linguistics Today, New York, 1969. pp. 91-92
12. HYMES, D.: Folklore's Nature and the Sun's Myth
In: Journal of American Folklore, 1975. 350. p. 352
13. For further reading: HALL, E.: Adumbration as a Feature of Intercultural Communication. In: American Anthropologist, 1964. 66.
14. ABRAHAMS, R.: Personal Power and Social Restraint
In: Journal of American Folklore, 1971. 331. p. 28

VEREBÉLYI, Kincsó (Budapest):

DIE PSYCHOANALYTISCHEN MYTHENTHEORIEN VON GÉZA RÓHEIM

Géza RÓHEIM ist einer der international bekanntesten ungarischen Ethnologen, der im Jahre 1891 in Budapest geboren wurde und im Jahre 1953 in New York gestorben ist. Seine bedeutende und vielseitige Tätigkeit wird sowohl in Ungarn als auch im Ausland nur zum Teil gewertet und von unterschiedlichen Gesichtspunkten beurteilt /1/.

Das Gesamtwerk von Géza RÓHEIM kann aber nur als ein Ganzes richtig betrachtet werden, denn nur auf diese Weise werden die von ihm bearbeiteten Themen, seine Methode und seine Theorie in ihren Zusammenhängen verständlich.

Géza RÓHEIM, der besonders in den letzten Jahrzehnten im Ausland als Begründer der psychoanalytischen Anthropologie anerkannt wurde, beschäftigte sich anfangs seiner Tätigkeit als Folklorist mit ungarischer Volksglauben- und Brauchtumsforschung. Seine einschlägigen Studien /2/ gelten in der ungarischen Folkloristik auch heute noch als die besten Beispiele für die historisch-vergleichende Methode. Zu gleicher Zeit zeichnete er sich in der Behandlung der Fragen der allgemeinen Ethnologie aus /3/, deren zeitgenössische Arbeits-

methode er im Zusammenhang mit der ungarischen Folklore- bzw. Brauchtumsforschung angewandt hat /4/. Seit 1917, nachdem er die Theorie und Methodik der Psychoanalyse /Traumanalyse, Assoziationstechnik, usw./ kennengelernt hat, versuchte RÓHEIM sie bei der Interpretation verschiedener folkloristischer, ethnologischer und religionswissenschaftlicher Ergebnisse zu benutzen /5/.

Nach einer gewissen Übergangsperiode, die auch als die Periode der psychoanalytisch-theoretischen, und besonders Ozeanien betreffenden, fachkundigen Vorbereitungen angesehen werden kann /6/, führte RÓHEIM von 1928 bis 1931 in Nord-Afrika, Australien und auf der Normanby Insel Feldforschung durch. Diese Feldforschung ist zweifach interessant. Erstens, weil auf diesen Territorien vor ihm, und auf der Normanby Insel auch nach ihm, eine solchartige Sammelarbeit kaum gemacht wurde. Zweitens, weil Géza RÓHEIM der erste, europäische, fachlich gut ausgebildete Folklorist war, der die zeitgenössische Forschungsmethode der europäischen Folkloristik auf solchen Gebieten hervorragend gebrauchen konnte. /Er war überhaupt der erste Psychoanalytiker, der bei der Feldforschung die psychoanalytische Technik angewandt hat./

Das gesammelte Material wurde von RÓHEIM in den Jahren nach der Feldforschung bis zu seinem Tode mehr oder weniger nach ethnologischen Gesichtspunkten bearbeitet /7/. Sich auf dieses Material stützend, baute er seine sogenannte ontogenetische Kulturtheorie auf /8/. Anhand seiner Theorie beschäftigte er sich wiederum mit verschiedenen Fragen der europäischen und besonders der ungarischen Folkloristik. RÓHEIM widmete mehrere Studien dem Phantasieren und der Traumwelt der Geisteskranken, wobei er sowohl folkloristische als auch ethnographische, besser gesagt kulturhistorische Angaben und Daten in Betracht gezogen hat /9/.

Wie es bereits angedeutet wurde, Géza RÓHEIM interessierte sich sowohl für die Methodologie, als auch für die verschiedensten Gebiete der folkloristischen bzw. ethnogra-

phischen Forschung, beschäftigte sich aber nie mit den speziellen Problemen der folkloristischen Texte. Er benutzte die Kinderlieder, Zaubersprüche, Sagen, Märchen und Mythen in seiner, die gegebene Kultur betreffenden Analyse, er suchte immer nach ihrer Deutung, behandelte aber die Folkloretexte nur als Representationen und nicht als Narrative /10/. Direkterweise wurde keine Theorie über die literarischen Gattungen der Folklore bzw. über den Mythos in RÓHEIM's Werken entwickelt. Indirekterweise machte er aber solche, den Mythos betreffenden Bemerkungen in seinen Werken, die nicht nur vom Gesichtspunkt der Wissenschaftsgeschichte, sondern auch für den heutigen Leser von Bedeutung sind. Besonders markant ist das in den Werken, wo er die Glaubenswelt, Sitte und Mythen der Australier analysiert. Solche Hinweise und Anmerkungen sind in den folgenden Arbeiten vorzufinden:

Die Psychoanalyse primitiver Kulturen /1932/,
 The Riddle of the Sphinx /1934/,
 Egyszer volt, hol nem volt /Es war einmal.../ /1933/,
 Eternal Ones of the Dreams /1945/.

Von seinen Briefen und Notizen wissen wir, dass er während der Feldforschung hunderte von Mythen, Sagen und Märchen gesammelt hatte. Dieses Material ist bis heute nicht publiziert worden. Die vorhin erwähnten Bücher und Studien beinhalten nur wenige australischen Texte oder nur Teile von längeren Texten.

Die von RÓHEIM angewandte Terminologie für die Benennung des in Zentral-Australien gesammelten Erzählungen ist nicht konsequent. Er benutzte die Termini "myth", "mythology", "legend for initiation", "narrative", "story" und "saga" für das selbe Erzählgut.

Jedoch finden wir eine gewisse Gruppierung bei den Erzählungen aus Australien. Erzählung ist in diesem Fall keine Gattungsbenennung, sondern der Sammelbegriff für mehr oder weniger wohl formulierte Geschichten. RÓHEIM untersuchte den

Dämonenglauben und den Totemismus in seinem "The Riddle of the Sphinx", wobei gewissen soziologischen Gesichtspunkten folgend, die vorher erwähnten Geschichten in drei Gruppen aufgeteilt wurden:

- 1./ Die eigentlichen Märchen sind nach RÓHEIM solche Geschichten, die den Kampf zwischen einem Helden und einem Riesen erzählen. Diese zentral-australischen Erzählungen enden immer mit dem Sieg des Helden. Sie sind sehr ähnlich zu den europäischen Zaubermärchen und werden von Frauen und Kindern erzählt.
- 2./ Zu der zweiten Gruppe der Erzählungen werden solche Geschichten, Märchen, Sagen und Mythen gezählt, die mit dem Glauben an die Dämonen im Zusammenhang stehen und allen Stammesmitgliedern bekannt waren. Sie behandeln vor allem die magischen Handlungen des Medizinmannes sowie die Seelenvorstellungen der Eingeborenen, ua.
- 3./ Zur dritten Gruppe der Erzählungen gehören solche Prosatexte, die sich an die Riten schliessen und die Handlungen der Ahnen mitteilen. Das sind die Mythen, die als äsoterisches Wissen nur von den eingeweihten Männern des Stammes bekannt sind und sie beziehen sich auf totemistischen Vorstellungen und Riten.

Diese Bemerkungen, die wir heute auch als kontextuale Hinweise annehmen können, sind bei RÓHEIM nicht systematisch entwickelt und mit Beispielen nur teilweise illustriert worden.

Eine weitere Gruppierung empfiehlt noch RÓHEIM für die Texte, die mit den Handlungen der Riten in Verbindung stehen, jedoch ist der Grund der Gruppierung nicht der Text, sondern die Handlung, die beschrieben wird /11/.

- 1./ Es gibt solche Mythen in Zentral-Australien, die aus Anlass der Korrobori oder anderer Tänze vorgeführt werden und Naturerscheinungen erklären. Solche Veranstaltungen

dienen zur Vergnügung oder zur Erziehung der Stammesmitglieder und manchmal sogar zur Vermehrung des Totentieres.

- 2./ Die Mythen, die die Wanderungen der Ahnen mitteilen, wurden nur von Männern vor den Jungen erzählt und innerhalb der Riten auch gespielt. Zu gleicher Zeit sollten sie auch die Vermehrung des Totentieres sichern.
- 3./ Die an die Fruchtbarkeitsriten sich anschliessenden Mythen können auch als Bestandteile der für die Ehre der Ahnen vorgeführten Erinnerungsriten oder auch der Pubertätsriten vorkommen. Solche Mythen und Riten waren nur von den älteren Männern bekannt.
- 4./ Es sind auch solche Mythen vorhanden, die hauptsächlich aus Anlass der Pubertätsriten vorkommen und ausschliesslich von Männern erzählt und gespielt wurden.

Die verschwimmenden Grenzen der unterschiedlichen Gruppen sind der Tatsache zu danken, dass die Eingeborenen für die Riten und Mythen immer neue Deutungen gegeben haben. RÓHEIM hat sich nicht um die genaue Klassifizierung bemüht, denn er interessierte sich vor allem für den Inhalt des Totemismus und weniger um dessen Erscheinungsform.

Kann man eigentlich über eine selbstständige Theorie der Mythen bei Géza RÓHEIM sprechen?

RÓHEIM untersuchte und interpretierte die australischen /anderswo auch vogulischen/¹² Mythen mit psychoanalytischer Methode: Also betrachtete sowohl alle Teile eines Mythos, als auch den ganzen Mythos selbst als Symbole unbewusster Tendenzen. Die Kultur ist bei RÓHEIM eine Sublimation unbewusster psychischer Tendenzen, bzw. des Oedipus-Komplexes, den er in allen Kulturen universell gefunden hat und den er als eine generelle Struktur erfasst hat. Er richtete alle seine Aufmerksamkeit darauf, was von psychologischer Seite in allen Kulturen, anders gesagt, in den verschiedensten Erscheinungs-

formen der Kulturen, für ihn als gemeinsames erschienen ist. Er beschäftigte sich mit den Mythen als mit Symbolen verdrängter Inhalte und dieser verdrängte Inhalt, den er immer mit dem Oedipus-Komplex bezeichnete, erschien ihm als das Grundlegendste der Kulturen.¹³

Dieses Verfahren, also von den verschiedensten Formen zu dem gemeinsamen Inhalt zu kommen, der nach RÓHEIM überall und immer das selbe ist, kann dem Leser viel zu simplifizierend erscheinen, denn eben die Eigentümlichkeiten der bestimmten Erscheinungen, in diesem Fall die der australischen Mythen, sind verloren gegangen.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass in den Werken von Géza RÓHEIM keine selbständige Theorie der Mythen vorhanden ist. Seine, die australischen oder anderen Mythen betreffenden Feststellungen können nur im Rahmen seiner psychoanalytischen Kulturtheorie interpretiert werden.

Nicht nur im Falle des Mythos, sondern auch im Falle des Märchens, der Sage usw. findet man in RÓHEIMs Studien die selben Ergebnisse. Es ist sehr interessant zu beobachten, wie die historisch-geographische Vergleichsmethode von Studie zu Studie durch die psychoanalytische Fragetechnik und Interpretationsverfahren substituiert wird. RÓHEIM vergleicht nicht die Motive oder die Themen, denn alle diese werden als Symbole betrachtet und als Resultate psychologischer Prozesse behandelt, ganz abgesehen davon, ob sie in folkloristischen Schöpfungen, in Träumen oder Lebensgeschichten einzelner Personen vorkamen.

Sowohl die psychoanalytische Methode der Feldforschung und deren Ergebnisse, als auch die ontogenetische Kulturtheorie von Géza RÓHEIM wurde und wird auch heute noch von Psychologen, Kulturtheoretikern, Folkloristen und Ethnologen diskutiert¹⁴. In der Geschichte der ungarischen Folkloristik

bedeuten die Werke von Géza RÓHEIM die Fortsetzung der Mythen- und Brauchtumsforschung des XIX-ten Jahrhunderts. Sie vertreten weiterhin die psychoanalytischen Forschungstendenzen in der Folkloristik und vermitteln die Ergebnisse der zeitgenössischen, ungarischen, folkloristischen und geschichtlich-philologischen Untersuchungen. Sowohl für die internationalen als auch für die ungarischen folkloristischen Untersuchungen sind solche Materialien und Ergebnisse von besonderer Bedeutung, die eine allumfassende Forschungsmethode und eine humanistische Einstellung vermitteln, und das finden wir in den Werken von Géza RÓHEIM.

A N M E R K U N G E N

1. BASTIDE, R. 1974, DADOUN, R. 1972, ROBINSON, P.A. 1969
2. RÓHEIM, G. 1920, 1925 a.,
3. RÓHEIM, G. 1914
4. RÓHEIM, G. 1915 a, b, 1917.
5. RÓHEIM, G. 1919, 1925 b, 1927.
6. RÓHEIM, G. 1921, 1923, 1925 b.
7. RÓHEIM, G. 1932 a, b, c, 1934 a, b, 1937, 1940, 1943 b,
1946, 1950 b, 1954 b.
8. RÓHEIM, G. 1934 b, 1943 a, 1950 a.
9. RÓHEIM, G. 1944, 1955.
10. Siehe MELETINSKY, F.M. 1977.
11. RÓHEIM, G. 1945 a.
12. RÓHEIM, G. 1954 a. In dieser Studie beschäftigte sich RÓHEIM wieder mit solchen Problemen - ungarischer Schamanismus, die Frage der völlig verschwundenen Ureligionen der Ungarn, u.a. - die ihn anfangs seiner Karriere interessierten.
13. RÓHEIM, G. 1950 a.
14. REICH, Th. 1934, CHAZAUD, J. 1972.

B I B L I O G R A P H I E

- BASTIDE, Roger
1974 Sociologie et psychoanalyse. Paris
- CHAZAUD, Jacques
1972 Psychoanalyse et créativité culturelle.
Paris
- DADOUN, Roger
1972 Géza Róheim et l'essor de l'anthropologie
psychoanalytique. Paris
- FREUD, Sigmund
1913 a. Märchenstoffe in Träume. Internationale
Zeitschrift für Psychoanalyse.
1913 b. Totem und Tabu
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1962 Le totemisme aujourd'hui. Paris
- MELETINSKY, E.M.
1977 Du mythe au folklore. Diogènes /juillet-
septembre/
- MUENSTERBERGER, Warner /Ed./
1969 Man and his Culture. Psychoanalytic Anthro-
pology after Totem and Taboo. New York.
- REICH, Wilhelm
1932 Der Einbruch der Sexualmoral. Hamburg
- ROBINSON, P.A.
1969 The Freudian Left. W. Reich, G. Róheim,
H. Marcuse. New York
- RÓHEIM, Géza
1914 A varázserő fogalmának eredete. Budapest
1915 a. Adalékok a finnugorság varázserő fogalmá-
hoz. Ethnographia. XXVI. 255-278.
b. A külső lélek és synonymái a népmesében.
Ethnographia XXVI. 299-301.

RÓHEIM, Géza

- 1917 a A kazár nagyfejedelem és a turulmonda.
Ethnographia. XXVII. 58-98.
- 1919 Spiegelzauber. Wien
- 1920 Lucaszék I-II. In: Adalékok a magyar néphithez. /Második sorozat/ Budapest
- 1921 Das Selbst. Imago VII. 1-39., 142-179.,
310-348., 453-504.
- 1923 Nach dem Tode des Urvaters. Imago IX.
18-121.
- 1925 a A magyar néphit és népszokások. Budapest
- 1925 b Australian Totemism. London.
- 1927 Mondmythologie und Mondreligion. Eine
psychoanalytische Studie. Imago XIII.
442-537.
- 1932 a A csurunga népe. Budapest
- 1932 b Nankuru. Ethnographia XLIII. 142-154.
- 1932 c Die Psychoanalyse primitiver Kulturen.
Imago XVIII. 297-563.
- 1934 a Egyszer volt, hol nem volt...
In: Emlékkönyv Balassa Józsefnek, a Magyar
Nyelvőr szerkesztője 60. születése napjára.
Szerk.: Beke Ödön, Benedek Marcell, Turóczi
Trostler József. Budapest
- 1934 b The Riddle of the Sphinx. London
- 1937 Death and Mourning Ceremonies at Normanby
Island. Man. XXXVII. 59-60.
- 1940 Professional Beauties of Normanby Island.
American Anthropologist XLII 657-661.
- 1943 a The Origin and Function of Culture.
Nervous and Mental Disease Monographs
Series. No. 69. New York
- 1943 b Childrens Games and Rhythmes in Duau
/Normanby Island./ American Anthropologist
XLV. 95-119.

- 1944 Alcoholic Hallutations
Quaterly Journal of Studies on Alcohol.
Vol. V. No.3. 450-482.
- 1945 a The Eternal Ones of the Dream.
New York
- 1945 b Aphrodite, or the Woman with the Penis.
Psychoanalytic Quarterly. XIV. 350-390.
- 1946 Charon and the Obolos.
Psychiatric Quarterly. XX. 656-673.
- 1948 The Songs of the Sirens.
Psychiatric Quarterly. XXII. 471-486.
- 1950 a Psychoanalysis and Anthropology.
New York
- 1950 b Totemism in Normanby Island.
Mankind. IV. No. 5. 189-195.
- 1954 a Hungarian and Vogul Mythology.
New York
- 1954 b Cannibalism in Duau.
Mankind. IV. No. 12. 487-495.
- 1955 Magie and Schizophrenie.
New York
- 1974 The Children of the Desert. Vol. I.
New York

WEHSE, Rainer (Göttingen):

DIE ENZYKLOPADIE DES MÄRCHENS

"L'Allemagne est le pays où fleurissent les Encyclopédies, les Lexika, Les Handbücher", schreibt B. de GAIFFIER¹. Was hier gegenwärtig blüht, ist die Enzyklopädie des Märchens [=EM/], die man mit Recht ein Jahrhundertwerk der Volkskunde und vielleicht darüber hinaus der Geisteswissenschaften überhaupt nennen kann. - Wie wird das Unternehmen von den Fachleuten aufgenommen? Die Zahl der Besprechungen nähert sich einem halben hundert; ca. 20 davon erschienen in westdeutschen, der Rest in ausländischen Veröffentlichungen der Volkskunde, Religionswissenschaft, Philologie, Publizistik, Klassischen Philologie, Orientalistik, Völkerkunde und Massenmedien. Das lexikalische Werk wird apostrophiert als: imponierend, ambitiös, gigantisch, monumental, seriös, sorgfältig, Standardwerk sondergleichen, fulfills all expectations. "Die Stichwortliste umfasst so gut wie alles, was der Erzählforscher oder der interessierte Laie nur erwarten können - oft noch mehr. /.../ Schon die ersten fünf Lieferungen stellen eine so gewichtige Forschungsleistung dar, dass man die Fortsetzung und Vollendung dringend fordern muss

"/.../"² "/.../ travail extraordinaire de l'Institut de Goettingue et de l'équipe internationale de chercheurs et de savants confirmés, qui rend cette encyclopédie indispensable non seulement aux folkloristes, mais également aux germanistes, qu'ils soient spécialistes du Moyen Age ou de l'époque moderne."³ "/.../ the quality of the first step also speaks to the inevitable completion and success of the project. It may take several decades to complete the series /.../ but the fact will remain that the heroic assumption of the task will leave us with a reference tool that, complete or not, is a monumental contribution to philology and folklore."⁴

Zweck dieser Einleitung ist nicht etwa die Beweihräucherung eines Projektes der Erzählforschung, sondern erstens die Wiedergabe eines Stücks lexikalischer Rezeptionsgeschichte; zweitens ein Aufzeigen der Tatsache, dass diese Arbeit ganz offensichtlich ein lang gewünschtes und entbehrtes Forschungsdesiderat Wirklichkeit werden lassen kann oder - modern gesagt - eine Marktlücke füllt; drittens, dass hier ein zwar auf die Volkskunde ausgerichtetes Nachschlagewerk entsteht, jedoch mit stark verbindenden und interdisziplinär koordinierenden Funktionen zwischen vielerlei Wissenschaftszweigen; viertens ist die gute Aufnahme des Beginns Verpflichtung, in gleicher Qualität fortzufahren und die EM nicht vor ihrer Vollendung ein Schicksal erleiden zu lassen, wie es das Handwörterbuch des deutschen Märchens oder das Handwörterbuch der Sage traf.

Soweit die EM im Spiegel ihrer 'Kritiker'. Nun die nüchterne Frage nach den Tatsachen: Was ist bisher geleistet worden? 2 Bände, von denen die erste Lieferung 1975 erschien, liegen vor /die letzte Lieferung im Umbruch/. Auf ca. 2.800 Spalten wurden die Lemmata Aarne, Antti - /ungefähr/ Circe abgehandelt; fast 700 Artikel von den knapp 4.000 geplanten

stehen der Forschung also bereits zur Verfügung. Die D- und E-Artikel sind vergeben und z.T. bearbeitet, die Suche nach Autoren für den Buchstaben F kennzeichnet die gegenwärtige Phase. Bisher haben etwa 120 deutsche und 120 ausländische Forscher aus 30 Ländern mitgearbeitet. 40 % der Abnehmer des Lexikons wohnen ausserhalb Deutschlands in 5 Kontinenten. Dies ist das äusserlich sichtbare Ergebnis eines Unternehmens mit langer Vorgeschichte.

Noch 1955 klagt L. RÖHRICH: "Das Interesse für Märchenforschung scheint nachgelassen zu haben. /.../ So würde es z.B. schwer sein, bei einer Weiterführung des Handwörterbuches des Märchens eine nötige Anzahl qualifizierter Mitarbeiter zu versammeln."⁵ Aber bereits im Jahr 1957 gründet K. RANKE die Arbeitsstelle 'Enzyklopädie des Märchens' und 1963 kann er sagen: "Die in Vorbereitung begriffene Enzyklopädie des Märchens wird das Gesamtwerk der an ihr mitarbeitenden Forscher aller Länder dieser unserer Welt werden. Ich bin sehr froh, dass sich bereits über 2000 Mitarbeiter gefunden haben, an diesen opus magnum mitzuwirken."⁶ Die Situation der Erzählforschung hat sich gebessert, seit 1959 finden Tagungen der 'International Society for Folk-Narrative-Research' statt, 1958 ist die Fabula-Zeitschrift für Erzählforschung mit zwei Supplementreihen durch Ranke gegründet worden. Die Arbeitsstelle der EM ist von Beginn an auf die Publikation ausgerichtet.⁷ Unterstützt wird das Projekt von der 'Deutschen Forschungsgemeinschaft', die 1967 die Zuwendungen mit Hilfe der 'Stiftung Volkswagenwerk' beträchtlich erhöhen konnte, sie gegenwärtig aber gerade wieder kürzen musste. Angeregt wurde die EM durch den Verlag Walter de Gruyter, der schon das Handwörterbuch des deutschen Märchens herausgegeben hatte. - Es gibt wohl wenig undankbarere Aufgaben als den Aufbau eines Archivs; die Mitarbeiter treten kaum in das Licht der Öffentlichkeit, ihre Namen glänzen seltener unter brillianten Veröffentlichungen zu ihrer Arbeit, finden sich al-

lenfalls im Zusammenhang mit knappen, nüchternen Forschungsberichten jeweils am diagonal gelesenen Ende von Zeitschriften und Mitteilungen, die nur langsam wachsenden Kubikmeter von Kästen, Ordnern, Schubern und Zetteln haben in der Wissenschaft den gleichen Stellenwert wie im Städtebau das Kanalisationssystem: Es ist nicht viel davon zu sehen, aber ohne es 'läuft' nichts! 18 Jahre hat es gedauert, bis die Forschungsstelle soweit aufgebaut war, dass man sich mit der ersten Lieferung einer kritischen Öffentlichkeit präsentieren konnte. Das Archiv hat im wesentlichen Hilfsfunktion für die Publikation. Hier sind nach dem System von AaTh und, in geringerem Masse, Mot. sowie der nach dem gleichen Schema aufgebauten Regionalkataloge einige 100.000 Texte aus Erzähl-sammlungen der ganzen Welt kopiert und typisiert im E r z ä h l u n g s - a r c h i v gesammelt. Parallel ist in der sogenannten 'U m k e h r k a r t e i' die Typisierung der jeweiligen Sammlung aufgelistet. Mehrere 1.000 nicht nach AaTh u.ä. typisierbare Texte sind daneben auf Grund ihrer thematischen Schwerpunkte in einer S t i c h w o r t k a r t e i verzettelt. Das Archiv versucht auch, Schwächen des AaTh zu kompensieren, sich z.B. besonders der ost- und südosteuropäischen Sammlungen anzunehmen, von denen ca. 150 bisher an keiner Stelle in einem Typenkatalog erwähnte übersetzt und in das Archiv aufgenommen worden sind. Leider harren noch zu viele von ihnen der endgültigen Typisierung und damit der Verfügbarkeit zur Erstellung von Typenmonographien, für die letztendlich dieser Bereich des Archivs angelegt worden ist. Daneben existieren eine ganze Reihe anderer Karteien und Sammlungen, z.B. ein S c h l a g w o r t k a t a l o g, der sich im wesentlichen nach den Stichwörtern der EM richtet, in dem die jeweilige Sekundärliteratur für die Artikel verzeichnet ist, dazu ein Archiv mit Kopien wichtiger Texte der Sekundärquellen. Dass bei ca. 4.000 Lemmata nicht alle von ihnen gleichmässig 'bestückt' werden konnten, ist selbstverständlich. Zusätzlich existiert ein a l p h a b e t i s c h e r K a t a l o g über Zeitschriftenbeiträge und Veröffentlichun-

gen der einzelnen Autoren als Hilfestellung für biographische Artikel. Die gleiche Aufgabe für Länder- und regionale Monographien erfüllt der topographische Katalog, in dem die einzelnen Arbeiten zur Erzählforschung nach Gebieten, Völkern und Ländern aufgeschlüsselt sind. Soweit die wichtigsten Daten zum Archiv, das sich im wesentlichen der Literatur und Sammlungen zum Märchen angenommen hat. Nun trägt aber die EM den Untertitel Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, schliesst somit auch andere Erzählgattungen neben dem Märchen ein. Dieses Konzept ist insofern neu, als nach dem ursprünglichen Plan Sage, Schwank und Witz ausgeklammert blieben, weil für sie eigene Handbücher vorgesehen waren. Nachdem diese Pläne zumindest in der nächsten Zeit kaum verwirklicht werden können, ist man sowohl in der Stichwortliste als auch der Archivierung bemüht, diesen Bereichen mehr Rechnung zu tragen.

Die trockene Faktenhäufung soll noch einen letzten Zusatz erfahren. Mitte der 60er Jahre wurde auch ein Nachlassarchiv geschaffen, das in Kopie u.a. den Franz Xaver SCHÖNWERT- und Romuald PRAMBERGER- Nachlass enthält. Da zudem die EM in das Volkskundeseminar der Universität Göttingen integriert ist, stehen im gleichen Haus weitere Archive zur Verfügung, etwa ein Teil des Will-Erich PEUCKERT-Nachlasses, das 1978 erworbene Archiv des HDAs und demnächst auch die Tonbänder und Zettelkästen Alfred CAMMANNs.

1973 wurde ein Editoren- und Redaktionsstab gebildet. Neben dem Hauptherausgeber K. RANKE sind gegenwärtig H. BAUSINGER /Tübingen/, W. BRÜCKNER /Würzburg/, M. LÜTHI /Zürich/, L. RÖHRICH /Freiburg i. Br./ und R. SCHENDA /Göttingen/ Herausgeber. Der Effizienz des Projektes entsprechend sind die Mitarbeiter aus einem geographisch nicht zu weit auseinanderliegenden Bereich gewählt worden. Aber darüber hinaus stehen viele ausländische Autoren der EM mit takträchtiger Hilfe zur Seite. Der Redaktion gehören neben den drei hauptamtlichen

Mitgliedern I. KÖHLER, H.-J. UTHER, R. WEHSE noch L. BAUMANN, E. MOSER-RATH und E.-H. REHERMANN an. Komplettiert wird die Arbeitsgemeinschaft durch vier Studenten- und eine Examinier-ten-Hilfskraftstelle.

"Die folkloristische Märchenarbeit - beginnend mit den Brüdern GRIMM - kann als einer der ältesten und selbstän- digsten Zweige der Volkskunde angesehen werden. Sie hat de- ren oft regionale, nationale oder soziologische Beschränkung frühzeitig durchbrochen und ist als einzige Sonderdisziplin der Volkskunde seit langem schon ins Ökumenische gerichtet ge- wesen. Ähnlich wie andere Wissenschaften hat freilich auch die Märchenforschung seit dem Ende des letzten Jahrhunderts einen Weg zu immer grösserer Spezialisierung durchgemacht; und die Fragen, die heute an das Märchen gestellt werden, sind noch detaillierter geworden, so dass ein allgemeines Gespräch der Märchenforscher sehr schwer geworden ist. Ver- schiedene 'Schulen' stehen nebeneinander, ohne oft gegensei- tig ihre Sprache recht verstehen zu können. Gerade eine Zu- sammenstellung der neuesten Forschungen zeigt, wie wenig die einzelnen Richtungen der Märchenforschung noch untereinan- der kontakt- und diskussionsfähig sind. Es gibt keine ein- heitliche Methodenlehre oder gar ein von allen Wissenschafts- richtungen anerkanntes Prinzip der Märchenforschung, es gibt keine gültige "Theorie des Märchens". Die Gattung ist in sprachlicher, historischer, ethnischer und psychologischer Hinsicht zu vielschichtig, als dass eine gemeinsame Ziel- setzung der verschiedenen Richtungen der Märchenforschung möglich wäre."⁸

Als Quintessenz und RÖHRICH weiter fortführend kann man sagen, ein Lexikon für Erzählforschung ist heute nur denkbar in internationalem Rahmen und ein Lexikon kann die divergie- renden Forschungsrichtungen - wenn auch nicht vereinen - so doch 'unter einen Hut bringen', wobei der einigende 'Hut' hier durch unnachgiebige Buchdeckel als Minimallösung vertre- ten ist.

"Der Titel EM soll keine gattungsmässigen Eingrenzungen im Sinne neuerer Definitionen bedeuten. Es geht in diesem Werk um alle Kategorien, welche die Brüder GRIMM seinerzeit in den Kinder- und Hausmärchen unter ihrem weit gefassten Begriff zusammengenommen haben, also auch um Tiergeschichten, Fabeln, Legenden, Novellenstoffe, Schwänke, Witze, Kettenmärchen etc.

Ziel der EM ist es, die reichen Sammelbestände mündlich und schriftlich überlieferten Erzählguts aus den verschiedensten Ethnien zu vergleichen und ihre sozialen, historischen, psychologischen und religionswissenschaftlichen Hintergründe aufzuzeigen. Dabei werden schwerpunktmässig die oralen und literalen Erzählformen Europas und der europäisch beeinflussten Kulturen, wie auch die des mediterranen und asiatischen Raumes erfasst. Das Erzählgut der bis vor kurzem schriftlosen Völker wird in den zuständigen regionalen Forschungsberichten berücksichtigt sein. Darüber hinaus sollen die Vermittlungswege von Stoffen und Motiven anhand literarischer Quellen wie Exempel-, Legenden-, Predigt-, Historien- und Volksbüchern und der mit den oralen Traditionen in Zusammenhang stehenden Dichtung verfolgt und damit die beständigen Wechselbeziehungen zwischen Literatur und Volksüberlieferung verdeutlicht werden.

Auf diese Weise hofft die EM, eine Fülle von Informationen an Interessenten aus verschiedensten Forschungsbereichen zu liefern, an Philologen und Literaturwissenschaftler, an Ethnologen und Anthropologen, Religionswissenschaftler, Soziologen, Psychologen, Pädagogen, Kunsthistoriker und Medienforscher. Das Werk soll über den jeweiligen Forschungsstand berichten, auf Forschungsdesiderate aufmerksam machen und zu neuen Untersuchungen anregen. Das Team der Autoren, Herausgeber und Redaktoren ist bemüht, übersichtliche, allgemein verständliche Artikel vorzulegen, die auch einen grossen Kreis interessierter Laien ansprechen können.

Den letzten, aus unserem Verlagsprospekt entnommenen Absätzen müssen, nach Durchsicht der bisher gedruckten Bei-

träge, noch weitere angesprochene Wissenschaftsbereiche hinzugefügt werden: Byzantinistik, Volksmedizin, Musikethnologie, Geschichtswissenschaften, Judaistik, klassische Philologie, Naturwissenschaften im weitesten Sinne, Orientalistik und Rechtsgeschichte. Gliedert man die Beiträge nach anderen Gesichtspunkten, so ergeben sich folgende Artikelarten:

Darstellungen von Theorien und Methoden, von Gattungsfragen, Stil- und Strukturproblemen

Monographien über wichtige Erzählstoffe, Typen und Motive

Studien zur Biologie des Erzählguts

Biographien von Forschern, Sammlern, Erzählern und Autoren bedeutender Quellenwerke

Untersuchungen von einschlägigen Quellenbereichen

Analysen von stoffgeschichtlich relevanten Werken der Weltliteratur

Regionale Forschungsberichte.

"Dass auch Artikel, die nicht zum zentralen Themenbereich der EM gehören, in einem solchen Spezialnachschatzwerk auf die Beziehungen ihrer Sujets zur Erzählforschung ausgerichtet sein müssen, ist selbstverständlich. Sie konkurrieren daher nicht mit gleichlautenden Artikeln in Wörterbüchern etwa zur klassischen Altertumskunde, zu den Literatur-, Religions- oder Sozialwissenschaften, sondern ergänzen und bereichern sie um die diesem Werk eigentümlichen und in vielen Forschungsbereichen bislang nicht genügend berücksichtigten Aspekte."⁹

Drei Einzelheiten sind zu kommentieren: Im Mittelpunkt der Arbeit steht notwendigerweise das Material, die Volkserzählung, und deshalb kommt den Typenmonographien die grösste Bedeutung zu. Sie sind jedoch, theoretisch betrachtet, kein neuer Ansatz. Neu hingegen sind die Forscherbiographien, die bisher in keinem vergleichbaren Werk zu finden sind. Der

Entschluss, auch noch lebende und sogar jüngere Forscher aufzunehmen, führte selbstverständlich zu einiger Kritik. Aber warum muss eigentlich jemand erst gestorben sein, bevor man etwas über ihn erfahren darf? Weitgehend neu sind auch die Länder- und Ethnien-Monographien, von denen bisher, von Abchassen - China, 29 vorliegen. Sie sind ein ausgesprochenes Problemkind. Kann ein derartiges Lexikon eigentlich nur weitgehend positivistisches Aufarbeiten von bereits vorliegenden Forschungsergebnissen bedeuten, so ist jedoch u.U. die Erstellung von Ländermonographien eine völlig neue Forschungsleistung, je nachdem ob über das entsprechende Land oder die betreffende Volksgruppe viel, wenig oder überhaupt kein Material vorliegt. Notwendigerweise werden die verschiedenen Beiträge ungleichgewichtig sein. Echte Forschungsbeiträge sind ebenfalls auf anderen Gebieten gar nicht so selten, besonders bei den sog. Theorieartikeln; als Beispiele sollen L. DÉGHs Conduit Theorie oder M. LÜTHIS Bösheit, böse dienen.

"In der Planung bildete die regionale bzw. ethnische Begrenzung des Beobachtungs- und Untersuchungsfeldes ein besonderes Problem. Auf der einen Seite sollte der Vergleichsraum nicht vorschnell beschnitten, sollten die nahezu unbegrenzten übernationalen Verflechtungen des Erzählgutes respektiert werden. Auf der anderen Seite hätte eine gleichwertige Repräsentation aller Weltteile ganz andere Wege der Gewinnung von Autoren erfordert, und man hätte die Forschungsarbeiten weiterer Generationen abwarten müssen. Im Sinne eines vertretbaren Totalvolumens wurde Übereinstimmung dahin erzielt, dass vor allem die oralen und literalen Erzählformen Europas und europäisch beeinflusster Kulturen, aber auch die des mediterranen und asiatischen Raumes erfasst und bearbeitet werden; dagegen findet das Erzählgut der bis vor kurzem schriftlosen Völker vor allem in den Zusammenfassenden regionalen Forschungsberichten Berücksichtigung. Eine gewisse Abstufung, die ja auch dem Forschungsstand entspricht, wurde

als unvermeidlich akzeptiert. Es ist nicht auszuschliessen, dass also mitteleuropäisches und zumal deutschsprachiges Beispielmateriale in den Artikeln unangemessen dominiert; auch dies aber ist eher Ausdruck der hiesigen Forschungssituation als etwa eines ideologischen Ethnozentrismus."¹⁰

Zum Abschluss soll die gegenwärtige Arbeit in der Forschungsstelle und Redaktion der EM geschildert werden. Archiv und Karteien werden ständig weiter ausgebaut und ergänzt, sogar manches Neue in Angriff genommen wie derzeit eine Konkordanz aller Typenindizes, die bei der letzten Revision des AaTh noch nicht berücksichtigt worden sind. Die Hauptbemühung aber gilt der Edition. Jährlich erscheinen 2-3 Lieferungen, so dass - bei gleichbleibender Schnelligkeit - das auf 12 + 1 Bände berechnete Lexikon in ca. 20 Jahren abgeschlossen sein dürfte. Je zwei Herausgeber betreuen ein Artikelgebiet im weitesten Sinne: RANKE/RÖHRICH die Typenmonographien, BAUSINGER/LÜTHI die Theorieartikel, BRÜCKNER/SCHENDA Biographien. Gemeinsam mit den Herausgebern trägt die Redaktion geeigneten Fachleuten entsprechende Artikel an, ein gewisser Teil wird allgemein ausgeschrieben. Die Resonanz ist so gross geworden, dass teilweise ein halbes Dutzend Bewerbungen für ein Lemma vorliegt. Dies schliesst nicht aus, dass für ganz spezielle Artikel zeitweilig nur schwer kompetente Autoren zu finden sind. Oft werden zeitraubende Suchaktionen über ein mittlerweile existierendes 'Fahndungsnetz' nötig, wie Kriminalisten es nennen würden, das aus Freunden und Mitarbeitern der EM zusammengesetzt ist. Sehr komplexe Artikel, etwa Bildquellen, -zeugnisse oder China, sind nur von mehreren Verfassern gemeinsam zu bewältigen, deren Beiträge von Herausgebern und Redaktoren koordiniert werden. Dabei sollen Arbeiten nicht zu einem EM-Einheitsprodukt umgewandelt werden, vielmehr muss ihr individuelles Gepräge erhalten bleiben. Dennoch sind eine Reihe von Arbeitsgängen unerlässlich: Die Überprüfung und Ergänzung der Literaturangaben,

GASTVORLESUNGEN IM HERBSTSEMESTER 1978/79

Am Folklore-Lehrstuhl der Philosophischen Fakultät der Loránd-Eötvös-Universität waren in letzter Zeit zahlreiche bekannte ausländische Wissenschaftler zu Gast. Um die Breite des fachlichen Spektrums zu demonstrieren, seien nur einige Namen als Beispiele angeführt: Brynjulf ALVER, Åke HULTKRANTZ, Arne Martin KLAUSEN, Philip LEIS, Milan LEŠČÁK, Bo LÖNNQVIST, Max LÜTHI, Bela C. MADAY, A.K. MIKUŠEV, Ljubomira PARPULOVA, Stewart SANDERSON u.a.

Auf zwei Gastvorlesungen im Herbstsemester 1978/79 sei besonders eingegangen. Professor Anna-Birgitta Rooth, Leiterin des Folklore-Lehrstuhles der Universität Uppsala, berichtete am 9. Oktober 1978 in ihrem Vortrag Recent Problems of Folkloristic Research über ihre Forschungen in Alaska. Am 24. Oktober 1978 sprach im Ratssaal der Philosophischen Fakultät bei Anwesenheit der Fakultätsleitung Professor Imre BORI, der Bahnbrecher der ungarischen folkloristischen Forschungen in Jugoslawien vom Ungarischen Lehrstuhl der Universität Novi Sad /Újvidék/, über A jugoszláviai magyar folklórkutatás eredményei és szerepe a jugoszláviai magyarok kultúrájában /Die Ergebnisse der ungarischen Folkloreforschung in Jugoslawien und ihre Rolle in der Kultur der jugoslawischen Ungarn/, wobei er ebenso wie Professor Rooth auf theoretische und methodologische Probleme einging. Beide Vorträge wurden sehr lebhaft diskutiert.

Wir sind sehr stolz darauf, dass die zuständigen Behörden unserer Universität unsere Bemühungen bezüglich der Gastvorlesungen trotz der bekannten ökonomischen und finanziellen Schwierigkeiten unterstützen, so dass wir die bewährte Tradition auch in Zukunft fortsetzen können.

VERZEICHNIS

DER BEIM FOLKLORE-LEHRSTUHL DER LORÁND-EÖTVÖS-UNIVERSITÄT ANGEFERTIGTEN DIPLOMARBEITEN UND DOKTORDISSERTATIONEN

In dem ersten Band unseres Jahrbuchs haben wir ein Verzeichnis der zwischen 1946 und 1969 beim Folklore-Lehrstuhl angefertigten Diplomarbeiten und Dissertationen publiziert /Artes Populares 1 /1970/ 31-38/. Da es in der Geschichte der beiden Lehrstühle des Ethnographisches Instituts der Budapester Loránd-Eötvös-Universität verschiedene administrative Umstrukturierungen gab, ist es nicht ganz einfach, eine vollständige Liste der Diplomarbeiten und Dissertationen zu erstellen. /Siehe ferner das Verzeichnis der Dissertationen und Diplomarbeiten beim Lehrstuhl für materielle Volkskultur der Loránd-Eötvös-Universität: Dissertationes Ethnographicae 1 /1973/ 361-366, Ergänzungen: Dissertationes Ethnographicae 2 /1976-1978/ 358-359./ Mittlerweile gibt es nicht nur neue Arbeiten, sondern auch einige Ergänzungen zu früheren Angaben. In diesem Zusammenhang sei bemerkt, dass in der Publikationsreihe Előtanulmányok a Magyarorság Néprajzához /Bd. 4., Budapest, 1978./ zusammengestellt von Frau Zsuzsa ILLES eine Bibliographie der ungarischen Diplomarbeiten und Universitätsdissertationen erscheint ist, der man allerdings weder Vollständigkeit noch Zuverlässigkeit bescheinigen kann. Wir haben deshalb die Ansicht, demnächst ein vollständiges Verzeichnis der beim Folklore-Lehrstuhl aufbewahrten Manuskripte zu veröffentlichen,

in dem sowohl Materialsammlungen und Nachlässe als auch die beiden Arten unserer Universitätsdissertationen enthalten sind. Hier folgen zunächst die wesentlichen Ergänzungen zu unserem früheren Verzeichnis, und zwar ungeachtet dessen, ob diese Materialien von Frau ILLES angeführt worden sind oder nicht.

Doktorarbeiten /Volkskunde und Folklore/

1941 - 1947

1. VARGYAS Lajos: Áj falu zenei élete /Die Volksmusik des Dorfes Áj/. 1941. december 3.
2. DÉGH Linda: Pandur Péter meséi /Die Volksmärchen des Erzählers P. Pandur/. 1942. június 12.
3. JÁRDÁNYI Pál: A kidei magyarság zenéje /Die ungarische Volksmusik im Dorf Kide in Siebenbürgen/. 1943. május 10.
4. KARDOS László: Az Őrség népi táplálkozása /Volksnahrung in Westungarn/. 1943. június 17.
5. MÁRKUS István: Kertek és tanyák Nagykőrösön a XVII-XVIII. században /Siedlungstypen der Stadt Nagykőrös in 17-18. Jh./ 1943. június 22.
6. MAJLÁT Jolán: Egy alföldi civis város kialakulása - Nagykőrös gazdaság- és társadalomtörténete a megtelepedéstől a XVIII. sz. elejéig /Die Geschichte der Stadt Nagykőrös bis 18. Jh./ 1943. június 23.
7. BANÓ István: Baranyai népmesék /Volksmärchen aus Südungarn/. 1943. október 15.
8. MÁRKUS Mihály: A bokortanyák népe /Die Slowaken in der Umgebung von Nyiregyháza/. 1943. december 3.
9. KRESZ Mária: A gyermekkor és az ifjúkor néprajza egy kalotaszegi faluban /Kindheit und Jugend in einem siebenbürgisch-ungarischen Dorfe/. 1944. május 9.

10. MORVAY Péter: Az Ecsedi-láp vidékének állattartása és pásztorélete /Viehzucht und Hirtenwesen in Nordostungarn/. 1944. május 11.
11. ifj. KODOLÁNYI János: A táltos a magyar néphagyományban /Ein Zauberwesen in der ungarischen Volksüberlieferung/. 1945. október 8.
12. DIÓSZEGI Vilmos: A mandzsu szóképzés /Wortbildung der Mandschu-Sprache/. 1946. július 12.
Orientalistik.
13. GAÁL Károly: Az andocsi Mária-gyermekei /Die Verehrung der hl. Maria im Dorfe Andocs/. 1946. október 26.
14. BELÉNYESY Márta: Adatok a tanyakialakulás kérdéséhez /Angaben zur Entwicklung der "tanya"-Siedlungen/. 1947. április 30.
15. BARABÁS Jenő: A göcseji szegek település /Weiler-Siedlungen in Südwestungarn/. 1947. június 27.
16. VAJDA László: Az obo-típusú halmok ethnológiai problémája /Völkerkundliche Probleme der Obo-Hügel in Afrika/. 1947. december 17.

/Die weiteren Doktorarbeiten s. Artes Populares 1 /1970/ Nr. 4-7. S. 32-33./

Zwischen 1948 und 1958 es gab keine Doktorarbeit an der Universität Loránd-Eötvös im Lehrbereich Volkskunde und Folklore. Doktorarbeiten zwischen 1958 und 1970 s. Artes Populares 1 /1970/ Nr. 1-8. S. 33-34.

Doktorarbeiten /Folklore/

1971 - 1979

9. PÁLFY Csaba: A Gyöngyösbokréta története /Die Geschichte des Folklore-Ensembles Gyöngyösbokréta/. 1971.

10. NAGY Dezső: A századforduló agrárszocialista mozgalmainak költészete 1890-1914 /Die Poesie der agrarsozialistischen Bewegung der Jahrhundertwende/. 1972.
11. DÖMÖTÖR Akos: Affinitásvizsgálatok a Borsófiú mese ukrán és magyar változataiban /Affinitätsuntersuchungen in den ukrainischen und ungarischen Varianten des Märchentyps AaTh 301/. 1972.
12. KÜLLÖS Imola: A magyar népdal /Das ungarische Volkslied/. 1973.
13. ZSIGMOND Gábor: Beöthy Leo /Der ung. Ethnologe L. Beöthy/. 1973.
14. F. GYÖRGYI Erzsébet: A tojáshímzés diszítványkincse /Ornamentik der Ostereier/. 1974.
15. BALOGH Judit: Héreg község szellemi monográfiája /Folksüberlieferung der Gemeinde Héreg/. 1974.
16. TÓTH Ferenc: Kálmány Lajos nyomában /Auf den Spuren des ung. Folkloristen L. Kálmány/. 1975.
17. HORVÁTH Iván: Ünnepekhez fűződő szokások és hiedelmek a magyarországi horvátoknál /Festbrauche und Volksglaube bei den in Ungarn lebenden Kroaten I-II./ 1975.
18. AGÜERO Irma: Szinkretizmus és transzkulturáció különös tekintettel a kubai kultúra kialakulására /Sinkretismus und Transkulturation mit Bezugnahme auf die Herausbildung der Volkskultur in Kuba/. 1976.
19. GAZDA Klára: A gyermekkor néprajza Esztelneken /Ethnographie des Kindheits im Dorf Esztelnek/ 1976.
20. MURILLO, Oscar: Antropológiai megközelítések a perui társadalom vizsgálatában /Anthropologische Annäherungen bei der Untersuchung der Gesellschaft von Peru/ 1976.

21. VARGA Marianna: Turai tervező- és himzőasszonyok a századfordulótól napjainkig /Die Tätigkeit der Bau-
erinnen in Tura von dem Jahrhundertswende bis
heute, die die Strickereien entworfen und genäht
haben/ 1977.
22. DEÁK Ferenc: Nyugat-afrikai hüllő-ábrázolások a zürichi
egyetem etnográfiai gyűjteményében. /West-afrika-
nische Reptilsdarstellungen in der völkerkund-
lichen Sammlung der Universität von Zürich/. 1977.
23. GERGELY Katalin: Varsány népviselete /Volkstracht in dem
Dorf Varsány, Nord-Ungarn/ 1977.
24. SZACSVAY Éva: Bábtáncoltató betlehemezés Magyarországon
és Kelet-Közép-Európában /Krippenspiel mit Puppen
in Ungarn und im Mittel-Europa/ 1978.
25. KAMBE Takenori: A rokonsági elnevezések Cserhátsurány
községben /Die verwandschaftliche Terminologie im
Dorf Cserhátsurány/ 1978.
26. VEREBÉLYI Kincső: Róheim Géza élete és munkássága /Leben
und Wrk von G. Róheim/ 1978.
27. TATRAI Zsuzsanna: A hagyományos magyar paraszti leány-
élet szokásai és költészete. /Volksdichtung und
Volksbräuche der ungarischen Bauerntöchter/. 1979.

Diplomarbeiten

bis 1950

Ergänzungen zu Artes Populares 1 /1970/ 34-38:

- NOVÁKOVICS István: Erdőbénye néprajzi monográfiájából /Zur
Volkskunde des Dorfes Erdőbénye/. o.J.
- NAGY Piroska: A néma csere /Der Stummhandel/. 1950.

1971-1979

45. DÖMÖTÖR Akos: Affinitásvizsgálatok a Borsófiú-mese ukrán és magyar változataiban /Affinitätsuntersuchungen in den ukrainischen und ungarischen Varianten des Märchentyps AaTh 301/. 1971.
46. EPERJESSY Ernő: Szógyűjtemény Almamellékről, a volt uradalmi cselédek nyelvéből /Volkssprache der Gutsarbeiter in Almamellék, Südungarn/. 1971.
47. PÁZSIT Zsuzsanna: Kárpátaljai népi diszítőművészet /Volkskunst in Karpaten-Ukraine/. 1971.
48. LISZKAY Zsuzsa: Diszítőművészeti motívumkatalógus-mángorlók /Motivenkatalog der ungarischen Volksornamentik-Waschenmangel/. 1972.
49. FATUSKA János: Az Árgirus-mese magyar és román variánsai /Ungarische und rumänische Varianten des Märchentyps AaTh 425/. 1972.
50. KAROLY Sándor: A magyar népi sirató - Szövegelemzés /Das ungarische Klagelied - Textanalyse/. 1972.
51. ZSIGMOND Gábor: Beöthy Leó /Der. ung. Ethnologe L. Beöthy/ I-II. 1972.
52. TÓTH Klára: Rokonsági terminológia Hódmezővásárhelyen. /Terminologie der Verwandtschaft in Hódmezővásárhely/. 1972.
53. JOÓB Emőke: A történeti források és a recens anyag tanúsága Aprószentek napjairól /Der Beweis der historischen Quellen und zeitgenössischen Daten über den Tag der unschuldigen Kinder/. 1973.
54. SZENT-GYÖRGYI Katalin: A "betyár" alakja az angol, a magyar és az Egyesült Államok hagyományában. /Der Räuberfigur in der englischen, ungarischen und nord-amerikanischen Tradition/. 1973.

55. SALAMON Anikó: Gyimesi mondák /Sagen von Gyimes, Rumänien/. 1973.
56. MOLNÁR Csilla: Találós kérdéseken alapuló novellameséink /Ungarische Novellenmärchen, die aus einen Rätsel ausgehen/. 1973.
57. MOLDOVÁN Domokos: Magyar naiv művészek /Ungarische naive Künstler/. 1973.
58. SÜVEG Veronika: "Rászedett ördög" típusok a magyar népmesekincsből /Typen des "Dummen Teufels" in den ungarischen Volksmärchen/. 1974.
59. NÉMETH Imre: Szociológiai módszerek a szokáskutatásban /Soziologie und Volksbrauchforschung/. 1974.
60. BOZSAKY Katalin: Lakodalom Martoson /Hochzeit in Martos, Slowakei/. 1975.
61. BÁTHORY János: A falu életformájának változása egy Pest megyei település példáján /Die Veränderung der Lebensform, einer Siedlung im Komitat Pest/. 1976.
62. SEBŐK Géza: Gömör megyei szlovák és magyar népi táncok /Slowakische und ungarische Volkstänze im Gömör, Slowakei/. 1976.
63. PAPP Zsófia: A magyar népmondák egy csoportjának történelmi vizsgálata /Geschichtliche Untersuchung einer Gruppe der ungarischen Sagen/. 1974.
64. BESZÉDES Valéria: Egy jugoszláviai magyar falu prózai elbeszélő műfajai /Gattungen der Prosa-Volkserzählung in einem ungarischen Dorf in Jugoslawien/. 1974.
65. VARGYAS Gábor: Mítoszok a halál eredetéről /Mythen über die Ursprung des Todes/. 1976.
66. BIERNACZKY Szilárd: Petőfi dalai a nép között /Petőfi's folklorisierte Lieder/. 1976.

67. VEREBÉLYI Kincső: Róheim Géza élete és munkássága /Leben und Werk von Géza Róheim/. 1976.
68. BENEDEK Katalin: A paraszti társadalom. Korcsoportvizsgálatok a barátság változásáról Tolna megyében /Fragen der Bauerngesellschaft, Altersgruppen und die Veränderung der Freundschaft betreffend im Komitat Tolna/. 1977.
69. KOVÁCS István: Egyén és hagyomány /Persönlichkeit und Überlieferung/. 1977.
70. GYÖRE Kornélia: A jugoszláviai magyar folklórkutatás története. A vajdasági kutatások eredményei a XX. században. /Die Geschichte der ungarischen Folkloristik in Jugoslawien. Die Ereignisse der Untersuchungen in der Vojvodina im XX. Jahrhundert/. 1977.
71. BERNÁT László: Magyar legenda-mese típusok /Typen der ungarischen Legenden-Märchen/. 1978.
72. KOVÁCS Katalin: A rokoni kapcsolatok funkciói egy Veszprém megyei faluban, Zalaszántón /Verwandtschaftsfunktionen in dem Dorf Zalaszántó, im Komitat Veszprém/. 1978.
73. SEBESTYÉN Éva: G.G. Manizer orosz néprajzos kutatásai a botokudoknál /Die Untersuchungen der russischen Völkerkundler G.G. Maniser bei den Botokudo-Indianer/. 1978.
74. DOBOS Ferenc: Interperszonális kapcsolatok rendszere egy mai magyar faluban /Selye/. Társadalmi korvizsgálat. /Das System der zwischenpersönlichen Beziehungen in einem heutigen ungarischen Dorf, Selye/. 1978.
75. SZAPU Viola: Szimó Néphite. Egy Vágmenti magyar falu néphite - természetfeletti erővel felruházott emberek és természetfeletti lények. /Volks Glaube eines ungarischen Dorfes an der Slowakei - Szimó. Übernatürli-

che Kräfte und übernatürliche Wesen/. 1978.

76. VAS János: Történelem és hagyomány a nyugat-dunántúli betyárvilágban. Savanyú Józsi /Geschichte und Volksüberlieferung die Räuber betreffend im westlichen Transdanubien. Der Betyár Józsi Savanyú./ 1979.
77. MÁCS Ildikó: Ember- és természetfeletti lények Répáshuta hiedelemvilágában. /Übernatürliche Wesen im Glauben von Répáshuta/. 1979.
78. SULYKOS Ilona: Egy mesemondó tündérmeséinek stilisztikai elemzése./Stilistik der Zauber Märchen des Erzählers A. Albert/. 1979.

TARTALOM

TABLE OF CONTENTS

INHALT

Bevezetés	5
Introduction	6
Einleitung	7
Professor Dr. Gyula Ortutay /T.D./	11
Professor Dr. Gyula Ortutay /V.V./	16
The Conference on Problems of Folk Narrative	
Research	22
Probleme der Forschung auf dem Gebiet der prosaepischen	
Folklore	25
List of Active Participants / Aktive Teilnehmer	34
N. Balogh, Anikó: Fornaldarsaga - a Generic Approach...	36
Biernaczky, Szilárd: How Many Historical Models of the	
Communication System of Tales?	49
Bihari, Anna: Notes on the Catalogue of Hungarian Folk	
Belief Legends	83
Bošković-Stulli, Maja: Vom Erzählen bis zur veröffent-	
lichten Erzählung	103
Bruford, Alan: Memory and Performance in Oral	
Storytelling: Some Tentative Conclusions.....	121
Katona, Imre: Die Soziologie des Lachens	130
Kovács, Ágnes: Der Heutige Stand der Arbeiten des Unga-	
rischen Volksmärchenkatalogs	147

Nagy, Ilona: Bericht über den Ungarischen ätiologischen Sagenkatalog	171
Pentikäinen, Juha: Life-historical Research Method - a Way to the World of Folklore in Human Mind	176
Röhrich, Lutz: Der Witz und die Probleme seiner Erforschung	206
Sauka, Leonardas: Die Perspektiven der stilistischen Forschung der Märchen-Intonation	228
Sirovátka, Oldrich: Die vergleichende Volksporsaforschung	230
Vargyas, Gábor: The Morphology of the New-Caledonian Folktale	247
Végh, Ágnes: Notes on Conditions of Storytelling in Tribal Societies	255
Verebélyi, Kincső: Die psychoanalytischen Mythentheorien von Géza Róheim	261
Wehse, Rainer: Die Enzyklopädie des Märchens	272
Gastvorlesungen im Herbstsemester 1978/79	285
Verzeichnis der beim Folklore-Lehrstuhl der Loránd-Eötvös-Universität angefertigten Diplomarbeiten und Doktordissertationen.....	287
The photos	between pp. 22 and 23

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

MTA Könyvtára
Periodika 1979/1008 n.

EÖTVÖS LORÁND TUDOMÁNYEGYETEM FOLKLORE TANSZÉK
LEHRSTUHL FÜR FOLKLORE DER LORÁND EÖTVÖS UNIVERSITÄT
CHAIR OF FOLKLORE, LORÁND EÖTVÖS UNIVERSITY
Budapest V. Pesti Barnabás u. 1.
H-1364. Pf. 107 HONGRIE

Készült az ELTE Soksorozítóüzemében 500 példányban
Felelős kiadó: Dr. Diószegi István, a BTK dékánja
A címlapot tervezte: Tettamanti Béla
Technikai szerkesztő: Biernaczky Szilárd
Tükörre gépelte: Moldvai Istvánné
Felelős vezető: Arató Tamás
Copyright: a szerzők, 1979
ELTE 79265

