

316.819

7
1981



ARTES POPULARES

7



9

**OBLATA FOLCLORICA ET ETHNOLOGICA
EMERICO KATONA
SEXAGENARIO DEDICATA**

BUDAPEST

Publicationes Instituti Folkloris

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 1972-3
- Artes Populares - A Folklóre Tanszék Évkönyve 4-5 1979
- Artes Populares - A Folklóre Tanszék Évkönyve 6 1980
- Folcloristica - Fordítások szöveggyűjteménye I 1971
- Folcloristica - Fordítások szöveggyűjteménye 2-3 1978
- Folcloristica - Fordítások szöveggyűjteménye 4-5 1980
- Folklorisztikai forrásismeret bibliográfia.
Összeállította: VOIGT Vilmos 1977
- DÖMÖTÖR Tekla - KATONA Imre - VOIGT Vilmos:
Folklorisztikai tudománytörténet. Szöveg-
gyűjtemény I /1840-1900/ 1978
- DÖMÖTÖR Tekla - KATONA Imre - MARTIN György -
OLSVAI Imre - ORTUTAY Gyula - VOIGT Vilmos:
A magyar folklór. Egyetemi tankönyv. 1979
- Bevezetés a folklorisztikába. Egyetemi jegyzet. 1981
- ELTE Bölcsészettudományi Kar: A néprajz szak
tanterve és tájékoztatója. /A Tárnyi Néprajzi
Tanszékkel közösen./ Uj részei az "Előzmények
és tervek" 23. és 37. számaként, később fel-
sorolva. 1972
- Folklór és folklorisztika /különnyomatok/
1. VOIGT Vilmos: Szempontok a magyar folklór
akkulturáció-vizsgálatához 1979
2. BENES, Bohuslav: A mai csehszlovák folklo-
rizmus és regionalizmus közti kapcsolatok
szemiotikai aspektusai 1979
3. JEGGLE, Utz: Folklorizmus és történelem 1979
4. VITÁNYI Iván: Zárszó a folklorizmus
konferencián 1979
5. VOIGT Vilmos: A magyarországi folklorizmus
jelen szakaszának kutatási problémái 1979
6. LENGYEL János: A magyar és orosz népbal-
ladák szüzséegyezéseihöz
7. MESZÁROS István: Adalékok a gergelyjárás
történeti hátteréhez 1979
/folytatás a kötet végén/

ARTES POPULARES 7

A Folklore Tanszék Évkönyve

Szerkesztette: VOIGT Vilmos

BUDAPEST, 1981

Lektorálta: Sárkány Mihály

ISSN 0139-4649

MÁGYAR
TUDOMÁNYOS AKADEMIA
KÖNYVTÁRA

INTRODUCTION

It now seems, that the yearbook of the Folklore Department of the Loránd Eötvös University in Budapest, Artes Populares, has become a regular publication, due to the selfless work of the members of the Department. Between 1970 and 1979, we were able to publish two volumes /one of them is a double one/; but every year since 1979 we have been able to edit another volume in a new, enlarged form. We want to express our thanks to the authorities of our University, especially to the Philosophical Faculty. We should mention also that our publication is a non profit one, in which all of our contributors work free of charge -- unlike other folklore publications in Hungary --, directed by their devotion to folklore research at our University Department. We thank them heartily for their contributions. It should be especially mentioned that Mrs. Gyula WINKLER typed nearly the whole manuscript, and by proof reading Dr. Kincső VEREBÉLYI and Annamaria LAMMEL worked enthusiastically honoured only by these words. Since issue 4-5 /1979/, for new format, and the typeset titles, we thank Szilárd BIERNACZKY, editor of the University newspaper, who helped with the technical aspect of our publication. We thank also the "lectors" /i.e. the readers/ of our yearbook who have done their painstaking work literally in minutes, because we were somehow always late with the

preparation of our yearbook.

For those, who might be interested in our publications, we may repeat that a partial list of the publications of the Folklore Department is given before the frontispice of the present publication, along with the necessary explanations. We want regular exchange with folklore departments and research institutes, throughout the world, as well as in Hungary. That is why every second issue of our yearbook is in international languages, while the other issues are in Hungarian. Issues 4-5 /1979/ and 6 /1980/ are still available. The first is in German and English, and contains the material of the meeting of the Theoretical Committee of the International Society for Folk-Narrative Research held March 28-31 1979 in Visegrád. The second one is a collection of papers, dedicated by the members of our University Department to the International Congresses of Finno-Ugrists /1960 Budapest, 1965 Helsinki, 1970 Tallinn, 1975 Budapest, 1980 Turku/. They are all together about 20 papers, hitherto unpublished in Hungarian, in this publication especially devoted to Finno-Ugric folklore research in Hungary.

Our current volume presents papers of three kinds. First of all, we want to publish here studies devoted to other continents, but comprising folklore material. Our second aim is to publish some essays in Russian, because otherwise it will be very difficult to extend our book exchange towards Eastern Europe and the Soviet Union. We are lucky to be able to present here some extraordinary material in the Russian language. Third, it should be mentioned that our University Institute was able to organize a regular series of guest lectures during the last year. Just after the Second International Conference of National Minority Studies in Hungary /Békéscsaba, Sept.30.-Oct.2., 1980/ with the financial help of the Ministry of Culture and the Loránd Eötvös University, we made a special lecture day, Octobre 3rd

1980, with four guest lecturers. We publish here 3 of the delivered papers /the fourth one, on the anthropology of sight, by Dr. Utz JEGGLE of Tübingen will be published elsewhere/. During recent years, our University Department was able to invite 2-3 guest lecturers every year, and we usually publish their lectures in the leading ethnographic journals in Hungary. In one of the next issues of Artes Populares we will give a full list of the titles.

In earlier issues of our yearbook, we gave a list of the university diploma papers, and of the doctoral dissertations. We published a list of those works up to 1979 in the volume 4-5 /1978-1979/ pp. 287-295. In the next issue of our yearbook we will publish the additional data, probably also including the year 1981.

The twin to the series of Artes Populares is Folcloristica, which since 1971 has published translations of folklore studies in the Hungarian language. The latest issue /vol. 4-5 /1980/ edited by Kincsó VEREBÉLYI/ presents an anthology of international folk art studies, similar to that of the Artes Populares also in a new, enlarged form, in more than 400 pages.

We can also say with pride say that after publishing a University handbook A magyar folklór /Budapest, 1979, Tankönyvkiadó publishers/, the very first in the history of Hungarian ethnography and folklore; we have now finished two further University publications. The first is a collection of translations in the Hungarian language /entitled Néprajzi Szöveggyűjtemény, edited by Emese KOVÁCS/. The second is an introductory volume, Bevezetés a Folklorisztikába /Budapest, 1981. Tankönyvkiadó/, which, despite its sober title, is an introduction not only to folklore research, but as the required general text for our anthropology students.

The readers of our previous publications know that every March at the time of the birthday of Professor Gyula ORTUTAY, long term Chairman of the Folklore Department, member of the Hungarian Academy of Sciences, we regularly organize a scientific meeting; in 1981 we will dedicate our meeting to the topic "The Folktale", which was the most essential field of study by Professor ORTUTAY. We hope that the next issue of our yearbook will present contributions to that meeting.

Here we give only a short summary of the meeting:

March 18, 1981.

- | | | |
|------------|------------------|---|
| a.m. 10.00 | HARMATTA, János: | Opening speech |
| | BORZSÁK, István: | Between Folk-Tale, King's History and Ritual Drama |
| | FRÖHLICH, Ida: | Tales in Old Testament |
| | MARÓTH, Miklós: | Sirian Tales |
| | NAGY, Ilona: | The Wandering Jew in the Hungarian Folklore |
| p.m. 2.00 | ADAMIK, Tamás: | Aesop's Fables in the Rhetoric |
| | HAVAS, László: | Fable as a Form of Historical Narrative |
| | OROSZ, Magdolna: | The Structure of E.T.A. Hoffmann's Romantic Literary Tales |
| | HAJDU, Mihály: | On Phonetical Principles of Hungarian Folktale Publications |

March 19, 1981.

- | | | |
|------------|----------------------|--|
| a.m. 10.00 | BANÓ, István: | Identity and Surprise in Folk Tale Performance |
| | ISTVÁNOVITS, Márton: | A Georgian Variant of multiple shift of Sex in S.S. Orbeliani's book |
| | PÁLDY, Krisztina: | German Folk-tale research in Hungary |
| p.m. 2.00 | KRIZA, Ildikó: | Transformation of Tales into Ballads |
| | KATONA, Imre: | Visual Elements in Hungarian Folktales. Analysis of the Tale "The Painted Rooms" |
| | BIHARI, Anna: | Space and Time Structure in Hungarian Folktales |
| | SIKLAKI, István: | Information Processing and Narrative Memory |
| | VOIGT, Vilmos: | Aesthetic of the /Folk/tale |
| | VOIGT, Vilmos: | Closing remarks |

Budapest, 24th March 1981.

The Editor

BEVEZETÉS

Ugy látszik, évkönyvünk, az Artes Populares a korábbinál nagyobb rendszerességgel jelenik meg az utóbbi időben, a Folklóre Tanszék munkatársainak odaadó, önzetlen és pontos munkája következtében. Nem szükséges mindig hangsúlyozni, egyszer azonban meg kell mondani, hogy kiadványaink semmilyen anyagi támogatásban nem részesülnek, nemcsak a szerzők nem kapnak honoráriumot, hanem maguk és a maguk költségére készítik dolgozataikat, azok idegen nyelvű fordítását, a szükséges illusztrációkat. Nyelvi és tartalmi lektoraink is minden díjazás nélkül dolgoznak. A köteteknek nincs szerkesztői díja, a korrigálás munkáját is ingyen végzik a szerzők. Ilyen körülmények között természetes, hogy a gépelést is minden támogatás nélkül kell elkészíteni. Még a címek és címlapok szedése is ingyenmunkával készül — olykor nem is egyszerű módon: a papír beszerzésétől a kész kiadványok elszállításáig és postázásáig minden fázis leleményességet, rengeteg időt igényel. Ezuttal is köszönjük mindazoknak, akik segítették újabb kötetünk megjelenését. WINKLER Gyuláné gépelte a kötet anyagát, a korrekurák olvasásában VEREBÉLYI Kincső és LAMMEL Annamária volt segítségünkre, az orosz szövegeket NAGY Géza olvasta át. Az 1979-es kötet /4-5 szám/ óta az új formátum és a szedett címek, valamint a címlap BIERNACZKY Szilárd szerkesztő segítségével következtek megvalósíthatók. A jelen kötet bevezető angol szövegeit Joyce WINKEL nézte át. Munkájuk nélkül ez újabb kötet nem jelenhetett volna meg.

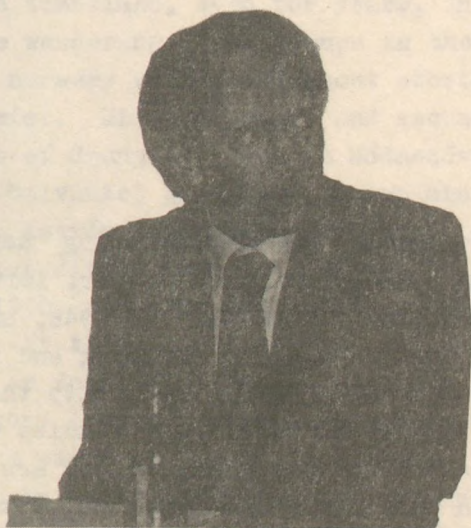
Mivel évkönyvünkben a nemzetközi kiadványcsere szempontjait is figyelembe véve változtatjuk a magyar és az idegen nyelvű köteteket, most ismét idegen nyelven publikálunk.

A mostani kötet legelőbb a Folklore Tanszéken 1980 október 3-án tartott tudományos ülészek előadásai közül hoz hármat /BRONZINI, BURSZTA és LES^{VY}CÁK dolgozatait/. A negyedik írás, Utz JEGGLE /Tübingen/ tanulmánya a látvány néprajzáról technikai okokból kerül másutt kiadásra. A többi dolgozatonál, ahol erre szükség volt, külön jelöltük a publikálás külső körülményeit. Mivel korábbi évfolyamunkban beszámoltunk a Folklore Tanszéken tartott vendégelőadásokról, az egyetemi szakdolgozatokról és doktori értekezésekről, most csak néhány újabb címet adhatnánk ehhez. Ezért egy későbbi számunkban adjuk az újabb, akkor már bővebb adattárat. Tanszéki munkánk legújabb eseménye az 1981 március 18-19-én tartott két-napos tudományos konferencia volt "A mese" címmel. Ennek magyar anyagát később próbáljuk közzétenni.

Jelen kötetünket a Folklore Tanszék legrégebben dolgozó munkatársának, KATONA Imrének hatvanadik születésnapjára szántuk ünnepi ajándékként. Munkásságáról magyar nyelven az Ethnographia 1981 évi 3. száma emlékezik meg. Ezért itt idegen nyelven foglaltuk össze munkásságának eredményeit. Műveinek bibliográfiája is az Ethnographia hasábjain lesz hozzáférhető.

Budapest, 1981. március 24.

A szerkesztő



Katona Jure

Imre Katona's Sixty Years

We owe this volume to the most enduring person in our Folklore Department, Associate Professor Dr. Imre KATONA. He came to our department in the fall of 1949, and since then he has spent over 30 years in teaching and research. Dozens of our students wrote their university theses for him and more than two-thirds of his own studies were carried out while he worked here. His contributions are present, in fact, in all of our University publications, textbooks, the volumes of our yearbook, etc. He has taken part in various meetings both in Hungary and abroad, winning friends for all folklorists in Hungary.

Because the journal Ethnographia in its 1981/3. issue will publish a short biography of Dr. KATONA, together with his selected bibliography, we will give here only a short data bank on his activity. Since he is still in full vigor, working on various fields of research, we do not consider his work as a finished one; on the contrary, we are waiting for new, summarizing works and studies.

Imre KATONA was born in the Roman Catholic town of Csongrád in Southeast Hungary, on October 18th, 1921. His father, Imre KATONA Sr. was the town's chief veterinarian, a very pleasant gentleman, who was also an amateur collector

of folk speech and folk life. The son followed his father on his curing trips, experiencing in this way his first fieldwork. A close friend of the family was Dr. Antal HERRMANN, the adventurous Hungarian folklorist, who was one of the founding fathers of the famous review Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn /1887--1904/, an eminent Gypsy scholar, who disappeared sometimes, even for years, in order to share the life of the wandering Gypsy groups in the Balkans. He told the first nursery rhymes and ghost stories to the budding folklorist. His elementary and secondary schooling was in the town of Csongrád, then in Hódmezővásárhely, at the well known Calvinist gymnasium, where his teacher was the eminent Dr. István TÁLASI, later Professor of Ethnography at Budapest University. Imre KATONA enrolled at Szeged University in 1940, studying Hungarian philology, history and geography. At that time there was not such a subject as ethnography or folklore; but he was able to listen to the non-compulsory lectures by ethnographers in Szeged, and among others, he was a member of the famous "Village-Folklore-Seminar" led by Gyula ORTUTAY, the late Professor of Folklore at Budapest University. Imre KATONA then began to collect folk tales in the suburb of Szeged, Tápé, and this collection was published later.

In the 1940's, the research institute Táj- és Népkutató Intézet organized ethnographic fieldwork trips under the leadership of István TÁLASI. Imre KATONA took part in two of them, again collecting folk tales in the village of Bogdánd /county Szilágy in Transylvania/, a still unpublished rich collection, and in Kopács /at the river Dráva in Yugoslavia/, - this collection later was published. In 1944, during the chaotic end of the Second World War, he finished at the University, and received his diplom as a secondary school teacher in 1946. He began to teach in various schools from 1944 to 1949. In this work he earned his degree in

ethnography and geography at the Szeged University in 1947.

In 1949, nearly all Hungarian institutions were reorganized, according to the changing social situation. Professor ORTUTAY was charged with creating a larger university department in Budapest, with two Chairs, one for folklore and the other for ethnography. He invited Imre KATONA to the Folklore Department, where he has been working since October 20th, 1949. The titles of his career are the following: Scientific Worker, October 20 1949 - October 31.1952; Assistant Professor, September 1, 1952 - October 31, 1960; Adjoint professor, September 1, 1960 - July 31, 1966; Associate Professor since August 1st 1966. He wrote and successfully defended his Candidate's dissertation in February 1963, on the theme "Hungarian Construction Labourers", an interesting new topic in modern Hungarian ethnography. The entire dissertation has not been published, but he has published a shorter version, and dozens of its chapters. During the last few years he has been working his academic dissertation "The Stylistics of Hungarian Folk Poetry". It is scheduled to be completed in the next few years.

He is a member of various Hungarian scientific societies, committees, and editorial boards. During the 1950's he was Deputy Secretary, then in the 1960's First Secretary, of the Hungarian Ethnographic Society. Later he was the chairman of its Folklore Division. He was a member of the ethnographic and text criticism committees, and of the committees for Uralic Uralic studies, and Hungarian prehistoric studies. He has published more than 20 books, 200 papers, many newspaper articles and reviews, radio and television talks. He is one of the most popular lecturers in Hungary, speaking on folklore, folk life and language.

Imre KATONA did extensive fieldwork in Hungary, most of it in the southeastern part of the country. During the last ten years he has visited Yugoslavia every year, and has

collected Hungarian folklore there. Some publications have appeared already from his rich collection. He was able to do fieldwork in Albania, Italy and India /he published the results of his work/, and visited Tunis, Alger, Turkey and many of the European countries. In 1973, he was a member of the Hungarian delegation to the Chicago World Congress of Anthropology. He is a continuous member of the Finnish-Hungarian folklore team, a member of the Ballad Study Group of the SIEF, and a member of the Folk Narrative Research Society.

It is difficult to summarize the various fields of his researches. His main subject is Hungarian folk poetry. Collecting and publishing folk tales and ballad forms comprise his central interest. In publications, he is best expert on Hungarian folk song texts. Among newer forms of folklore, he has collected several thousand political jokes, and made the only East European scientific publication of this material. He has written a monograph on the geographical distribution of the Hungarian folkloric areas, as well as short summaries of the historical stratification of our folklore. He has especially studied the new forms of folk life: written booklets on acculturation processes, published a rich bibliography on the topic, and was one of the originators of workers' folklore research. He also wrote articles on the earliest forms of Hungarian folklore. As a scholar interested in sociology, he has combined the fields of genre research with that of social strata division in folklore. Recently he has begun to apply stylistic, statistical methods in the analysis of folk song texts. His comparative work on European lullabies is under preparation. As a text expert, he published exemplary folk tale, ballad, rhyme and folk song books, and he was a participant in the publication of both an English and a German anthology of Hungarian folk poetry.

At the University his subjects are folk song, folk ballad, the sociology of the Hungarian peasantry, peoples of Africa and Asia, and source criticism in folklore. He was an active participant in all our textbooks and year-books, directed many fieldwork trips, and was the head of our student study circle for many years.

Since he is not 60 years old, but more properly 60 years young, we await his next contributions, fulfilling his own plans and our expectations as well. In name of the Hungarian and international folklorists' family, we greet him with this volume /a secret, and a surprise to him I hope/ on his birthday with friendship and affection.

Bibliographical reference

From 1954 on the annual bibliographies of our University give a list of Imre KATONA's publication, among the Folklore Institute member's work. See: Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Értesítője 1954 resp. 1955, 1956, etc. The latest volume published contains bibliography of the 1978 year.

On the following pages we publish here two projects, made in 1964 concerning the international folk lyric studies.

Proposition de coordination internationale des recherches de textes des chansons populaires dans le cadre de IFMC

A l'occasion du congrès d'ethnographie hongrois /tenu à Budapest de 16-20 octobre 1963/ M. Oldřich SIROVÁTKA /Tchécoslovaquie/, M. Imre KATONA /Hongrie/ et M. Mihai POP /Roumanie/ se sont mutuellement informés des recherches de textes des chansons populaires poursuivies dans leurs pays et au cours de leurs comptes-rendus la nécessité d'une collaboration internationale devint de plus en plus évidente.

Dans les pays en question il y a environ 1 1/2 millions de textes de chansons populaires lyriques dont la plupart n'est pas systematisée, publiée ou étudiée. Par comparaison aux autres genres /conte, ballade, légende, musique populaire/, c'est précisément la recherche de textes du genre le plus populaire et le plus riche qui est le plus déplorablement négligée. Au fond la situation est pareille dans la plupart des pays de l'Europe. Déjà au cours du congrès M.B.N. PUTILOV /Union Soviétique/, M^{me} Xénia SIHARULIDZE /Georgie, Soviétique/ et les chercheurs hongrois se sont déclarés prêts à une collaboration et, depuis lors les collègues polonais, yougoslaves et scandinaves témoignaient par correspondance de vif intérêt pour l'affaire.

Dans l'intérêt de la cause il serait désirable d'établir un comité permanent composé de 3 à 4 membres, de tenir de

temps en temps des réunions de travail pour tenir compte des collaborateurs, des archives, et pour élaborer les principes communs de systématization etc. Par le fait même de l'unité de texte et de musique des chansons populaires lyriques et pour d'autres raisons aussi, il paraît que se sont les cadres de IFMC qui se prêtent le mieux à l'exécution de ce travail international.

Les auteurs de la proposition s'adressent à la direction de IFMC et aux délégués au congrès de vouloir bien assurer la possibilité d'une collaboration internationale des chercheurs de textes des chansons populaires lyriques et d'appuyer par statuts le travail, pour que l'étude de textes puisse s'aligner auprès de la recherche de musique populaire.

Dans l'espoir d'une décision favorable veuillez agréer l'expression de notre respect le plus distingué,

Oldřich Sirovátka
/Tchécoslovaquie/

Imre Katona
/Hongrie/

Mihai Pop
/Roumanie/

Proposal for an International Coordination of Folk Lyric Studies

There are several international associations, publications, journals, handbooks etc., whose aim is the comparative study of the narrative folklore /folk tales, legends, ballads and so on/ of various peoples. But there is no existing organization devoted to the research of the lyrical folk poetry, which is still existing, and in many respects more popular in the recent folk tradition, than the epic genres. In Europe it was collected more than 10 million lyrical folk song texts, but in spite of some proposals, plans and preparatory works, there is no real central archive, catalogue, organization and investigation of that immense material. Also the International Folk Music Council until now has had an interest only to the musical problems of the lyric folk songs, and not for the texts, although it is well known, that the problems of the folk song texts are different from the questions of the tunes of that tradition.

A year ago, on the occasion of the Ethnological Congress in Budapest, the delegates of Roumania, Czechoslovakia and Hungary expressed their will to investigate their own lyrical folk song texts in the frames of an international and comparative collaboration. Later specialists from Yougoslavia, Poland, Finland, Sweden, Norway, Esthonia, Latvia, Lithuania, Russia, Ukraina, Georgia and from other peoples also proposed

their participation in such a work. There was created a preparatory committee also to realize this labour. The members of that are dr. Oldřich SIROVÁTKA in Brno, Prof. dr. Mihai POP in Bucuresti and dr. Imre KATONA in Budapest. The adress of this committee for this moment is: University of Budapest. Folklore Chair. Comparative Folk Lyric Studies. /Hungary. Budapest. V. Pesti Barnabás u.l.IV./ The work of this committee will be the publishing referencies, to coordinate lyrical folk song catalogues, and in general to help the comparative investigations, later to publish a journal, books and articles of that subject. Because of the folk lyrics as a whole consists of two great sub-groups, our first tasks will be distributed into two branches.

1/ The first kind of the so classified folk lyric can be defined as a personal poetry, a traditional, archaic verbal art, which later must be differentiated from the particular lyrical songs. This first tradition developed for thousand years ago, and it was the first expression of the individual feelings in the realm of the folklore, but not a lyrical poetry, if we consider a lyric as an art of the formed out personalities. To the first category belong for example the lullabies, the charms, the dirges, some game songs, the so called "fatesongs", work songs, and the folk songs directly connected with calendar customs, festivals and rites, etc., etc. Our task in that case is: to define and compare the genres, the main themes and poetical forms of this tradition. In the future it would be worthy to publish some studies devoted to the general characteristics of this poetry, which is dealing with the national forms and the international features. The systematization of this group will be arranged accordingly to ethnological, sociological and historical aspects, in order to look upon the role of a given genre in the historically changing system of the society that have produced it. Our possible forthcoming comparative handbook therefore will give only a general,

typological-historical analysis of that tradition as a whole, and not a detailed catalogue, and index of all the variants, songs and occurring motifs. As an international background and frame will serve to that publication a previous collection of such songs, taken from very different /it might be from all/ European peoples.

2/ The second main group of a postulated folk lyrics contains the strictly lyrical songs, in a more exact meaning of this word. Here we have not yet a valid system of genres and subgenres, and the categories used to describe the lesser kinds of this sort of folk songs usually are arbitrary and not consequent ones. /For example: love songs, laments, soldiers' songs, rhymes, ironical songs, drinking songs, the schnaderhüpfel, the ^Včastu^Vski, and the various kinds of the non-peasant folk songs etc./ In that case our first task therefore is to study several peoples' folk lyric songs independently from each other, and by that way to obtain some conclusions about the thematical and formal parallels and divergencies inside of this tradition. Accordingly to our first plan, we shall elaborate particular catalogues of the Czech, the Roumanian and the Hungarian lyrical folk song texts, then we have to compare these catalogues with each other. These three independent catalogues, based on a wide material of a Slavic, a Romanic and a Fenno-Ugric language, with completely different rhythmical and metrical possibilities, rather different musical styles, and anyhow with a lot of direct influences and common tendencies in the development of one's own tradition, will tell us, whether in the form or in the contents exists the national, respectively international characteristics. Furthermore we shall use the experiences of these three catalogues to elaborate a general catalogue of the European lyrical folk song texts, as far as it will be possible. We have also some more particular concepts to study the poetical and metrical problems of the folk lyric, some ethical convergencies, and special investigations

on the mediaeval folk and popular lyric tradition. /It will be examined on the Baltic, the common Slavic, the Turkish and other peoples' material, respectively on the Western European tradition./

Now we are announcing our plans and hopes to the Symposium of the Classification of the folklore genres at the VIIth International Congress of Anthropology and Ethnology, asking for a help of all participants in the following questions:

- 1 : to make it wider known, that such comparative studies are in progress, and where those are
- 2 : to connect with us the scholars and institutes working on the same field, especially experts of countries, those are not enrolled already to our comparative work
- 3 : to receive our reports and future publications, and to exchange their own ones
- 4 : and to collaborate, to work with us, as far as it is possible.

Moscow, 8th of August 1964.

This proposal has been discussed and accepted also by the Folk Song Text Study Group of the International Folk Music Council at his 17th Annual Conference, in Budapest, 22nd of August 1964. It was signed by Imre KATONA and Vilmos VOIGT.

BRONZINI, Giovanni Battista (Bari):

Das politische und soziale Lied von Gramsci bis Scotellaro

Die demologische Kritik hat es schwierig gehabt, die politischen und sozialen Lieder als volkstümlich zu bezeichnen, bis zu dem Moment, wo die ästhetische Wertbestimmung und die philologische Betrachtung, beide aus idealistischer Konzeption, die Oberhand gewannen, an einem Kompromiss zwischen zwei an der literarischen Folklore angewendeten Anschauungen ankommend. Es fehlte jenen Liedern an zwei Besonderheiten, die qualitativ dazu beitrugen, um als volkstümlich angesehen werden zu können, bzw. der einfache und elementare Ton der Poesie, den die croceanische Kritik mit den Graden der expressiven und intuitiven Lyrizität mass, und die volkstümliche Ausarbeitung, die die Philologen über die Varianten kalkulierten. Auf der anderen Seite hatte man keine anagraphische Bescheinigung, die für eine positivistische Optik erforderlich war, dass die oben genannten Lieder vom Volke, d.h. von Personen volkstümlicher Herkunft, Vermögen und Kultur komponiert worden sind. Sie waren, zu Guter letzt, zu gelegentlich um Anspruch auf Eintritt in den Kreis der traditionellen Poesie zu haben. Die Wendung, die die Veränderung der idealistischen Konzeption der kulturellen Produkte gezeigt hat und den politischen und sozialen Liedern ihre eigene Rolle anerkannt hat, kam mit und nach GRAMSCI, u.z. in den Fünfziger Jahren, als in Italien die Werke von GRAMSCI veröffentlicht und gelesen wurden. In denselben Jahren ungefähr betonte

STEINITZ¹ die Relevanz der demokratischen Lieder und öffnete damit der deutschen und europäischen Volkskunde einen neuen, interessanten Weg zum Studium der proletarischen, literarischen Volkskultur. /Gewisse kulturelle Ereignisse, die wir für eigenartig von diesem oder jenem Land halten, gehören dagegen zum europäischen Milieu und stammen aus einer synchronischen Vorbereitung. Dies beeinträchtigt aber nicht im geringsten die Eigenartigkeit jener Ereignisse, die die verschiedenen politischen Verhältnisse und die nationalen kulturellen Wirklichkeiten bestimmen und bedingen./

In den Anmerkungen des 5^o /1930-1932/ seiner Quaderni del carcere² überprüft GRAMSCI die Unterscheidung der volkstümlichen Lieder, die E. RUBIERI 1877 traf, in drei Kategorien: 1/ die vom Volk und für das Volk komponierten Lieder; 2/ jene für das Volk, aber nicht vom Volke komponierten; 3/ jene, die weder vom noch für das Volk geschrieben wurden, aber von demselben angenommen, weil sie mit seiner Art zu denken und zu fühlen übereinstimmen.³ Er erklärt hierzu, dass man seiner Meinung nach "alle volkstümlichen Lieder in diese dritte Kategorie einreihen kann und muss, weil das, was das volkstümliche Lied im Bild einer Nation und deren Kultur unterscheidet, nicht die artistische Tatsache, und auch nicht geschichtliche Herkunft, sondern seine Art, die Welt und das Leben, in Kontrast mit der offiziellen Gesellschaft, zu konzipieren, ist: darin, und nur darin muss die 'Kollektivität' des Volksliedes und des Volkes selbst gesucht werden. Das Korollarium, das man daraus erhält, ist die Hervorhebung des 'Kollektiv-Fühlens' als Element des Zusammenlaufens der volkstümlichen und nationalen Gefühle und Motor der Formation der Lieder und im Allgemeinen literarischer und volkstümlicher Texte, die jene populäre-nationale, in Italien fehlende aber gewünschte Literatur formen würden. Es muss allerdings präzisiert werden, dass das Volk von GRAMSCI nicht das Volk von RUBIERI ist, und infolge dessen, die Art, die Welt und das Leben zu konzipieren, wie es

dem Volke, als vielfache Kollektivität verstanden, von einer komplexen und verschiedenen kulturellen Schichtung und schwieriger geschichtlicher Inviduation, anrechnet,⁴ ist nicht die 'Art zu denken und zu fühlen' des Volkes, wie sozial verstanden aber mit risorgimentalem-romantischem Auge von RUBIERI gesehen ist, auch wenn eine ähnliche liberale-sozialistische Matrize die Konzeptionen der beiden verbindet. Deshalb ist das gramscianische 'kollektive Fühlen' volkstümlich und national zusammen in dem Mass, in dem es von der Base einer pyramidalen, klassistischen Gesellschaft, und nicht von der höchsten Schicht kommt, da es sich vielmehr in Opposition zum Gipfel der offiziellen und vorherrschenden Gesellschaft darstellt.

In der zeitgenössischen Geschichte Italiens gibt das darstellendste Beispiel einer populär-nationalen Poesie, die sich aus einem kollektiven Gefühl von Intellektuellen und vereinten Arbeitern in einem politischen Befreiungskrieg, der auch die Voraussetzung einer sozialen Rache geboren wurde. Es wird uns von den Liedern der italienischen Resistenz gegeben, die zumeist auf traditionellen Schemen komponiert wurden und sich mit der Ideologie des Kampfes des Volkes und der proletarischen Klasse, die die partisanische Aktion aufrief, erfüllte.

Viele dieser Lieder sind mit den Namen der Autoren gekennzeichnet, die Autoren waren hauptsächlich die selben Anführer der Partisanen, deren grösster Teil Intellektuelle waren: doch dies bedeutet keine Negation in re der kreativen Volkstümlichkeit der Lieder in ideologischem Sinne, derentwegen sie von den entsprechenden Gruppen der Partisanen angenommen, eigens gemacht und gesungen wurden. Den vorherrschenden Beitrag, der den Intellektuellen zu verdanken ist, ist in allen Liedern der Resistenz manifestiert, die, gemäss LEYDI,⁵ in acht Typen unterschieden werden können:

1/ Lieder, die von traditionellen, populären oder volkstümlichen Gesängen, mit integraler Adoption der melodischen Linie und teilweiser Veränderung /.../ des poetischen Textes, inspiriert wurden oder von ihnen herkommen. Das Repertoire, das mehr von den anonymen partisanischen Erzeugern gebraucht wurde, ist jenes der nördlichen lyrisch-erzählenden Tradition, manchmal in seiner heruntergekommenen Version der sogenannten Art 'aus den Bergen'.

2/ Lieder, die vom militärischen Repertoire des Krieges '15-18 und auch vorher inspiriert wurden oder daraus hervorgingen. Auch die Lieder dieser Gruppe, deren Melodie praktisch intakt bleibt, tendieren dazu, den Originaltext, mit wenigen gelegentlichen Veränderungen, zu bewahren.

3/ Lieder, die aus den Gesängen des Risorgimento und der Zeit der achtundvierziger Jahre hervorgingen. Es handelt sich um eine sehr spärliche Gruppe.

4/ Aus der Arbeiterbewegung und den revolutionären Organisationen der vorkommunistischen Zeit geerbte Lieder, mit wenigen gelegentlichen Anpassungen in das Repertoire der Resistenz eingefügt.

5/ Lieder mit Motiven modisch bedingter Herkunft, von Schlagern, die in den Kriegsjahren in Mode kamen. Bei dieser Gruppe handelt es sich um sehr diskutierbare Unterlagen, die nur Interesse hervorrufen, wenn sie Einsatz auf der Stufe der Satyre, bzw. der Parodie, finden.

6/ Lieder, die aus dem revolutionären Repertoire anderer Länder aufgenommen wurden.

7/ Originallieder. Diese Gruppe ist von schwieriger Definition, weil /.../ deren Zuschreibungen fast immer diskutierbar sind, aber das Modell nicht selten volkstümlich zu bezeichnen ist, auch wenn der Text eine Unterschrift trägt.

8/ Lieder von unbekannter Herkunft und/oder mannigfaltiger Komposition. Diese selbstverständlicherweise wenig ähnliche Kategorie beinhaltet Lieder, deren Abstammung nicht festzustellen ist, auch wenn eine gewisse vorexistierende, einmal volkstümliche und einmal bürgerliche Matrize zu spüren ist. Diese Gruppe vereint auch jene Lieder, die das genügend freiwillige Resultat einer spezifischen, mehr oder weniger lebhaften und originellen Ausarbeitung, eher einer Art zu singen als einer einzelnen Komposition, scheinen.

Es ist klar, dass jeder von diesen Typen Probleme aufstellt, die sich auf die Verhältnisse zwischen mündlicher und schriftlicher Tradition, zwischen literarischem Text und musikalischem Rythmus, zwischen Dichtung und Geschichte, zwischen Kultur und Gesellschaft beziehen. Es handelt sich um scheinbar technische, in der Tat sozial-kulturelle Probleme, die getrennt zu behandeln sind.

Ich beschränke mich als Beispiel ein Lied aufzunehmen /Pietà l'è morta /Kein Mitleid mehr//, das zum Typ 7. zu zuschreiben ist. Es ist ein Lied das Ende März 1944 im Vallone dell'arma in Vallestura vom partisanischen Kommandanten REVELLI komponiert wurde:⁶

- | | |
|---|--|
| 1. Lassù sulle montagna ⁷
bandiera nera
è morto un partigiano
nel fare la guerra. | 5. Che Dio maledica
chi ci ha tradito
lasciandoci sul Don
e poi è fuggito. |
| 2. E' morto un partigiano
nel fare la guerra
un altro italiano
va sotto terra. | 6. Tedeschi traditori
l'alpino è morto
ma un altro combattente
oggi è risorto, |
| 3. Laggiù sotto terra
trova un alpino
caduto nella Russia
con il Cervino. | 7. Combatte il partigiano
la sua battaglia.
Tedeschi e fascisti
fuori d'Italia! |
| 4. Ma prima di morire
ha ancora pregato
che Dio maledica
quell'alleato. | 8. Tedeschi e fascisti
fuori d'Italia!
Gridiamo a tutta forza
"Pietà l'è morta!". |

Ähnliche Betrachtungen können für die sozialen Lieder gemacht werden,⁸ die zum grossen Teil nicht vom Volk, d.h. von der proletarischen Klasse, sondern von den Intellektuellen des Proletariats, komponiert wurden, und doch gerade vom Volke gemacht, das sie in perfekter Sintonie mit seiner Ideologie gefühlt hat in dem Mass, in dem sie kollektiv die Dramen der Arbeiterklassen ausgedrückt haben und ausdrücken. Dies macht aktuell auch die Lieder, die sich auf nah oder weit zurückliegende Tatsachen beziehen. Dies ist der Fall im nachfolgenden Lied der Mäher, dessen Text, von Mario RAPISARDI geschrieben, sich auf den Aufstand der sizilianischen Bauerbünde in den Jahren 1892-1894 bezieht:⁹

La falange noi siam dei mietitori¹⁰
e falciam le messi a lor signori.

Ben venga il sol cocente di giugno
che ci arde il sangue e ci annerisce il grugno
e ci arroventa la falce nel pugno,
quando falciam le messi a lor signori.

Noi siam venuti di molto lontano,
scalzi, cenciosi, con la canna in mano,
ammalati dall'aria del pantano,
per falciare le messi a lor signori.

I nostri figlioletti non han pane
e, chi sa?, forse moriran domane,
invidiando il pranzo al vostro cane...
E noi falciam le messi a lor signori.

Ebbro di sole, ognun di noi barcolla;
acqua ed aceto, un tozzo e una cipolla
ci disseta, ci allena, ci satolla.
Falciam, falciam le messi a quei signori.

Il sol cuoce, il sudore ci bagna,
suona la cornamusa e ci accompagna,
finché cadiamo all'aperta campagna.
Falciam, falciam le messi a quei signori.

Allegrì, o mietitori, o mietitrici:
noi siamo, è vero, laceri e mendici,
ma quei signori son tanto felici!
Falciam, falciam le messi a quei signori.

Che volete? noi siam povera plebe,
noi siamo nati a viver come zebre
ed a morir per ingrassar la plebe.
Falciam, falciam le messi a quei signori.

O benigni signori, o pingui eroi,
vengono un po' dove falciamo noi:
balleremo il trescon, la ridda e poi...
poi falcerem le teste a lor signori.

Es ist auch der Fall der Auswanderungslieder: sei es jene der Übersee-Auswanderung, die seit dem vergangenen Jahrhundert in die zeitgenössische Epoche übertragen wurden und - wie wir sehen werden - in der Poesie eines intellektuellen bäuerlichen Poeten, wie SCOTELLARO ist, widerhallen; sei es jene der internen Auswanderung, bzw. der jahreszeitlich bedingten Auswanderung der Bauern und toskanischen Schafhüter, der ungesunden Maremma entgegen. So war dieses Gebiet schon für DANTE /Qual dolor fora, se delli spedali / di Valdichiana tra 'l luglio e 'l settembre / e di Maremma e di Sardigna i mali / fossero in una fossa tutti insiembra Inf. XXIX/ und so wurde es in dieses anonyme Lied übertragen, das man seit dem Achthundert bis heute singt:¹¹

Tutti mi dicono: Maremma, Maremma¹²
e a me mi pare una Maremma amara;
l'uccello che ci va perde la penna,
io ci ho perduto una persona cara.

Sia maledetta Maremma, Maremma,
sia maledetta Maremma e chi l'ama.
Sempre mi trema il cor quando ci vai
perché ho paura che non torni mai.

In dieser neuen Art, die Volkslieder zu betrachten, insbesondere jene von aktuellem politischem Inhalt, fügt sich, mit einem bemerkenswerten Fortschritt an eigener Überlegung und Kasuistik von Lebhaften, eine Niederschrift von Rocco SCOTELLARO ein,¹³ die teilweise im Jahre 1953 auf "Vie Nuove" veröffentlicht wurde, aber fast unbekannt geblieben ist und auf keinen Fall wie erforderlich einge-

schätzt wurde.

Der Text, der neuerdings in der Zeitschrift "Belfagor" des laufenden Jahres integralweise, von mir bearbeitet, erschienen ist,¹⁴ scheint uns wichtig, weshalb SCOTELLARO, ohne theoretisch auf den Grund zu gehen, zwei und vielleicht mehr wichtige Punkte der oben erwähnten Problematik zur Sprache bringt.

Gegen die Anonymität der Volkslieder, die von den Romantikern und deren Nachfolgern, wenn auch mit verschiedenen Motivationen, als eigener und lebenswichtiger Charakter der Volkspoesie angesehen war, rächt er den sozialen und kulturellen Wert des Bauern und Arbeiters als Autoren in seiner Individualität. Dieser Autor wird von ihm in sein Milieu eingefügt, in seinem Universum und gewiss nicht von oben mit den Parametern der Kunst und der gebildeten Kultur beurteilt. So schreibt er in generellen, methodologischen Worten:

Wenn es manchmal unmöglich ist, die Autoren des monumentalen volkstümlichen Buches, das unser Land in vielen Teilen umgibt und darin lebt, zu identifizieren - und dies nicht nur in ihrem sozialen Stand, sondern in ihrer individuellen Persönlichkeit -, ist es dagegen wahr, dass man in der zeitgenössischen Produktion der Volkskunst die echten Autoren mit ihrem Namen erkennen und bezeichnen kann und muss, und man sie nicht, solange sie leben, in das Register der Unbekannten einfügen sollte, nur weil es eine intellektuelle Bequemlichkeit desjenigen, der sich damit beschäftigt, sein könnte, in der einzelnen Person die kollektive Seele zu identifizieren.

Auf diesem Grund folgern wir, dass man zur künstlerischen Aktivität des Proletariats eine eigene der Elite nicht untergeordnete Virtualität anerkennen und eine Form der Kreation, die vorher als unecht, wegen einer nicht zur volks-

tümlichen Welt gehörenden und auf jeden Fall instrumentierenden Anwesenheit, angesehen wurde, als volkstümlich legitimieren soll. Es liegt in der Form, die die Proletarier im Augenblick der Komposition der Lieder vereint sieht mit den Intellektuellen die zur offenen Freundschaft für die Bauern und Arbeiter hinzugekommen sind. Auf dieser ideologischen und affektiven Plattform realisiert sich die Zusammenarbeit zu zweit oder zu mehreren /der Intellektuelle, der Bauer oder Arbeiter als Poet und die proletarische Gruppe/, die zu einer Produktion von progressivem Charakter neigt und deshalb im politischen Lied ihre Bevorzugung findet. Eine solche Zusammenarbeit - sagt SCOTELLARO, - ist "eine erwiesene Tatsache, und es ist deshalb notwendig, sie in ihrer Ganzheit hervorzuheben". Darauf kann man auch noch mehr sagen, dass die sogenannte progressive Folklore, die von Ernesto DE MARTINO und andere politisch befassten Ethnologen besucht wurde, in der kreativen intellektuell-proletarischen Zusammenarbeit, die von einem 'halbpächtigen' Führungssystem der bäuerlichen Existenz und Ideologie alimentiert ist, ihr grösstes Ventil gefunden hat und es noch immer findet.

Eine solche Zusammenarbeit des bürgerlichen Intellektuellen, der eine proletarische Ideologie hat, mit den Bauern und Arbeitern, in der Komposition der Volkslieder entging auch DE MARTINO, der eher dazu gebracht war, zur maximalen Distanz zwischen das 'Unsere' und 'das Andere', d.h. von anderen, zu vermehren, um sich die Begegnung-Entgegnung zwischen Intellektuellität und darunterstehenden Schichten zu erklären. Ein solcher Abstand resultiert noch schockierender in der Phase des Genusses der poetischen Werke als in der der Entstehung. Die Phase der Entstehung ist stets ein Rätsel, sei es für die idealistischen als auch für die marxistischen Kritiker geblieben. Darüber weiss man nicht und will man auch nicht wissen, welchen Anteil die Intellektuellen, die zur ideologischen und existenzialen Gemeinschaft mit den Bauern und Arbeitern angekommen sind, in der

Komposition der populären Produkte, besonders in der mehr oder weniger improvisierten Entstehung von politischen und sozialen Liedern, beigetragen haben.

ROCCO war nicht nur der höfische und volkstümliche, intime und zugleich soziale Poet der Bauern, nicht nur ihr Befrager und Dolmetscher, sondern auch, als Freund der Bauern des Südens und Verteidiger ihrer Rechte, war Mitautor von politischen und sozialen Liedern und - das ist noch wichtiger - er betrachtete und studierte sich in dieser Rolle:

Persönlich habe ich die ganze Erfahrung gemacht, wie jemand, der sich selbst in vielen dieser gewöhnlich volkstümlich definierten Manifestationen studiert hat. Und, von Mal zu Mal, habe ich mich als prinzipieller Autor als auch einfacher Mitarbeiter mit der Bescheidenheit und gleichzeitig mit dem Stolz derer, die gemeinsame Arbeit tun, entdeckt.

Er bezieht sich auf einige Episoden in diesem genannten Schrifttum, mit dem er, - darauf solle man achten - an jener Art von populärer Festschrift, die zu Ehren von TOGLIATTI zu seinem sechzigsten Geburtstag zusammengestellt wurde, teilnahm, und so schloss er sich der Serie politischer Lieder von intellektuell-proletarischer Faktur an, die ihm bei jener Gelegenheit von ganz Italien gewidmet wurde.¹⁵ Es ist vielleicht kein Zufall, dass diese Form der poetischen Co-Produktion einen Moment von vorteilhafter Realisation gehabt hat in den Jahren, in denen der kommunistische Lieder es darauf abgesehen hatte, die Beziehungen zwischen den Intellektuellen und der Bauernmasse enger zu schliessen.

Das Attentat auf TOGLIATTI vom 14. Juli 1948 war ein weiterer schicksalshafter Moment, der eine solche kreative Zusammenarbeit stimulierte, die sich in einer epischen Form unter den lukianischen Bauern und in anderer Form von in Versen

versetzter Chronik unter beruflichen Bänkelsängern ausdrückte. Seiner tragischen Natur wegen rief die Episode die Aufnahme der Person und des Vorfalles auf mythisch-ritueller Ebene der bäuerlichen Kultur hervor. Die Verurteilung ist einstimmig und trifft in der besonderen Tatsache und im einzelnen Attentäter das Böse selbst und das Symbol des Bösen. Das Lied muss in diesem Falle eine versöhnende Funktion haben und hat deshalb den Ton und Charakter der religiösen Lieder und wird in feierliche Zeremonien ausgeführt, wie wir von dem, was SCOTELLARO angibt, erfahren:

Nach dem 14. Juli propagandierten die jungen landwirtschaftlichen Gehilfen von Irsina /Matera/ in Gruppen auf den Feldern und in den naheliegenden Orten, wohin sie sich der Feste der Heiligen wegen begaben, ein Lied, das den Anschein und Klang der religiösen Lieder hatte. So begann es und schien eine wissende Geschichte, die Geschichte aller Attentate auf politische Häupter des Sozialismus, die Geschichte der Ermordungen und der Massaker, die nicht lang zurückliegende Geschichte der Verfolgungen fortzusetzen: 'Togliatti haben sie nach dem Leben getrachtet, / das Oberhaupt der Arbeiter...'

Dieser Beginn klingt wie die Ankündigung des Koryphäen in der antiken griechischen Tragödie. Die Folge, die wir nicht kennen, muss sich auf demselben Ton der choralen Klage gehalten haben. Ein solcher Ton unterscheidet sehr klar das Lied der Feldarbeiter von Irsina von der gedruckten und verteilten auf Flugblättern Chronik in Versen von Maurizio PIAZZA, die das Attentat auf TOGLIATTI mit sehr viel zurechtgestutztem Stil von Bänkelsängern erzählt. Hier ist das Gedicht:¹⁶

Alle ore undici del quattordici luglio
dalla Camera usciva Togliatti,
quattro colpi gli furono sparati
da uno studente vile e senza cuor.

L'onorevole, a terra colpito,
soccorso venne immediatamente,
grida e lutto ovunque si sente,
corron subito deputati e dottor.

L'assassino è stato arrestato
dai carabinieri di Montecitorio
e davanti all'interrogatorio
ha confessato dicendo così:

Già da tempo io meditavo
di riuscire a questo delitto,
appartengo a nessun partito,
è uno scopo mio personal.

Rita Montagnana, che è al Senato,
coi dottori e tutto il personale,
han condotto il marito all'ospedale
sottoposto alla operazion.

L'onorato chirurgo Valdoni,
con i ferri che sa adoperare,
ha saputo la pallottola levare
e la vita poter gli serbar.

Il gesto insano, brutale e crudele
al deputato dei lavoratori,
protestino contro gli attentatori
della pace e della libertà.

L'onorevole Togliatti auguriamo
che ben presto ritorni al suo posto,
a difendere il paese nostro,
l'interesse di noi lavorator.

Der realistische und tägliche Umfang der Eingebung
schliesst jene Mythik und Fatalität aus, in der intellektu-
ellen-proletarischen Co-Produktion, die an Gelegenheiten für
gewisse Gewinne der bäuerlichen Arbeit gebunden ist. Die po-
litischen und sozialen Proteste inspirieren zu Liedern mit
realistischem Tone, die von einem Klassenbewusstsein aufrecht-
erhalten werden, das die volkstümlich künstlerischen Aus-
drücke an konkrete Erfordernisse und Anstrengungen des Über-
lebens hängt.

Daten, Umstände und Begründungen, die SCOTELLARO in der
abschliessenden Seite seiner Schrift angegeben hat, sind

sehr voll von Bedeutung für die Art /oder wenigstens für eine der vielen Arten/ in der die politischen und sozialen Lieder zustandekommen: das Produkt, das der Gesang einer Gruppe oder das Lied eines jungen Bauern sein kann, konformiert sich /der These von BOGATYREV und JAKOBSON gemäss/ vor der vom Milieu voreingenommenen Zensur, die in diesem Fall eine wahre Anfrage ist, vor allem weil es dem gemeinsamen Gefühl entspricht, und sich deshalb dem breitesten, gemeinschaftlichen Genuss bietet. Es ist der Fall eines Kommentars in Versen über das Verhalten der verschiedenen Parteien der regierenden Koalition von damals, an deren Ausarbeitung, in der Arbeitskammer von Tricarico, ein bäuerlicher und ein intellektueller Autor teilnahmen. Es begann so:

Lu cuverne cu lu mal de ventre¹⁸
vaie cercame cugini e parente.

Und die Strophen, die sich wie ein Kehrreim abwechselten, sagten:

Don Alcide!¹⁹
Tutto fernesce e to nun ci cride.
Chiamatelle amice e parente
e fattelle u testamente.

E risponne Palmiro Togliatti:
Fanno sempe cane e gatti.

Der politisch-soziale Komponent ist in derselben Poesie von SCOTELLARO vorhanden. Viele seiner Kompositionen behandeln nicht nur die meridionalistische Thematik der bäuerlichen Welt /Last, Armut, Auswanderung usw./, sondern beweisen, dass volkstümliche Lieder Modell gestanden haben.²⁰ Ich möchte hier einige dieser Beweise der Korrespondenz geben, die die 'mimesis' entblößen, die dieser Poet mit denselben stilistischen und funktionalen Mitteln, die ihm die Bauernkultur bot, ausführte. Unter diesen Mitteln verweise ich auf das Märchen als erzählende Sprache. Dies ist auch in den Werken von SCOTELLARO vorhanden, aber nicht mit der

Funktion des ausdrucksvollen Mittels, um aus der Wirklichkeit auszubrechen, sondern gerade in jener, die von der ältesten, volkstümlichen Tradition herkommt, der Mythization und Ritualisation der existenzialen Sorgen und Bedürfnisse.

Dies ist nicht nur beweisbar aufgrund seiner Erzählungen und derer seiner Bauern,²¹ sondern auch aufgrund seiner Poesien.²² In märchenhaftem Ton sind z.B. die schmerzhaftesten Dramen der südlichen Bevölkerung auf poetische Art und volkstümliche Weise erzählt, wie jenes der Auswanderung im Gedichte C'era l'America /Da war Amerika/.²³ Wir wollen es ganz zitieren:

C'era l'America, bella, lontana,²⁴
 del padre mio che aveva vent'anni.
 Il padre mio poté spezzarsi il cuore.
 America qua, America là,
 dov'è più l'America
 del padre mio?

America sarà la terra mia
 col sole e la luna giganti,
 aria mite, cielo celeste,
 a operaio e contadino
 una notte di festa.

Così parlavano piano:
 Piroscavo che dici sì e no
 sull'onda che ti tiene in mano,
 voglio vedere che sorte avrò.

La Serenata apriva le porte
 e notte e giorno aravo il mare
 per quella terra che non l'ascoltava.

L'amico morì sparato a quella terra,
 gli misero la cera in faccia,
 una faccia di cera tale e quale.
 Tornarono con la casa e la vigna
 per un letto di gramigna
 da tanto lontano.
 Ora dov'è l'America nostra?
 La nonna credeva all'altro mondo,
 i figli leggemo
 le facce di cera dei padri.
 Non c'è un'America nostra.
 E' venuto il vento,
 è caduta la giostra,

è morto il vicino di casa,
che era stato a quella terra.

America qua, America là,
dov'è più l'America
del padre mio?

Die letzten Verse klingen wie eine Art Kehrreime eines kindlichen Spieles. Doch man lasse sich nicht betrügen. Dem poetischen Texte wurde vom Autor dieser bedeutungsvolle Anhang hinzugegeben:

Man hat heute für immer die väterliche Illusion verloren, dass noch ein Land existiert, das sich Amerika nennt. Und Venezuela, das uns bleibt, ist kein Glas Wasser des Bassins wert.

Auch diese Anmerkung ist /so scheint es mir/ Teil des Gedichts und das Märchen des Auswanderers verwandelt sich in tragische Wirklichkeit. /Sowohl in seinen Gedichten als in der Prosa erscheint SCOTELLARO als Kommentator von sich selbst. In diesem Licht soll er betrachtet werden./

Um so tief als möglich in das Drama dieses Gedichts eindringen zu können, wie das nachstehende Märchen auf idyllische Weise dargestellt wird, dient uns auf die höchste Art und Weise die Gegenüberstellung mit einem Volkslied, das auch das bekannteste ist unter jenen, die die grosse Auswanderungszeit unserer Bauern nach Amerika zu Beginn dieses Jahrhunderts erinnern. Die meistverbreitete Version dieses Liedes aus dem Piemont sagt:²⁵

Trenta giorni di nave a vapore,²⁶
fino in Merica ghe semo arivati,
fino in Merica ghe semo arivati,
no abbiäm trovato né paglia e né fieno
abbiäm dormito sul nudo terreno
come le bestie che va a riposà...
come le bestie che va a riposà...

America allegra e bella!
 Tutti la chiamano
 l'America sorella!
 Tutti la chiamano
 l'America sorella!

/.../
 E la Merica l'è lunga e l'è larga,
 è circondata di fiumi e montagne.
 E coll'aiuto dei nostri italiani
 abbiamo formato paesi e città...
 abbiamo formato paesi e città...

America allegra e bella!
 /.../ usw.

Andere Zusammenhänge sind zwischen den Gedichten von SCOTELLARO und den politischen und sozialen Bauernliedern wiederzuerkennen möglich. Unter den bedeutendsten ist der gemeinsame Wort, den das Motiv des Morgenrauens in den Poesien und Prosen von SCOTELLARO hat z.B.:

Presto il dì verrà che vittoriosi²⁷
 saluteremo la redenzione nell'albeggiare.

So sagt eine Komposition von Bänkelsängern, wie sie auf einem losen Blatt aus dem Jahre 1908 gedruckt wurde.²⁸ Sie bezieht sich auf die grossen landwirtschaftlichen Streike jenes Jahres.

Ein Liebeslied aus Lucera, das auch als Schlaflied gesungen wird,²⁹ beginnt:

E' fatto giorno, l'alba è schiarita.³⁰

In E' fatto giorno /Es ist Tag gemacht/ hat das Tagwerden grösstenteils das Merkmal von Befreiung und Aufständen, wie dies in den folgenden Anfangsversen, die den Titel der ganzen Sammlung geben, wiederzufinden ist:³¹

È fatto giorno, siamo entrati in giuoco anche noi³²
 con i panni e le scarpe e le facce che avevamo.

Und dann, in vielen anderen Orten, hat das Morgengrauen dieselbe Bedeutung:

uomini sono gli abigeatari,³³
spiriti pellegrini della notte,
si cibano all'alba.

Ma nei sentieri non si torna indietro,³⁴
Altre ali fuggiranno
dalle paglie della cova,
perché lungo il perire dei tempi
l'alba è nuova, è nuova.

All'alba trilla l'allarme³⁵
richiama la campagna
sono tutti sugli usci.

All'alba nelle file dei braccianti³⁶
camminò lieve il mite Pellegrino.

Doch manchmal hat das erste Licht eines neuen Tages auch für SCOTELLARO, wie im zitierten Lied aus Lucera, die Bedeutung, die jenem poetischen Zeichen von einer langen lyrischen Tradition, Freiheit und Liebesfreude entsprechend, zuerkannt wird. Z.B. lesen wir so in einem Gedicht von SCOTELLARO:

Vestiti all'alba, amore, l'aria ti accoglie.³⁷

Die loci deputati des Protests des Poeten sind die lebenswichtigen Zellen der Bauernwelt, wie die Salon-Werkstätte der Weissagerin:³⁸

Tu hai ragione, indovina, quando leggi³⁹
tra le carte nere, stese sul foglio
da cento che ti ho dato, la mia pena,
la speranza, la lettera che arriva,
il signore che mi protegge, la meta
ancora lontana nei calendari.
/.../

Questo salotto ingrottato mi va
con l'alto vetro rotto, da cui il vento
nelle pause tra l'uno e l'altro oroscopo
solleva la tendina e ti porta noia.

Des weiteren die Rebellion des Intellektuellen, der dieselbe Wut der Bauern, mit denen er lebt, verspürt:

Attendono i cafoni e le massaie⁴⁰
 dei paesi, di là, la tua parola.
 Di loro ciò che sai, la stella che l'insegue
 notte e giorno
 tra gli sterpi e i pantani,
 oh vedi sul loro volto giallo
 la stessa mia rabbia domata.

Oder der Wald und die Weide, wo der junge Hirte die Aufforderung zum Militär bekommt und sich von seiner Herde verabschiedet, seine lebenden und toten Kühe beim Namen nennend:⁴¹

Ho avuto la cartolina nel bosco,⁴²
 devo partire soldato, sta zitta
 Serafina! e tu e tu Senza mosca
 tirati dalla rupe che ti scianchi!
 Ah! Cornanera bello si spezzò,
 tirava i solchi dritti ai seminati,
 mandarono due bandi nel paese,
 fu dato a basso prezzo carne e ossa.
 Che ti piglia Serafina! I butirri
 sudano in magazzino appesi ai grappoli
 rotondi e turgidi come mammelle.
 E tu mettiti il campano, torello
 sei nuovo del posto e ti puoi perdere.
 Devo partire soldato, salute
 bianco mio gregge, casa che ti sposti
 sui monti, miei docili campagni.
 Non te ne andare adesso Serafina,
 il campano strepita e mi fa male:
 fammi sentire che dicono loro
 le vecchie quercie che muovono il vento.

In anderen Poesien dienen als szenischer Hintergrund die Trinkstuben:

Mettete il vino, beviamo stasera⁴³

Non gridatemi più dentro,⁴⁴
 non soffiatemi in cuore
 i vostri fiati caldi, contadini.

Die Gaststätte, die als protestierende Zelle der Bauern- und Arbeiterwelt anzusehen ist, ist der ideale Ort und oft wirklich von performance vieler sozialer und politischer Lieder.

Gewiss sind die Lieder dieser Klasse populär mehr ihrer Destination und /aber nicht immer/ des Genusses wegen als aufgrund ihrer Entstehung. Für ihre Komposition arbeitet man entweder gemeinsam unter Proletariern und Intellektuellen und daraus geht das politische Lied in volkstümlichem Dialekt hervor - wie selbst SCOTELLARO auf der Basis seiner direkten Erfahrung in der genannten Schrift über Togliatti und die Volkslieder erklärt. Oder aber das Volk delegiert einen intellektuellen Poeten,⁴⁵ der für sich und für die anderen ein nur potentiell volkstümliches Lied macht. Dieser intellektuelle Poet ist, in unserem Falle, SCOTELLARO, ein Bauer wie die Bauern die er darstellt, Südländer wie sie:

Sud è il mio amore, sono gli aratori,⁴⁶
 nell'ombra delle quercie o sulle aie,
 dormono legati alle cavezze
 delle cavalle baie.
 Hanno la faccia bruciata
 una crosta di pane.

E donne salgono pendii
 si stringono i figli nel vento,
 vanno cercando piene di sgomento
 l'uomo che può non ritornare.

Sud è bambini che piangono
 nelle bocche dei vicoli abbandonati.
 La musica è la cinica risata
 della civetta spia d'ogni casa.
 Perciò nelle feste grandi
 facciamo le colonne dietro ai santi,
 preghiamo per l'acqua e per il sole,
 abbiamo la pelle dei dannati
 quando i doni ci vengono negati.

Sud è l'amore condannato:
 mosca cavallina ci solletica,
 ci viene il profumo delle ortiche
 quando la pioggia è toccata dal sole.

Sud è il mio più strano amore:
la bella contadina in mezzo ai fiori
che tu la puoi pestare.

Sud è la canzone dei primordi,
si muovono le dita
sulla rete dei ricordi.

E sud è mio nonno
mio padre e mia madre
e sud è il soldato di New York
che vi gira col casco sulle spalle,
lui figlio melenso in casa natia,
e sud sono anch'io
che canto la litania...

In dieser Rolle des intellektuellen Poeten, der vom Volk delegiert wird, um für es singend zu protestieren, sorgt er sich um die ungleichsten Situationen zwischen Bauern und Herrschaften, zwischen der unterschiedlichen Art zu leben des einen und des anderen. Es ist eines der stechendsten Motive der scotellarianischen Poesie, das den tiefverwurzelten Unterschied zwischen Landarbeitern und vornehmen Herren mit poetischem Realismus übersetzt und den antiken Kontrast zwischen Land und Stadt mit leidendem und anzeigendem Ton aktualisiert, es zuhächst entliterarisierend, wie in Noi non ci bagneremo /Wir werden nicht baden gehen/:⁴⁷

Noi non ci bagneremo sulle spiagge⁴⁸
a mietero andremo noi
e il sole ci cuocerà come la crosta del pane.
Abbiamo il collo duro, la faccia
di terra abbiamo e le braccia
di legna secca colore di mattoni.
Abbiamo i tozzi da mangiare
insaccati nelle maniche
delle giubbe ad armacollo.
Dormiamo sulle aie
attaccati alle cavezze dei muli.
Non sente la nostra carne
il moscerino che solletica
e succhia il nostro sangue.
Ognuno ha le ossa torte
non sogna di salire sulle donne
che dormono fresche nelle vesti corte.

Es fehlt hingegen die Koralität, die diese Poesie volkstümlich, und geniessbar von denselben dargestellten Personen macht, in einer anderen, scheinbar unpersönlichen, poetischen Anmerkung der Mietitori /Mäher/, die in der Sektion "Margherite e rosolacci" /Gänseblumen und Klatschrosen/ der Sammlung E' fatto giorno enthalten ist:⁴⁹

Hanno alloggiato⁵⁰
sulla nostra piazza un mese.
Il mietitore leccese
è partito per ultimo
con la bicicletta da passeggio.

Mehrere Analogien und Ähnlichkeiten an Motiven und Vorstellungen können zwischen den Poesien des "Carcere" /Gefängnis/ von SCOTELLARO und den Volksliedern des Südens über dasselbe Thema gefunden werden. Z.B., der Klang der Totenglocken in Non suonate le trombe, voi! /Blast nicht die Trompeten/:⁵¹

I padri li hanno chiusi agli stazzi⁵²
c'erano catene quando se li portarono
più lunghe delle cavezze, suonavano come campane.
Non suonate le trombe, il paese è morto.

Von diesem Klang entdeckte ich ein fernes Echo in dem folgenden sizilianischen Lied an Herausforderung gegen die bardasciaria /die Kamorra/:⁵³

Avanti, avanti la bardasciaria!⁵⁴
E chi faciti rarrieri a sci porti?
Quannu viriti la pirsuna mia
siti ri certu cunnannatu a-mmorti.
Nun vi lu ricu, no, pi-papparia:
fazzu sunari li campani a-mmortu!

Es gibt ausserdem in derselben Sammlung von Margherite e rosolacci eine kurze Poesie, La polizia /die Polizei/,⁵⁵ in der, wie in den Liedern der Eingekerkerten, der Gedanke an die Mutter, an die demütige Arbeiterin, gerichtet ist:

Mi vanno cercando.⁵⁶
 Dei topi hanno schedato il mio nome,
 i falchi sono scesi in picchiata.
 Dove credete che fossi: in folla
 tra questi vermi quieti trascino
 il mio corpo - come i più - a fatica.

Se mi predente, voglio volare
 su mia madre lontana formica.

Ein stilistisches Element, das Koralität und Sozialität /zwei Funktionen in vielen volkstümlichen Liedern/ der Poesie von SCOTELLARO verleiht, und das diese Poesie mit den Volksliedern gemeinsam hat, ist der Kehrreim folgender Art:

I giovani si mettono a cantare⁵⁷

Oder:

Piangi piangi cuore contento
 non ti puoi lamentare.⁵⁸

Wo der Poet, durch das stilistische Spiel der Gegensätze, das der strambottistischen Technik aus dem fünfzehnten Jahrhundert /"Io songno alegre e vagio sosperando"/⁵⁹ von provenzieller Tradition /devinalh/ und des PETRARCA /"Pace non trovo e non ho da far guerra"/ gleich ist, die Reue ausdrückt für etwas, das der Posto /das Amt/⁶⁰ /SCOTELLARO deutet hier auf seine Systemation in Portici hin, wo die Poesie am 6. Januar 1953 geschrieben wurde/ ihm nicht gegeben hat, wie derselbe Kehrreim andeutungsweise in dieser finalen Variante sagt:

Piangi piangi cuore contento
 finita è la fame, la sete e il sonno...⁶¹

Auf Grund dieser vorgezeichneten Linie kann man also auf legitime Art zu der Behauptung kommen, dass die Poesie von SCOTELLARO der Ideologie und Faktur wegen eine soziale und volkstümliche, vielmehr sozialvolkstümliche Poesie ist.

Es versteht sich, dass, um ihr diese Bezeichnung anerkennen zu können, man nicht an das schulische Konzept von dem Volkstümlichen und an dessen technische Ausdrücke, die in der akademischen Demologie in Kraft sind, denken muss. Man muss sich hingegen auf das Populäre des GRAMSCI, als eine Vision der Welt und des Lebens,⁶² und vielleicht besser auf das Volkstümliche, als Formel einer echten Wirklichkeit und kämpfenden Instruments von BRECHT, berufen. Für BRECHT:⁶³

Populär bedeutet: den Massen verständlich erscheinen, ihre Art sich auszudrücken wiederaufnehmen und bereichern, ihren Gesichtspunkt annehmen, konsolidieren und korrigieren, den am weitesten fortgeschrittenen Teil des Volkes derart erhalten, dass dieser Teil die Leitung aufnehmen kann, und somit auch den anderen Teilen der Bevölkerung verständlich erscheinen können, sich den Traditionen wiederanzubinden und diese vorwärtszubringen, zu Guter letzt, dem Teil des Volkes, der auf die Leitung hin arbeitet, die Gewinne des Teiles, der gegenwärtig die Funktion der Leitung innehat, übertragen.

A N M E R K U N G E N

1. STEINITZ, W.: Deutsche Volkslieder demokratischen Charakters aus sechs Jahrhunderten. 2 Bände, Berlin, Deutsche Akademie der Wissenschaften /Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Volkskunde, Band 4/II, 1962.
2. GRAMSCI, A.: Quaderni del carcere. Edizione critica dell'Instituto Gramsci a cura di V. GERRATANA, Torino, Einaudi, 1975, I, S. 679.
3. Vgl. E. RUBIERI: Storia della poesia popolare italiana, Firenze, G. Barbera, 1877, S. 237. - Man halte vor Augen, dass diese Klassifikation von GRAMSCI nicht direkt aus dem Werke des RUBIERI, sondern aus einem Artikel von G.S. GARGANO: Definizioni e valutazioni di poesia popolare, in "Il Marzocco", XXXIV, 1929 /Nr. 18, 5. Maggio/, entnommen wurde.
4. Man sieht die nachfolgenden Betrachtungen von GRAMSCI über die "Folklore" im Heft 27 /1935/: Ebd., III, S. 2311 ff.
5. Siehe die Canti della resistenza italiana raccolti ed annotati da T. ROMANO e G. SOLZA con una introduzione di R. LEYDI..., Milano, Collana del Gallo grande, 1960.
6. Ebd., SS. 100-101. Man muss hervorheben, dass wir uns durch allein die Lektüre bewusst werden, wie gross die Entfernung ist, die uns Leser und Kritiker vom tatsächlichen Gebrauch des Textes bzw. dessen Funktion und Kontext trennt. Solch eine Entfernung kann nur gering gekürzt werden /und nur technisch/, indem man im Chor das Lied wieder singt anhand der Melodie, womit es überliefert worden ist.

7. Übersetzung:

Da oben auf dem Berge weht eine schwarze Fahne,
ein Partisan ist im Krieg gefallen.

Ein Partisan ist im Krieg gefallen, noch ein
Italiener geht unter die Erde.

Da unten in der Erde trifft er einen Alpinen, der in Russland mit dem 'Cervino' /Bataillon/ gefallen ist.

Aber vor dem Tod hat er noch zu Gott gebetet, er möge jenen Alliierte verfluchen!

Dass Gott verflüche den wer uns auf dem Don verliess und dann floh.

Ihr Deutsche Verräter! Der Alpin ist gefallen, aber noch ein Soldat ist heute wiedergestanden.

Der Partisan kämpft seine Schlacht. Deutsche und Fascisten raus aus Italien!

Nazisten und Fascisten raus aus Italien! Rufen wir mit aller Kraft "kein Mitleid mehr!".

8. Ich beziehe mich auf die Canti sociali italiani von R. LEYDI, Milano, Edizioni Avanti, 1963.
9. Canzoni italiane di protesta /1794-1974/ a cura di G. VETTORI, Roma, New Compton, 1974, S. 83, Nr. 34.
10. Übersetzung:

Wir sind die Phalanx der Mäher und mähen das Korn für die Herren.

Willkommen sei die glühende Juni Sonne, die uns das Blut verbrennt und die Fressen schwarz macht und die Sichel in der Faust glühend macht, wenn wir das Korn für die Herren mähen.

Wir sind von der Ferne gekommen mit nackten Füssen, zerlumpft mit dem Rohr in den Händen, um das Korn für die Herren zu mähen.

Unsere Kinderchen haben kein Brot und, wer weiss?, vielleicht werden sie morgen sterben, da sie auf das Mittagessen ihres Hundes neidisch sind. Und wir mähen das Korn für die Herren.

Sonnenbetrunken, schwankt jeder von uns Wasser und Essig, ein Stück Brot und eine Zwiebel stillen unseren Durst, bekräftigen und sättigen uns. Mähen, mähen das Korn für die Herren.

Die Sonne erhitzt uns, der Schweiß macht uns nass, die Sachpfeife klings und begleitet uns, solange wir

auf dem Feld fallen. Mähen, mähen das Korn für die Herren.

Seid zufrieden, Mäher und Mäherinnen, wir sind, das ist wahr, in Fetzen und Armut, aber die Herren sind sehr glücklich! Mähen, mähen das Korn für die Herren.

Was wollet ihr? Wir sind elende Leute, wir werden geboren, um wie die Zebras zu leben und zu sterben, um das Volks dick zu machen. Mähen, mähen das Korn für die Herren.

Gutherzige Herren, fettleibige Helden, kommen sie ein wenig wo wir mähen, wir werden zusammen den 'trescogne', die 'ridda' tanzen und dann, dann werden wir den Herren den Kopf abhauen.

11. Ibidem, S. 14, Nr. 45.

12. Übersetzung:

Alle sagen mir: Maremma, Maremma, und es scheint mir eine bittere Maremma. Der Vogel der dort geht verliert die Feder, ich habe eine Lieblingsperson verloren.

Verflucht sei, du, Maremma, Maremma, verflucht sei, du, Maremma, und wer dich liebt. Immer zittert mir das Herz, wenn du dort hingehst, denn ich habe Furcht, dass du niemals wiederkommst.

13. Und nun schnell eine bio-bibliographische Karte über Rocco SCOTELLARO. Poet, Erzähler und Politiker, wurde er in Tricarico /Matera/ im Jahre 1923 geboren und ist in Portici /Neapel/ im Jahre 1953, im Alter von nur 30 Jahren, gestorben. Sein Vater war ein Schuhmacher, ganz in jungen Jahren war er auch sozialistischer Bürgermeister von Tricarico und er blieb sehr nah seinen Bauern in den Kämpfen um die Besetzung der Felder, dadurch wurden ihm auch ungerechterweise einige Monate Gefängnis auferlegt. Über die Bauern brachte er literarisch Gefühle und Anstrengungen zum Ausdruck. - Zusammen mit Carlo LEVI, Autor des bekannten Cristo si è fermato ad Eboli, an den er auf ideologisches

Denken und durch freundschaftliche Gefühle gebunden war, repräsentiert er in der unmittelbaren Nachkriegszeit das literarische Symbol der politischen, kulturellen und moralistischen Erneuerung der Bauernbevölkerung des Südens Italiens. /In den Jahren 1940-1943 hatte ich das Glück sein Begleiter auf dem Lyzeum und an der Universität zu sein/. - In seiner poetischen Produktion, gesammelt im nachtäglichen Buch von E' fatto giorno /Es ist Tag gemacht/ /1954/, kommen die Themen des Bauerleidens in der Erwartung der Befreiung aus der Niederdrückung zum Vorschein; ausserdem sind persönlich, lebenswichtige Themen des Poeten selbst vorhanden, die vor allem in den Poesien entfaltet werden, die das neuerdings veröffentlichte Buch Margherite e rosolacci /Gänseblumen und Klatschrosen/ /1978/ formieren. - Zur Erkenntnis der südlichen Bauernwelt beschäftigte sich SCOTELLARO, ausserhalb dem Rahmen der akademisch verwendeten Schemen, mit einer persönlich ersonnenen sozial-anthropologischen Suche, die er auf Grund seines frühen Todes nicht beenden konnte. Das Material, das er für diese Suche zu sammeln begonnen hatte, ist nur ein Teil des umfangreichen Programmes, das er beabsichtigt hatte und ist in dem ebenfalls hinterlassenen Buch Contadini del Sud /Bauer aus Süden/ /1954/ herausgegeben worden. In diesem Buch umfasst er fünf emblematische Lebensgeschichten von Bauern, mit Einleitungsvermerken und Kommentaren. - Elemente und Überlegungen über die lukkanische Bauernwelt, an die SCOTELLARO stets gebunden blieb, enthalten auch seine Erzählungen, die meistens autobiographisch sind und in Büchern, deren Titel bedeutungsvoll für die Poetik und Ideologie von R. SCOTELLARO /L'uva puttarella - Die Weintraube, 1955/ und Uno si distrae al bivio - Einer zerstreut sich am Scheideweg, 1955/, veröffentlicht worden sind.

Von SCOTELLARO sind einige Gedichte ins Ungarische übersetzt worden, u.s. in der Anthologie Modern Olasz Költők, Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1965: Le viole sono dei fanciulli scalzi, Passaggio alla città, Sempre nuova è l'alba, E' un ritratto tutto piedi, Notte in campagna, Sponsali /EFG 22, 152, 96, 26, 171, 45/.

14. R. SCOTELLARO, Togliatti e i canti popolari a cura di G.B. BRONZINI, in "Belfagor", XXXV, 1980, S. 443-449.
15. Siehe "Vie Nuove" vom 29. März 1953.
16. Canzoni italiane di protesta, S. 159.
17. Übersetzung:

Das Attentat auf Togliatti

Am 14. Juli um elf Uhr geht Togliatti aus dem Parlament, vier Pistolenschüsse wurden auf ihn von einem schuftigen Studenten abgefeuert.

Der Abgeordnete sank zu Boden, man half ihm gleich, man hört überall Schreien und Trauer, gleich laufen Abgeordnete und Ärzte.

Der Mörder ist von den Gendarmen des Parlaments verhaftet worden, vor Gericht hat er zugestanden:

"Schon seit langem denke ich daran, dieses Verbrechen zu vollenden, ich gehöre keiner Partei, das ist ein persönliches Ziel."

Rita Montagnana, die im Senat ist, hat mit den Ärzten und allem Personal ihren Mann ins Spital gebracht, wo er einer Operation unterworfen worden ist.

Der berühmte Chirurg Valdoni hat mit seinen chirurgischen Instrumenten das Kügelchen weggenommen und ihm damit das Leben retten können.

Wegen der verzückten, brutalen und grausamen Tat gegen den Abgeordneten der Arbeiter, mögen gegen die Mörder, die auf Frieden und Freiheit einen Anschlag verüben, alle protestieren.

Wir wünschen dass der Abgeordnete Togliatti gleich zu seinem Platz wiederkomme, um unsere Nation

und die Interesse der Arbeiter zu schützen.

18. Übersetzung:

Die Regierung hat Bauchweh
und ist auf der Suche nach Vettern und Verwandten.
Und die Strophen, die sich wie ein Kehrreim abwechsel-
ten, sagten:

Don Alcide!

Tutto fernesce e to nun ci cride.

Chiamatelle amice e parente
e fattelle u testamente.

E risponne Palmiro Togliatti:

Fanno sempe cane e gatti.

19. Übersetzung:

Don Alcide! Alles hat ein Ende und du glaubst
daran nicht. Bestelle zu dir Freunde und Verwandte
und mache dein Testament.

Antwortet Palmiro Togliatti: Sie stehen immer
wie Hunde und Katzen.

20. Von SCOTELLARO als Sammler volkstümlicher Lieder habe
ich eine umfangreiche, nicht herausgegebene Dokumenta-
tion, die ich dämmächst in "Lares" veröffentlichen
werde.

21. Für seine Erzählungen beziehe ich mich auf jene der
L'uva puttarella /Bari, Laterza, 1955/ und Uno si
distras al bivio /Roma-Matera, Basilicata editrice,
1974/. Für die Erzählungen der Bauern auf jene der
Contadini del Sud /Bari, Laterza, 1954/.

22. Ich habe vor mir die Sammlung E' fatto giorno /Milano,
Mondadori, 1954/ und jene neuzeitliche, die sie integ-
riert, Margherite e rosolacci /Milano, Mondadori,
1978/. Ich zitiere sie jeweils mit den Abkürzungen
EFG, MeR, und gebe daran anschliessend die Seite an.

23. EFG 150-151.

24. Übersetzung:

Da war das schöne und ferne Amerika, das Amerika, wie es mein Vater mit zwanzig Jahren sah. Mein Vater konnte sich das Herz zerreißen, Amerika hier, Amerika dort, wo ist das Amerika meines Vaters geblieben?

Amerika wird mein Land sein, mit der Sonne und dem Mond wie Riesen, minder Luft und blauem Himmel, für Arbeiter und Bauern eine Festnacht.

So sprachen sie leise: Dampfer, der du ja und nein sagst, auf den Wellen, die dich in der Hand halten, ich möchte sehen, was ich für ein Schicksal haben werde.

Die Serenade öffnete die Türen, und bei Tag und Nacht durchfuhr ich das Meer, dem Land entgegen, das sie nicht hörte.

Der Freund starb, in jenem Land erschossen, sie legten ihm Wachs ins Gesicht, ein ebengleiches Wachs-gesicht.

Sie kehrte zurück mit einem Haus und einem Weinberg, für ein Bett aus Queckengras, von weit her.

Wo ist jetzt unser Amerika? Die Oma glaubte an die andere Welt, wir Kinder lasen die Wachsgesichter der Väter.

Es gibt kein Amerika, das uns gehört, Der Wind ist gekommen, das Karusell ist umgefallen, der Nachbar ist verstorben, der in jenem Land gewesen ist.

Amerika hier, Amerika dort, wo ist nun das Amerika meines Vaters?

25. A.V. SAVONA - M.L. STRANIERO, Canti dell'emigrazione, Milano, Grazanti, 1976, S. 88.

26. Übersetzung:

Dreissig Tage auf einem Dampfschiff, bis nach Amerika, wo wir angekommen sind, bis nach Amerika, wo wir angekommen sind, weder haben wir Stroh noch Heu gefunden, wir haben auf der blossen Erde geschlafen, wie die Tiere, die zur ruhe gehen..., wie die

Tiere, die zur Ruhe gehen...

Lustiges und schönes Amerika! Alle nennen es die Schwester Amerika! Alle nennen es die Schwester Amerika!

/.../ Und Amerika ist lang und breit, es ist von Flüssen und Gebirgen umgeben. Und mit der Hilfe unserer Italiener haben wir Dörfer und Städte geschaffen ..., haben wir Dörfer und Städte geschaffen.

Lustiges und schönes Amerika! usw.

27. Übersetzung:

Bald wird der Tag kommen, wo wir im Morgengrauen siegreich die Befreiung grüssen werden.

28. Vgl. R. LEYDI, I canti popolari italiani, Milano, Mondadori, 1973, S. 342.

29. Vgl. M. BRANDON-ALBINI, Mezzogiorno vivo. Popolo e cultura dell' Italia del Sud, Milano, E. Ercoli, 1965, S. 319.

30. Übersetzung:

Es ist Tag geworden, die Dämmerung hat sich geklärt.

31. EFG 15.

32. Übersetzung:

Es ist Tag gemacht, wir sind in Spiel mit den Kleidern und Schuhen und Gesichtern, die wir hatten, eingetreten.

33. EFG 80. Übersetzung:

Männer sind die Viehräuber, Wandergeister der Nacht, die sich beim Morgengrauen nähern.

34. EFG. 96. Übersetzung:

Aber auf die Wege kehrt man nicht zurück. Weitere Flügel werden aus dem Stroh der Bruststätte fliehen, weil im Vergehen der Zeiten das Morgengrauen stets neu ist, stets neu ist.

35. EFG 128. Übersetzung:

Im Morgengrauen tönt der Alarm, ruft das Land, alle sind an der Tür.

36. EFG 79. Übersetzung:

Im Morgengrauen, in den Reihen der Feldarbeiter,
bewegte sich langsam der milde Pilger.

37. EFG 139. Übersetzung:

Zieh' dich im Morgengrauen an, Liebste, die
Luft nimmt dich auf.

38. MeR 98-99.

39. Übersetzung:

Du hast Recht, Wahrsagerin, wenn du zwischen den
schwarzen Karten, die auf dem Blatt zu Hundert, das
ich dir gegeben habe, ausgebreitet sind, meine Mühe,
meine Hoffnung, den Brief der ankommt, den Herrn der
mich beschützt, das Ziel, das in den Kalendern noch
weit entfernt ist, liest. /.../

Dieser Salon wie eine Höhle gefällt mir mit dem
hohen, kaputten Fenster, durch das der Wind in den
Pausen zwischen einem Horoskop und dem anderen den
Vorhang hebt und dir Langeweile bringt.

40. Ibidem. - Übersetzung:

Die Landarbeiter und Hausfrauen der Dörfer warten
auf die Wort. Das ihnen was du weisst: den Stern, der
sie Tag und Nacht zwischen Gestrüpp und Sumpf verfolgt,
oh sie auf ihren gelben Gesichtern dieselbe unter-
drückte Wut wie in mir.

41. MeR 105.

42. Übersetzung:

Im Wald hat mich die Karte zum Militär erreicht,
ich muss unter die Soldaten gehen, sei still, Serafina!
und du, du 'Senza mosca' /ohne Fliege/, zieh dich vom
Felsen hoch, sonst wirst du hüftlahm! Ach, schöner
Cornanera /Schwarzhorn/ brach sich, er zog den Sähern
die Furchen so gerade, sie sandten zwei Truppen ins
Dorf, er wurde zu niedrigem Preise gegeben, Fleisch
und Knochen.

Was hast du, Serafina! Die Butter schwitzen im
Lager, aufgehängt in grossen Mengen, rund und prall

wie Euter.

Und du Stier, häng dir das Glöckchen um, du bist neu hier und kannst dich verloren.

Ich muss unter die Soldaten, adieu meine weisse Herde, Haus das du dich auf die Berge verlegst, meine geduldigen Begleiter.

Geh jetzt nicht fort, Serafina, die Glocke macht Lärm und das tut mir weh: lass mich hören, was sie, die alten Eichen die den Wind bewegen, sagen.

43. EFG 93. Übersetzung:

Giesst den Wein ein, wir trinken heute abend.

44. EFG 96. Übersetzung:

Schreit nicht in mich hinein, blast mir nicht euren warmen Atem ins Herz, ihr Bauern.

45. Vgl. G.B. BRONZINI, Kultur und Gesellschaft in den italienischen erzählenden Liedern, in "Tagungsprotokoll der 9. Arbeitstagung der Kommission für Volksdichtung der SIEF", hrsg. von R.W. BREDNICH, J. DITTMAR, D.G. ENGLE, I. KRIZA, Budapest, Ethnographisches Institut d. U.A.d.W., 1979, S. 61-65; in erweiterter Redaktion Kultúra és társadalom az olasz epikus énekekben, Ethnographia XCI /1980/ 263-275.

46. MeR 71-72. Übersetzung:

Der Süden ist meine Liebe, die Pflüger, die im Schatten der Eichen oder auf der Tenne schlafen, an die Halfter der rotbraunen Stuten gebunden. Sie haben ein verbranntes Gesicht, wie eine Kruste Brot.

Und Frauen steigen die Hänge hinauf, umarmen ihre Kinder im Wind, sie suchen voll von Bestürzung den Mann, der nicht zurückkehren könnte.

Der Süden, das sind Kinder, die in den Eingängen der verlassenen Gassen weinen. Die Musik ist das zynische Gelächter des Käuzchens, der Spion eines jeden Hauses. Deswegen machen wir anlässlich der grossen Feste lange Kolonnen hinter den Heiligen, beten um Wasser und um den Sonnenschein, haben wir die Haut der Verdammten,

wenn uns die Geschenke verweigert werden.

Der Süden ist die verurteilte Liebe: die Pferdewücke kitzelt uns, der Duft der Brennesseln kommt zu uns, wenn der Regen von der Sonne berührt wird. Der Süden ist meine seltsamste Liebe: die schöne Bäuerin, umgeben von Blumen, dass du sie treten kannst.

Der Süden ist das Lied des Ursprungs, die Finger bewegen sich über dem Netz der Erinnerungen.

Und aus dem Süden ist mein Grossvater, mein Vater und meine Mutter, aus dem Süden kommt der Soldat von New York, der dort umhergeht mit dem Helm auf den Schultern, er, einfältiger Sohn im Vaterhaus, und aus dem Süden bin auch ich, der die Litanei singt...

47. MeR 103.

48. Übersetzung:

Wir werden nicht an den Stränden baden gehen, wir werden mähen gehen, und die Sonne wird uns verbrennen wie die Kruste des Brotes. Wir haben einen starken Hals, das Gesicht voller Erde und die Arme wie trockenes Holz mit der Farbe der Ziegelsteine. Wir haben Brotstücke zu essen, in die Ärmel der Jacken gesteckt, und umgehängt. Wir schlafen auf der Tenne, an die Halfter der Maulesel angehängt. Die kleine Fliege, die unser Blut kitzelt und saugt, fühlt unser Fleisch nicht. Ein jeder hat gekrümmte Knochen, träumt nicht davon auf die Frauen zu steigen, die kühl in ihren kurzen Kleidern schlafen.

49. EFG 129.

50. Übersetzung:

Für einen Monat haben sie auf unserem Marktplatz gewohnt. Der Mäher aus Lecce ist als letzter mit dem Fahrrad abgereist.

51. MeR 113.

52. Übersetzung:

Die Väter haben sie in die Pferche geschlossen, es gibt Ketten, als man sie brachte, die länger als

die Halfter waren, die wie Glocken klangen. Blast nicht die Trompeten, das Dorf ist gestorben.

53. A. UCCELLO, Carcere e mafia nei canti popolari siciliani, Bari, De Donato, 1974, S. 133.

54. Übersetzung:

Vorwärts, vorwärts, die Kamorra! Und was macht ihr hinter diesen Türen? Wenn ihr mein Gesicht sehen werdet, seid gewiss, dass ihr zum Tode verurteilt werdet. Das sage ich Euch nicht nur um anzugeben: Ich lasse die Glocken zum Tode läuten.

55. MeR 73-74.

56. Übersetzung:

Sie suchen mich. Mäuse haben meinen Namen verzeichnet, die Falken sind im Sturzflug heruntergekommen. Wo glaubt ihr, das ich bin: im Durcheinander dieser ruhigen Würmer ziehe ich meinen Körper mit Mühe vorwärts, wie die meisten.

Wenn ihr mich erfasst, will ich zu meiner Mutter, der fernen Ameise fliegen.

57. MeR 114. Übersetzung: Die Jungen beginnen zu dingen.

58. MeR 74-75. Übersetzung: Weine, weine, frohes Herz, du kannst dich nicht beklagen.

59. Vgl. G.B. BRONZINI, Il mito della poesia popolare, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966, S. 56.

60. EFG 74-75.

61. Übersetzung: Weine, weine, frohes Herz, zu Ende ist der Hunger, der Durst und der Schlaf.

62. Siehe im Besonderen die Kapitel III /Letteratura popolare/ und VI /Osservazioni sul "folclore"/ von A. GRAMSCI, Letteratura e vita nazionale, Torino, Einaudi, 1953.

63. B. BRECHT, Popolarità e realismo, in Id. Scritti sulla letteratura e sull'arte, Traduzione di B. ZAGARI, Torino, Einaudi, 1973. S. 197-203. Die Abhandlung ist auch in dem Buch Letteratura e potere a cura di A. COLOMBO, Bologna, Zanichelli, 1977, S. 116-124 wiedergegeben.

BURSZTA, Józef (Poznań):

Die grösste polnische ethnographisch-folkloristische Sammlung

— SÄMTLICHE WERKE OSKAR KOLBERGS (1814—1890) —

Ich möchte hier über die Werke des ganzen Lebens des grössten polnischen Volkskundlers des 19. Jahrhunderts benachrichtigen. Das ist Oskar KOLBERG /1814—1890/, und sein grösster Verdienst ist die Schaffung der materiellen Grundlage für die polnische Ethnographie und Folkloristik, als auch für die gegenwärtige Strömung des Folklorismus.

KOLBERG widmete sein ganzes Leben der Erforschung vorerst der Musikfolklore, später der ganzen Volkskultur des polnischen ethnischen Territoriums samt der benachbarten Regionen und anderen ethnischen Gruppen, wie: Kleinruthenien, Weissruthenien, Litauen usw.

Einiges über sein Leben. KOLBERG wurde 1814 in einer Kleinstadt im Mittelpolen geboren. Seit 1819 wohnte er in Warszawa, wo sein Vater den Lehrstuhl für Geodäsie an der dortigen Universität innehatte. Er besuchte das Lyzeum und gleichzeitig nahm er Klavierunterricht beim Franz VETTER, Josef ELSNER und F.J. DOBRZYŃSKI, dem Kapellmeister der Warschauer Oper. Dann studierte er zwei Jahre die Komposition und die Theorie der Musik in Berlin. Als er im Jahre 1836 nach Warszawa zurückkehrte, lebte er als privater Musiklehrer. Seine Freizeit widmete er der Sammlung von Volksmelodien in der Umgebung von Warszawa und in weiteren Gebieten und auch ihrer Bearbeitung. Das war die Zeit der Romantik.

In den Jahren 1837-1842 publizierte KOLBERG einige Artikeln über polnische und slawische Volkslieder und eine Sammlung von 216 polnischen Volksliedern. Bis 1849 hatte er insgesamt 355 Melodien herausgegeben. Nach dem Brauch der damaligen Zeit versah er die Volksmelodien mit einer Klavierbegleitung, um sie so in den Kreisen der Intelligenz popularisieren zu können. Von allem Anfang an war er dabei bemüht, zu einer Systematisierung der Volkslieder zu gelangen. Zu diesem Zwecke sammelte er auch ihre Varianten, um auf diesem Wege zur Erfassung regionaler Besonderheiten zu gelangen. Aufgrund dieser Gedanken publizierte er den ersten Band seiner Arbeiten, nämlich das Werk Pieśni ludu polskiego /"Die Lieder des polnischen Volkes"/ 1857.

Bald darauf gab KOLBERG diesen wohl kaum von einem einzelnen Menschen realisierbaren Plan auf zugunsten eines anderen, noch mehr imponierenden Planes. Ihm wurde klar, dass Lieder und Musik nur einen gerissenen Teil der Volkskultur darstellen, und dass man dieses Gebiet der Volkskunst in Verbindung mit der Gesamtheit der Volkskultur zeigen muss. Im neuen ganzheitlichen Forschungs- und Editionsplane beabsichtigte KOLBERG die Dokumentation der damaligen Volkskultur in dem ganzen ehemaligen polnischen staatlichen Territorium zu geben. Sein Interesse galt also der Erforschung nicht nur den polnischen Regionen, sondern auch den angrenzenden slawischen und nichtslawischen Regionen und ethnischen Gruppen, wie: Weissruthenien, Litauen, russischen ethnischen Gruppen der damaligen Goralen in den Karpaten /Huzulen, Bojken, Lemken/ sowie den Slawen auf dem Gebiete Deutschlands.

Der Verwirklichung dieses geradezu gigantischen wissenschaftlichen Planes widmete KOLBERG sein ganzes Leben. Im Verlauf seiner über 50-jährigen Forschungen war KOLBERG persönlich für kürzere oder längere Zeit, oft mehrmals, in allen genannten Gebieten, wo er das Material direkt von den Gewährsleuten sammelte. Er verfuhr dabei nach folgender Metho-

de: Auf dem Wege der Korrespondenz oder etwa durch persönliche Kontakte oder Empfehlungen von Bekannten und Freunden erwirkte er sich eine Unterkunft zu einem kurzen Aufenthalt auf irgendeinem Gutshof, in einem Pfarrhaus oder bei einem Intellektuellen. Bei solchen Aufenthalten suchte er Erzähler, Sänger oder andere Gewährsleute unter den Dorfbewohnern zu gewinnen.

Alle so gewonnenen Informationen notierte KOLBERG sogleich getreulich, unter peinlicher Bewahrung sowohl der mundartlichen Eigenheiten als auch aller Nebenformen und Varianten. Auch seine Beobachtungen zur materiellen und sozialen Kultur des betreffenden Dorfes und der Gegend zeichnete er auf. Sein Gedächtnis war so zuverlässig, sein Gehör so geschult, dass seine Terrainaufzeichnungen den heutigen, mit Hilfe des Magnetophons gewonnenen Aufzeichnungen kaum nachstehen. Daher sind auch die von ihm gesammelten Melodien und Texte sowohl für die moderne Ethnographie, Folkloristik und Musikwissenschaft als auch für die Sprachwissenschaft vollwertig. Es zeigt sich z.B., dass in den Texten KOLBERGs, auch in den handschriftlichen, unter anderen zahlreiche Archaismen fixiert wurden, die heute für sprachwissenschaftliche Studien ein unschätzbares Material darstellen. Um den Umfang des Terrainmaterials zu vergrössern, bediente sich KOLBERG auch ortsansässiger Korrespondenten unter der Intelligenz, die ihm brieflich auf konkrete Fragen antworteten und ihm sogar häufig grössere, von ihnen selbstgewonnene Materialsammlungen zusandten. Besonders betraf das die Beschreibung des Brauchtums.

Eine andere Materialquelle seiner Publikationen bildeten für KOLBERG die Bestände der Regionalbibliotheken sowie die laufenden Zeitschriften. Es ist geradezu unglaublich, wie genau KOLBERG alle ausschöpfbaren gedruckten Quellen kannte, von Büchern des 16. Jahrhunderts bis zu zeitgenössischen Artikeln in wissenschaftlichen Zeitschriften jeder Art und

in der Presse. Aus all diesen Quellen exzerpierte er, fasste zusammen, oder übersetzte, und alles, was ihm nur irgendwie zustatten kommen konnte, zeichnete er mit seiner kleinen, sorgfältigen, fast kalligraphischen Handschrift auf, immer dabei die Herkunft des Exzerpts vermerkend. Auch kannte er die gesamte wichtigere ethnographische Literatur seiner Zeit und ganz Europas, aus der er Exzerpte anfertigte. Die diesbezügliche Korrespondenz weist ihn aus, als eine für die damalige Zeit fortschrittliche Persönlichkeit. Fortschrittlich war er schon dadurch, dass er Leben und Kultur des Dorfes in all ihrer Fülle nicht mehr romantisch gefärbt zeige, sondern in ihrem realen, positiven Gehalt; er war bestrebt, das Leben so wiederzugeben, wie das Volk es lebte.

Vom Jahre 1865 begann KOLBERG eine grosse Serie seiner ethnographischen Monografien der aufeinanderfolgenden Gebieten und Regionen zu publizieren unter dem Haupttitel Lud /"Das Volk"/ und später Obrazy etnograficzne /"Ethnographische Bilder"/, am meisten auf seine eigene Kosten. Dreizehn Jahre lang lebte KOLBERG als Buchhalter in einer Firma. Seine gesamte Freizeit verbrachte er entweder am Terrain oder in Bibliotheken. Zeitweilig gab er seinen Broterwerb auf und widmete sich völlig der Forschungs- und Publikationstätigkeit, wobei er seinen Unterhalt aus dem wenigen fristete, also ungewöhnlich bescheiden, oft ass er das Gnadenbrot bei Bekannten und opferte seine gesamte Zeit und Kraft seinen Werken. Zur Deckung der Publikationskosten seiner Arbeiten suchte er Unterstützung bei der damaligen Gesellschaft. Er fand sie jedoch nur selten, so dass er die grosse Mehrzahl seiner Bände auf eigene Kosten herausgeben musste. Erst in den letzten Jahren seines Lebens fand er Hilfe bei der Krakauer Akademie der Wissenschaften.

Alle Regionalmonographien weisen fast denselben Modell der Struktur des Inhalts auf. Nach einem kurzen Abriss der Geschichte des Gebietes und der Charakteristik des Volkes

kommt die Beschreibung der materiellen Kultur und dann der Sitten und Bräuche, mit der Anführung der reichen Materialien. So ist es auch bei schematisch angeordneten Liedern, Melodien und Tänzen, wie auch bei der Wiedergabe der Volksliteratur im Rahmen der ganzen geistigen Kultur.

Im Laufe seines arbeitsreichen Lebens gab KOLBERG 34 Bände der regionalen Monographien unter dem obengenannten Haupttitel "Das Volk" und "Ethnographische Bilder" heraus. Ausserdem hat er etwa 200 Aufsätze und Artikeln aus dem Bereiche der Folklore und der Ethnographie publiziert. Es gelang ihm aber nicht sein grosses Anliegen vollständig zu erfüllen. Er hinterliess eine umfangreiche handschriftliche Sammlung, die heute 76 Mappen umfasst. Einige Manuskripte, die von KOLBERG bereits in vorgeordnetem Zustand hinterlassen worden waren, gaben nach dem Tode des Autors seine Freunde, bis zum Jahr 1907, heraus. Das sind 4 Bände der weiteren regionalen Monographien.

Seit der Herausgabe der obengenannten Werke KOLBERGs sind nun über 70 Jahre vergangen. Während des letzten Weltkrieges und der Okkupation des polnischen Territoriums wurde der handschriftliche Nachlass KOLBERGs glücklicherweise versteckt und nach Kriegsende wieder ans Tageslicht gehoben. Es begannen die Bemühungen der polnischen Ethnographen, diesen Nachlass zu publizieren. Ein Beschluss des Staatsrates der Polnischen Volksrepublik vom 13 Juni 1960 sieht die Herausgabe aller Werke Oskar KOLBERGs, sowohl der publizierten, als auch der handschriftlich überlieferten wohl begründet. Die Realisierung dieser Aufgabe wurde der Polnischen Volkskundlichen Gesellschaft übertragen, unter der wissenschaftlichen Betreuung der Ausgabe von der Polnischen Akademie der Wissenschaften. Seit Oktober 1961 wurde in der Abteilung der Polnischen Volkskundlichen Gesellschaft zu Poznań die Redaktion der Herausgabe der Werke KOLBERGs unter meiner Leitung gegründet.

Der ganze Nachlass KOLBERGs, sowohl der gedruckte als auch der handschriftliche, wurde in 80 Bände /zusammen mit 5 Bände von Indices und einem Band Biographie KOLBERGs/ geplant. Bis heute erschienen in der neuen Ausgabe 61 Bände. Von diesen 36 Bände wurden in Offsettechnik herausgegeben ohne jegliche Veränderungen und Ergänzungen, nur die korrigierbaren Druckfehler des Originals berichtigt wurden. Aber zu diesen 36 Bänden werden zwei Kommentarbände bearbeitet. Es handelt sich hier nur um einfachsten und unerlässlichen Kommentare, damit die Bücher für einen breiteren Leserkreis von Nutzen wären.

Die "Gesamten Werke" O. KOLBERGs sind in einigen Teilen geteilt. Den ersten Band bildet die obengenannten "Lieder des polnischen Volkes". Hier versuchte KOLBERG das Leben des Liedes, den Mechanismus seiner Verbreitung und die Bildung von Varianten als eine Eigentümlichkeit der lokalen Bedingungen und der Volksschöpfung zu entdecken.

Den wichtigsten und umfangreichsten Teil der Werke bilden die obenerwähnten regionalen Monographien, die zusammen 55 Bände zählen, von denen 19 Bände aufgrund archiwalischen Materialien bisher bearbeitet wurden. Die Bearbeitung kostete viel Mühe und Zeit hauptsächlich wegen der Zerstreung des Materials zu einem Band fast in allen 76 Mappen. Diese regionalen Monographien umfassen nicht nur fast alle polnische ethnographische Regionen, sondern auch andere benachbarten Gebiete und ethnische Gruppen. Die ganze Serie der regionalen Monographien werden mit drei Supplementbände ergänzt. Dazu kommen noch zwei Bände von Miscellanea, die verstreutes und mannigfaches Material umfassen werden.

Einen weiteren Teil der in Neusatz herausgegebenen Werke KOLBERGs bilden die Monographien der verschiedenen Probleme und inhaltlichen Studien. Hierher gehören zwei Bände "Materialien zur Ethnographie der Slawen", sechs Bände, die die Sammlung sämtlicher publizierten und im Manuskript

vorhandenen "Instrumental- und Vokalwerke" Oskar KOLBERGs enthalten, wie auch "Bearbeitung von Volksliedern" sowie seine "Musikalische Abhandlungen und Artikel". Einen speziellen Band bildet die Sammlung der Sprichwörter. Den Komplex der Werke schliesst die dreibändige Ausgabe der "Korrespondenz Oskar KOLBERGs", seine Biographie und auch einige Bände der Indices.

Allgemein gesagt, die polnische und slavische Ethnographie und Folkloristik, und - für vergleichende Zwecke - auch die europäische, erhalten in den "Gesamten Werken" O. KOLBERGs eine in ihrer Art einmalige, riesige Materialsammlung von unzweifelhaft hohem Wert.

Die Grundbedeutung haben die regionalen Monographien. In ihnen finden wir die Widerspiegelung der Volkskultur der verschiedenen regionalen und ethnischen Gruppen vor etwa hundert und mehr Jahren auf riesigem Territorium: von der Oder bis an den Dnjepr und von der Ostsee bis an die Karpaten. Das ist wirklich der materielle Grundstein für weitere und vergleichende Untersuchungen und Beschreibungen der Volkskulturen auf diesen Gebieten. Jeder, der sich mit diesen Untersuchungen beschäftigt, muss von den Werken KOLBERGs beginnen.

Den umfangreichsten Teil der Werke bildet das folkloristische Material - Beschreibungen der Sitten, Bräuche, vor allem aus dem Bereich der Mundfolklore: alle Gattungen der sogenannten Volksliteratur, Lieder, Tänze, Instrumentalmelodien usw.

Als Beispiel kann man hier folgende Zahlen angeben. In allen Bänden des Erstdruckes finden wir zza. 12 Tausend Lieder und Melodien; in den schon gedruckten Neubänden etwa 10 Tausend und in den bis jetzt noch nicht publizierten Archivalien befinden sich noch ungefähr bis 20 Tausend Lieder und Melodien - also zusammen zza. 40 Tausend Lie-

der und Melodien. Verschiedene Texte der Volksliteratur, - wie Märchen, Überlieferungen, Legenden usw. - kann man für 3 Tausend berechnen. Es gibt auch einen grossen Band der Sprichwörter.

Die wissenschaftliche Bedeutung des folkloristischen Nachlasses O. KOLBERGs ist also unzweifelhaft. Die Ausnutzung dieses Nachlasses spiegelt sich umfangreich in der Geschichte der polnischen - und nicht nur polnischen - Folkloristik in allen ihren Zweigen wieder. Die volle Nützlichkeit für Folkloristik und für die Sprachkunde und überhaupt für die Kulturgeschichte wird sich erst nach der Beendigung der ganzen Ausgabe der Werke KOLBERGs zeigen.

Man muss noch etwas wichtiges unterstreichen, nämlich die volle Brauchbarkeit des folkloristischen Materials dieser Werke für den gegenwärtigen und zukünftigen Folklorismus. Das ist aber ein spezielles Problem.

WICHTIGSTE LITERATUR

- BURSZTA, Józef: Die Neuausgabe der Werke des polnischen Ethnographen Oskar Kolberg. Deutsches Jahrbuch für Volkskunde 10, 1964, pp. 143-147.
- BURSZTA, Józef: "Dzieła wszystkie" Oskara Kolberga. Historia i zasady wydania. Literatura Ludowa 1964, z.4-6, pp. 34-47.
- BURSZTA, Józef: The Documentary Value of Oskar Kolberg's Complete Works. Zeszyty Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie VI-VII, 1965/66, Warszawa 1968, pp. 27-35.
- GÓRSKI, R.: Oskar Kolberg. Zarys życia i działalności. Warszawa 1970.

LEŠČÁK, Milan (Bratislava):

К проблеме эмпирического исследования современных коллективных эстетических норм

В предшествующих исследованиях, посвященных проблематике изучения современного состояния фольклора, словацкие этнографы пришли к некоторым заключениям общего теоретического характера для современной словацкой фольклористики. С аппликацией синхроничной точки зрения в ее диалектической взаимосвязи с диахроничным исследованием возникло много теоретических проблем. Их решение является весьма актуальным, поскольку предмет нашего исследования — фольклорные традиции как специфически динамически развивающаяся система — является идеальным образцом элементарных систем, в которых можно раскрыть относительные закономерности и других, более сложных культурных систем. Во многих случаях устная фольклорная традиция и ее исследование противостоят литературоведению, причиной чего является прежде всего общность вещественных признаков предметов исследования обеих дисциплин. В этих взаимозависимостях на первом месте находятся прежде всего эстетические особенности литературы и фольклора. Комплементарный характер большинства отличительных методологических подходов, с которых каждый содействует специфичности понимания сущности и развития фольклора, является в настоящее время само собой разумеющейся предпосылкой научной работы. Одной из наиболее важных задач фольклористики является разработка проблем собственной аппликованной эстетики. Речь

идет прежде всего о разработке вопросов эстетической категории ценности нормы и функции.

1. Целью нашей работы является указать на один из путей исследования основных конструктивных факторов, которые определяют коллективную норму для ограниченного временного интервала в отношении к народной прозе. Несмотря на то, что конкретное исследование проведено нами лишь на микроанализе репертуара одного коллектива и одного жанра (жмористические рассказы), некоторые выводы имеют обобщительный характер.

2. Исследование структуры коллективных норм, их характера и стабильности является одной из наиболее важных проблем фольклористического исследования, поскольку изменения в коллективных нормах определяют, в сущности, направление развития фольклорной традиции.

3. Мы исходим притом из основного утверждения, что фольклорная традиция как специфическое отражение процесса познания является составной частью исторически развившегося коллективного сознания конкретных общественных групп. Представлена в нем совокупность норм (эстетических, этнических, юридических и т.п.), которые имеют в коллективе общую значимость в определенном периоде развития общественного познания. Эти нормы возможно изучать лишь в прямой зависимости от эмпирического исследования конкретных проявлений фольклорной традиции.

Коллективная эстетическая норма фольклорного повествования выражается поэтому прежде всего конкретной структурой репертуара исследуемого коллектива (фольклористические исследования), а также содержанием всей культурной структуры, обуславливающей эстетический идеал коллектива (интердисциплинарное изучение контекстных элементов).

4. Необходимо добавить, что стабильность коллективных норм явление относительное, поскольку объективизированные

формы не образуют в синхронном разрезе замкнутую систему вследствие различного динамизма развития отдельных субструктур. Следовательно, относительной является и глубина их познания. Именно эта неоднородность принуждает нас искать точные, эмпирически проверенные факты, как необходимую предпосылку для последующих теоретических операций.

5. Необходимо также уяснить, как общая эстетика объясняет понятие эстетической нормы, основываясь, например, на мыслях Й. МУКАРЖОВСКОГО. Его рассуждения об эстетической функции, норме и ценности содержат много интересного, и хотя касаются прежде всего области профессионального творчества, их можно — при незначительных корректировках — использовать и в области фольклорного творчества.

Эстетическую норму Я. МУКАРЖОВСКИЙ поднимает следующим образом:

а/ как диалектическую антиномию между индивидуальным и коллективным понятием художественного произведения,

б/ как критерий актуальных эстетических ценностей, в котором ценность проявляется как нечто, что превышает индивидуальное понимание творчества (Wert — объективная оценка), с фактом актуальной аппликации ценности (Werturteil) и с ней взаимозависимую норму (субъективная оценка).

Для нашего исследования главным, следовательно, является эмпирическое познание коллективного надсубъективного познания эстетических норм, которые скрыты как в анализе конкретного репертуара (то есть фольклорного произведения), так и в анализе структуры индивидуальных субъективных оценивающих суждений, которые в свою очередь скрыты в индивидуальном отношении индивидуума к актуальному репертуару по отношению к фольклорной традиции являются индивидуальными вкусовыми нормами.

6. Коллективная эстетическая норма, имеющая силу в области фольклора, имеет, следовательно, два противоположных антиномных полюса:

а/ норма как определенный всеобщий закон, в соответствии с которым коллектив руководствуется в своей деятельности,

б/ индивидуальная точка зрения как ориентирующий момент.

Опираясь на работы Й. МУКАРЖОВСКОГО можно сделать вывод, что коллективная норма как динамический регулирующий принцип находится между этими двумя полюсами.

7. Иерархия индивидуальных эстетических взглядов зачастую непосредственно взаимосвязана с дифференциацией и иерархией общественной значимости (роли) в рамках коллектива. Фольклорные коллективные эстетические нормы обязательны для всего коллектива.

8. Сущностью развития коллективной эстетической нормы является ее постоянное нарушение. В этом процессе главная роль принадлежит индивидуальной эстетической точке зрения. Й. МУКАРЖОВСКИЙ исходит из правильной предпосылки, что фольклорное творчество, если принять во внимание его вне эстетические связи, является сравнительно идеальным примером относительно стабильной, законсервированной эстетической нормы. Поэтому Й. МУКАРЖОВСКИЙ, как и ДЮРКГАЙМ и ЛЕВИ-БРОУЛ, считает "понятие нормы за один из краеугольных камней современной этнографии, поскольку именно фольклорная культура является буквально школьным примером прочной и видимо нормируемой культурной формации."

9. Третьим важным моментом, на который хотим обратить внимание в связи с трактовкой Й. МУКАРЖОВСКОГО, являются общие принципы творчества, поскольку именно от них зависит изменение и конструирование эстетических норм. Действенность

принципов определяет и обуславливает развитие отдельных видов творческой деятельности включая фольклорное творчество. Жизненность принципов проявляется в видовой и жанровой дифференциации фольклора в следствие применения основных эстетических категорий, действующих в литературном творчестве. (По нашему мнению, общие принципы фольклорного творчества, основанные на иных коммуникационных формах, требуют переоценки предшествующего видового и жанрового деления фольклора, базирующегося на этом делении). Исследование коллективных эстетических норм действующих в области фольклорного творчества должен был бы состоять из эмпирического исследования трех основных конструктивных факторов, определяющих актуальную коллективную эстетическую норму:

а/ из исследования появления и массовости частоты отдельных фольклорных явлений в определенном синхроническом разрезе,

б/ из исследования индивидуальных эстетических воззрений на эти явления, включая исследование в разрезе микро-развития,

в/ далее перейти к анализу конкретного материала (к изучению поэтики), к конструированию модели творчества и его общих принципов, причем так, как они проявляются в синхронической и диахронической плоскостях (восприятие развития, содержания, формы и функции отдельных фольклорных явлений).

В синхронической плоскости исследование коллективной эстетической нормы нам представляется как исследование репертуара конкретного коллектива и индивидуальных вкусовых воззрений его носителей. В аспекте развития; такое исследование предполагает следующее:

а/ реконструкцию и объяснение предшествующих этапов развития фольклорной традиции конкретного коллектива -

исторически более развитое состояние традиции (иными словами — исследование составных частей исторического сознания коллектива), которую можно обозначить термином коллективная память,

б/ изучение всей, т.е. и мимо фольклорной культурной структуры конкретного коллектива (контекстовые стимулы),

в/ изучение актуального отношения различных возрастных категорий носителей фольклорной культуры к обеим приведенным факторам.

Тем самым исследователь в значительной мере исключит свое субъективное оценивание, что послужит познанию действительных психологических определителей творчества и восприятия фольклора в среде его существования, а также комплексно объяснит действительное состояние ценностей в фольклорной коммуникации.

Ю. Существование фольклорного повествования взаимосвязанного с коллективной памятью, а также повествования, соответствующего коллективным нормам, характеризует фольклорный репертуар в его целостности, которая имеет характер парадигмы и содержит все опорные семиотические составляющие, необходимые для дальнейшего анализа конкретных синтагем повествования. Весьма важным моментом репертуара считаем переход от его латентной формы к форме манифестной (живой). Лишь в этом процессе происходит коммуникация фольклора в его вариационной форме, которая обусловлена субъективными наклонностями носителей традиции, конкретных рассказчиков, причем она взаимосвязана с объективными условиями реализации (место, время, аудитория).

Участие отдельных членов изучаемого коллектива в реализации и перцепции фольклорного повествования различна. Кроме того, различна также и степень их активности. Необходимо, однако, добавить, что как активные, так и пассивные участ-

ники процесса передачи традиций являются соавторами коллективной эстетической нормы, действительной для изучаемого жанра.

II. Комплексное исследование репертуара предусматривает характеристику структуры манифестного репертуара изучаемого коллектива, выраженную всеми его элементами (мотивы, художественные образы), реализованными с помощью живого повествования. Латентный репертуар не имеет системного характера, а является частью парадигматического плана. В то же время каждое повествование происходит в соответствии с системным синтагматическим планом.

12. Возможно и поэтому П. БОГАТЫРЕВ и Р. ЯКОБСОН определили, что задачей синхронной фольклористики является характеристика системы творческих форм, которые образуют актуальный репертуар определенного общества, деревни, области, этнической группы". При этом приходят к заключению, что "помимо иного, необходимо принять во внимание и взаимосвязь форм в системе, их иерархию, различия между продуктивными формами и формами, которые свою продуктивность уже потеряли".

Приведенные цитаты позволяют сделать вывод, что все эти признаки можно раскрыть лишь на основе комплексного изучения латентного и манифестного репертуара. Результаты этой фазы исследования должны все же иметь в каждом из направлений эмпирический представительный характер.

Большинство предшествующих местных исследований было, к сожалению, подчинено иным целям. Подавляющую их часть, нацеленную на приобретение как можно большего количества архаичного материала от лучших рассказчиков, можно обозначить как специализированные исследования. Положительная сторона этих исследований достаточно известна, также как и их цели, которые зачастую были на уровне лабораторной фазы работ (в качестве примера можно привести историческое исследование, потребовавшее значительный материал, прежде всего

географического и исторического характера). Следует, однако, отметить, что этот тип местных исследований отчасти все же позволил раскрыть строение как манифестного, так и латентного репертуара, поскольку эти исследования находились на границе между ними. Благодаря созданию соответствующей обстановки, собиратель приобретал от информаторов архаичный материал с незначительным числом появлений глубоко латентного репертуара, но иногда, сразу после этого, записал повествование с высокой частотой появления в современном репертуаре, причем без заземления в латентном репертуаре. Такие явления уменьшили возможность исследования коллективной эстетической нормы. Взаимосвязь обеих форм репертуаров в прошлом мы не могли и не можем дополнительно объяснить. Поэтому, лишь с помощью анализа форм повествования можно будет определить их эстетическую функцию в развитии отдельных фольклорных жанров.

В связи с этим, встречаемся, однако, с новыми понятиями, которые существенны с точки зрения эмпирического исследования коллективной эстетической нормы. К ним относятся понятия появления и частота.

13. Частотой называем массовость активного повествования в конкретном часовом интервале исследования (практически к ним относятся все повествования) в непосредственной ситуации. Появлением называем массовость латентного репертуара, который является источником активного повествования. Его состав можно определить с помощью комбинации анкеты и интервью в отобраной группе рассказчиков и по выбранным материалам.

Частотное напряжение (жизненность) повествования можно определить с помощью следующей формулы:

$$ч = \frac{Л}{А} \begin{matrix} \text{(латентный)} \\ \text{(активный)} \end{matrix}$$

В качестве примера практической реализации исследования

приводим пример его реализации в 1963–1967 гг. на Спиши. Все исследование состоит из нескольких взаимосвязанных этапов:

1. Специальное обследование (максимальное количество текстов от как можно большего числа рассказчиков). Состав выборки: 50 тем, 30 разных рассказчиков;

2. Пассивное изучение (записи частоты повествования в 125 конкретных разговорных встречах, в присутствии трех местных жителей);

3. Изучение латентного репертуара в той же самой выборке (материал помнит или нет);

4. Проверочное исследование, специальное обследование коллеги, незнающей обстановки, повторное исследование латентного репертуара по истечении определенного времени.

Для проведения исследования необходимо также иметь представление о современных индивидуальных эстетических воззрениях. Этой проблематике коснемся ниже. Необходимо сказать, что составление выборки было наиболее трудной и ответственной задачей.

а/ помимо талантливых рассказчиков, в подборке должны быть представлены все слои носителей коллективной эстетической нормы, не обращая внимание на их активный вклад в традицию конкретного жанра,

б/ должны быть представлены представители отдельных поколений что делает возможным проследить определенные аспекты развития,

в/ отдельные члены коллектива должны подбираться и с точки зрения их экономического и общественного единства с коллективом (ядро коллектива, остальные составные части коллектива).

Отмеченные три критерия отражают как процесс постепенной социальной и культурной дифференциации, протекающей в современной деревне, так и процесс изменения отношения отдельных составных частей коллектива к нарушению или конструированию новых коллективных норм. К подобным заключениям о культурной дифференциации, правда, в более широких культурных взаимосвязях, пришел и коллектив социологов, который закончил исследование культурного профиля современной деревни. Это исследование позволило раскрыть закулисную сторону культурных изменений в современной словацкой деревне и было нами использовано на различные цели (например, оценка отношения сельского населения к некоторым составляющим массовой культуры — кино, литература).

14. Нами определено, что коллективная эстетическая норма, соответствующая данному этапу развития фольклорной традиции, находится под сильным влиянием явлений нефольклорного происхождения, прежде всего элементов массовой культуры, которые зачастую разработаны на общей функциональной основе и с точки зрения синхронного анализа культурных элементов образуют единую систему, в сознании носителей ничем внутренне не отличающейся (на это указывал и П. БОГАТЫРЕВ в статье "К вопросу этнологической географии"). Следовательно, эти явления нельзя исключить и в фольклористических исследованиях.

В конце концов, мы сами являемся свидетелями того, как с помощью средства массовой пропаганды взаимно обогащаются песенные репертуары обоюдно весьма отдаленных регионов. Некоторые народные песни, благодаря популярности их исполнителей, распространились по всей территории Словакии, а с функциональной точки зрения образуют актуальную и естественную часть репертуара и в таких случаях как, например, свадебный обряд. Подобные процессы имеют место и в области фольклорной прозы, в которой преобладают рассказы из жизни и юмористические рассказы. Наблюдается также ускоренная

миграция некоторых новых тематических округов, а региональные и локальные особенности репертуара отступают на задний план.

В пригородных районах и у младших поколений теряет свою значимость местный диалект, который в прошлом часто был носителем специфики разговорного стиля. На его место в арсенал средств выражения приходят унифицированные элементы жаргона.

Можно ли сказать, что коллективная эстетическая норма с ее прочными внутренними связями рассеялась на гетерогенные индивидуальные вкусовые нормы, то есть разбилась при встрече с более сильной системой, образующей новую оценочную сферу?

Конкретные результаты исследований указывают, что это не так. В качестве наглядного примера, возьмем некоторые результаты исследований, на которых укажем возможности практического использования отдельных исследовательских операции с тем, что нам возможно удастся убедить в полезности их использования.

А/ Исследования возникновения явлений и их частоты в латентном и манифестном репертуаре (их частотное напряжение) указали, что при изучении влияния отдельных поколений на традиции народной прозы функцию стабилизатора коллективной эстетической нормы имеет среднее поколение и ее наиболее талантливые рассказчики, при этом наиболее стабильную часть латентного репертуара во всех поколениях составляют традиционные материалы, хотя актуальный манифестный репертуар в значительной мере является неустойчивым. С точки зрения социальной принадлежности коллектива, коллективную эстетическую норму стабилизирует ядро коллектива (непрерывный носитель традиции), а не его последующие части.

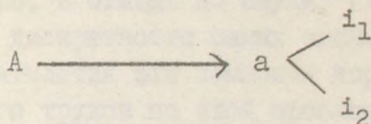
Выяснилось вполне определенно, что в стабилизации коллективной нормы, с точки зрения отношения к ней соответствующего коллектива, участвует весь коллектив, но особая роль

в ее развитии принадлежит наиболее выдающимся рассказчикам.

Б/ Исследование индивидуальных эстетических взглядов (анкета + стандартное интервью) для познания коллективной эстетической нормы оказалось менее существенным, по сравнению с исследованием возникновения явлений и их частоты.

Вкусовая норма здесь проявляется как нарушение коллективной эстетической нормы, являясь индивидуальным осознанием эстетических ценностей. В отношении жанра интерес представляет лишь оценивание интерпретационных способностей отдельных членов коллектива.

В/ По нашему мнению, наиболее сложным и интересным этапом исследования является реконструкция тенденций развития и поиск в них общих закономерностей фольклорного творчества. При анализе формальных структур мы пришли к интересному заключению: тайна коллективной эстетической нормы для жанра юмористического повествования заключается в понимании эстетической категории комического, то есть в исторически созданной модели юмора, которая обнаруживается не только в отмеченном жанре, но и во всех элементах, находящихся во всех элементах, находящихся во всей структуре фольклорной традиции (комическое в различных фольклорных жанрах). Эта модель построена на одном творческом принципе деформации предполагаемой действительности (основная бинарная оппозиция), который в большинстве случаев определяет регулирующую функцию коллективной нормы не только в области творчества, но также и в области воспроизводства и перцепции, что можно выразить следующим способом:



A — очертание реальной ситуации,
 a — ожидаемая ситуация,
 i — индекс деформации.

Модель юмора можно атомизировать — по некоторым типам деформации предполагаемой действительности — на отдельные типовые и субтиповые составляющие

$$\left(a \begin{array}{l} i - 1 \\ i - n \end{array} \right).$$

В более гетерогенных структурах фольклорной культуры в определенном синхронном разрезе находим рядом друг с другом многие модели юмора. Однако, в изучаемом коллективе другие модели юмора существуют вне коллективной эстетической нормы. В связи с этим, нам представляются весьма полезными подходы и заключения М. БАХТИНА о карневализованной модели литературы и фольклора средневековья.

Siehe die deutsche Fassung des Vortrags: Zur Problematik empirischer Erforschung von gegenwärtigen kollektiven ästhetischen Normen. /im Druck: Acta Ethnographica, 1981/.

SAUKA, Leonardus (Vilnius):

Перспективность стилистического изучения интонаций сказки

Уже второе столетие, как интенсивно исследуются сказки, но есть еще немало областей в этой науке, где работа только начата. Одну из таких областей представляет художественный анализ интонаций сказок. Правда, имеются общие замечания об отдельных жанрах, напр., о манере рассказывания сказок о животных, об оттенках голосов видных сказочников и т.п., но эти замечания мимоходом, частичные обобщения, редкие монографические очерки не лишают нужды в систематическом изучении этого явления.

Отставание в исследовании интонации — важного компонента художественного выражения сказок — можно отчасти объяснить и молодостью соответствующей лингвистической дисциплины. Еще не так давно довольно скептически оценивались усилия четко изучать языковую интонацию. Можно вспомнить характерные слова Д.Л. БОЛИНДЖЕРА: "Интонация подобна пирогу, который десятилетний мальчик должен разрезать в день своего рождения, и чтобы разделить его так, как хочется, пожалуй, нужно искусство, а отнюдь не наука" (1955). Итак, ученые сомневались в дискретности самых единиц интонаций. Но в последние десятилетия эти сомнения изрядно рассеялись. Появилось много трудов по этой проблематике. В них изучаются отдельные компоненты интонации: динамика, мелодика, темп, тембр, ритм в разных языках, проводится синтаксичес-

кая систематизация типов интонации, анализируется интонационное своеобразие функциональных стилей, сопоставляются интонации родственных и неродственных языков и т.д. Статистические, экспериментальные и другие языковые исследования готовят почву для современных фольклорных исследований интонаций сказок.

Конечно, лингвистические и фольклористические аспекты исследования интонации не совпадают. Лингвистов интересует общая коммуникационная сторона, а фольклористы стремятся изучить интонацию как компонент художественного произведения, ее строение, особенности, значение. Однако для решения этих задач фольклористы пользуются результатами лингвистических исследований, а отчасти и их методикой. Только следует отметить, что отставание лингвистики в этой области нередко заставляет фольклористов работать и за языковедов.

Особенно мало изучены интонации диалектов. А они могут быть очень различными, несхожими с интонациями литературного языка. Например, ритм повседневной прозаической речи в диалекте жямайтисов (литовский язык) ярко отличается от ритма в диалектах южных и западных аукштайтов (последние стали основой литературного языка). Это очевидно из ритмического словаря. В словаре тельшайских жямайтов односложных слов — 41,3 %, трехсложных с ударением в середине — 5,2 %, а в словаре западных аукштайтов односложных только 9 %, трехсложных с ударением в середине около 19 %. Эти и многие другие различия ритмического словаря определены тенденциями укорачивания слов и оттягивания ударения с окончаний, проявляющимися в отдельных диалектах литовского языка. Диалектные интонации различаются не только ритмом, но и темпом, динамикой и т.д.

Наряду со свойствами диалектов, особенно важными представляют собой закономерности самого сказочного творчества, имеющие значения для их интонационного облика. Интонации сказок принадлежат к средствам художественной выразитель-

ности. Уже одно это определяет, что их исследование в сущности не может быть оторванным от вопросов стиля, поэтики. Стиль — это доминанта общей структуры произведения. Если смотреть на интонацию с точки зрения стиля, нас интересуют, что в ней художественно значимо, закономерно, активизированно, а не факультативные, нейтральные признаки.

Задачи и объем исследований стилистики интонаций могут быть различными. Одни работы могут ограничиваться анализом и оценкой интонации одного текста сказки, другие — охватить весь тип, выявить интонационные черты, связанные с определенным сюжетом. Еще другие призваны раскрыть характер интонации отдельных групп и жанров или сравнить особенности интонации сказок и других видов и жанров фольклора. Важным является и изучение способов и манер интонирования отдельных талантливых сказочников. Интерес представляет поиск синхронных связей между интонациями и паралингвистическими средствами выражения (мимикой, жестами, движением тела). Оценка значения видных сказочников в искусстве сказывания является одновременно и подготовительным этапом для освещения манер отдельных "семей" сказочников и региональных традиций интонирования сказок.

Вообще, кажется, удобнее и легче всего начать стилистическое изучение интонации с анализа творчества отдельного сказочника. Кое-что уже написано в монографиях об ярких талантах, имеются опыты распределить их по типам. Например, уже в I половине XX века вместе с ростом интереса к индивидуальности сказочника в русской советской фольклористике находим попытки дать характеристики сказочников — Эпика, забавника (игрока), мемуариста (иллюстратора, дидактика), определить стили исполнения — классический, рифмованный, разговорный, индивидуализированный, распространенный и сжато — схематический (А.И. Никифоров). Выделение наиболее противоположных типов — эпика и артиста балагура — сопровождается и раскрытием особенностей исполнения: у эпика "голос льется

совершенно ровно, спокойно, беспристрастно. Одна и та же интонация на протяжении всей сказки создает одну и ту же непрерывно повторяющуюся музыкальную фразу". А у сказочника, склонного театрализовать, голос выполняет "изобразительную функцию". "Вопросительные, восклицательные интонации, вздохи, повышение, понижение голоса, быстрота и замедление темпа, паузы — все подчинено заданию — придать наибольшую эмоциональную выразительность рассказу. Никакой попытки даже как —нибудь ритмически или музыкально упорядочить свою речь, конечно, нет" (И.В. Карнаухова).

В середине нашего столетия — новые акценты об исполнительном мастерстве сказочников в трудах фольклористов других стран (ср. К. HAIDING, A. SATKE, I. SÁNDOR и др.).

Как видно из имеющихся описаний и сколько можно судить из небольшого опыта исследований интонации сказок, каждый сказочник, наряду с типологически общими чертами, отличается яркой индивидуальностью. Их особенности интонирования раскрываются всем речевым потоком, начиная от оформления фразы, от ее мелодических, динамических, тембровых и ритмических нюансов, кончая общей установкой и отношением рассказчика к героям сказки, изображаемому миру. Реакция их не одинакова при сказывании произведений с различными конфликтами. Например, у некоторых сказочников (чаще — среди женщин) при рассказывании сказок о сиротах, о детях голос наполняется красками сожаления (даже со слезами произносятся некоторые фразы), а другие более критического склада сказочники делают упор на комические моменты, рассказ перебивают раскатами смеха.

Изучение интонационной стилистики отдельных типов сказок и их вариантов неотделимо от анализа всего строя произведения, от выявления доминирующих черт композиции, сюжета, образов героев, рассказывания, диалогов, формул и других средств выражения. Может показаться, что результаты такого исследования будут банальными, если мы обнаружим такие явления, как своео-

образное чередование акцентов в отрывках текста вербального и номинального стиля, как конкретное разнообразие темпов, раскрывающееся параллельно с развитием сказочного действия, как особенности мелодического рельефа, подъема, высшие регистры, совпадающие с кульминациями в сюжете, как конструирование диалогов при помощи регистра и тембра голоса, как тенденция к симметрии ритма и т.д. Но без регистрации этих элементарных наблюдений трудно выявить и оценить значение интонации в общем арсенале художественных средств и ее роль в формировании стиля.

Сравнение вариантов одного типа дает возможность раскрыть то, что постоянно, характерно для этой сказки, а сопоставление нескольких типов уже создает условия для решения, что в них особенное, а что общее. Некоторая интонационная общность произведений определена ~~их~~ одинаковой жанровой природой. Например, автоматизм вопросов — ответов или кумулятивных конструкций в цепевидных и кумулятивных сказках приобретает обобщенное, конкретные интонационные коннотации нивелирующее выражение, которое пригодно для моторной акции сюжета, наполненного абсурдными ситуациями. Докучные и некоторые другие детские сказки отличаются игровым характером, им свойственны апелятивные интонации. Отдельные жанры сказок отличаются своеобразным художественным миром, который предreshает соответственное отношение рассказчика, проявляющееся особенно через интонацию. Например, идейное — художественное содержание волшебных сказок требует более высокого стиля выражения, чем бытовые — анекдотические сказки. В волшебных сказках героического оттенка чаще найдем интонымы возвышенного, в сказках близких к сказаниям, чувствуется нагнетение к робости, страху, а в "лирических" женских сказках порой звучит задушевная эмоциональность. Целенаправленно изучая интонации по жанрам сказок, можно надеяться выявить специфические интонационные черты, а не общие для устных речевых текстов (см. об общих интонационных свойствах речевых текстов в книге J. MAYEN "O stylistyce

utworów mówionych", 1972/.

Очень важным является интернациональное изучение интонаций сказок. Этого требует сама природа сказок. Только в интернациональном сравнении можно уловить, насколько самобытны отдельные национальные традиции сказок в этой плоскости. Как пример можно указать на сказки со стиховыми вставками. Еще 1934 г. М. ВИМЕРИТЕ, сравнивая романские, германские и балтийские сказки со вставками отметила, что у одних народов отдельные типы сказок отличаются устойчивой тенденцией перемеживать прозаический текст стихотворными строками, а у других — они встречаются лишь в группе вариантов или вовсе отсутствуют. По ее словам, в романских сказках вставки рифмованы, они состоят из 2-3 строк, но бывают и от 4 до 7, отличаются моноподией. У германских народов они часто из 2 или 4 строк, двое вершинные, а у балтов они подлиннее, нерифмованы (случайные рифмы деминутивного характера), часто имеют рефрен.

Строение вставок, их интонирование у отдельных народов довольно различное. В сказках одних народов они только стиховые, в других — поются или исполняются речитативом. Даже на той же национальной почве отмечены разные региональные отличия. Например, в сказках южной и восточной Литвы, вставки имеют яркие традиции; своими мелодиями они тесно связаны с песнями и причитаниями, а в западной части, в Жемайтии их традиции поблекшие (тут давно исчез и жанр причитаний).

Стихотворные вставки отдельных сказок не одинаково развиты. Например, в литовских сказках одна редакция типа АТ 707 отмечается гипертрофией вставок (число стихов достигает до 200!). Время исполнения песенных вставок превышает время прозаической части и в других типах. А вот в типе АТ 780 имеются литовские варивнты, которые совсем лишены рамок прозаического текста, представляют собой своеобразные баллады.

Разные вопросы интонирования возникают при встрече со стиховыми вставками в сказках отдельных народов. А ведь выявление этой специфики представляет не основной, а лишь один из возможных случаев сравнительного международного изучения интонаций сказок. Какие редкие явления национальной специфики интонаций сказок предстоит узнать, показывает хотя бы публикация А. КОВАЧ, в которой раскрыта необычная питмическая структура венгерской сказки ("Fabula", 9, 1967). Вообще аналогичные примеры лишней раз свидетельствуют, что стилистическая специфика интонирования сказок определена не только языковыми нормами, но и особенно фольклорными традициями.

Результаты стилистического исследования интонации сказок желательно внедрить в некоторой степени и в издательскую практику. Подготовка отдельных публикаций, в которых схематично отмечены главные интонационные моменты, нужны как для выявления фольклорной манеры рассказывания, для изучения натурально, в народном стиле интонировать, так и для дальнейших теоретических исследований.

Современная "вторая" жизнь сказки, когда актеры и чтецы их рассказывают по радио и телевидению, влияет на сказочников и их манеру интонировать. Целесообразно исследовать, как переувеличенные актерами контрасты темпа, частое эмфатическое акцентирование, излишняя индивидуализация голосов "действующих лиц" и другие особенности перенимаются отдельными сказочниками.

Традиционная стилистика интонаций сказок сегодня изменяется по многим причинам. Через школы, печать, радио и телевидение и т.д. интенсивно распространяются нормы литературного языка. Усложняется образ развертывания мыслей. Ввиду этого во время рассказывания фразы становятся более тяжелыми, ритм теряет естественную элементарность и простоту. Изменения внутреннего склада, мировоззрения сказочников,

их быта, социальных отношений и культурного уровня приводят к сдвигам в отношении к сказочному миру. Поэтому целесообразно изучить, какие перемены происходят в современном интонационном оформлении сказок.

Примечание :

Резюме на немецком языке этого доклада см. в другом томе нашего ежегодника : Artes Populares 4-5. Budapest, 1979. SAUKA, Leonardas: Die Perspektiven der stilistischen Forschung der Märchen-Intonation. 228-229.

KÖPECZI, Béla (Budapest):

Les vampires de Hongrie: un scandale des Lumières

Dans l'Encyclopédie, nous lisons : "Vampire, s.m. /Hist. des superst./, c'est le nom qu'on a donné à de prétendus démons qui tirent pendant la nuit le sang des corps vivants, et le portent dans ces cadavres dont l'on voit sortir le sang par la bouche, le nez et les oreilles. Le P. CALMET a fait sur ce sujet un ouvrage obscur dont on ne l'aurait pas cru capable, mais qui sert à prouver combien l'esprit humain est porté à la superstition." /D.J./¹

L'ouvrage condamné par l'Encyclopédie parut en 1746 à Paris sous le titre de Dissertations sur les apparitions des anges, des démons et des esprits et sur les revenans et vampires de Hongrie, de Bohême, de Moravie et de Silesie. Il connut une nouvelle édition en 1749 à Einsiedeln. Une troisième édition, parue en 1751, porte un titre changé : Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires ou revenans de Hongrie... En 1759, on en a publié une quatrième édition à Senones, résidence du P. CALMET. Peu après la première édition, une traduction italienne, puis allemande, fut publiée. Tout cela prouve que le livre de CALMET a eu un retentissement international.

Pourquoi l'Encyclopédie regrette-t-elle que le père CALMET ait publié un tel ouvrage? Parce que Dom Augustin

CALMET /1672-1757/ était connu comme un savant de grande réputation en matière d'exégèse et d'histoire bibliques. Il a publié entre 1706 et 1716 les Commentaires sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui, surtout dans sa version latine, parue pour la première fois à Venise en 1730, a servi d'ouvrage de référence. En Hongrie, par exemple, des dissertations en ont tiré leurs sujet et matière jusqu'au milieu du siècle.² Il a fait également paraître un Dictionnaire historique et critique de la Bible à Paris, en 1720, qui a connu des traductions latine, allemande et anglaise.³ Il a entretenu des relations avec les philosophes. Déjà au début de 1748, VOLTAIRE voulait s'installer à l'abbaye de Senones, dont le supérieur était Dom CALMET et il a échangé des lettres aimables à ce propos.⁴ En juin 1754, il y a passé un mois.

Th. J. DUVERNET écrit à propos de ce séjour : "En quittant le roi Stanislas, le philosophe se retire chez les moines de Senones. Dom CALMET qu'il connaissait, était leur abbé. VOLTAIRE avait besoin, pour l'ouvrage qu'il travaillait alors, de fouiller dans une bibliothèque de religieux. Il fut reçu chez ces moines avec d'autant plus de plaisir, que CALMET espérait en faire un bon chrétien, et le philosophe se comporta si raisonnablement tout le temps qu'il habita cette abbaye, qu'après son départ le père abbé se vantait d'avoir converti le plus grand deïste que la terre eut jamais porté ; telles étaient les expressions du bon homme."⁵

VOLTAIRE lui-même, dans ses lettres du 17 juin 1754, raconte les détails de sa vie à Senones où il travaille sur son Histoire universelle. Le 13 juin 1754, il écrit à Marie-Louise DENIS : "Je m'occupe à l'Histoire dans une bibliothèque immense. Les moines me cherchent les pages, les lignes, les citations que je demande. Dom CALMET a l'âge de quatre-vingt-trois ans monte en haut d'une échelle qui fait trembler, et qui tremble, et il me déterre de vieux bouquins."⁶ Le

2 juillet, il fait le bilan de ce travail dans une lettre à Madame DU DEFFAND : "J'ai passé un mois avec un bénédictin de quatre-vingt-quatre ans qui travaille encore à l'histoire. On peut s'y amuser quand l'imagination baisse. Il ne faut point d'esprit pour s'occuper de vieux documents. C'est le parti que j'ai pris."⁷ Le 16 juillet, il remercie de Plombières le Père CALMET pour son hospitalité et il exprime le regret d'avoir quitté la "respectable et charmante solitude". "Vos ouvrages et votre bibliothèque m'instruisaient plus que les eaux de Plombières me soulagent" - écrit-il, et il termine sa lettre en disant : "Je vous souhaite une santé meilleure que la mienne, et des joies aussi durables que votre gloire et que les services que vous avez rendus à quiconque veut s'instruire."⁸

VOLTAIRE a recours plusieurs fois aux Commentaires de CALMET pour se documenter sur l'histoire biblique et en général sur l'histoire ancienne tout en critiquant la conception de l'auteur. Ainsi dans le Dictionnaire philosophique, il écrit à propos de Babel : "Mais consultez le R.P. dom CALMET: c'est un homme d'un esprit fin et d'une profonde philosophie!"⁹ Dans l'article consacré à Job nous lisons : "Le bon CALMET ou dom CALMET /car les bénédictins veulent qu'on leur donne du dom/, ce naïf compilateur de tant de rêveries et d'imbécillités, cet homme que sa simplicité a rendu si utile à quiconque veut rire des sottises antiques, rapporte fidèlement les opinions de ceux qui ont voulu deviner la maladie dont Job fut attaqué."¹⁰ Dans les notes relatives à Abraham, il fait la remarque suivante : "Dom CALMET dont le jugement et la sagacité sont connus de tout le monde."¹¹

Déjà dans l'article Résurrection du Dictionnaire philosophique, il fait allusion au livre de CALMET sur les vampires: "Le profond philosophe dom CALMET trouve dans les vampires une preuve bien plus concluante /que le rabbin Samaï pour la résurrection. B. KÖPECZI./ Il a vu ces vampires qui sortaient des cimetières pour aller sucer le sang des vivants, s'ils

étaient encore morts ; donc ils étaient ressuscités : cela est péremptoire."¹²

En 1772, dans la neuvième partie des Questions sur l'Encyclopédie, il revient à ce sujet et il condamne l'ouvrage de CALMET d'une façon très dure mais spirituelle.¹³ L'article commence par une exclamation : "Quoi! C'est dans notre XVIIIe siècle qu'il y a eu des vampires! C'est après le règne des LOCKE, des SHAFTESBURY, des TRENCHARD, des COLLINS ; c'est sous le règne des D'ALEMBERT, des DIDEROT, des SAINT-LAMBERT, des DUCLOS, qu'on a cru aux vampires, et que le révérend P. dom Augustin CALMET, prêtre bénédictin de la congrégation de Saint-Vannes et de Saint-Hidulphe, abbé de Senones, abbaye de cent mille livres de rentes, voisine de deux autres abbayes du même revenu, a imprimé et réimprimé l'histoire des vampires avec l'approbation de la Sorbonne, signé MARCILLY."

Voltaire s'émeut parce qu'il croit que Dom CALMET s'est opposé à l'esprit scientifique du XVIIIe siècle, et cela d'une façon délibérée, n'étant pas contraint par des besoins matériels. En effet, selon lui, les deux cents mille livres de rentes de l'abbé de Senones lui auraient pu assurer une certaine indépendance d'esprit. Sa condamnation s'adresse à la Sorbonne aussi puisque l'ouvrage fut approuvé le 16 décembre 1748 par le censeur de l'Université de la façon suivante : "Cette matière demandoit de la recherche et de la critique. L'auteur, si connu dans la république des lettres, paroît n'avoir épargné aucun travail pour se mettre au fait de ce qui concerne le sujet qu'il traite. Ses sages réflexions prouvent également sa judicieuse critique. Elle mettra sans doute le lecteur à l'abri d'une vraie crédulité qui porte à tout croire, et d'un pyrrhonisme dangereux qui porte à douter de tout." L'ouvrage est donc présenté comme un livre d'érudition, qui critique les superstitions, mais qui condamne en même temps le "pyrrhonisme", considéré comme l'anti-

chambre de l'athéisme.

Cependant Voltaire ne se contente pas d'une condamnation formelle, is est prêt à discuter des phénomènes décrits par Dom CALMET, mais sur le ton du persiflage. Prenant comme guide le livre de CALMET, il définit les vampires de la façon suivante : "Ces vampires étaient des morts qui sortaient la nuit de leurs cimetières pour venir sucer le sang des vivants, soit à la gorge ou au ventre, après quoi ils allaient se remettre dans leurs fosses. Les vivants sucés maigrissaient, pâlissaient, tombaient en consommation ; et les morts suceurs engraisaient, prenaient des couleurs vermeilles, étaient tout à fait apétissants."

Une telle définition prouve que le philosophe tourne en ridicule la croyance dans les vampires, ce qui ne l'empêche pas de s'occuper d'une façon plus ou moins sérieuse de la documentation de dom CALMET. Ce dernier affirme que les vampires étaient vus en Pologne, en Hongrie, en Silésie, en Moravie, en Autriche, en Lorraine. Il s'agit donc des pays lointains et VOLTAIRE pose la question : pourquoi pas à Londres et à Paris? "On n'entendait point parler de vampires à Londres et à Paris. J'avoue que dans ces deux villes il y eut des agioteurs, des traitants, des gens d'affaires, qui sucèrent en plein jour le sang du peuple ; mais ils n'étaient point morts, quoique corrompus. Ces suceurs véritables ne demeuraient pas dans les cimetières, mais dans des palais fort agréables."

Cette comparaison introduira l'emploi au sens figuré du mot vampire, qui au sens de "revenant" n'est attesté par le "grand" ROBERT qu'à partir de 1746, date de la publication de l'ouvrage de CALMET, et le sens figuré qu'à partir de 1760 par une citation de MIRABEAU. Dans les autres langues, c'est souvent ce sens figuré du mot qui est utilisé pour la première fois, puisqu'il s'agit d'un emprunt littéraire ou savant. Ainsi dans la langue hongroise, on retrouve le mot vampire

pour la première fois en 1786 dans la contexte suivant : "Parmi les paysans on trouve également des vampires ou des despotes." Le traducteur du texte allemand cite en note la forme allemande Vampier, et il explique le sens propre du mot de la façon suivante : "autrefois on croyait qu'ils ressuscitaient et qu'ils suçaient le sang des vivants."¹⁴

Après cette remarque ironique, VOLTAIRE accepte de discuter de l'origine des vampires qui paraissent d'abord en Grèce, chez les "schismatiques". La source de CALMET est l'ouvrage de J.P. de TOURNEFORT, envoyé par LOUIS XIV au Levant,¹⁵ que VOLTAIRE, malgré ses mérites de botaniste, ne tient pas en grand estime. Il oppose chrétiens d'Orient et d'Occident qui s'excommunient mutuellement, mais qui acceptent sans différence les superstitions.

"Après la médisance, rien ne se communique plus promptement que la superstition, le fanatisme, le sortilège et les contes de revenants." La croyance dans le broucolacas /nom grec des vampires/ s'est répandue en Valachie, en Moldavie, en Pologne et dans l'orient de l'Allemagne. "On n'entendait plus parler que de vampires depuis 1730 jusu'en 1735 ; on les guette, on leur arrache le coeur et on les brûle : ils ressemblaient aux anciens martyrs ; plus on en brûlait, plus il s'en trouvait."

Dom CALMET rapporte une preuve qui paraît être irréfutable : l'empereur CHARLES VI d'Autriche fit envoyer deux officiers dans un village de Hongrie pour examiner les cas d'un vampire. Ces derniers ont bien confirmé son existence et ils ont décrit les circonstances de ces agissements et les mesures de défense prises par la population. VOLTAIRE commente cet événement de la façon suivante : "C'est une chose, a mon gré, très curieuse, que les porcès-verbaux faits juridiquement concernant tous les morts qui étaient sortis de leurs tombeaux, pour venir sucer les petits garçons et les petites filles de leur voisinage." Après avoir raconté les

faits rapportés, il ajoute : "Qu'on ose douter après cela des morts ressuscités, dont nos anciennes légendes sont remplies, et de tous les miracles rapportés par BOLLANDUS et par le sincère et révérend Dom RUINARD!"

Une autre preuve a été rapportée - selon CALMET - par les Lettres juives de Jean-Baptiste BOYER, marquis d'Argens, publiées en 1736 et en 1737.¹⁶ VOLTAIRE se moque de cet auteur qui était le "chambellan d'un roi qui ne croyait point aux vampires" /le marquis D'ARGENS était au service de FRÉDÉRIC II/ et qui jusqu'à la publication de ce "témoignage" était accusé d'athéisme par les jésuites. Et il attaque les jésuites : "Il faut voir comme ils triomphèrent de l'histoire du vampire de Hongrie ; comme ils remercièrent Dieu et la Vierge d'avoir enfin converti ce pauvre d'Argens", dont "le coeur s'est amolli et l'esprit s'est éclairé, parce qu'il croit aux vampires." VOLTAIRE fait ici allusion au Journal de Trévoux qui a publié un compte-rendu élogieux non seulement des Lettres juives, mais aussi du livre de Dom CALMET.

Tels sont les commentaires du philosophe qui concernent non seulement les faits mais aussi la méthode. En effet, Dom CALMET a la prétention de remonter aux sources et de vérifier les faits rapportés. Dans le Chapitre VIII, Morts de Hongrie qui sucent le sang des vivans, il raconte un cas particulier qui lui est rapporté par un correspondant qui de sa part l'a appris de "Monsieur le Comte de Cabrerias à Fribourg-en-Brisgau en 1730" :

Il y a environ quinze ans qu'un soldat étant en garnison chez un paysan Haidamaque, frontière de Hongrie, vit entrer dans la maison, comme il étoit à table auprès du maître de la maison son hôte, un inconnu qui se mit aussi à table avec eux. Le maître du logis en fut étrangement effrayé, de même que le reste de la compagnie. Le soldat ne savoit qu'en juger, ignorant de guoi il étoit question. Mais le maître de la maison étant mort dès le lendemain,

le soldat s'informa de ce que c'étoit. On lui dit que c'étoit le père de son hôte, mort et enterré depuis plus de dix ans, qui s'étoit ainsi venu asseoir auprès de lui, et lui avoit annoncé et causé la mort.

Le soldat en informa d'abord le Régiment, et le Régiment en donna avis aux Officiers Généraux, qui donnèrent commission au Comte de Cabrereras Capitaine du Regiment d'Alandetti Infanterie, de faire information de ce fait. S'étant transporté sur les lieux avec d'autres Officiers, un Chirurgien et un Auditeur, ils ouïrent les dépositions de tous les gens de la maison, qui attestèrent d'une manière uniforme, que le Revenant étoit père du maître du logis, et que tout ce que le soldat avoit dit et rapporté étoit dans l'exacte vérité ; ce qui fut aussi attesté par tous les habitants du village.

En conséquence on fit tirer de terre le corps de ce spectre, et on le trouva comme un homme qui vient d'expirer, et son sang comme d'un homme vivant. Le Comte de Cabrereras lui fit couper la tête, puis le fit remettre dans son tombeau. Il fit encore information d'autres pareils Revenans, entr'autres d'un homme mort depuis plus de trente ans, qui étoit revenu par trois fois dans sa maison à l'heure l'heure du tepas, avoit sucé le sang au col, la première fois à son propre frère, la seconde à un de ses fils, et la troisième à un valet de la maison ; et tous trois en moururent sur le champ. Sur cette déposition le Commissaire fit tirer de terre cet homme, et le trouvant comme le premier, ayant de sang fluide l'auroit un homme en vie, il ordonné qu'on lui passât un grand clou dans la tempe, et ensuite qu'on le remit dans le tombeau.

Il en fit brûler un troisième, qui étoit enterré depuis plus de seize ans, et avoit sucé le sang, et causé la mort à deux de ses fils. Le Commissaire avant fait son rapport aux Officiers Généraux, on le députa à la Cour de l'Empereur, qui ordonna, qu'on envoyât des Officiers de

Guerre, de Justice, des Médecins et des Chirurgiens, et quelques Sçavants pour examiner les causes de ces évènements si extraordinaires.¹⁷

Nous avons cité ce passage parce qu'il est typique pour la méthode de Dom CALMET. Il essaye de s'informer directement, cependant ses informateurs sont toujours des intermédiaires et ils n'ont jamais vu de leurs propres yeux les faits rapportés. En même temps, il fait allusion à des enquêtes, à des actes et à des dépositions. Dans le cas présent, il mentionne même un rapport du commissaire envoyé à la Cour de l'Empereur qui ordonna un contrôle.

Les Lettres juives du marquis D'ARGENS retiennent son attention parce que cet auteur emploie le même procédé. Le marquis rapporte que dans un village de Hongrie qui s'appelle Kisilova, à trois lieues de Gradisch, un vieillard de 62 ans meurt. Il apparaît à son fils qui meurt peu après et cinq ou six personnes le suivent. Le tribunal de Belgrade envoie deux officiers dans le village qui font déterrer des morts et qui trouvent le vieillard "avec les yeux ouverts, d'une couleur vermeille et avec une respiration naturelle", mais immobile "d'où l'on conclut qu'il était un signalé vampire". La cérémonie "antivampirique" est décrite minutieusement et on apprend entre autres que "le bourreau lui enfonce un pieu dans le coeur. On fit un bûcher, et l'on réduisit en cendres le cadavre." Dans sa 125^e lettre où il raconte cette anecdote, l'auteur renvoie au numéro d'octobre 1736 de Mercure historique et politique.¹⁸

Une autre source du marquis D'ARGENS est le numéro XVIII de 1732 du Glaneur qui commence son récit de la manière suivante : "Dans un certain canton de la Hongrie, nommé en Latin Oppida Heidonum, au de-là du Tibisque, vulgo Teisse, c'est-à-dire entre cette rivière qui arrose le fortuné terroir de Tockay, et la Transilvanie, le peuple connu sous le nom de Heiduque, croit que certains morts, qu'ils nomment

Vampires, sucent tout le sang des vivans, ensorte que ceux-ci s'extenuent à vûe d'oeil, au lieu que les cadavres, comme des sang-sues, se remplissent de sang en telle abondance, qu'on le voit sortir par les conduits, et même par les portes."¹⁹ Un heiduque, habitant du village Medreiga, nommé Arnold PAUL, meurt. Plusieurs personnes le suivent dans des conditions mystérieuses. Le heiduque est exhumé 40 jours après son enterrement et sur son cadavre on découvre "toutes les marques d'un Archivampire". Dans son cas, il s'agit d'un homme qui a été "vampirisé" puisqu'il était tourmenté par un vampire turc sur les frontières de la Serbie turque, à Cossova. Il paraît que cet événement est arrivé en 1727, si nous tenons compte du fait que selon le Glaneur "il y a environ cinq ans" que le heiduque était mort.

Cinq ans après, un autre cas est arrivé et le marquis D'ARGENS cite de nouveau des témoins oculaires qui sont des officiers impériaux. Cette fois-ci, c'est la fille du heiduque JOVITZO, STANOSKA, qui est tourmentée par le fils d'un autre heiduque appelé MILLO, mort depuis quelques semaines. Le fils de MILLO avait mangé de la viande des bestiaux qui ont été dévorés par les vampires, descendants d'Arnold PAUL. Une enquête est ordonnée, le Conseil de guerre impérial constitue une commission militaire pour examiner la vérité et établir un procès-verbal. Tout en racontant ce cas, Dom CALMET remarque : "Cette histoire est apparemment la même que nous avons rapporté ci-devant sous le nom de HAIDAMAQUE, arrivé en 1729 ou 1730."²⁰

D'ailleurs, Dom CALMET cite aussi les raisonnements de l'auteur des Lettres juives qui se montrent assez sceptiques et qui cherchent à donner des explications psychologiques et "physiques" des phénomènes observés. Il est vrai que le marquis D'Argens déclare : "Je supposerai pour un temps qu'il meurt réellement plusieurs personnes du mal qu'on appelle du vampirisme", mais il fait tout pour prouver la caractère mystérieux de cette croyance.²¹ VOLTAIRE va trop vite quand

il condamne le marquis D'ARGENS pour avoir accepté les superstitions.

Selon nos recherches, le Glaneur a trouvé ses informations dans les publications allemandes et particulièrement dans la revue de Nuremberg, Commercium Litterarium, qui a publié toute une série de comptes rendus sur les brochures parues en 1732. Dans sa livraison XII, qui date du 19 mars 1732, la revue reproduit le rapport envoyé le 7 janvier au Conseil de guerre de Vienne par l'officier BÜTNER et le chirurgien FLIKINGER au sujet du vampirisme arrivé, dans le village de "Meduega" de Serbie /et non pas Medriega/.²² Auparavant, le 12 mars, elle a fait paraître une lettre écrite de Vienne par un certain J.F. GLASER /13 février 1732/ qui affirme que son fils, médecin à Barachin "Parač^Vin/ l'a informé de ce qui est arrivé à "Maduega" qui ne se trouve pas loin du lieu où il habite /il situe "Barachin" a 27 milles de Belgrade/.²³

CALMET se réfère aussi à un ouvrage intitulé Vernünftige und christliche Gedancken über die Vampiers de J.Ch. HAREMBERG, publié à Gerolferlist et recensé dans un numéro de 1737 des Supplementa ad nova Acta Eruditorum²⁴ de Leipzig. HAREMBERG passe en revue les ouvrages qui parlent des vampires et il soutient que cette croyance doit être attribuée au trouble de l'imagination des malades. Le même volume des Supplementa donne un compte-rendu de l'ouvrage de M. RANFT qui parut sous le titre de Von dem Kauen und Schmatzen der Todten in Gräbern publié à Leipzig en 1734. Ce livre parle aussi des vampires de Hongrie tout en résumant ce qui a été dit auparavant à ce sujet. Il indique le nom du paysan de Kisilova/près de "Gradisca"/ qui s'appellait Pierre PLOGOJOVITS et il raconte les détails de l'exhumation faite en présence du curé et d'un officier impérial. Il s'agit donc de la même histoire que Dom CALMET avait déjà racontée sur la base du témoignage du comte de CABRERAS.

Dom CALMET reçoit une lettre d'un certain L. de BELOZ "cidevant Capitaine dans le régiment de feu L.S.A.S. Le Prince ALEXANDRE de Wurtemberg, et son aide de camp, est actuellement Capitains des Grenadiers dans le Régiment de Monsier le baron de TRENCK". Celui-ci raconte que l'empereur CHARLES VI chargea le Duc CHARLES-ALEXANDRE Würtember de faire une enquête sur le vampirisme dans un village "où un demaux vampire décédé depuis plusieurs années faisait un ravage excessif parmi les siens".²⁵ Une députation fut composée de "gens et de sujets reconnus par leurs moeurs et même par leur savoir, irréprochables et même savants parmi les deux ordres". "Tout ce qu'il y a eu d'honnêtes gens, le Duc lui-même qui se trouvait à Belgrade, se joignirent à cette députation, pour être spectateurs oculaires de la preuve véridique qu'on allait faire." Le rapporteur raconte que la députation a fait ouvrir le tombeau, qu'on coupa la tête du vampire et qu' "on rejeta dans la fosse avec force chaux vive pour le consommer plus promptement". Sa nièce, qu'il avait attaquée, n'était pas morte, bien qu'elle ait été sucée deux fois. Il s'agit du cas du heiduque Arnold PAUL, comme le remarque Dom CALMET lui-même avec cette différence que dans la première variante la nièce fut bien tuée.

Il cite aussi le témoignage d'un autre officier qui a servi dans le Banat de Temesvar et qui a été le témoin d'un vampirisme chez les Valaques. C'est dans une lettre datée du 17 octobre 1746 que le parent de cet officier confirme tout ce qui était dit au sujet des revenants du Banat.²⁶

Dom CALMET ne se contente pas d'enregistrer les faits et les preuves, mais il essaye aussi de tirer les conclusions qui s'imposent. Il distingue cinq opinions différentes de ces prédécesseurs qui ont raisonné sur ces événements. 1/ "Les uns les ont crû miraculeux, 2/ Les autres les ont regardés comme de purs effets d'une imagination vivement frappée ou d'une forte prévention... 3/ D'autres ont crû

qu'il n'y avait en cela rien que de très naturel, de très simple, ces personnes n'étant pas mortes et agissant naturellement sur les autres corps... 4/ D'autres ont prétendu que c'était l'ouvrage du Démon même... 5/ D'autres veulent que ce ne soient pas les morts qui mangent... mais ou les serpens, ou des rats, des taupes, des loups cerviers, ou d'autres animaux voraces, ou même ce que les Paysans nommaient stryges."

Sa conclusion est la suivante:

Que les Oupires ou Vampires ou Revenans de Moravie, de Hongrie, de Pologne, etc. dont on raconte des choses si extraordinaires, si détaillées, si circonstanciées, revêtues de toutes les formalités capables de les faire croire et de les prouver même juridiquement par devant des Juges, et dans les Tribunaux les plus sévères et les plus exactes ; que tout ce qu'on dit de leur retour à la vie, de leurs Apparitions, du trouble qu'elles causent dans les villes et dans les campagnes, de la mort qu'ils donnent aux personnes en leur suçant le sang, on en leur fausait signe de les suivre ; que tout cela n'est qu'illusion, et une suite de l'imagination frappée et fortement prévenue. L'on ne peut citer aucun témoin sensé, sérieux, non prévenu, qui puisse témoigner avoir vu, touché, interrogé, senti, examiné de sang froid ces Revenans, qui puissent assurer la réalité de leur retour, et des effets qu'on leur attribue.²⁷

Il cite à ce propos la lettre d'un baron TOUSSAINT datée du 3 août 1746 où celui-ci déclare qu'en 1732 les procès-verbaux sur des cas arrivés en Moravie ont été examinés par lui-même et qu'il n'y a pas trouvé "l'ombre de vérité". Finalement Dom CALMET reconnaît "l'impossibilité physique et morale que les revenans puissent sortir de leur tombeau, mais il donne tout de même l'impression qu'il faut examiner sérieusement les témoignages.

Les Mémoires de Trévoux, dans leurs numéros d'octobre et de novembre 1746, parlent longuement du livre de CALMET et font son éloge pour sa prudence dans la matière. VOLTAIRE est d'un autre avis parce qu'il considère que la matière ne mérite pas d'être si savamment traitée et parce qu'il y voit une sorte de stratagème en vue de sauver certains éléments essentiels de la religion et non seulement de la superstition. Il s'agit surtout de l'idée de la résurrection que Dom CALMET veut bien sauver en soutenant qu'elle est "l'ouvrage de la seule toute puissance de Dieu". VOLTAIRE met en doute une telle possibilité et tourne en ridicule l'histoire de saint STANISLAS qui, devant le roi BOLESLAS, ressuscite un gentilhomme, mais seulement pour se faire donner quittance pour une somme qu'il n'avait jamais payée.

D'ailleurs, si les vampires n'existent pas, on peut toujours recourir à d'autres croyances et superstitions. "Mais il fut prouvé - dit VOLTAIRE - que les morts vivaient et mangeaient, parce que chez tant de nations anciennes on mettait des vivres sur leurs tombeaux." VOLTAIRE se moque de cette croyance aussi en poussant son argumentation à l'extrême. "La difficulté était de savoir si c'était l'âme ou le corps du mort qui mangeait. Il fut décidé que c'était l'un et l'autre. Les mets délicats et substantiels, comme les meringues, la crème fouettée, et les fruits fondants, étaient pour l'âme, les rost-bif étaient pour le corps?" Il passe de là à l'invective, en attaquant les moines : "Les rois de Prusse furent, dit-on, les premiers qui se firent servir à manger après leur mort. Presque tous les rois d'aujourd'hui les imitent, mais ce sont les moines, qui mangent leur diner et leur souper ; et qui boivent le vin. Ainsi les rois ne sont, a proprement parler, des vampires. Les vrais vampires sont les moines, qui mangent aux dépens des rois et des peuples." Pour condamner les moines, il est prêt à épargner même les rois qui d'ailleurs, dans sa conception, sont censés répandre les Lumières et lutter contre les superstitions.

VOLTAIRE est optimiste, parce qu'il croit dans les progrès de la raison humaine. "Le résultat de tout ceci est - écrit-il à la fin de l'article - qu'une grande partie de l'Europe a été infestée de vampires pendant cinq ou six ans, et qu'il y en a plus que nous avons eu des convulsionnaires en France pendant plus de vingt ans, et qu'il n'y en a plus ; que nous avons eu des possédés pendant six-sept cents ans, et qu'il n'y en a plus, qu'on a toujours ressuscité des morts depuis HYPOLYTE et qu'on n'en ressuscite plus, que nous avons eu des jésuites en Espagne, au Portugal, en France, dans les Deux-Siciles, et que nous n'en avons plus." On est après la dissolution de la Compagnie de JÉSUS et le philosophe trouve que cet événement illustre le triomphe des Lumières.

Puisque les vampires ont été découverts, au moins en partie, en Hongrie, il convient d'examiner les faits rapportés du point de vue ethnographique. Un des cas raconté par CALMET est situé dans la région des villes haidoniques, ce qui a amené certains chercheurs à supposer que les habitants de cette région aient pu conserver les restes de cette croyance répandue surtout chez les Slaves du Sud.²⁸ Or, CALMET lui-même identifie l'histoire qu'il rapporte d'après les Lettres juives avec une autre qu'il a racontée lui-même et qui parle des "haidamaques", c'est-à-dire des heiduques slaves de Serbie. Le Commercium Litterarium situe bien l'endroit en parlant du village de "Meduega".

La croyance dans les vampires chez les Serbo-Croates fut étudiée d'une façon détaillée par T.R. ĐORĐEVIĆ²⁹ qui situe le "cas de Kisilova" à Kisileva et comme date il fixe l'année 1725.³⁰ Le cas de "Medreiga" a eu lieu en 1731 ou en 1732 dans le village appelé Medveča.³¹

Le mot même de vampire est d'origine serbo-croate. Les linguistes supposent qu'il s'agit d'un mot ancien-slave qui dans les dialectes a pris la forme d'upir. Dans les autres

langues slaves on le trouve également : en slovaque sous la forme d'upir, en polonais d'upiór, en ukrainien d'упир, en russe d'упирь.³²

K. MOSZYŃSKI a étudié la croyance dans les vampires chez tous les peuples slaves tout en comparant les différentes formes de cette superstition.³³

Dans la culture populaire roumaine, ce sont les strigoi ou muroi qui prennent en quelque sorte la place des vampires, l'affaire de l'archivampire DRACULA est d'une invention récente.³⁴

Sur la base des enquêtes faites par les ethnographes hongrois, on peut affirmer que les Hongrois ne connaissant pas les vampires, ils croient plutôt au lidérc, "ignis fatuus", qui est un esprit méchant et non pas un revenant.³⁵

VOLTAIRE était trop optimiste. Les vampires n'ont pas disparu, ils ont continué leur existence sporadique dans les croyances populaires de l'Europe Centrale et Orientale jusqu'au XXe siècle,³⁶ mais ils se sont imposés surtout dans la littérature, au théâtre et au cinéma, où ils alimentent le besoin de "horror", qui, paraît-il, est une exigence de la nature humaine.

NOTES

- 1 Encyclopédie, Paris, 1755, t.XVI, p.828.
- 2 Les imprimeries des jésuites de Nagyszombat /Trnava/ et de Kassa /Kosice/ ont fait paraître dans les années 1751, 1752, 1753 et 1754 une série de dissertations de ce genre.
- 3 Sur CALMET et son activité, cf. Nouvelle biographie générale, vol. VIII, col.237 et suiv., O.A. FANGÉ, Vie de Dom Calmet, Senones, 1762.
- 4 VOLTAIRE à CALMET, 15 février 1748, Correspondance de Voltaire, éd. Th. BESTERMAN, D.3618.
- 5 Th.J. DUVERNET, La vie de Voltaire, Genève, 1786, p.179, et Anecdotes historiques concernant M. de Voltaire et D. Calmet, Recueil philosophique et littéraire, 1779, pp. 151-156.
- 6 VOLTAIRE, Correspondance, éd. Th. BESTERMAN, Gallimard, t.IV, p.190.
- 7 Ibid., p. 201.
- 8 Ibid., p.211.
- 9 Dictionnaire philosophique, éd. R. NAVES, Garnier, 1967, p.45.
- 10 Ibid., p.260.
- 11 Ibid., p.417.
- 12 Ibid., p.374.
- 13 Oeuvres complètes de Voltaire, éd. MOLLAND, vol. XII, Paris, 1879, pp.547 et suiv.
- 14 Cf. Lajos KISS, Hatvanhét szómagyarázat, Budapest, 1976, pp.82-83.
- 15 Il s'agit du Voyage du Levant du botanista Joseph FITTON DE TOURNEFORT, paru en 1717.

- 16 Cf. Elsie JOHNSON, *Le marquis d'Argens, sa vie et ses oeuvres*, Paris, 1928, et J. MOLINO, *Le bon sens du marquis d'Argens*, Paris, 1972.
- 17 *Traité sur les apparitions...*, Paris, 1751, vol.II, p.37.
- 18 *Lettres juives*, deuxième édition, Lausanne-Genève, 1738, vol.V, p.35.
- 19 *Lettres juives*, éd. citée, p.37, *Traité...*, éd.citée, pp.41-42.
- 20 *Traité...*, éd.citée, p.42.
- 21 *Lettres juives*, éd.citée, p.47.
- 22 *Commercium Litterarium*, Nürnberg, hebdomas XXI XIX.Martii 1732, pp.90-92.
- 23 *Ibid.*, hebdomas, XI., XII.Martii, 1732, p.82.
- 24 *Supplementa ad Nova Acta Eruditorum*, Leipzig, t.II, 1737, p.89.
- 25 *Traité...*, éd.citée, p.65.
- 26 *Traité...*, éd.citée, pp.71-72.
- 27 *Traité...*, éd.citée, pp.219-220.
- 28 Tekla DÖMÖTÖR, "Egy hajdusági vámpir-per a XVIII. században?" /Un procès de vampire du XVIIIe siècle dans la région heidonicale/, *Világosság*, nov.1975, pp. 676-678. et du même auteur : "De strigis quae non sunt", *Miscellanea Peters*, Antwerpen, 1975, pp. 207-213.
- 29 T.R. ĐORĐEVIĆ : "Vampir i druga bića", *Srpska Akademija Nauka. Srpski Etnografski Zbornik*, vol. LXVI, Beograd, 1953.
- 30 Il cite la *Vossische Zeitung* du 4 janvier 1932 et S.HOCK, *Die Vampirsagen und ihre Verwertung in der deutschen Literatur*, Berlin, 1900, pp.37-38.
- 31 Il cite L.von THALLOCY, *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn*, 1887, pp.162-164, et *Publicationen der Ethnologi-*

- schen Mitteilungen aus Ungarn, III, Budapest, 1888, p.17. THALLÓCZY publie le rapport d'un inconnu du 12 décembre 1731 et indique le lieu où le rapport du 7 janvier 1732 du médecin Johann FLÜCKINGER est conservé. Il s'agit des Archives du Ministère des Finances à Vienne /Abteilung Ungarn, 1732/.
- 32 Cf. l'étude citée de L. KISS. p. 84.
- 33 K. MOSZYŃSKI, Kultura ludowa Słowian, 2e éd. Warszawa, 1967-1968. Tom. II. część 1. p. 659-660.
- 34 T.MC. NALLY - R. FLORESCU : A true History of Dracula and Vampire Legend, Greenwich-Connecticut, 1972.
- 35 A. IPOLYI, Magyar mithologia, Pest, 1854, pp.228 et suiv., et M. HOPPÁL, "A magyar lidérc-hiedelemkör szemantikai modellje", Ethnographia, année LXXX, n° 3, Budapest, 1969, pp.402 et suiv.; version allemande: "Ein semantisches Modell des ungarischen Aberglaubens", Acta Ethnographica, vol.XXI /1974/, pp.167 et suiv.
- 36 A. HELLWIG mentionne des cas de vampires chez les Slaves et Roumains de Hongrie au début du XXe siècle, Verbrechen und Aberglaube, Tauchnitz, Leipzig, 1908.
- 37 Cf. SUMMERS MONTAGUE, The Vampire, London, 1928 ; du même auteur, The Vampire in Europe, London, 1929 ; D. STURM - Kl. VÖLKER, Von denen Vampiren oder Menschen-säuger, Hauser, München, 1931. - Recueil de documents parmi lesquels Über die sogenannte Vampiers in Servien, publié à Nuremberg, en 1732.

LAMMEL, Annamária (Budapest):

Multiform Narratives and Acculturation

An Attempt to Define the Genre of Quechua Condensed Narratives

Societies not having the level of feudalism in their development were nearly all subjected to some kind of acculturational process. This process involved the cultural contact of two societies based upon different economic foundations and representing different sets of values. The more developed, the subordinate one of the two societies in question applied a series of political, economic, religious and moral sanctions against the subordinate society.¹ But these sanctions, except for certain cases, did not lead to the total annihilation of subordinate culture. The several enduring elements of this culture cannot even be considered to be survivals: they only could endure thanks to the self-defence, the resistance, this inner mechanism of cultures.² We should like to claim by this that each relatively developed culture is able to continue its existence, even if in altered ways, if some basical conditions exist which enable the mechanisms of this culture to function.

1. Social and cultural situation of Quechuas

The Quechua "tribe" whose narrative genres will be analysed in the present study has been subjected to an acculturation for several centuries. The Quechuas living in the countries of the Andes belong to "Indian America" if we take into consideration the different zones of acculturation in Latin America. Three such accultural zones can be distinguished in the present Latin America:

1. Indian America /Peru, Bolivia, Mexico, Guatemala/
2. Mestizo America /Paraguay, Brazilia, - inner part
West Argentina, Middle Chile, Central
America, Venezuela, Columbia/
3. European America /the greater part of Argentina,
Uruguay, the southern part of Chile/.

These three zones correspond to the level of development reached by the different cultures in these regions before the appearance of the Europeans.

1. developed, high cultures
2. partly civilized cultures
3. marginal territories, nomadic cultures.³

According to this the survival of a culture requires a certain state of development, the natives must have a consciousness of their own identity, in the defence of which they are able to perform a resistance or at least to preserve some part of this identity. Actually it is only in this case that we can really speak about culture and not about a group of people only associating for the essential self-preservation. The Quechua were the leading people of the past Inca Empire. How can we characterize this culture which has undergone permanent changes? With the words of A.L. KROEBER: "a culture that is not pre-Columbian not Spanish or Colonial, not modern Occidental, but some of each

plus local development evolved from the mixture during four hundred years".⁴ As a matter of fact this culture is the product of a steady, permanent process of cultural change and cultural contact.

In other words, an open culture forced to incorporate everything the authority enforces upon it, and which at the same time is able to defend itself with some historical mechanisms of resistance.

Unfinished changing processes, newly started transformations, return to the past, these are the structural components of the Quechua culture. And the cultural form which has evolved out of this can neither be called peasant nor tribal culture, nor mixture of the two, but rather a special form adapted to continuous changes. It is enough to throw a glance on the "present" /after 1940/ conditions of the Andes. The Indians working in agriculture take part in three kind of economic activity:

1. Indians working on large estates
2. Small holders
3. Indians living in "ayllus".

Beside this, a great number of Quechua Indians are working in mines as wage earners.

So this linguistic group of more than 6 million people is organized in four distinct social strata and is sided by the world of the Mestizes and mestized Indians of low, marginal status, whose culture stands between the Indian and Criollo /Spanish/ culture.

However, this social stratification did not lead to significant cultural differences. Their material and mental culture is homogeneous in its main lines, it shows only regional differences because of the great territorial scattering.

The above-mentioned groups produce their mental culture collectively, however, each of them has distinct, specific contribution to it.

The subsisting "ayllu" shows the marks of the tribal structure. Its chief, the hilacata, is the leader of the community, there is an other leader who has the role of judge and an Indian who is in charge of the negotiations between the community and the representatives of the central authority. Both the land and the material reserve are common property and the agricultural work is organized collectively.

The "ayllus" have preserved a kind of tribal structure which is called segmentary-tribe,⁵ and their mode of production can be called "collectively organized agriculture." They pay taxes to the Church, to the state or to the landowner.

The above-mentioned social strata are more or less integrated into the surviving tribal network of social organisation. The specific culture which is the subject of this study is the product of this heterogeneous social unit.

2. The Condenado-narratives

Let us see now, what kind of narrative genres can come into existence in such social and cultural surroundings. This analysis is based upon a collection published in the 1950 and 1960 volumes of Folklore Americano.⁶ Those tales are going to be analysed, where the central actors are ghosts called Condenado. We shall find that this culture, welded together of so many different kinds of components, has produced similarly complex narratives.

It has already been pointed out, that Quechua culture became structurally adapted to the constant change caused by its interrelationship with several different cultures. The constant transformation, going on for centuries has become the natural form of existence of this culture, and gave emergence to a specific narrative genre which is able to reflect the present conditions as well as the ones that used to exist centuries ago. First of all, we have to say a few words about the protagonists of the Condenado tales.

Condenado is a ghost who, mostly in the form of a skeleton covered by rags, but sometimes also as an ordinary living human being is wandering around the rocky mountains of the Andes until he gains his salvation or is carried away by some evil ghosts.⁷ Usually those men and women become Condenados after their deaths, who have committed some kind of serious crime in their lives, /they have been bad superiors, they have transgressed important norms of behaviour, they have been hiding metal objects in their lands/ or those persons who died a sudden, unexpected death. In the latter case we have to do with sins, too: sins not confessed or the sin of not having got the extremis unction. This explains too, that all those who commit suicide become Condenados. The life of a Condenado can be compared to a kind of Purgatory, they are wandering between Heaven and Hell, and they have a kind of inner compulsion to threaten people, to shout, to rage and to devour children. The "tales" show very clearly the atmosphere of this worldly Purgatory, although the figure of the Condenado composed of both traditional beliefs and Christian elements can convey several special significances when it gets into the oral tradition.

The present analysis is not exploring the origin and the combinations of these motives /which have not yet been clearly enlightened by ethnographic research/ instead we

should like to examine the structural genre specific features of these so called magico-realistic and magico-religious tales. A deeper examination of the motives is added only in a few cases where it seems inevitable.

For illustrating the most important components of these narratives a choice of seventeen characteristic and instructive "tales" from the two above-mentioned volumes of Folklore Americano have been chosen. I am giving the short description of the stories in the Appendix.

The Condenado tales belong to the magico-religious and the magico-realistic tales according to J.M. ARGUEDAS.⁸ They could fit into the category of soul-ghost tales in the typology of Latin-American tales made by A. MÉTRAUX.⁹ However, even the reading of the short accounts can show, that we have to deal with a cross-cultural material, which can not be called tale in the international sense.

Dan BEN-AMOS saw an affirmation of the universal validity of the structure of the tales in the fact, that A. DUNDES¹⁰ had discovered in the North American Indian Tales the PROPPian¹¹ functions, originally elaborated for magic tales.¹²

It is true that the existence of these functions can give an appropriate method for the analysis of the tales of many different kinds of peoples. Still the existence of these functions is not a sufficient proof in defining the proper genre of the text. Thus we could not define the genre of our story N^o 7. by stating that the "absence" can be interpreted as a PROPPian function in it, neither with a DUNDESian motifeme examination. The tale analysis based upon the examination of functions does not seem to bring any solution to our problems, because the texts we have at hand, show different characteristics. We deal with a narrative genre built around a central figure, the Condenado

/later: C./o. However this genre can change the composition of its structural components according to the functional context in gets into. It is an open genre, capable of preserving the century old traditions not only literally, but structurally, while it builds the new things into itself in an organic way. It can be composed out of units like tales, myths /this is the rarest and the less evident one/, and legends.

At this point an objection can be made against our argument, that our tests are deteriorated ones, and that there used to exist real tales in this culture too. According to linguistic inquiry in the conditions of bilingualism the evolution of verbal traditions comes to a deadlock or at least to a considerable extent.¹³ Before giving our proofs in detail, let us remark in connection with this possible objection that we do find a "real tale" among our texts /N^o 17./ too, this tale, however, shows obviously imported European features. This fact contradicts the presumed existence of an original indigenous tale tradition, deteriorated in the course of the latter centuries.

In a study, the subject of which is a close to ours, Glyn CUSTRED analyses three texts,¹⁴ two from the volume of 1960 of Folklor Americano,¹⁵ the third from the book by TRISORN.¹⁶ He comes to the conclusion that the two texts collected in the present, are very deteriorated, compared to the myth of 500 years ago. In my view, this kind of value-distinction can lead to serious prejudices in the evaluation of materials coming from living oral tradition. We would not call the material examined here deteriorated or lacking any value, we would rather take it for the artistic product of a people having a social structure composed of very heterogeneous elements, but a culture which has remained homogeneous even in these conditions.

The concept of such distinct cross-cultural genres as myth, legend, tale can hardly be used in the analysis of the present material. Due to a very specific cultural context these "tales" convey a special message.

It is not the aim of the present essay to connect certain genres with the given social stratas, but rather them as the cultural product of this heterogeneous people as a whole. The analysis aims at describing the dominant components and the syntagmatic level of these texts, and the paradigmatic build of these components.

3. Analysis

A. Time

One of the most important determinants of tale, myth, legend is the time when their events take place.¹⁷ The time of the events of myth is a remote past, the tales take place within unspecified time conditions, whereas the legends speak about events, that took place in the recent past or even in the present. If we accept the definitive role of time for these genres, from this aspect our texts show a rather heterogeneous picture.

- I. Mythical time: 5, 12, 14
- II. Tale time : 2, 3, 4, 6, 7, 8, 13, 15, 16, 17
- III. Legend time: 1, 9, 10, 11

Comparing the texts themselves with the time features of the events told in them, we have to conclude that the time factor does not allow us to define their genres properly.

B. Time-Relation

In the examination of the time-relations of a text, not only the time is important when the events took place, but

also the duration of those events.

Dividing the length of time into four categories, we get the following result:

The events took place within

a day: "A": 1,2

a week: "B": 3,5,6,7,11,13,16

a month: "C": 4,10

one or more years: "D": 8,9,12,14,15,17

It is quite difficult to find any connection between the time-relation of the events themselves and the time stated in the starting sentences. An "A", "B", "C", "D", duration can be connected to the time-starting of a tale as easily as the one of a legend, so apparently the date and length of time of the events are joined in an anarchistic way. At the same time, if we take into consideration that the events of the tales are usually taking place for a considerable length of time, while the events of the superstitious legends are more incidental a certain order appears. So it turns out that more legendary texts have "A"-time /1, 2,/ "B"-time /11,12/, or "C"-time /10/. Texts of more complicated components where the duration of the story can be considered "D", and the stories are introduced with a tale-starting too, can build up a tale structure proper /N^o 14,15,17./. The same order can be shown in legends; texts where the time length of events is "A" and these events are introduced with a legend-starting can be defined as legends proper /N^o 1,2./. Considering the time-relation and the date of the events the other texts seem to belong to a mixed genre.

C. Place

The place where the events of the story take place is well defined in legends, whereas in tales it is non-specific. This feature of the tales accounts for the fact that these narrative forms easily adapt to new circumstances especially when there is an acculturational folklore process, as in the region treated here.

Texts are divided into two major categories, according to the indications of the place where the events take place:

1. No indication of place: 4,5,6,14,16,17,18
2. Specified place: 1,2,3,7,8,9,10,12,13

A slight problem emerges out of the fact, that nearly all stories have the background of the Andes, and some indications about definite places. Still we can distinguish the tales having very vague indications and the legends being much more definite. If there is a definite indication of the place where the events take place, if the time when the story takes place is in the recent past, and if the duration of the story is short, then we can classify a text as a legend. Story N^o 1., 10., and N^o 11. fall into this category.

The unspecified place of the story, the frequent changes of scenes can be taken, on the other hand, as criteria indicating the tale genre of texts numero 14., 15., 17.

In the other texts the relation of time and place in the stories seems purely accidental. But this is a misleading feature as we deal with texts of folklore origin, stereotyped and refined in an oral tradition, they must have some underlying logic in their organisation, however little it is evident at the first sight. This place and time structure is the framework the different episodes and characters can fit into. Let us try to take into consideration

characters themselves and then return to the problem of organisation of the time and space.

D. Dramatis Personae

For the moment we are not interested in the dramatis personae themselves, that is to say, we are not inquiring about who takes part in the stories, what attributes he or she has, etc. We only want to see, whether the character taking part in the event, is named, specified, or not.

Dramatis personae in tales, even if they are given a specific name, nobody tries to identify them with anybody, as the audience does not believe in the reality of tales. On the other hand, the number of persons named and specified, augments the trustworthiness of legend, so this can be considered as a particularity of this genre.

A. Characters are given proper names:

- Condenado: 9,10,11,13
- Characters opposing the C.: 1,3,8,11,13
- Helpers: 8,16

B. - Characters are not named: 2,4,5,6,7,12,14,15,17

The classification based upon time and space relations can be enriched with the aspect of naming the characters. This can lead us to the following conclusions. The ideal type of texts that belong to the genre of legends is the legend time, brief duration /"A", "B", "C"/, exact indication of place, named characters. Texts N^o 1., 10. and 11. are like this. The same considerations for the tales are tale time, "D" duration /mightbe "C"/ no definite indications of place, no named characters, like in N^o 14., 15. and 17.

We can confirm this classification if we take into consideration that in the texts, where the criteria refer to legend the style resembles to legends too, whereas the

dominance of tale-elements goes together with a more tale-like story.

For an easier oversight of the majority of our texts, where these elements are mixed, let us see them inserted in a chart:

1	2	3	4	5	6	7	8	9
I.	II.	II.	II.	II.	II.	II.	II.	I.
A	A	B	B	B	B	B	D	D
1	1	1	1	2	2	1	1	1
C	N	C	N	N	N	N	C	C
legend	2-2	1-3	2-2	3-1	3-1	2-2	3-1	1-3
10	11	12	13	14	15	16	17	
I.	I.	III.	II.	III.	II.	II.	II.	
C	B	D	B	D	D	D	D	
1	1	1	1	2	2	2	2	
C	C	N	C	N	N	N	N	
legends	3-1	1-3	T	a	l	e	s	3-1
								tale

We think this system shows clearly enough that in most stories we have to do with mixed genres which we shall call multiform texts. In the following the specific features of this genre are going to be revealed.

E. Types of Dramatis Personae:

First of all we have to remark that while in the tales examined by PROPP, the characters have no prior importance compared to their actions, in our stories the presence of the C. is essential, cannot be substituted by anyone else.¹⁸

There are several types of the C., who play different roles in the story as we shall see in the analysis of the function later on.

Types of the Condenados:

- I. Have become C. before the beginning of the story
 - a. For unknown reasons: 1,2,5,16
 - b. For avarice: 10,11,12,13,14,15,17

- II. We get to know from the story, how the person became a C.
 - a. because his corpse has been mutilated: 3,
 - b. because of unexpected death: 4,6,7,9
 - c. for improper use of a sacred object: 8

Except for the three texts where we have no information why the C. got into this state, every C. is being punished for some kind of negative act. In the known 13 cases, 8 persons used to be rich before becoming a C. and 7 used to be especially avaricious, and in the Story N° 3. the protagonist was converted into a C. also because of avarice, though indirectly. So the majority of these frightening, supernatural beings came from a higher social status.

The other big group of characters is that of the opponents of the C.:

- B.II. Fleeing from the C.:
 - a. the person meets the C. by chance: 1,2,5,10,11
 - b. he or she is related to the C. in some ways:
 - he was responsible for the punishment of the C.: 3
 - wife or lover: 4,6,7,8
 - he offended the C.: 16

- II. Confronts the C.: 12,14,17

- III. There are no opponents of the C.: 9,13,15

People fleeing from the C. are usually common people. We get to know of some of them, that they have not responded

to some kind of social obligation or expectation, but by no means can they be considered as evil, criminal persons.

On the other hand, heroes fighting the C. come all from lower social status, rising by their deed to a higher status. As for persons in the third category, their relation to the C. is not hostile, because they happen to meet good-willing C-s. They do not come from high social status either.

The third group of characters is that of the helpers.

I. Not supernatural:

priests:	5,6,15
old shepherd women:	7
old man:	11

II. Supernatural:

Virgin Mary:	8
Virgin Carmen:	16

The composition of the helpers' group reveals the important role of the Christian religion and church in the beliefs of Quechua people as well as the ambiguity of this role. In tale N^o 7. an old woman is delivering help with the same magical means as Carmen in the tale N^o 16.: so the same kind of supernatural help can be performed by a secular, living person as well as a saint of the church. At the same time Carmen offers her help to a seducing, lecherous young man, to somebody with serious guilts. Thus Carmen acts against God himself.

The characters, even Condenados, transformed into supernatural beings, can be identified as ordinary, existing personalities. They are members of the particular society, which maintains and transmits these in its oral tradition. Within the three groups the characters can be exchanged without changing the meaning of the texts. The wife of an

Indian employed by a North American firm can take part in the magic flight as well /N^o7./ as an Indian farmer /N^o 16/. An Indian farmer walking home from his remote land /N^o 1./ can meet the C. as well as a lorry driver doing his transport from one town to the other. /N^o 13/.

This seems to prove that - in the line of PROPPian theory - only the function is important and not the characters themselves.¹⁹ In our view, however, the reason for their interchangeability elsewhere. The permanent state of continuous changes in the society of the Quechuas, described at the beginning of this article has made a great impact on the narrative genres of the society, as well. These texts are comprising an "open genre"; their elements are easy to change, the texts can incorporate any new ones.

The C. coming from a high social status and confronting a person from a lower status, can symbolize existing social conflicts, too. Persons confronting each other create an opposition of two poles in each story, except N^o 9, and 13. On one side we have somebody with high social status, or a person transgressing a taboo of some kind, or a monstre of unknown origin, while on the other side anybody from the mass of common people. The personified representation does not refer to any individual contacts but rather to a collective opposition: anybody can happen to meet the C. and become its victim. /Note the exception of the text N^o 17./ The C. cannot be considered as a distinct individual, either, as anybody can become one if he or she presents the negative features enumerated above.

The collective character of the presentation of the actors of the stories shows, that the mythical world-view is still existing in the beliefs of the Quechuas, at the least in fragments.

The mythical world-view is characterized not only by the collective feature of the characters, but also by a special double time-structure, where past and eternity are combined, and the events placed into the past have a validity to present conditions as well, because the characters are realistic figures who can be easily connected either with past or present. These texts reveal an interesting feature of the Quechua society, too: despite the constantly changing conditions the combination of past and present gives the impression of eternity.

The confrontation of characters reflecting real conflicts and the mythical world-view /which we consider as a subsisting original one rather than something created in the recent times/ make possible the integration of any new characters into the basic situation.

F. Morphology

To understand this genre better, we should try what results we could get from the morphological analysis of our texts, being aware of the fact that this can only be a partial approach to our texts.

Except for the text N^o 17. which can be classified basically as a magic tale, the PROPPian functions, even if their presence can be demonstrated, do not play the same role as in magic tales. So we have to proceed in a specific manner if we want to perform a functional examination of these texts.

Taking all this into consideration, we have specified the following "functions" in our texts. The numbers indicate the stories, the indexes the different events within the stories and where it is not evident, the protagonists are indicated by the symbols: C for the C., O for the Opponents of C. and M for minor characters.

- I. Homecoming: $1^1/0/$, $2^1/0/$, $6^3/C/$, $7^2/C/$, $13^1/C+0/$
- II. Leaving: $4^4/C/$, $6^1/0+C/$, $12^2/0/$, $14^1/0/$
- III. Absence: $6^2/C/$, $7^2/C/$, $12^1/0/$
- IV. Meeting the C.: 1^2 , 2^2 , 5^1 , 13^2 , 16^2
- V. Committing a crime:
 -against the C.: 3^1 , 16^3
 -character becomes C., because having committed a sin or crime: 8^1 , 10^1 , 15^1
- VI. Becomes C. because of an unexpected death:
 4^5 , 7^3 , 8^3 , 9^1 , 10^2
- VII. The crime of the C.: 3^3 , 4^7 , 6^6 , 6^9 , 11^1
- VIII. Transgression of a taboo: $4^2/C+0/$
- IX. Fight with the C.: 12^2 , 12^4
- X. C. persecutes someone: 1^3 , 2^3 , 3^2 , 4^6 , 8^4 , 10^3
- XI. 1. C. is captures, killed by: $4^8/M/$
 2. Contribute to the liberation of the C.: $8^3/0/0$,
 $9^2/0/$
 3. Kill him in a fight: $12^7/0/$, $14^3/0/$
- XII. Cry for help: 5^3 , 6^8 , 11^2 , 16^5
- XIII. giving help: 5^4 , 6^9 , 11^2 , 16^5
- XIV. returning to the abandoned couple as a C.: 6^5 , 7^5
- XV. Wandering: $6^6/C+0/$, $7^6/C+0/$
- XVI. Flight from the C.: 1^4 , 2^4 , 3^4 , 5^6 , 7^7
- XVII. Lucky escape: 1^5 , 2^5 , 7^8 , 8^6 , 11^4 , 16^6
- XVIII. Reward for the hero: 12^7 , 14^5

The above listed functions could naturally be still completed, but a much too detailed examination cannot be executed within the confines of this paper.

As we can see in the texts, the order of the different functions is very diverse, which suggests a rather anarchistic structure. Still we shall try to point out the causal relation between the functions of the different texts and the syntagmatic relations they form.

The interlocking elements of the single functions are based on formerly obtained knowledge, the recognition of the C., so the use and the acquiring of informations.

After this one-move stories, let us see the Story N^o 15. It cannot be called a two-move story either, we simply find here the doubling of parallel functions. The diagram of this goes as follows:

V/2 XII, XIII, XI/2 he is carried away cats for having committed the crime. So this story can be described by the same functions as the others.

As to story N^o 17. the detailed examination of which would go beyond our inquiry here, we only describe a diagram of the unit, where the fight with the C. is taking place. As we have here a reack tale-protagonist, we have to modify slightly the meaning of some functions. IV. Meeting the C. /but of his own free will/, XI/3, XI/2, XVI. /marriage with the daughter of the rich man./

The analysis of the functions also reveal that the end of the story can be either positive or negative. In the majority of the texts, the C. is redeemed or killed, but the end still remains a negative one. This group of texts ending with a negative function show the sense of reality of this genre. The texts can end in any way: this means,

they react openly to the different situations and they select the most appropriate one from the set the functions according to the context.

Functions as syntagmatic units can be grouped in three larger units: the initial situation, the development and the resolution. It can be demonstrated by analysis that within these units no function-pairs are formulated. Nor does the initial situation and the closing unit suppose the correlation between the particular functions. If we qualify these functions as negative, positive or neutral, any of these can get to the starting or ending unit, and the negative starting does not imply positive ending, as in the case of tales according to A.J. GREIMAS.²⁰

At the same time only certain functions can be placed in the starting, middle and ending unit, except for some traditional functions. In spite of these restrictions the order of the functions in the C. texts is not defined, neither the number of the different function-series in a single text.

The narrative functions consist of active, passive, conscious and accidental deeds. Active functions are actions committed after the conscious decision of the dramatis personae, for achieving some aim. In this category we have VII., VIII., IX., X., XI.1,2,3, XII., XIII., XIV., XV /only on the part of the C./, XVI. Passive and active functions occur in all texts, their interrelation is regulated by causality. The passive deed can bring about an unexpected result, which effects an active reply. The active functions grouping on the threefold a show a triple of passive-active-passive, which coincides with the ternarity of starting-mediation-resolution. This division is a fundamental characteristic feature of the C. texts.

The essence of the functions in these stories is the effective relation between the C. and the person confronting him. This relation is essentially the same as the relation between the real being and the fantastic being in legends analyzed by BENEŠ.²¹ The resolution of the contact of the two protagonists as well as the quality of the functions can be threefold.

- C. kills the person he is pursuing - negative
- C. and the person confronting him have equal power
 - neutral
- the person confronting C. defeats the C
 - positive

The number of roles can be three /C., opponent of C., helper./ but mostly we find only the first two. Most of the functions go together with the particular roles but there are some which can be accomplished both by the C. and his opponents.

Functions form the syntagmatic level of the texts. For understanding our texts more deeply, we have to go beyond the frames of morphology and explore the paradigmatics of the texts. During this analysis we get more thorough explanation of the arrangement of functions. Let us see the narrative syntax of the texts.

G. Narrative Syntax

As most of narrative genres, our texts can be divided to initial units, mediations, resolutions.

The initial unit

The initial units contain mostly one opposition. The intensity of this opposition is different in the texts. We can distinguish strong, medium and weak ones, and all this

is based upon three binary oppositions: the fight of persons of high status and low status, the conflict of men and women /in some cases - child/ and finally the confrontation of physically strong and weak persons. These oppositions can be joined by others like the opposition of guilty and innocent /or the person suffering from the guilt of the other/. The presence of these minor oppositions emphasizes the main ones of the texts.

The proportion of the different oppositions in the texts can be indicated as follows /where we have an additional opposition too, it will be indicated with ! sign/:

strong /low status - high status/:	12,14,17
medium /man-women/ :	4,5,6,7!,8,16!,9,15
weak /strong-weak/ :	1,2,3,10!,11!,13

If we fit these three oppositions into our chart containing indications about time, duration, place and characters, we can find that the intensity of the opposition has a definite place in this system. If we have a strong opposition, then the proportion of tale-Legend attributes is 3-1, and the pure tale falls into this category, too. If we have a medium opposition, there are twice 2-2, four times 3-1, once pure tale. Weak opposition: once 2-2, twice 1-3 and three texts defined above as pure legends. So strong opposition is an attribute of tales or tale-like stories, whereas weak opposition can be found mostly in the starting units of legend-like texts or legends proper. The medium opposition goes together with diverse attributes, but approaches rather a tale-like structure.

We can conclude from this, that these structural elements, which frame the structural units arousing from functions and narrative syntax, do not define the genre of the texts by themselves, but they can be taken much more as the indicators of the intensity of oppositions in the story.

So it is basically the starting unit of the texts, which defines the type and the genre of the story developing from the essentially identical basic situation: C. versus mortal human beings.

Before examining the relation between the genres and the three types of oppositions let us describe the two other syntactic units.

Mediation

The mediation is formed by the junction of the different functions. The mediation depends on the different quality of opposition and this way the opposition defines also the selection of the functions included. According to this, the different opposition-types are followed by a mediation consisting of different functions:

strong opposition: 3+IX., 3+XI/3.

medium strong opposition: 2+VII., 4+XII., 6+XIII., 2+XV.,
2+XVI.

weak opposition: 4+X., 2+XVI., XII., XIII.

At the same time it should be remarked, that formally the oppositions do not always precede the mediation, but logically also those events are built upon them, which have taken place long before the mediation.

Resolution

The third narrative syntactic unit, the resolution - through mediation - also depends on the opposition. The outcome of the resolution may be either positive or negative. In the case of a strong opposition it always ends in a positive way, the character of low-status obtains the property of one of high status with this occupies his place. The medium strong and the weak oppositions may end in positive or negative way. Neither does the positive ending

mean a change in the character's life, only assures its being alive. The texts having a negative outcome mean the death of the characters or a part of the characters opposing the C.

We examined above the structural elements, the different types of characters, the functions and the narrative syntax of the texts.

While analysing these units we pointed out their connections with each other several times, but without revealing the relation among all units and the organization of these texts, themselves.

Every unit is formed according to the quality of the opposition. The opposition is the main point, that selects structural elements, characters, functions, mediation and resolution, from the given set of the narrative. While the texts formed according to the rules of the particular genre categories, like legend, tale, myth draw always from their set of elements, the proportions of the components of the C.-texts can permanently be shifted, can draw from any genre according to what kind of conflict is in the center of the narration.

So the quality of the given opposition defines:

1. The time of the events taking place in the texts, their duration, the definite place of the events and the definitive name of the characters /at least three of them/. This way these so called structural elements become the external signs of the opposition.

2. The arrangement and the selection of the functions, as we have proved with the analysis the mediation, depends on the opposition.

3. The other two elements of the narrative syntax, the mediation and the resolution is formed according to the opposition.

Independently from the opposition, every text has the double time-relation and the collective-type of characters.

The oppositions indicate the mutation of the permanently changing power-relations appearing in reality too. The opposition N^o 1. has the smallest possibility, there are not many examples for the resistance to high strata-members of the society, and so it becomes the least believable. This is the reason why texts with a strong opposition have the character of a tale. Behind the opposition of man and woman, there are more realistic relations, a part of these texts can be ended in a negative way as well, but at the same time here with the help of the marvellous helper, or with the magic flight it overcomes reality and can approximate the tale. In the opposition of the physically strong and weak the everyday conflict appears, event which they are afraid of happening to themselves too. Their organisation adopts itself to the demands of any community forming and transferring the narration by the means the above analysed selective mechanisms.

IV. Conclusion

We have examined in our study the folkloristic creation of a linguistic and cultural group living under the conditions of an acculturation-process, and consisting of several social groups: peasants, "serfs", tribesmen, miners, and urban workers.

We started with the supposition that the narratives of an ethnic unit built up from so many heterogeneous components should reflect something from this life-condition

in which these texts had been created.

We have not dwelled upon the formal characteristics of the texts, because this aspect is too hard to approach because of the multiplied translations and relations. So we have tried to grasp the effects of the acculturation-process on the epic tradition by analysing the logical set-up, that is the structure of the texts.

The existing and elaborated genre categories have proved to be unable to fit on these texts.

The logical set-up and the structural pattern of the texts is constantly changing, and this is essentially effected by the oppositions fulfilling partly substantial, partly structural function.

We came to the conclusion that we have got to face a new genre here. This genre is the product of a prolonged and continuing acculturation process. It is created within the life-conditions of a society fragmented by this process, but still strong enough to develop its subordinate culture to be an independent, acculturation-culture.

We conclude with an attempt to give a definition of this genre. The multiform text is a narrative created during an acculturation process. Its components come from an existing corpus containing elements of diverse genres. They are selected according to the oppositions fulfilling partly substantial, partly structural function, and the components are adjusted to these oppositions which define the substantial elements, the functions, the paradigmatics and the inner logic of the text.

It is the narrative of a word, where there is place both for the Compañía of Cooper Corporation and the magic flight /perhaps from the Compañía itself/.

Appendix - TextsN° 1.

Don Felix is walking home late by night after a whole day of harvesting. All of a sudden he sees a monster, a Condonado starts to pursue Don Felix. Don Felix knows that if he escaped upwards, the C. cannot catch him. So this is what he does. Don Felix escapes.

/In: Folklore Americano, 1953. 134-134 pp./

N° 2.

Two young men walked home late at night. They had to pass a place named Rumillana, which was told to be inhabited by C's. The two young men were not afraid. Here a C. started to pursue them. The boys murmured some old prayers, so the C. couldn't catch them and they succeeded in getting into the house in a place named Acaya. They escaped.

/In: Folklore Americano, 1953. 138-139 pp./

N° 3.

Once there lived an avaricious man, who every morning used to weigh the food before he gave it to his wife to cook. One day the dog has eaten the food. The frightened woman couldn't find out anything else but to cut out the inner parts of a corpse buried the day before, and she cooked it. The man has eaten the lunch with relash. In the night the dead person converted into C. was shouting the name of Maria. The man was very jealous. He opened the door, the C. took him away. Maria slipped under the bed, she was swinging her child who started to cry. The C. are usually afraid of baby's crying, so this C. also went away. Probably he has devoured the avaricious man, because of whose mistake he had to be converted into C.

/In: Folklore Americano, 1953. 139-140 pp./

N° 4.

A poor Indian wanted to go to work to the mines in order to set right the living conditions of his family. The

man flees secretly. In the mine he earns a lot of money, pays his debts back. An accident happens, he dies. He is buried, but he is converted into C. He appears in his own village, where his wife offers him some food, he gets maza-morra. He soils his shirt, so he sends the women for some water and meanwhile he eats his three daughters. The women sees terrified what is happening. She escapes, the police is called. The police catch him he is burnt and three white pigeons fly out of his ashes: the souls of the three innocent girls.

/In: Folklore Americano 1953. 138-139 pp./

N° 5.

Once there lived a woman. Once at mindingt a man knocked at the door an asked her if he could leave there two candles. The woman agreed. The candles changed to bones as soon as they were brought to the light. The terrified woman escaped to the priest, who said her that it was a C. and that the following day she could save her life only if 3 girls and 3 boys surrounded her at the arrival of the C. when she gives back the candle to him. This is the way it happened the following day and the woman got saved. The C. said that it was because of the children, otherwise he would have devoured her.

/In: Folklore Americano 1953. 139-140 pp./

N° 6.

A boy and a girl was having a relation for a long time. When the girl got pregnant, they decided to marry, so the boy abducted the girl and took her to a cave. In the night the boy went home for food. The father hears the suspicious noises and thinking that it must be a dog, he knocks his son down. The boy dies, he is burried and is converted into a C. Meanwhile the girl is waiting for him, at last he arrives bringing some food, but he doesn't eat. They are leaving for a journey. One evening they get to a farm, where a woman offers them some food. Only the woman is eating. During the night the C. is making loud shouts and devours some cows. Next day they continue their way. Once the C. asks for their child from the woman and then he devours it. The woman catches sight of some priests and she escapes to them. The C. grows to be a giant, eats stones, and his body gets covered with hair. The woman goes to the church to make a confession. The priest leaves her alone for a minute. The

C. comes in and tears her head down. The girl is burnt and buried. The C. has taken his revenge.

/In: Folklore Americano 1953. 146-147 pp./

Nº 7.

A man working at the Compañía de Cooper Corporation, wants to eat from the bullo made at the All Souls day, so he tells his wife that he will go home to his parents. He gets home in the evening. His father knocks him down, because he takes him for a dog, and the boy dies. They wait for his wife in vain, because she is waiting for her husband at home. He is buried but he resurrects bodily and spiritually as a C. He goes home, takes some warm bullon to his wife and induces her to get away from there. They are wandering among the mountains of the Andes, they find a small hut in which an old sheperd-woman is living. She tells the woman, that her husband is a C. She gives her some soap and salt, saying that it will save her. The woman tells her husband that he is a C., then he tries to devour her, but the dogs of the shephers-woman hold him back. The woman got saved.

/In: Folklore Americano 1953. 150-151 pp./

Nº 8.

A girl, called Marcella, is living together with a rich man without being married to him. He gives her a golding wedding-ring and the girl wears it on her finger. Finally, 4-5 years later, the girl's parents call their daughter home. The 36 years old man dies his sorrow. The soul of the rich man knocks on the Heaven's Door, but the God chased him away with a wig, and sentenced to him to live in a place called Puy-puy, until he gets back his ring. The man is converted in a C. and is inquiring from everybody about Marcela. Nobody knows her, but finally Marcela happens to get there and though the inhabitants of the village ask her to stay away, she decides to meet the C. She almost gets to his place, when the Virgin appears to her and gives her a rough wool thread, which will defend her. The girl wings it around herself, then the Virgin takes the ring from her and hands it to C., and doesn't let Marcela touch the C. The soul of the C. can go up to the Heaven.¹⁵

/In: Folklore Americano 1953. 154-155 pp./

N° 9.

A boy is in love with a girl called Prisela, who unfaithfully escapes with another man to Mirorocha. The boy jumps into the river Montaro in his sorrow. One night the father sees his son in his dream, who speaks to him and tells him, that God has sent his soul away from Heaven and now he has to serve his family for five years. Before they went to look for his corpse, the boy appeared again, now in the dream of his mother, and told her where to find it. He was buried in a simple way. On the 8 th day the C. appeared in their house and since then he kept on bringing them things to eat. He could take up the form of every animal. He always came during the night, in the darkness. At the end of the fifth he asked them for ten boxes of eggs. They met on the road. The farewell was very sad, the C. still had 20 years to spend near the mountain named Puy-puy. The parents returned home with the empty boxes.

/In: Folklore Americano 1953. 161-163 pp./

N° 10.

Don Tomas was a thief, he stole everything from everybody in the village. He suddenly died. He was converted into a C. Once some arrieros were passing the road. The C. who was chained down to a rock, asked them to give back to the people the things he had stolen from them. The mule drovers were frightened, they promised him, but didn't fulfill it. When they came this way for the second time, the C. frightened them terribly and threatened them. This time they did what the C. had asked for them. The C. didn't appear anymore, surely his crimes were forgiven.

/In: Folklore Americano 1953. 167-168 pp./

N° 11.

There was a high mountain called Tapatapanieve between Janacoche and Pongos. It was an enchanted place. C.'s were living here and wild cocks were singing at midnight. The grandfather of the narrator had a flock over there and the shepherd was one of his grand children, Juaquin. At 9 o'clock in the evening he heard a loud cry from the Tapatapanieve. Jauguin called the other shepherds together. One of the C.'s accompanied by some wolves, killed a lot of sheep. Meanwhile the shepherdboys were prying and they only realized in the morning what had happened. Then an 80 year

old man appeared to them and consoled them. He told them that this C. used to be his nephew and he was sent here by God because of his avarice and enviousness and he would stay here until the evil ghosts take him. The following evening, when the C. came again, the old man went out to meet him with a whip and a cross in his hands. The C. kneeled down in front of him, then the old man asked him, why he was wandering there. The C. burst into tears and told the story of his life and asked him to tell his family not to behave in such evil way. He didn't disturb the shepherds any more.

/In: Folklore Americano 1953. 173-175 pp./

N° 12.

It has happened in the times of the great famines. There was a very poor man, who once, when he was very drunk, promised to organize the Caporal de la "Pachahuara". If he cannot fulfill his promise, he will become ridiculous. To get some money, he goes into the city to the market. After a whole day of walking, the father and the son get to a hut, where they have a rest. Next evening they arrive at the farm, but they find there only some grazing animals and the rest is hidden by the dark. In the evening they go to bed but the father is not sleeping. A strange man appears, he has chains on his legs, he asks the father to save him, for God has converted him into a C., because of his cruelty. He has to devour every human being he meets. Saying these he gives the father the keys of the house and disappears. At midnight he appears again, the poor indian cuts down his head with an axe, cuts his two arms, chops his body and a lot of white pigeons fly out of it, the souls of the people he had eaten. The brave indian grows rich. He can celebrate the fiest, then he moves to the farm.

/In: Folklore Americano 1953. 175-178 pp./

N° 13.

A lorry transporting vegetables and consumer goods was on it's way from Oraya to Tarma. In the evening a man asked for a lift. The driver asked Don Jesus to pick up this man, who agreed, but he said that the newcomer should get on the platform. Soon they heard a strange snoring, almost as strong as the noise of the motor. The lorry stopped and Don Jesus caught sight of a skeleton on the top of the lorry. In Tarma the skeleton got off and went to the cemetery. Don Jesus and his driver could see, that the gate was locked. They went to the police to make a report about this strange case. It came

to light that the C. was an evil avaricious man during his life and God gave him this punishment.

/In: Folklore Americano 1953. 178-179 pp./

N° 14.

There was a mother, who brought up his son alone. She knew about him already at the time of his birth that he would leave her at the age of 18. So it happened. The boy went away to see the world, but in every village he went to assist at the first mass. In one of the villages the morning mass was held by a priest, who was a C. and was feared by everyone in the village. However the boy went to the mass, the priest wanted to kill him, but the boy was fighting so steadily, till the third cockcrow, that he remained alive. The priest gained redemption by this and he left all his property to the boy. He invited his mother to stay with him and they lived a happy life.

/In: Folklore Americano 1953. 184-186 pp./

N° 15.

A very rich married couple has adopted a boy. When the boy became older, he was sent to one of their farms to take care of the harvest. The parents warned him not to grant any parts of the harvested corn to the indians however much they would ask for it. Despite the parents' warning, he gave them small parts they asked for. The boy died unexpectedly, God sent him back the sum of money he had cheated his parents with, so that they could forgive him. He went to the priest who promised to help him. The parents still didn't forgive him. The priest collected the money and now the parents reluctantly forgave him and the boy got saved. Not much later the father died. A lot of people gathered for the vigil. At night, between 11 and 12 o'clock, everybody started to yawn, fell asleep and only a small boy of 7 years stayed awake. A black cat came in, climbed up to the head of the dead person, then four other black cats came, licked the corpse all over, till the corpse got up and disappeared with the cats. The little boy awakened the others and told them everything he had seen. Everybody was shocked, they wanted to keep it in secret and filled the coffin with stones, but a sudden wind-storm blew away the cover of the coffin and everybody could see what was inside. Then as if they had been thrown from an airplane, papers were falling down from the sky with the following inscription:

"God does not forgive to the one,
Who do not forgive their children."

/In: Folklore Americano 1953. 187-189 pp./

N° 16.

A young man decided to go to the fiest in the neighbouring village to look for some girls. He found a corpse on the way and gave it a kick. He continued his way and saw a girl walking in front of him. He found it quite hard to reach her. They spent the night together in a cave and when the boy wanted to profit of the occasion, it turned out, that the girl was a C., whom he had to follow now. The boy tried to escape in vain. They arrived at a village, where the boy went into a church to pray to Saint Carmen. The virgin felt pity for him and gave him a small broom, a soap and a horn, and explained him that later, when they would pass by two lagoons and the C. would like to take him on her shoulders, he should not let it, but on the contrary: he has to take her on his shoulders and throw her to the red lake and not the blue one, because the red lake is the Hell. So it happened, but the C. started to pursue him, she threw the differenc objects after him, which became rocky mountains, smooth hill-sides and sheep herd. The boy finally escaped and the C. got to Hell.

/In: Folklore Americano 1960-61. 173-175 pp./

N° 17.

There was a bear, which kept all women of the environs in fear, because he always tried to kidnap them. He kidnapped a woman, and he brought her to a place near a huge gap where a large river flows. The woman gave birth to a boy, who at the age of two months killed his father. The boy was baptized, his godfather became the priest himself, who brought him up. The boy was terribly strong and so he happened to kill a lot of people by accident. Because of his frightening strength, the priest wanted to get rid of him. He dug a grave and paid some people to throw the boy into it, but the boy was stronger and he was the one bury the others. A bull was brought from the hills for him to fight with, but he killed it too. Finally the priest sent him back to his mother and gave a dog to him. The boy got to know that a C. keeps the inhabitants of a village in fear and he defeated him, he got the treasures of the man, who became C. because of his avarice and married his daughter. He become a normal man, and they were living happily.

/In: Folklore Americano 1960-61. 185-193 pp./

NOTES

1. SPICER, Edward H.: Types of Contact and Processes of Change. In: Perspectives in American Indian Culture Change ed by: SPICER, Edward H. Chicago, 1961. 516-544.
2. CLEMMER, Richard O.: Truth, Duty and the Revitalization of Anthropologists. In: Reinventing Anthropology, ed. by: HYMES, Dell, New York, 1974. 213-251.
3. WATHEL, Nathan: L'acculturation. In: Faire de l'histoire, Sous la direction de Jaques le GOFF, et Pierre NORA. 1974, Paris, 126-127.
4. KROEBER, A.L.: Anthropology. New York and Burlingame, 1948. 431 p.
5. SAHLINS, Marshall D.: Tribesmen. Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1968.
6. ARGUEDAS, José Maria /notas/: Cuentos mágico-realistas y canciones de fiestas tradicionales del valle del Mantaro, Provincias de Jauja y Concepción. In: Folklore Americano 1953. 125-236.
7. ARGUEDAS, J.M. /notas/: Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca. In: Folklore Americano 1960-61. 196-216.
8. ARGUEDAS, J.M.: Cuentos de Condenados. In: Folklore Americano 1960-61. 142 p.
"Mágico-realistas" In: Folklore Americano 1953. 125 p.
9. MÉTRAUX, Alfred: South American Indian Literature. In: Encyclopedia of Literature ed. by: SHIPLEY, L.T. 1946, New York. 851-863. pp.
10. DUNDES, Alan: The Morphology of North American Indian Folktales. In: FFC. vol. LXXXI., N° 195. Helsinki.
11. PROPP, V.J.: A mese morfológiája /Morphology of the Folktales - Hungarian Translation./ Budapest, 1975.

12. BEN-AMOS, Dan: Analytical Categories and Ethnic Genres
In: Folklore Genres ed. by: BEN-AMOS, Dan. Austin-
London, 1976. 221 p.
13. NICOLAISEN, F.H.: Folk and Habitat. In: Folk Narrative
Research ed. by: PENTIKÄINEN, Juha and JUURIKKA, Tuula.
Helsinki, 1974. 328 p.
14. CUSTRED, Glynn: The Theme of Social Transformation in
Andean Oral Tradition. In: Amerikanistische Studien
ed. by: HARTMANN, Roswith and OBEREM, Udo. 1978.
112-121 pp.
15. Folklore Americano 1960-61. 142-217 pp.
16. TRIMBORN, Hartmann: Francisco de Avila. Berlin, 1967.
17. BASCOM, William: The Forms of Folklore. In: Journal of
American Folklore Vol. 78. 3-20 pp.
18. PROPP, V.J.: idem
19. PROPP, V.J.: idem
20. GREIMAS, A.J.: Sémantique structurale. Paris, 1966.
199 p.
21. BENES^V B.: Morfologická analýza pověrečných povídek
z Bílých Karpat. In: L'udová kultura v Karpatoch -
Ethnographia Carpatica, Bratislava, 1972. 357-367 pp.

SEBESTYÉN, Éva (Budapest):

H. H. Manizer's Botocudo Folklore Texts

Introduction

In 1915 H.H. MANIZER, Russian ethnographer and linguist spent half a year among the Botocudo . This tribe, by now extinct, was living in the Northeastern part of Brazil near the Doce river.

MANIZER was the first, and the last researcher, who was able to write down the Botocudo language with the most developed method of his time - the APhI transcription. Although there were other ethnographers who visited the Botocudo before and after him, he was the only one who made a real precise transcription of that language. Thus he preserved this extinct language for the future. His great help was the blind JERONIMO, former chief of the Nakrehe group from the Botocudo tribe. It was he, knowing Portuguese, who taught MANIZER the Botocudo language taking part in the preparation of the Botocudo-Portuguese dictionary relating tales in the both of the languages. His other source on Botocudo were his pupils, the Botocudo children. MANIZER was teaching them Portuguese and at the same time he was learning Botocudo from them. The most valuable part of his work are the dictionary, the linguistical articles about the Botocudo grammar, and the bilingual tales. Besides, he

wrote a monography about the Botocudos, an article about their musical instruments, some general lectures, and last, but not least a diary about the whole sojourn among the Botocudos. All this material is archived in the Archive of N.N. Mikluho Maklai Institute of Ethnography of the Academy of Sciences USSR - Leningrad Department - and the majority - as the tales - are in manuscript until today.

These tales were told by the Nakrehe JERONIMO in Nakrehe-Botocudo and translated word by word, finally summarized in Russian and/or in Portuguese. Sometimes there is a lack of synchronicity among the three texts of one tale /written down by Manizer/ probable due to his translation from Botocudo into Portuguese and Russian. As to genre, they are animal tales, which were told publicly during the evening meeting.

Source: "Texts from Pancas by friend JERONIMO" - Archive of the N.N. Mikluho Maklai Institute of Ethnography of the Academy of Sciences USSR- Leningrad Department, Fund K-I. op. 1., N^o 420

1. The jaguar, the rabbit and the toad
/ Onça, coelho e sapo /

/Dr. RAUL says that he has heard this tale many times and it is well known everywhere in Brazil/

The jaguar sent the toad for the rabbit. The toad didn't go, he sent a little toad instead and he himself stayed in his house. The little toad went away. The jaguar came to the toad and asked him, "Where is the rabbit?" he said: "I sent a little toad, I can not go." When the rabbit arrived to the house of the jaguar he got ill. "I've come from far, he said, my feet got swollen." "It doesn't matter", answered the jaguar. "Bind your feet with a cloth

for not to hurt them again and I'll carry you on my back." When the jaguar dragged the rabbit to his place, the rabbit jumped down from him and disappeared.
/ It means, the rabbit ran away. /

- kuparak-nuãᶇ-kũkũ:m | χniép kǝémwa | kuᶇkũ-kũkũᶇ
onça sapão mando sento no rancho sapo mando
the jaguar the toad sent sat down in the hut the toad sent
- kimprãᶇ - kǝém - kǝiɛ:p | kuparák - tɛ-nnũjɔ-kɔttarᶇᶇ | guãᶇ |
kumpat kuparak
cançado casa sentado onça veio pergunto o sapão
compadre onça
tired home was sitting the jaguar came asked the toad
friend jaguar
- timmũ - kura-núk | tu-ffappin kuᶇ-kũ:n tɛ-ja-kuᶇkũᶇi
andar não quero? sapinho mandei mandei
to go no I can /want/ the little toad I sent I sent
- tu-mbatũk-wɛ-aú | batũk - tɛ-nũ/i/ -an ffɛm-wa-pm/au/õᶇ
con coelho falar coelho veio elle vai na casa da onça
to the rabbit to speak the rabbit came he goes to the
house of the jaguar
- tũmbatũk-(wɛ-aú | a-wɛ-aú timãũ mãũ: | ti-a-m rɔ:n
nũ-ngi:mi
vou con coelho falar vai falar estou doente esta longe
cheguei de longe
I shall to the rabbit speak speak I am ill it is far away
I came from far away
- mãũmãũ | gnũm-pũ'-tu- naǝã: /uãᶇ | kumpat onsa tũ-attapm-õᶇ
a-p-pɔ - ruã
doente estou com pé enchado compadre onça vou ^{ti}carregar
enrola
ill I am with feet swollen friend jaguar I shall carry
you roll up

- kappot-wã: | tu-jattamãũñ nã: | pawa- tammũ: | ðuvagá:
cobertura eu ti carrego devagar- carrega /devagar?/
covering I you carry slowly carry slowly
- pawá- gñã - tammũ rã-mažuká: nukú:
devagar carrega não machucar não!!
slowly carry no hurt not!!

2. The rabbit, the toad, the jaguar and the monkey
/ Coelho, sapo, onça e macaco /

/Variant- continuation /it is wellknown as well all over
Brazil/ or it is another tale/

The rabbit said to the toad, "Sit down here, I go to the jaguar's house." He's just gone there, "But he will be hungry," answered the toad. Then the rabbit took flour and said, "Hold your hands, open your eyes." When the toad opened his eyes the rabbit threw flour at him and took to his heels. The jaguar arrived and asked, "Where is the rabbit?" The toad, dazzled by flour, answered, "He is sitting here!" The jaguar ordered to get a sap and began to dig where the toad indicated - of course in vain. "I say, you are lying to me! I throw you to the fire, you will burn!" The toad answered to that, "I was born in the fire and brought up there so nothing will happen to me." Then drown you," declared the jaguar. "Oh, don't do that, you'd kill me" answered the toad. The jaguar threw the toad in a deep pond, but he swam across to the other side. "If I knew that, I would have killed you here," said the jaguar. The toad said to the monkey, "Hand down a creeper to me," Take hold of my tail, friend" said the monkey having come down "So that you should not fall." The toad seized his tail, screwed up his eyes and the monkey lifted

him up feeling the burden on his tail. And both of them became cheerful - the toad was in his own house, in the water.

- nukatō: pimpiŋ wɛ: χira-i-nnāk-wa: gup̄ti-puŋpuŋ-wɛ:
ni-nak-wa:

de vero vou mostrar la na minha terra esso vou mostrar
lá na minha terra

indeed, I'll show there, where I live this I'll show there;
where I live

- mbatw:k kuŋkō-wɛ-au | kupara:k tōmmōŋ χira: ; tuŋtiŋ-
kurannɛ;

coelho ao sapo falou onça ja foi pra la com fome eu fico
rabbit said to the toad the jaguar has gone already to
there with hunger, I stay

- akkittōm a-ppō-wō:n akki/u/ttōm χwē-ɛŋ; χɛ:ŋ; χri:m
mbatw:k

para as mãos os olhos abra ahi coelho
hold your hands the eyes open there the rabbit

- kitōmma: pɔriŋ āŋgrĩŋ [nu-kittōum] χmaũŋ tu-ɛɛŋ -māum
olhos/?/ farinha jogó nos olhos correo pra lá foi
the eyes flour threw in the eyes ran to there went

- kuparák wkuŋkō: au; kwei ɣieŋ kŋɛ kumpat kuparak;
kumpat

a onça sapo pergunto coelho sentado alhi/esta/ compadre
onça, compadre

the jaguar the toad asked the rabbit is sitting there
friend jaguar, friend

- ja:p -mō-i a:t-pɛ:n ennū-nak a tang; χakōnni:m
χatti-au-wi:ni;

sapo vai buscar'enchada para terra caracar para que v.
nosse falou mentira

toad look for mattock for the field to dig for you not to
tell lies

- kvei ʃiep ,anguin; χotti aχwi:n winnc ! ti-ammēh
am mbruk
coelho lá não esta vosse prego mentira vou te pegar
queimar
the rabbit there is not you told a lie I shall catch you;
burn you
- ʃompai/ɔχ kua'; tu-žaži -ape: -tu- mampɔk antak ui!;
am ʃɔ krɛ':ɾ
no fogo se u subesse matavate fora barranco grande
in the fire if I know that I would kill you outside
ravine big
- kužu:-ɣžɛɾ- krɛ̃ kumpat makak, kužũ-kwtɔʃu:k
kumpat makak
cipo apanha para cá compadre macaco con cipo ven decendo
creeper catch to here friend monkey with creeper lower
- kžũk- mɛχ -mrão χrāk kuku': kumpát šap, kaʃʃu:ɔn,
meo rabo segura segura cahir ten medo compadre sapo
allegre
my tail seize to fall he is afraid friend toad is cheerfil
- kʃam- pɔmpu: χmpiẽ -pɔmpu'
de casa dentro d'água dentro
inside the house inside the water

3. The vulture, the bat and the hummingbird

/ Urubu, morcego e beijaflor /

The hummingbird said to the vulture, "I am not afraid of you." "Well, then hit me," answered the vulture. The hummingbird flied against the vulture and pierced his beak into him. The hummingbird flied away, met the bat and told him too, "I am not afraid of you," but the bat didn't wait for the stab, he

ran away. "He fears his skin. /The urubu's got a hole, indeed!/"

- mɔjɔkɔ:n -ampʰ-wɛ-áú, mɔjɔkɔ:v: ampʰ kukki' nuk ;
 beijaflor a urubu faló beijaflor d'urubu não ten medo
 the hummingbird to the vulture said the hummingbird
 of the vulture isn't afraid
- nu:ɾapmõ mɔjɔkɔ:v: ; tɔn-tá:n/e/ kiri:m; tu-mapmãú ;
 "vem bater? beijaflor" eu vou lá "pra lá" /cf. xira/
 mesmo "vou batendo!"
 "do you come to beat?" hummingbird "I go there, exactly
 to there "go beating!"
- urumbú nu-ɾapmãú nu-ɾapmãú, kʒina-ttu: pmau; kʒin-kupãɾ
 ri:ɔ;
 urubu ven bater ven bater nariz furo batendo da nariz
 no meio
 the vulture comes to beat comes to beat the nose pierced
 beating the nose in the middle
- ʃɾɔ̃gɔk kuki-nuk! mõ-ʃɾ/ʃ/mirá kʒina-tú- kukki:n
 "morcego não tenho medo!" vai espera - la nariz furada
 ten medo!
 "Bat I am not afraid!" go and wait there the nose pierced
 is afraid

4. The bat and the macaw
 / Morcego e arara /

The bat stole the sapucaia of the macaw, who got angry and they started to fight /against each other/. The bat seized the macaw, lifted him off from the ground and threw him into the fire. The macaw's face was burnt in the fire. The macaw, in his turn, lifted the bat up and threw him against a tree /against the field/, the bat's nose got broken.

- χρῖχγκ:k - niηκκ-χα; χattarán jakjám
 morcego está robando sapucaia arara fico bravo
 the bat is stealing sapucaia the macaw got angry
- χρῖχγκ:k-we; χρῖγκ jakgi:m; χattarán χρῖχγκ
 con morcego morcego também arara morcego
 with the bat the bat as well the macaw the bat
- μα:ρ- nχút- nuηρέρ jampai-k-wá; ni-mpāu -te-χu:m
 pegó levantó jogó no fogo a cara quemó
 caught lifted up threw into the fire the face got burnt
- χatta-ρi-mpó/η/ kuρja:η jampaig-wa tu/α/ -χῆu:m;
 vosse minha mão quemo no fogo quemo
 you my hand burnt in the fire burnt
- fat-κρῖχγκút μα:n nχút nuηρέρ kfit- kžinatta:n
 morcego pego levanto jogó quebro nariz quebro
 the bat caught lifted up threw broke the nose broke
- n/u/χút nuηρρ žina-tta:n
 levanto jogó a nariz quebro
 lifted up threw the nose broke

5. The armadillo and the lizard
 / Tatu e lagarto/

The armadillo sent the lizard to his house for ripe bananas. He dirtied the lizard's whole back. "You got dirty", the lizard didn't listen / to him/. After, in return, the lizard set to dress him put an overcoat and a cap on him and nailed the dress on him. The armadillo tried to take it off but he couldn't. The lizard was dying with laughter.

/ This variant was written down by Manizer in Russian/

The armadillo and the lizard

/ Tatu e lagarto /

The armadillo sent the lizard to look for ripe banana in his house. The lizard ate a lot, the armadillo filled the lizard's boat with shit, deceived and dirtied the whole lizard. Then the lizard came out in hurry. " You spoiled all your back !" /Said the armadillo to him./ But the lizard hasn't even looked at him. Then the lizard called the armadillo to his house. " Turn your back!" said the lizard. " I put an overcoat on your back, be quiet !" He put the overcoat on and nailed, nailed the cap too. The armadillo got angry went away and hasn't come back any more. When he wanted to take off the overcoat and the cap and he couldn't - the lizard bursted into a loud laugh.
/ This variant was written down by Manizer in Portuguese. /

- gunfũ^h jakuré kũkũn dipokán-ra p̄ieɾ ʎira jakuré
tatu lagarta mando banana madura sentado lá lagarto
the armadillo the lizard sent for ripe banana sitting
there lizard

- mũo | dipokán - mũ-ra-pen | kumpat jakuré mũ
vai banana vai apanha compadre lagarto vai
goes banana goes to pick friend lizard goes

- dipokán-ra -pen | nuɾkut | gunfũ^h kũniɾkũ m̄ɾá
banana madura comeo tatu bosta encheo
ripe banana ate the armadillo shit filled

- ʎniɾku /ʎ/m̄t jakuré gupfũ^h pũ-ka:k ʃɔpm̄ɾɔ
bote esterco cheio lagarto tatu chamo foi junto
boat dung filled the lizard the armadillo called went
together

- gunjún jakuré kɨkɨ:n ɟipɔkán-ra ɟiep xirá; jakuré
tatu lagarta mando banana madura lá lagarto
the armadillo the lizard sent for ripe banana there lizard
- mǎo ɟipɔkán - mɔ-ra pɛn; kumpat jakuré m kɨkɛ ɟipɔkán-
ra-p n
vae banana comadre lagarta banana madura
goes for banana friend lizard for ripe banana
- nuɟkút; gunjún kɨɨkumɨpã napɔta xɨɨku xɨt
comeo tatu bosta encheo/na porta?/ bosta bastante
ate the armadillo shit filled / at the door?/ a lot of shit
- jakuré ɟuɟtún pɨka: k tɔpɨɨ ɟɟɛ'xɨmu-x-múk-ra:k
lagarto tatu chamo foi junto na casa entro
the lizard the armadillo called, they went together ente-
red into the house
- xikariɨ́ tia palitó' rɛxɨm kwan' xɔʒ :t/k/ tia palitó
wata'án
vira paleta bom cacunda paleta ponho
turn the overcoat, well, on the back the overcoat I put
- pɨtaá:n ɟɔʒɛk-u-ttá palitó ʒɛk, kréna bonɛ' ʒé:k
/ Manizer's translation is lacking/
- kʒɔʒkɛ:k itó palitó ʒɛ:k kɨi:m
paleta ahi
the overcoat there
/Manizer's translation is lacking/
- krɛn-akwa: -ʒanik-akwa krɨɨta ɟakɟu:n krɨɨxɨɨnu:k
cabeça cacunda prego
head back nailed
/Manizer's translation is lacking/

- kɔ́ɛ́χmυχmuk - vá:k gupjuŋ puka:k χikariŋ ti-a-palito
na casa vai entrando tatu chamo vira paleta
in the house he is entering the armadillo called turn
the overcoat
- rɛχɛ úm kwã/nu χɔ́ʒɛ:k ti-a-palito - wɛ-taán pu-taán
bom deo vira cacunda palito ponho vestindo
well gave turns back overcoat I put to dress
- dɔ́ʒɛk-uttá palito' ʒɛ:k kréna boné' ʒɛ:k kʒɔ́ʒɛ:k
cacunda boto paleta na cabeça boto deo
on the back I put an overcoat I put on the head I put
- it-ɔ- palito' ʒɛ:k χi:m atɔpnu-χim palito' akwa:
palito boto ahi fica quieto ahi paleta pregó/batteo
an overcoat I put be quiet there the overcoat nailed/
beated
- krén akwa: χpanik akwa krɔŋ-ta -dɔkɔu:n
cabeça pregó bunda pregó já foi con raiva
the head nailed bottom nailed soon he went with anger
/ " The first variant is better " - Manizer's note . /

6. The ant-eater and the jaguar
/ Tamandua e onça /

The ant-eater sent the jaguar for some purpose, but the jaguar didn't want to go. Then the ant-eater said, showing to the jaguar his claws " If you don't go I pin you on the back with one of my claws." Being frightened the jaguar said, " I go, I go, " and went away. Since that time the jaguar is rather afraid of the ant-eater. The ant-eater hurted his claws on the tree.

- kužubn kuparak ža-pa-ró:; kuparák áun
tamandua onça mando onça faló
the ant-eater the jaguar sent the jaguar spoke
- ti-munḡ-núk -nɛ: kužub /au/ ɔttic-mun-núk /ti-xɔ -d'čk
eu não vou, não tamandua/falo si vosse não vá na cadeira
I don't go, don't go the ant-eater spoke if you don't go
- májnti /xɲg/riḡxgát pɔjúk wa: kuparák zi-ɔ:n xɲniɟ-kukki:m
pego eu unha uma só onça sumiu ten medo
I take you with only one nail the jaguar faded away
- ta-xi-ɔ:n xɲriḡ kukki:n mbrɔk ʃɔnapmau xinnuñuá
sumiu de unha medo bateo/correo/ no pau con braço
faded away of nail he is afraid he hit /ran/ with arm
into the tree

7. The caiman and the pretty girl
/ Jacaré e moça bonita /

Grandmama told about the old times. The caiman caught a young pretty girl, took her on his back and swam for a long time across the big lake. The girl asked him "Let me get down to shit!" "Shit on my back" answered the caiman. Thus the caiman and the girl swam for a long time /she was pretty, young/, the size of Xumxuem on foot asked the old to marry him.

She was always shitting and urinating on his back. Then the caiman saw a nice beach, fresh shadow and swam to there /the girl was quite rotten because of many days in the lake!/ The girl asked him once again "Let me down here for shitting." He answered "Shit here, on the beach!" "I don't, I go behind that tree," and she went. The caiman waited for a long time, then shouted loudly, the girl answered from far away. "If you are here, near, I would eat you!" shouted the caiman - but the girl heard that and went away.

- kaχa: aũ "ɔti nũ:χu:t χẽp-kre" "tuɾep nuk -ne: "
 jacaré falou: vosse minha monta ^{/na cacunda/} monta senta aqui" não
 sento não!
 the caiman said you my/back/ ride sit here. No I don't
 sit down, I don't
- ti- χu:t-nuk nett' i: " a kruk ip m /kreɾ/ χjɔʒ-ék
 vossa cacunda não não vou! vossa filha ^{senta} ponha aqui na
 cacunda
 your back, no I don't go! you girl, put/sit/ yourself
 here on the back
- kuttí niɾ-kruk nχutn ža: χu:t-nχep jɔʒek kuttí
 detraz n'elle minha filha monta na bunda montado sento
 cacunda n'elle /detraz/
 behind him my daughter ride on the back riding sits back
 of him/behind/
- kžu:m rɔp-χmũ:m ža ra-ja-χu: a: χriɾ -kruk
 estanadando vai levando bunda esta bongeja minha filha
 is swimming is taking back this my daughter
- χu:m kwa-nní: χriɾ -kru:k "χɔtti χu:m ak-kɔx:m
 nada! nadando esta longe minha filha vosse nada vosse morre
 swim it is far my daughter you swim you die
- χmiɾaɾ mɔbt! χum-nuk/g/ ! jittuχẽp a-tɔp- nuk
 agua muita nada não fica sentado não brinca
 water a lot don't swim stay sitting don't play
- nχx:p ɾiɾ-kú-ttu tu-atta-gkžu: mɔmmɔ:ɾ
 sentado de mim de traz/encima/ carregando vai levando
 sitting behind me /above/ loaded he is taking
- χɾam-ɾgawó-ti - ɾriɾ-kúk kura:n "ɾriɾ-kukúk" χɾam-pawó
 velho ponha lá eu vou cagar estoi querendo encima de eu
 caga velho ponha lá
 old man put there I'll shit I want above I shit old man
 put there

- ti-nim- bijuŋg "griŋ-ku- žiŋg" χmakχria:m tɔppó
eu quero mejar en mim vai mejando velho sol
I want to urinate on me go urinating old man sun
- amjuk jaχá: tɔ/w/ppó nukk uɔ amjuk-wa:
sombra procura! do sol foi na sombra entro
shadow look for from the sun went into the shadow entered
- nummát-wá amju:k jaχá: pitták/ã/- ráť amjúk pɔpóŋ
no matto /sic!/ sombra procura na beira de lagoa a sombra
veio, sumio /esta na beirada da lagoa, sumio pra
la-achó/
in the forest the shadow looks for on the beach of the
lake the shadow came to there /found it/
- wap-moŋ rɛ/k/ɛtɔ juɔp amjúk pɔt juɔp-w:m
esta ahi la folhado no secco sombra esta debacho esta
fora d'água
is there there leaves in dry shadow is under is outside
of water
- χmakriám ŋawɔk-χira; numátɛ-ttɔ:p-wa:m χmakria:m
meo velho me ponha lá no mato encostó meo velho
my old man me put there in the forest leaned against my
old man
- ŋawo tiwõg-griŋ-kúk tik naχ-ag nak-tɛtté ti-mõg-
ŋkuk-wé
solta saho cagar puló terra /no chãõ/ saho cagar
pull went out to shit jumped earth /on field/ went out
to shit
- ža-χá -pm̃k pek-naŋ jaŋgúí kuχé: žaχá jukkõn-
naŋjangũin
está esperando não ven nada jacaré esperá muito tempo
ven nada
is waiting doesn't come anything the caiman waits for
long time nothing comes

- i-ḡ-kɔn χmak-ɾam krē tuntu:m χotti ɾaré aũ χaɾi:
 marido! velho cabeça caroçada vosse falasse perto
 husband old man head with stones if you said near
- ti maŋ-ku:t χaŋg-a -kwa:ŋ utip-wa
 "te comia!" risada deu longe correo /já foi/
 I eat you a loud laughter from far ran /already went/

8. The tapir, the turtle, the mɔ:g
 / Anta, jabuti, mɔ:g /

The tapir went where there a lot of people, invited the whole people to his house, s he says that in his house there are plenty of riped bananas. The turtle went with the others together. Everybody entered, but the tapir stayed outside, closed the door of the house and went away. It got dark inside of the house the people began to shout. Only the mɔ:ɡkɾuŋg /hummingbird/ managed to escape, he stayed outside and when he heard the screams of the prisoners he went far away to call the others to help him release the prisoners. When he returned with the people and with mɔ:g /like the lizard but all over painted, /wore ties/ and mɔ:g threw a rocket on the house and it smashed everything - all the prisoners were dead already - only the turtle was alive. The turtle came out and told everything. "He seized me, but he isn't loading stones like me, who has to load them!" said the turtle about the tapir. When the people got to know everything - they went to hunt to the house of the tapir - they entered to the next of his house - they didn't leave either as well. Mɔ:g was always throwing rockets - thus the people didn't let the tapir to construct a new house. Then the mɔ:g threw a rocket on a jequitiba as well the whole

tree fell -the deers scattered /like the tapirs/
allover - remained some /with fear/ all ran away.

- Kuprang au kžem-wa: ziþskán-va: ŋawi:t, x̄m̄kriek-ra
x̄rawi:t

anta faló ven na minha casa banana madura muito jaboticaba
madura muito

the tapir said come to my house banana ripe a lot of
jaboticaba ripe a lot

- timm̄ng-ne žipokín nuḡkút-we: kattí! kupráng kžem
apm̄ng kžem-wa:

/jabuti faló/ eu vou também banana comer também de anta
casa na porta da casa

/the turtle said/ I go as well banana to eat as well
of the tapir house to the door of the house

- kžem appáu kũ de-ampi:m "nt̄p- nuḡxim x̄ira: x̄vá"
da casa a porta fecho, escureceo! não entra cá lá fica!
/gritaron a beijaflor/

of the house the door is closed it got dark! don't enter
to there, stay /shouted to the hummingbird/

- apmr̄ng-t̄m-m̄oj̄k̄r̄ú:n kumprak kžem appao | m̄br̄ung kattóm
ka:m b̄unt̄:

correo beijaflor anta casa fecho gente prendeo presos
todos

ran the hummingbird the tapir the house closed people
seized prisoners all

- kumprák kžem-fak-wa | ḡkut p̄juk ŋix:p kw̄m kw̄m
anḡi m̄:k

anta /paro/ casa outra for jabuti um só vivo morreron
todos

the tapir stopped to the house other went the turtle
the only alive died all

- lagarta chego con um cachinbo, boto uma ponta dentro
accendeo fogo, rebento casa
the lizard arrived with the pipe, put the end inside,
set a fire, broke the house
- fe-kžem ampúp, ηkut mpagn au kwəm jikhura -nuk tɔp
-tijkuran pɔ:k-tɔkwəm-nuk
casa quebro jabutisahindo falou morrer de fome não! fome
fiquei morrei não
the house broke the turtle came out said to die of
hunger, no; I'm hungry, I shan shan't die
- gnintuk-mrɔŋ kašća ηgrɛŋg Kjem ampɔ:ɔ mɔ:k əu-m:
eu sou duro fuguete jogamos/sic/ casa quebro mɔ:k falo
I am brave rocket we throw the house broke mɔ:k said
- kumpraŋ χɔtti kɔtna: ti-χɔttãŋ kɔtta kašćt žɛ:k
χɔtt-aŋ-a-imbruk
anta vosse na sua bunda calo de bosse fuguete botasse
queimava
tapir, you on your back rocket put it burns
- kumpraŋ-gɛpu:m kupraŋg kukki:n χaikattɔ:k tɛ-ra:k
anta rebentava anta fico con medo jaquitibá rebenta
e cahio
the tapir breaks out the tapir became afraid jaquitibá
broke out and fell

9. The turtle and the little lizard
/ Jabuti e lagartixa /

"Little lizard! go to chop wood" said the turtle.
The little lizard went and did pɔm, pɔm, pɔm- that
is no good! shouted the turtle: "I show you how you
should do it -give me the axe!" He took a big stick,
carried that on his back, smashed it against, threw
it to the earth and did pum, pum, pum and broke out

the whole. The lizard tried it once again- the turtle considered his job bad this time as well and showed how it has to be done. Then the turtle got a fire, carried it on his back and went to burn ants and crickets, "Go away ant! shouted he: If you don't go I burn everything. Then the ant fled- if the turtle hadn't shouted the cricket and the ant would have disappeared.

- gatta:m mu-ʃʃɔnampi:ŋ tɔn χɔtti ʃɔn appiŋ
lagartixa vai raçar pão não presta vosse pão raçar
the little lizard goes to chop wood, it is no good you
wood to chop
- žaži-nukn χɔɾɛ χi:m gatta:m χɔɾɛ-xi:m ɔmpɛk
não sabe! vai d'ahi lagartixa foid'd'ahi fogo
don't know go from there the lizard went from there fire
- tapmuŋ "χɔɾɛχi:m prik χɔtti χu:m χɔɾɛ-kža:mprik
carrego vai d'ahi formiga vosse queima foron embora
formigas
carry go from here ant you get burnt went away the ants

10. The boa constrictor and nak-tɔm

/ snake with two heads /

/ziboi -sucuri? e nak-tɔm /cobra a duas cabeças /

The boa constrictor sent nak-tom /Jeronimo didn't know the Portuguese name of that animal- he is the animal with two heads and always goes under the earth/ but he doesn't want to go. If you don't go I carry you on my back!" said, the boa constrictor. Then you will die- "I bore you- answered the "two heads" and for demonstration he killed his comrade. "I carry you with earth." "I bore the earth- and soon he entered inside of the earth and made a big hole!

- žukvan kʷkʷn nak-təm ti-muŋ-nuk, ɣotti-a-muŋ-nuk
ziboi mando duas cabeças não vou não! si vosse não va
the boa constrictor sent the two heads I don't go. If you
don't go
- nak-bundz a ta mmũɣ ɣotti- gni-ŋ-ta mmau tti nak
terra toda vou carregar vosse mim carrega terra
earth whole I'll carry you for me carry earth
- bunté naga-ttu tʷ -mãmpag-ní: žakvan /žagám m-pák ũ
toda eu furo /vosse/ eu mato vosse ziboi companhero mató
all of you I bore I kill /you/ the boa constrictor
comrade killed
- wɛ-au nuk- u:m nak- təm
não falo nada com "duas cabeças"
didn't speak anything to "two heads!"

11. The caco, the lambarifish and the boa
/ Caco, lambari e ziboi /

The caco sent the boa to tell the lambarifish not to play and balance the water which disturbs the caco. The little ones didn't want to obey. The caco sent the boa once again, but the boa didn't want to go. "I swallow you up if you don't go!" "If you swallow me up I scratch your throat!" Show me on a stone how you scratch" the boa bored the stone and sat down in the hole. The caco did not dare to swallow him.

- mbɔk -krukni:n žukvan ŋgɔŋgɔk kʷkʷn : n
a lambari ziboi caco mando
to the lambari the boa the caco sent
- ŋgɔŋgɔk muŋ-ɖgukua na krukni:n wɛ-au mip jũŋ -nɔ̃
caco vai ziboi lambari falo não brinca não
the caco goes the boa the lambari said don't play don't

- nangvog naun attop naun nangré' krukni:n attop nak'ja:
 não mi balança não não brinca não lambari brincar
 don't balance me, don't don't play don't lambari to play
- nuŋ ɣaŋgɔŋgɔk tummon nangre - krukni:n we áun
 caco ja foi lambari falo
 the caco already went the lambarifish said
- ɣotti au nangre-krukni-n-we au ɣotti-a- mung-nuk
 vosse fala lambari fala si vosse não vae
 you speak lambarifish speak if you don't go
- ti- maŋkɔk ɣotti maŋkɔt tiɣa am-ɣa: m-ne
 eu engolo! si vosse engola eu aranho
 I swallow! If you swallow I scratch
- mu-tta krak ɣanda: m-ne ta-krak
 vae a pedra aranha pedra
 go to the stone scratch stone
- ɣandam kri' aun kata' kri'e: m mbot tí ngɔkngɔk kukki:n
 aranho furo no burraco sento chego caco ten medo
 scratched, bored in the hole sat arrived the caco, he is
 afraid

12. The irara, the snake, the ocelot and the dog,
 the hummingbird

/ Irara, cobra, gato e cachorro, beijaflor/

The irara said to the ocelot jaguatirica "Go and call the snake /the big/ to walk to my house." The snake went and arrived there. "How are you, snake?" "I am in trouble, irara. I can not get anything, I have no arms, I'm starving with empty stomach!" "If you pay me I'll teach you." "I pay! Teach me!" "You see, you have to catch in this way: jump and grab it with your teeth! And now pay me!" "I haven't

anything, what can I pay you?" "Then, all right, I do it free for you, but you never bite me!" "Indeed! I don't bite you!" And both of them became cheerful - the irara because the snake wouldn't bite him and the snake because he learned to catch the food. Then the ocelot appeared, he was complaining: "I have nothing to eat, I have hands but I know no gestures for catching food, I want to eat meat!" Well, I teach you, but what do you pay for that?" "What do you eat?" The irara was thinking, thinking finally he said: "I want honey! I found honey, I pay you with honey, I show you the bee of cupi!" The irara said: "When the animal comes let him pass, turn your back - then you jump and kill him with your teeth, you see, in this way!" The ocelot did it- jumped on the stick and bit it. The ocelot showed the bee to the irara and both of them became satisfied and cheerful. The ocelot jumped, caught the cricket and the snake. The dog came to the irara for asking him to teach to hunt: "I am not able to catch! Then haven't you a mouth? You should bite! Do that in this way!" When the dog got to know how to bite he went to one direction, and the irara to another one. Then there was no water for the irara to drink but the hummingbird knew a fountain and he was coming with wet head- he took a bath. The hummingbird sat near to the irara and he sucked the hummingbird's head. The irara wanted to follow the hummingbird's flight but he couldn't. He was taking honey with honey, he was licking at the whole head of the hummingbird. The hummingbird was coming and going, the irara was sucking and got thirsty. He was running behind the hummingbird, but lost him and returned to his own house, sat down at the side of the fire. The hummingbird comes- the irara says: "Sit down here,

near the fire, then when I run you go with me!" But the hummingbird didn't want to show his well.

Finally the irara found the well, entered it, took a bath and drank at ease. When he came out he was spilling water everywhere and said: "You didn't want to show it to me! Now I have water for me to drink! There is water everywhere, I spoiled it over all the corners." "I was deceiving you!" said the hummingbird and went to his house.

13. The capybara and the sparrow-hawk/metamorphosis/
/ Capivara e gavião -metamorfose/

The capybara married a wild man - he was a sparrow-hawk. After the others had killed a tapir he went to look for meat. Returned - not finding a big bonfire which was necessary to roast the meat he became very angry with the woman, took a log of firewood from the fire and burnt her back. She had a lot of children. The capybara with the burnt back was crying a lot and said to the children: Let's go to wash the aching back! All of them went away, they crossed the river, the children swam behind her and were washing her back. Thus they stayed on the other side of the river. It got dark, it was raining the capybara was going on washing the body in the river. It dawned - the river was full - the man/ the husband went to hunt and saw her on the other side swimming and the children with her, "Idokón nek-wammú" / my wife come here/ She answered: "I don't go, I don't and you, children don't go. He, the man is wild!" He came - arrived near - all fell into the water and swam. The river was full and all were swimming and washing the body. The man went to his kžem /house/ stayed in the sun and the children were swimming yet!

The next day they were able to swim. I dived a second time and the man shouted: "ǰǰkán nǰ-kre'/woman come here/. "I don't go, I don't, my back is healing". Thus four days were spent on the other side of the river. When the man came all of them fell into the water. The woman turned capybara and the man/he couldn't burn his woman's back/ became sparrow-hawk.

NOTE

It should be mentioned, that H.H. MANIZER published parts of his Botocudo folklore collection made in the time of his participation at the Second Russian Expedition in Brazil, in 1914-1915. He has published his paper Г.Г. МАНИЗЕРЬ: Музыка и музыкальные инструменты некоторых племенъ Бразиліи., in the yearbook Сборник Музея Антропологии и Этнографии, tom V., 1917. pp. 319-350. The Botocudo material is published on pp. 336-343. The tunes of songs by JERONIMO were published on page 340. The 10 songs by JERONIMO were included into the manuscript of his tales, after the tale No. 5. published above by us. Because they once already were published and they are not intimately connected with the tales, we do not publish them in our article. Furthermore one tale, in our publication No. 3. on pages has been translated, and with a glossary published by N.G. SPRINCIN on pages 106-107 in her article: Н. Г. ШПРИНЦИН: Из материалов по языку ботокудов. In: Вопросы Языкознания № 6, 1961. 101-107.

As far as we know by now, those are the only other published specimens of MANIZER's Botocudo folklore texts.

BIBLIOGRAPHY

H.H. MANIZER's publications about the Botocudo:

1. Ботокуды (борун) по наблюдениям во время пребывания среди них в 1915 г.
Ежегодник Рус. Антропол. общ. Пгр. 1916. стр. 82-130.
2. Les Botocudos d'après les observations recueillies pendant un séjour chez eux en 1915.
Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro, vol. XXII. Rio de Janeiro, 1919. pp. 243-273.
3. Музыка и музыкальные инструменты некоторых племен Бразилии.
Сборник Музея Антропологии и Этнографии Т.5. Петроград, 1917. стр. 319-350.
4. Musica e instrumentos de musica de algumas tribus do Brasil.
Revista de Musica, vol.I, Rio de Janeiro, 1934, pp. 303-304.

SZILÁRD, Léna (Budapest):

К вопросу о корнях нестинарства

Как известно, нестинарство (*ἀναστενδρία*) – обряд, который справляется ежегодно в день Константина и Елены /21 – 22 мая по старому стилю/ в нескольких деревнях юго-восточной Фракии /совр. Болгария – Греция/, на линии Странджа – Лангадас.¹ Поскольку ядром обряда является редкая в наше время форма поклонения огню – "игра в огне", танец на горячих углях, – обряд привлекал внимание многих этнографов и не раз описывался или упоминался в исследованиях, начиная с 60-х гг. прошлого века.

Несмотря на это вопрос о корнях нестинарства остается в высшей степени туманным, что – по мнению болгарского ученого академика М. АРНАУДОВА, уделившего больше внимания, чем кто-либо другой, изучению этого ритуала, – закономерно обусловлено "настоящим этническим хаосом" во Фракии, где практически невозможно разграничить старые и новые слои.² Следует, однако, добавить, что эта объективная сложность усугубляется узостью и в то же время размытостью границ вовлекаемого в поле исследования материала у большинства исследователей.

Что я имею в виду? Прежде всего то, что болгарские работы практически не учитывают материала за пределами болгарской Фракии, из-за чего, например, у М. АРНАУДОВА карта распространения нестинарства оказывается не совсем точной.³ По сходной причине односторонней оказывается картина и в греческих исследованиях.⁴

Основное возражение М. АРНАУДОВА Н. ВЕИСУ, который, как и другие греческие исследователи, сближает нестинарские игры с дионисиями⁵, основывается на утверждении, что ведущим признаком дионисий является оргиазм, а поскольку таковой в нестинарстве /т.е. в болгарском варианте/ практически отсутствует, болгарский ученый приходит к выводу, что нестинарство не имеет связи с дионисиями.⁶ Напротив В. ДЕЛИЯНИС, Д. ПЕТРОПУЛОС, К. РОМЕОС, А. ТАНАГРАС, Н. ДРАКУЛИДЕС акцентируют внимание на чертах оргиазма в анастенарии, а пировасию /хождение по огню/ рассматривают как один из компонентов литургии, не слишком выделяя его. Как рассматривать это различие? Есть ли оно – воздействие исходных концепций исследователей на характер обработки материала, или сам ритуал в греческой и болгарской среде модифицировался – решить это можно лишь на основе сопоставительного описания. Здесь уместно лишь напомнить, что культ Диониса в разных районах Средиземноморья имел разные модификации, к нашему времени достаточно хорошо описанные⁷, и сводить его к оргиазму, пожалуй, недостаточно: знаменитый труд Э. РОДЕ, несмотря на всю его ценность, нуждается в поправках. Немаловажно и то, что культ Диониса включает в себя определенное отношение к огню и потому – вследствие метонимичности мифотворческого мышления – может допустить контаминацию с другой формой огнепоклонничества.

Второе предварительное замечание. При указании на параллели, аналогии, родственные нестинарству ритуальные формы называется недостаток дифференциации. Мне кажется, что формы ритуального отношения к огню настолько многообразны и различны по своей внутренней логике, что их следовало бы чаще разграни-

чивать. Хождение вокруг огня, прыжки через огонь, поклонение пеплу, испытание огнем, восхождение на костер с целью уйти из этого мира /модель Крезовой, Геракловой смерти/ или восхождение на костер с целью убедиться в благорасположенности богов и остаться невредимым в этом мире – это разные по своей сущностной мотивировке действия, хотя и роднящиеся через отношение к одному и тому же явлению – огню. Если мы будем исходить из этого разграничения, мы сразу же заметим существенное отличие нестинарства и от славянских русалий, и от праздников летнего солнцестояния (Иванов день) у современных народов и от митраистских или зороастровых форм огнепоклонничества. Круг соотносимых обрядов сразу резко сузится.⁸

Таковы мои предварительные соображения, вызванные разногласиями в интерпретации нестинарства. Предлагая свою концепцию, свой ряд гипотез, я исхожу I/ из существования твердо, четко выделяемого ядра обряда – "хождения по огню", – которое следует отличать от других форм огнепоклонничества; 2/ из метонимичности ритуального мышления, допускающего абсорбцию родственного материала.

Описание обряда

Перейду к описанию обряда, как мне пришлось отчасти наблюдать его 2 июня /21 мая по старому стилю/ 1976 г. в деревне Българи [=Вулгари=Ургари], отчасти же слышать о нем в пересказе информаторов – жителей этой и двух соседних деревень Кости и Бродилово в сентябре того же 1976 г.

Подготовка к празднику

За две недели до дня св. Константина деревня отправляется на аязмы Константина и Елены – ничем не помеченные, но известные деревне два места на ручье, – и расчищает их от опавших сучьев, листьев, готовит их к торжественному дню. На следующей неделе питропка /или питроп/ – постоянное лицо, в

обязанности которого входит в течение всего года поддерживать порядок в кунаке /параκлисе/ Константина и Елены, — тоже готовит помещение к празднику, убирается, чистит золото и серебро, которые в кунাকে должны лежать раздельно.

Накануне дня св. Константина питропка с помощниками идет в церковь, чтобы взять оттуда кунизмы /иконы/ для завтрашной процессии. Почему не иметь в кунাকে собственных икон, а приносить их лишь в канун праздника, она не знает. /Священник обычно безотказно — хотя и не всегда — дает иконы, несмотря на то, что считает участников обряда еретиками, относится к нестинарству крайне отрицательно и в процессии не участвует./ Любопытно, что на вопрос, какие именно иконы выносят во время процессии, участники её отвечают сбивчиво. Правда, цифра устойчива: три. Ясно, что одна из них — Константина, другая — Елены, а третья? В качестве третьей называют то икону св. Ильи, то св. Георгия, но наиболее частый ответ — что и третья кунизма — св. Елены, т.е. что на нестинарские игры выносят одну икону Константина и две — Елены: Елены старой и Елены молодой.

День Константина

В 8-9 ч. утра три парня /"икононосцы"/ выносят иконы из кунаки, перед которой уже собралась празднично одетая толпа (цвет одежды безразличен, хотя преобладают белый и черный цвет). К иконам приближаются больные, гости из соседних деревень подносят подарки /свечи, деньги, ситец, полотенца/. С окончанием этой части церемонии раздаются звуки тъпана и гайды, которые дают сигнал к отправлению. Под звуки гайды и тъпана факельная процессия во главе с икононосцами, питропкой и её помощниками направляются к аязмам. Нестинарка — по словам информаторов — в этой процессии чаще всего не участвует: иногда она уже с ночи сидит в кунাকে и не выходит оттуда, пока не разожгут костер /правда, по описанию Р. КАЦАРОВОЙ-КУКУДОВОЙ⁹, иногда она участвует и в процессии на аяз-

му/.

На пути к аязме и возвращаясь оттуда, процессия "вахает", т.е. сначала тихо, потом всё громче восклицает: "ВЪХ" /"х" звучит довольно гортанно, ближе к "ВЪХХ"/. Смысла звуко-сочетания никто не знает и — как мне сказали, отвечая на мой вопрос, — произносится оно только в этот день. Почему? Потому, что с этим словом на устах вечером нестинарка будет "играть" в огне. Вахая, процессия трижды обходит вокруг кунаки, а потом участники её /не все, но не знаю, кто именно/ получают сырые куски жертвенного барана — "курбан", — принесенного в дар семьей, которая взяла на себя в этом году роль "жертвоприносителей". С кусками сырого мяса, пучками зеленых веток от аязмы (которые как-то мгновенно оказались на наличниках некоторых домов) и бутылочками с водой — тоже от аязмы — участники процессии расходятся, — с тем, чтобы в сумерки встретиться у кунаки, откуда "вахаящая" процессия теперь уже во главе с нестинаркой, "икононосцами" и питропкой отправится к костру. Костер раскладывается обычно на большой поляне на окраине деревни и достигает в диаметре 2–3 м. Центральное событие "игр" (хоро у костра под звуки гайды и тълана) составляет момент, когда нестинарка с иконой св. Константина в руках, вахая, всё более вплотную приближается к тлеющему костру и, наконец, всходит на горячие угли, приводя соучастников обряда в такой экстаз, что — по словам информаторов — были времена, когда вслед за нестинаркой всходили на горячие угли не только женщины, но и мужчины — не причинив при этом себе никакого вреда. Таковы далеко не все, но наиболее примечательные, на мой взгляд, детали ритуала.

Опыт интерпретации

Обряд необыкновенно интересен тем, что в нем легко различимы разные культурно-исторические слои. Даже неопытный глаз без труда выделит отдельные пласты, разграничиваемые иногда самой литургией обряда. В ритуале я вижу последовательное наложение трех пластов.

Верхний слой сказывается прежде всего в мотивировке ритуала именами "исапостолов" Константина и Елены, в исполнении ритуала в день этих святых, так сказать в их честь. Этот слой особенно тонок и особенно легко отделим. Примечательно, например, четкое разграничение между восточно-христианским поклонением иконам и поклонением стихиям в литургии обряда: как я уже подчеркнула, после выноса икон из кунаки сначала к ним подводятся большие и подносятся дары, приносимые и в другие христианские праздники в Болгарии, а потом вступают звуки тьпана и гайды, которые маркируют начало иного действия — шествия к источнику. Примечательна неуверенность участников процессии в составе икон. Еще более примечателен рассказ информаторов о том, что в те времена, когда деревни Кости и Българи проводили праздник вместе, выбор места решался весьма непочтительным по отношению к иконам, "языческим" способом: парни—"икононосцы" из конкурирующих деревень упирались иконами друг в друга, и кто побеждал — тот приносил своей деревне право быть хозяевами праздника.

Но можно ли считать, что имена св. Константина и св. Елены — только крупный христианский покров для языческого обряда, случайно выбранный, скажем, вследствие совпадения дат? Думается, нет. В литературе не раз отмечалось, что выбор имени Константина и Елены в качестве святых — покровителей праздника должен объясняться веротерпимостью императора и его матери, нашедшей отражение в Никомедийской записи 13 июня 313 г. о том, что каждый может исповедовать ту религию, которую предпочитает.¹⁰ На фоне христианских гонителей язычества относительная лояльность императора, вошедшего в святцы, должна была казаться особенно привлекательной. Но, кажется, и этого недостаточно. Кажется, в глазах огнепоклонников лояльный правитель оказался тем более "своим", что на пути к христианскому монотеизму он последовательно опирался на культы, так или иначе связанные с поклонением солнцу/огню. Какая из вех в пути, начатом поклонением Геркулесу как основателю своей династии /до 310 г./ и завершенном пристрастием к атрибуту Гелиос, соотносимо то с собственным именем, то

с образом уже официально признанного Христа /ср. изображения Христа, окруженного лучами/, могла оказаться наиболее притягательной – это еще нуждается в уточнении. С точки зрения нашей темы наиболее любопытным может оказаться момент удвоенного использования солнечной символики: Константин–Гелиос, почитаемый *Sol Invictus!* /810–815 гг./. Гелиос – согласно учению орфиков – тот же Дионис, который доселе был известен только как Никтелиос, т.е. ночное Солнце. Что же касается *Sol Invictus* – в этом божестве, синтезированном на потребу разноречивой и разноречивой империи, западные народы узнавали – несмотря на некоторые отклонения – легко принятого ими Аполлона, северобалканские – Сабазия, восточные – несколько модифицированного Митру.^{II} Так не попытка ли императора принять, примирить и породнить все солярные культы, дав им свое высокое заступничество в пору наступления христианства, позволила последователям нестинарства признать Константина–Гелиоса и его мать в качестве своих покровителей? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо, видимо, иметь более полное – чем мы имеем сейчас – представление о фольклорном образе "исапостолов" во Фракийском ареале Балкан.¹²

Но посмотрим, как сами исполнители обряда объясняют посвящение его Константину и Елене. Здесь мы будем иметь дело с этиологией, которая, как правило, возникает позднее обряда, но от этого еще не теряет своего значения. На вопрос, почему вообще справляются нестинарские игры и для чего надо идти в огонь, в селе Българи рассказали мне следующее. Праздник справляется в память о тех днях, когда св. Елена, желая укрепить своего сына для борьбы с башибузуками – турками и черкесами, – ночами закаляла его в огне /I вариант – предлагая пройти через горящую деревню, 2 вариант – заставляя проходить через костер или держа его над костром/. Легенда примечательна по крайней мере в двух отношениях.

I/ Появление в ней турок и черкесов свидетельствует о том, что имя св. Константина оказалось собирательным именем

Защитника, Заступника. Константин Великий отождествился со своими более поздними тезками, которые в самом деле имели отношение к борьбе с турками.

2/ Ядро легенды /Мать ночами закаляет мальчика - сына или воспитанника - в огне/ - один из часто повторяющихся мотивов ближневосточных и древнегреческих мифов.¹³ В частности он отсылает нас к Деметре, которая - как известно из гомеровского гимна - тоже ночами держала над костром сына Метанеры Демофоона /в других вариантах - Триптолема/, чтобы укрепить его, сделать бессмертным. Но почему именно к Деметре, а не к Фетиде, проделавшей то же самое с Ахиллом, не к Изиде, которая - по рассказу Плутарха - делала то же самое с сыном короля Библа?¹⁴ Почему, наконец, не к древнейшему обряду земли Ханаанской, о существовании которого мы узнаем из пятой книги Моисеевой?¹⁵ К сделанному выбору побуждает нас то, что совпадает не только этиология, закреплённая в Элевсинском мифе о Деметре и стрэндженской легенде: совпадают довольно многочисленные детали обряда, вызывающие в памяти Большую и Малую мистерии Деметры. Этой связи не следует, видимо, удивляться, если вспомнить, насколько широко почитаемой была Элевсинская религия в древности, и насколько активно детали Малой и Большой мистерий Деметры, выравниваясь в годичный цикл, проникали в другие культы в эпоху умирания античного язычества, как бы стремясь хотя бы в преображенном виде закрепиться в памяти исполнителей и пережить свою эпоху.¹⁶ Связь нашего ритуала с Малой мистерией заранее можно объяснить тем, что Малая мистерия была преимущественно сельской и менее эзотеричной: как первая ступень посвящения она предполагала широкое участие профанов. Важно, кажется, принять во внимание и то, что мистерии, развиваясь на базе культов и являясь квинтэссенцией их смысла, вбирают в себя основные элементы литургии культовых празднеств. Так в мистерии Деметры, связанные с описанными в литературе Тесмофориями¹⁷ и почти неизвестными нам *Καλαρδία*¹⁸, включили в себя, видимо, какие-то детали этих празднеств. Но что это за детали, известные из дошедших до нас данных об экзотерической части мистерий Деметры и всплы-

вающие в нестинарском ритуале?

Второй слой: Деметра — Дионис

Прежде всего вспомним о странном удвоении Елены в нашем ритуале — о трудно мотивируемом появлении икон Елены старой и Елены молодой в процессии к аязме. Объяснить его будет, может быть, легче, если вспомнить не только то, что миф о Деметре был мифом о Матери и ее дочери Коре-Персефоне, но что по существу "обе богини", "старая" и "молодая" — как их именовали в Элевсине — являлись удвоением единого божественного существа. Не случайно иногда их называли одним именем во мн. чис. — Δημήτερες.

Вспомним и о другой странности: изображения Константина и Елены не постоянно находились в кунаке — в канун праздника их следовало приносить сюда из церкви, а после праздников отдавать обратно. На вопрос, почему же, если у этих святых есть своя кунака, не обзавестись собственными кунизмами, тем более, что церковь не всегда охотно давала иконы, — следовал невразумительный ответ: по каким-то неизвестным исполнителям ритуала причинам изображения кумиров необходимо в канун шествия к аязме перенести из одного капища в другое. Непременность, с какою совершается это непонятное исполнителям действие, подсказывает вопрос: не есть ли этот акт — бессознательное припоминание обряда перенесения кумиров Диониса из одного святилища в другое, совершавшегося в канун шествия, ночью, при свечах и содержавшего темную символику перехода из одного мира в другой?²⁰

Сама процессия к аязме, начинающаяся по сигналу ть-пана и гайды, до мелочей детально воспроизводит знаменитые шествия Малой мистерии: здесь и факелы, несомые "дадухами" (мотивируемые гомеровским гимном, но, впрочем, не слишком характерные, поскольку они являются атрибутом почти всех греческих народных процессий) и воздымание кумиров (тогда — скульптурок, теперь — икон), и ведущая роль немолодых женщин —

"иерофантид", не исключавшая, а, напротив, предполагающая участие мальчиков /икононосцев/,²¹ и танец женщин у источника, и возвращение от источника с зелеными ветвями, и раздача сырых кусков жертвенного мяса, и сам факт шествия к источнику:²² ведь святилище Деметры в Аграх было над водами Эннеакруноса, подобно тому как Элевсинское святилище, место для которого указала сама Богиня-Мать, находилось над Каллихороном.²³ Но наиболее выразительная черта обряда, конечно, — "ваханье", бессознательное воспроизведение знаменитых восклицаний Элевсинского шествия, призывающих Иакха-Вакха. О том, как существенны в темной символике обряда эти восклицания, говорит его новогреческое название: анастенария (от $\delta\nu\alpha\text{-}\sigma\tau\epsilon\nu\alpha\zeta\omega$ — что значит "вопить, "громко стонать", "со стоном восклицать").

В рамках данной работы не место рассуждать о процессе слияния Диониса с богом восклицаний /персонификацией восклицаний/ Вакхом и о том, как совершилось проникновение Диониса — Вакха в культ Деметры.²⁴ С точки зрения нашей темы важно лишь отметить, что двуипостасный Дионис Элевсинских шествий включает испостась Вакха-ребенка, а это при метонимичности мифотворческого мышления не только допускало, но и требовало размывания границ, подстановки: будучи сыном Семелы, но помещенный рядом с архетипом Матери, он мог обращаться ее сыном — сыном Деметры. "Характерно для Диониса... по отношению к матери извечное пребывание рядом с ней и противоположение ей, как начала мужского и светлоогненного женскому и темному", — рассуждает ВЯЧ. ИВАНОВ, а в примечании комментирует: "...женские корреляты, с которыми, как с материнским своим началом, Дионис сливается: Деметра, Рея, Киприда, черноризая Исида."²⁵ Так "ваханье" нестинарства эксплицирует в "исоапостолах" Константине и Елене, именами которых освящен наш обряд, древнейшее греческое единство (ВЯЧ. ИВАНОВ говорит: "Их диада, если это не вовсе единство, — одно мужеженское существо") Сына и Матери — Диониса и Деметры.

Явление Диониса — Вакха в нашем ритуале в ипостаси Сына (или части "двуединого мужеженского существа") мне хоте-

лось бы особенно подчеркнуть, потому что им, кажется, и объясняется отсутствие оргиазма, столь энергично отмечаемое М. АРНАУДОВЫМ в споре с греческими этнографами, сторонниками концепции дионисийской природы обряда анастенарии.²⁶ Если позволительно так сформулировать, — Дионис входит в обряд, смиряемый неоргиастической природой Матери.

С точки зрения нашей темы небезразлично и то, что Диониса с Деметрой роднит ориентированность на "материнское право", блестяще освещенное И. БАХОФЕНОМ:²⁷ преобладающая роль женщин в нестинарстве отличает его от индийских, сибирских, китайских и островных культов Тихого океана, где отмечен обряд хождения по огню, но не зафиксирована ведущая роль "иерофантов". Отличает Диониса с Деметрой и сам характер отношения к огню. Ведь Дионис — Πυρογενής, божественное дитя, рожденное в карающем огне Зевса, но спасенное землей. Его имя Вакх, Иакх /Iakchon/ К. КЕРЕНИ возводит к имени египетского мудреца Iakhen-Iachim, о котором рассказывают, что он огнем укротил огненную силу Сириуса и тем самым прекратил эпидемию.²⁸ Значит, мифологема Вакха — Диониса имеет отношение к укрошению огня огнем, т.е. к смирённому им огню. Но ведь Деметра имеет дело тоже с укрощаемым ею огнем: с помощью огня, которого страшится несведущая Метанира, она может сделать смертного бессмертным. К. КЕРЕНИ в высшей степени пронизательно подчеркивает, что и главный дар Деметры — зерно — приобретает ценность в глазах людей благодаря огню.²⁹ Благостность огня обоих связана, прежде всего, с тем, что эти боги — "культуртрегеры", их эпитафия — в приходе и передаче своих тайн. Во-вторых, они медиаторы: будучи связаны с огнем, они связаны и с влагой. Мы видели привязанность к водам Деметры, потребовавшей построить святилище ей над ручьем; на глубокое внутреннее отношение Диониса к "элементу влаги" указали ВЯЧ. ИВАНОВ и В. ОТТО.³⁰ Нельзя не заметить, как прочно корреспондируются вода и огонь в нестинарстве, побуждая исполнителей обряда идти утром — к источнику, а вечером — к костру. Бесстрашие свое перед огнем нестинарки объясняют верой в помощь св. Елены, которая невидимо предшествует ступающему в костер и поливает угли водой.

Эта настойчивая корреляция огня с водой должна – на первый взгляд – роднить логику нестинарства с религией Ахеменидов (составившей фундамент митраистской мистерии), где утверждается парность Атар – персонафикации огня и Анахиты – богини оплодотворяющих вод. Однако не трудно обнаружить, что за формальным сходством скрывается существенное различие:

1/ в персидских культах вода и огонь разделены, поскольку связаны с двумя хотя и парными, но антагонистическими божествами: Анахита и Атар литургии Авесты (унаследованной "пиретами" мадзаизма, затем – зороастризма, вошедших в митраизм) именно из-за своей антагонистичности нуждаются в посреднике, каким призван быть Митра;³¹

2/ стихия огня выступает здесь как грозная, чуждая человеку сила; не случайно обширные святилища персов прочно огорожены и к священному огню запрещено приближаться, не то что прикасаться. Точно так же множество ограничений накладывается персидскими культами на общение человека с водой. Напротив, культ Деметры и Диониса, – кажется, именно вследствие медиаторства и культуртрегерства обоих членов диады – отличается доверительное, если угодно, интимно-дружественное отношение к огню /огненная смерть Геракла, а также Лаодамии и подобных ей женских образов, думается, выходит за пределы нашего культа и имеет в основе своей иную мотивировку/.³²

Не этим ли существенным различием следует объяснять отмеченный Кюмоном факт сопротивления греческих территорий распространению митраизма?³³ В этом плане примечательно и присутствие Гестии в каждом доме грека, и такие свидетельства интимной дружбы с огнем, как способность вакханок носить огонь на голове,³⁴ и лежащая в основе нашего ритуала вера в дружественность огня, благорасполагаемого призыванием "водителя огненных звезд"³⁵, Пирогениса.

Итак, мифологема Деметры – Диониса позволяет удовле-

творительно объяснить практически все особенности внутренней логики нестинарства. Слой, восходящий к старой греческой диადе Матери — Сына, в нестинарстве широк, разнообразен по проявлениям и органичен. Но, кажется, и его анализом ограничиться нельзя. Почему? Потому, что ядро нашего обряда — хождение по горячим углям — при всей родственности свойственной ему мотивировки пиролатриям мистерий Деметры и Диониса — в культах этих богов, как и вообще в ритуалах эллинов, не зафиксировано. Правда, и М. НИЛЬССОН, и К. КЕРЕНИ эпоптек Элевсинской мистерии предполагают в общении с огнем,³⁶ но никаких определенных данных об этих тайная тайных у нас нет.

А между тем сохранилось не так уж мало памятников поздней античности, свидетельствующих о существовании обряда хождения по углям костра в бассейне Средиземного моря.

К вопросу о третьем слое

Так, в Географии СТРАБОНА упоминается городок Кастабалы, расположенный у подножья Тавра в Киликии, где — "как говорят — жрицы Артемиды Перасийской безболезненно ходят босиком по раскаленным углям" /XII, II, 7/. Хотя сведение СТРАБОНА, представляющее пересказ устных сообщений, нуждается в более точной идентификации Артемиды³⁷ и потому не может служить нам опорой, — сам факт существования подобного женского ритуала в Кастабале примечателен, тем более, что он подтверждается и другим источником — упоминанием сирийского философа ЯМВЛИХА, современника Константина Великого, о жрицах Кастабалы, которые "бросаются в огонь, проходят через него, проходят через реки."³⁸

Другим очагом подобного поклонения огню было более доступное для античных географов и историков место — подножье горы Соракте /недалеко от Рима/.

СТРАБОН рассказывает о нем с пафосом очевидца: "У подшвы Соракте лежит город Ферония, одноименный некоей местной

богине, весьма чтимой окрестными жителями. В ее священном участке на этом месте справляют удивительные священные обряды. Ибо одержимые этой богиней босыми ногами проходят, не испытывая боли, по большим кучам раскаленных углей и золы. Множество народа собирается сюда как на празднества, отмечаемые ежегодно, так и ради упомянутого зрелища." /У, II, 9/ Это свидетельство СТРАБОНА тоже вызывает споры, поскольку другие источники: ВЕРГИЛИЙ (Энеида, XI, 785-788) и его комментатор СЕРВИЙ, ссылающийся на ВАРРОНА /XI, 787/, а также ПЛИНИЙ Старший /Hist. Nat. VII, 2/ — связывают данный ритуал с поклонением местному мужскому божеству, ассоциируемому ими с Аполлоном.³⁹ Более того, ВЕРГИЛИЙ, который упоминает Феронию как мать Эрула, защитника Пренеста, даровавшую ему при рождении три души /Энеида, VIII, 561-566/ — никак не соотносит ее с упомянутым выше "Аполлоном этрусков."⁴⁰ Может быть, вследствие этого ДЮМЕЗИЛЬ позволяет себе неточно цитировать СТРАБОНА, производя впечатление, что и позднеантичный географ связывает хождение по огню не с Феронией, а с Соранусом.⁴¹ Но, опираясь преимущественно на БЛОХА, обобщившего материалы раскопок 1959 г. в Капене,⁴² ДЮМЕЗИЛЬ делает несколько важных с точки зрения и нашей темы выводов по поводу Феронии: о стремлении этой богини к уединению в природе, возле вод; о том, что посвящение ей части урожая отражает признание в ней сил, смирняющих стихии; о том, что к святилищу Феронии шли разные племена и что этрусским культ ее назвать, видимо, нельзя. Само имя ее родственно греческому $\theta\eta\rho$, $\theta\eta\rho\varsigma\omicron\nu$ /зверь/.⁴³ Добавим, что в пользу греческих связей может свидетельствовать и такая деталь: город Пренест, который ВЕРГИЛИЙ связывает с Феронией, — по СТРАБОНУ — греческий и раньше назывался Полистефаном /У, III, II/.

Если соединить сказанное ДЮМЕЗИЛЕМ о Феронии с мнением RE о том, что Ферония и Соранус есть парное божество, где Соранус связан с солнцем и огнем, — не трудно увидеть в них аналог нашей паре, взятой в аспекте медиации между влагой и огнем. То, что это, видимо, не персидская модель, может быть,

хотя и слабо, подтверждено указанием ДЮМЕЗИЛЯ на тенденцию Феронии смирять стихийные силы. Параллелен, кажется, и аспект материнства, присущий Феронии /см. приведенные выше ссылки на ВЕРГИЛИЯ, ПЛИНИЯ/. Но может ли иметь эта пара прямую связь с нашим ареалом — такого вопроса даже ставить не приходится, пока не прояснится ее этническая принадлежность.

Что же касается прямых свидетельств о существовании нашего ритуала в юго-восточной Фракии древности — таких пока нет, если не считать возможностью такового одно туманное место у СТРАБОНА.

Пересказывая не дошедшее до нас сообщение ПОСИДОНИЯ о мисийцах в Европе /"именно тех, что во Фракии"/, СТРАБОН передает, в частности, что их называют "капнобатами" — *καπνοβάτης* — т.е. буквально: "ходящими по дыму" /VII, III, 3/. Во всей древнегреческой литературе это слово встречается только здесь.⁴⁴ Не мудрено, что это место считается многими испор-

ченным. Предлагались даже исправления: *καπνοβάται*, *καπνοβάται* т.е. "поглощающие дым" — питающиеся ничтожной, легкой, как дым, пищей. Возникает вопрос: а что, если никакой ошибки нет, и это слово следует воспринимать в прямом его смысле? Тем более, что общих данных о распространенности огнепоклонничества у фракийцев сохранилось немало. Тогда это место из СТРАБОНА было бы первым дошедшим до нас упоминанием о нашем ритуале, что не должно удивлять, поскольку СТРАБОН первым сообщает нам о жрицах Кастабалы и почти первым — о празднествах у подножья Соракте.

✱

Новейшая греческая энциклопедия подчеркивает, что анастенария — чуть ли не самое яркое, во всяком случае самое живое свидетельство непрерывности греческой культуры от глубокой архаики до наших дней.⁴⁵ Эта мысль кажется мне чрезвычайно важной. Она обращает внимание на роль народно-ритуальных структур в передаче культурной информации и в этом смыс-

ле согласуется с концепцией М. БАХТИНА об отношении между "официальными" и "неофициальными" слоями общественного сознания, сформулированной в его книге "Фрейдизм" и нашедшей отражение в работах о Рабле и Достоевском.⁴⁶ "Неофициальное" сознание, — говорит М. БАХТИН, — представленное народным обрядом, мифом, сном, шуткой, остротой, широкими волнами смывает "оформленные идеологические системы" наук, искусств, права и пр., являясь для них питательной или конфликтной средой, а вместе с тем — наиболее устойчивой и широкой формой трансляции культуры. Когда старая болгарка с иконой св. Константина в руках /Константина, которого она не может верно идентифицировать/, с именем неизвестного ей Вакха на устах ступает в костер, подобно крикам Кастабалы /а, может быть, и "капнобатам"/ — она становится живым выражением прочности памяти, несомой ритуалом и мифом — этим бессознательным органом народного припоминания.⁴⁷

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. В статье 1866 г. П. СЛАВЕЙКОВ отмечает как нестинарские села Блаца, Маджу, Пиргоплу, Резово, Мързево, Бродилово, Агио Стефано и Кости; в 1872 г. добавляет к ним – Пенека, Ургари, Дерекьой, а также Кемербургас /около Константинополя/ и Яни; М. АРНАУДОВ в 1920 г. называет 22 села: Кости, Бродилово, Агио Стефано, Каланджа, Аксиджим, Агио Яни, Трулия, Ургас, Кемербургас, Ургари, Мързево, Дерекьой, Варвара, Резово, Блаца, Маджура, Пиргоплу, Урумбегли, Ятрос, Пенека, Ченгер и Вунархисар; А. ТАНАГРАС к этому добавляет как материал 1923 г. деревни Соргас, Агио Георгио, Афкарьо /возле Адрианополя/, а с 1940 г. – Мелики, Мавролевки и Лангадас /куда в 1923 г. были переселены жители Кости/.
2. М. АРНАУДОВ, Студии върху българските обреди и легенди, София, 1971, 52
3. Там же, стр. 51. См. также статьи о нестинарстве в: Кратка българска енциклопедия, т.3, София, 1866, 571; Енциклопедия. А–Я, София, 1974, 545
4. См. статью об анастенарии в: Νεότερον Ἐγκυκλοπαιδικὸν Λεξικὸν "Ἥλιος", Α τόμος
5. Ν. Βεΐς, Τά Ἀναστενάρια κατὰ τοὺς μέσους αἰῶνας, Βυζάντις I, 1909
 См. также: Α. Χουρμουζιάδης, Περὶ τῶν Ἀναστεναρίων καὶ ἄλλων τινῶν παραδόξων ἐθίμων καὶ προλήφων, ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1873 ;
N.N. Dracoulidès, Les céremonies orgiaques de Dionysos dans l'antiquite et leur survivance dans la Grèce contemporaine: Actes du Quatre-Vigt-Septième Congrès National des Sociétés Savantes, Poitiers 1962, Section d'Archéologie, Paris 1963.

6. М. Арнаудов, Студии, 73
7. К. Kerényi, Dionysos, München - Wien, 1976; W. F. Otto, Dionysos. Mythos und Kultus, Frankfurt am Main, 1934; Не утратила своего значения и старая работа Вяч. Иванова "Дионис и прадионисийство", Баку, 1923
8. Из зафиксированных в современной Европе обрядов с нестинарством соотносимы, кажется, лишь два: хождение по углям костра в деревне Сан-Педро Манрике /провинция Сория, Испания/ 23 июня, т.е. в канун Иванова дня /Maestre J. Alfonso, Modernizacion y cambio en la Espana rural, Madrid, 1957, 165-166/ и хождение по пепелищу - тоже в канун Иванова дня - в Словении (Штайерско, Горенско). В обоих обрядах примечательно, что некоторые взрослые, проходя через огонь, несут на плечах или на руках маленьких детей. /Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, под ред. С. Токарева, Москва, 1978, 47, 210/
9. Р. Кацарова-Кукудова, Народни хора и игри в Странджа: Комплексна научна Странджанска експедиция през 1955 г. Доклады и материалы, София, 1957, 394. Здесь хотелось бы оговорить, что в рамках данной работы я вынуждена дать лишь сокращенное описание обряда, с акцентом на не зафиксированных этнографической литературой деталях и пропуском тех элементов, которые более известны.
10. Eusebius, De vita Constantini, 10, 5, 1/14,
11. Ф. Кюмон считает, что Sol Invictus римских мистерий - это Митра, несмотря на отличия последнего от солнечных божеств: F. Cumont, Die orientalische Religionen im Römischen Heidentum, Leipzig, 1914, 169
12. На деле Константин не был так веротерпим, /ср. там же, 152-153/.
13. J. G. Frazer, Putting Children on the Fire, in: Apollodorus, The Library, London, 1956³, vol. II. Работа ФРЕЗЕРА, обобщающая материалы шотландских, африканских, азиатских ритуалов, доказывает, кстати, что М. Нильссон не прав, считая мотив закаливания ребенка над огнем "поэти-

- ческой выдумкой" /ср: M.P. Nilsson, Geschichte der Griechischen Religion, München 1955, 660/; см. также: W. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, Berlin, 1877, 68-69; A. Lang, Magic and Religion, New York and Bombay, 1901, 207-294; K. Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie, Amsterdam - Leipzig, 1941, 55, 164-166;
- I4. Plutarch, Isis et Osiris, 16
- I5. "9. Когда ты войдешь в землю, которую даст тебе Господь, Бог твой, тогда не научись делать мерзости, какие делали народы сии. 10. Не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою через огонь... 12. Ибо мерзок перед господом всякий, делающий это." /Второзаконие, гл. 18/ См. также: W. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, 68-69, 305; M.P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 46.
- I6. См. об этом: Ф. Зелинский, Религия эллинизма, Петербург, 1922, гл. II; M.P. Nilsson, Die eleusinische Religion: "Die Antike" XVIII, 230-231
- I7. A. Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altertum, Leipzig 1898, 308-322, 405-421; M.P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung, Leipzig 1906, 313-328; L. Deubner, Attische Feste, Berlin 1956, 50-69
- I8. Калама́йя заслуживает нашего особого внимания тем, что это - праздник Деметры, относящийся к началу лета: в календаре Милета (переселенцы откуда с VII в. до н.э. создавали колонии на черноморском побережье близ Странджи) фигурирует месяц *καλαμάϊον* /см. RE/, соответствующий скирофориону афинского календаря и - приблизительно - нашему июню.
- I9. J.E. Harrison, Prologomena to the Study of Greek Religion 1903, 274; M.P. Nilsson, Die eleusinischen Gottheiten Archiv für Religionswissenschaft, XXXII, 1935, 103; M.P. Nilsson, Die eleusinische Religion, 213-214; M.P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 468, 471.

20. Проницательную интерпретацию этого обряда можно найти в книге ВЯЧ. ИВАНОВА "Дионис и прадионисийство", стр. 46, 101-102
21. На то, что Малая мистерия предполагала участие мальчиков-мистов и - соответственно - обряд инициации, обращает внимание уже A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen im Altertum*, 404.
22. M.P. Nilsson, *Die Prozessionstypen im griechischen Kult; Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, XXX, 1916
23. Гомеровские гимны, 4, 272. Размышления о сходстве и выборе места для святилищ Деметры в Аграх и в Элевсине см. в: A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen im Altertum*, 414.
24. Проницательный анализ этого процесса можно найти в названных выше работах К. КЕРЕНИ, М. НИЛЬССОНА, ВЯЧ. ИВАНОВА /п. 7/, а также Ф. ЗЕЛИНСКОГО /п. 14/.
25. ВЯЧ. Иванов, Дионис и прадионисийство, 79.
26. Оргиазма, столь подчеркиваемого А. ТАНАГРАСОМ, Н. ДРАКУЛИДЕСОМ и другими греческими исследователями, в болгарском варианте анастенарии я в самом деле не наблюдала.
27. J.J. Bachofen, *Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt*, München 1956, 289-291, 366-382; W. Otto, *die Götter Griechenlands*, 1929, 27.
Поправка М. НИЛЬССОНА:
"Da die Griechen wie alle indogermanischen Völker eine streng patriarchalische Ordnung haben, müsste jenes /das Mutterrecht - L.Sz./ allenfalls der vorgriechischen Bevölkerung gehören" /N.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 456./ - и ирония его над "mutterrechtliche Spekulationen" /456/ не оправдываются, в частности, материалом греческой трагедии.
28. K. Kerényi, *Dionysos*, 77. Гипотеза К. КЕРЕНИ, кажется, вероятнее, чем предположение М. НИЛЬССОНА о лидийском происхождении имени Вакха /см. упомянутое в примечании

27. соч., стр. 578, 581/. Малоазийцы имели свою коррелятивную пару Матери – Сына, более соответствующую ментальности лидийцев. Ср. также концепции, выводящие элевсинских богов из Египта: L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States II*, Oxford 1896.
29. K.Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 165
30. Вяч. Иванов, Дионис и прадионисийство, 77–78;
W.F. Otto, *Dionysos*, 148 ff.
31. См. об этом: F.Cumont, *Die orientalischen Religionen*, 167. 167. Любопытно, что и в описании СТРАБОНА /XV, III, 13–16/ поклонение персов огню и воде выглядит жестко разграниченным.
32. Стоит сравнить с актом Деметры, державшей Демофоона над огнем, сообщение Авесты о том, что, когда демоны разожгли под новорожденным Заратустрой огонь, он спокойно продолжал спать дальше; задача огня в этих двух сообщениях противоположна: в первом его используют, чтобы укрепить /огонь благостен/, во втором – чтобы повредить. Прекрасный материал для размышлений над дифференциацией отношений к огню дает также Второзаконие, где Моисей вычленяется с помощью оппозиции – страх/бесстрашие перед огнем: "Слышал ли какой народ глас Бога, говорящего из среды огня, и остался жив, как слышал ты?" /4,33/ "Я же стоял между Господом и между вами в то время, дабы пересказывать вам слово Господа, ибо вы боялись огня и не восходили на гору" /5,5/. См. также 5, 23–26.
33. F.Cumont, *Die Mysterien des Mythra*, Leipzig, 1923, 24.
34. ЕВРИПИД, Вакханки, 757
35. СОФОКЛ, Антигона, II53. Полезно было бы проанализировать все наименования Вакха – Диониса в этом 5-ом стасиме /II27–II58/, а также в "Метаморфозах" ОВИДИЯ /IV, II/.
36. К. КЕРЕНИ строит примечательное сопоставление, опираясь на ЛУКИАНА /Luk, De morte Per, 25, 39/ и рассказ СТРАБОНА

/XV, I, 73/ об огненной смерти брахмана Зарманохедаса: "Im Weihehaus hatte der Hierophant nur beim Feuer - "unter dem Feuer" - zelebriert. Der Brahmane zelebrierte die Unsterblichkeit im Feuer" /K. Kerényi, Die Mysterien von Eleusis, Zürich, 1962, 103/. Ср. также: L. Deubner, Zum Weihehaus der eleusinischen Mysterien; Abhandlungen Akad. Berlin 1945/46:2; M.P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 659.

37. См. об этом: RE, *περασία*

38. JAMBlichus, De mysteriis, III, 4.

39. ПЛИНИЙ Старший рассказывает также, что исполнителями обряда были люди из рода фалисков по имени Hirpi Soráni и что решением сената их род был на вечные времена освобожден от военной службы. СЕРВИЙ же сообщает легенду, объясняющую фамилию рода и вводящую характерный мотив волка. Поскольку в исследуемом мною культе мотив волка не возникает, я позволяю себе его обойти. Что же касается рода фалисков, на него, может быть, следует обратить внимание, тем более что и СТРАБОН называет их особым племенем с особым языком /У, II, 9/. По ВЕРГИЛИЮ, почитатели "Аполлона, хранителя Соракты", - этруски.

40. Впрочем, ПЛИНИЙ, пожалуй, тоже: Hist. nat., 2, 146

41. G. Dumézil, La religion Romaine archaïque, Paris, 1966, 405.

42. R. Bloch et G. Foti, Nouvelles dédicaces archaïques à la déesse Feronia: Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes, 27, 1953.

43. G. Dumézil, La religion Romaine archaïque, 407.

Отметим, что БЛОХ считает Феронию божеством сабинов, как и МАННХАРДТ - вслед за целым рядом исследователей /W. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, 327-336/. МАННХАРДТ отмечает связь ее с Персефоной. RE называет обоих этрускими.

44. A Greek - English Lexicon, Oxford, 1968.

45. Νεότερων Ἑπιτιλοπαίδων Λεξιὸν "Ἥλιος" Α τόμος : Ἀναστενάρια .
46. В. Волошинов (М. Бахтин), Фрейдизм, Ленинград, 1927, 132; М. Бахтин, Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса; Москва, 1965; М. Бахтин, Проблемы поэтики Достоевского, Москва, 1972.
47. См. новую книгу: Ἰάσωνος Εὐαγγέλου, Πυροβαστα καὶ ἀναστενάρηδες, 3η ἔκδοση, Ἀθήνα 1978 .

VARGYAS, Gábor (Budapest):

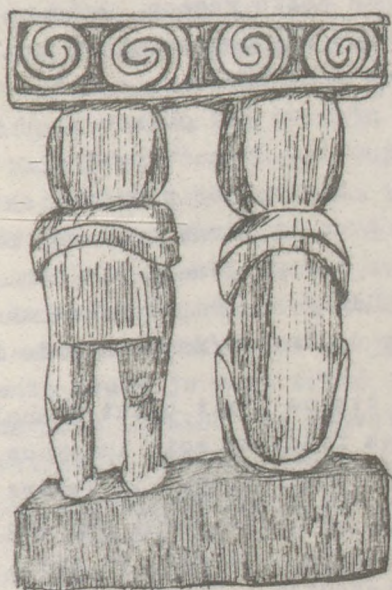
Plastiques de l'aire Massim collectées par Géza Róheim

Dans ce qui suit je traiterai quelques intéressantes plastiques de la collection du Musée Ethnographique de Budapest. Pour plus de clarté il convient de préciser préalablement certains détails. Les statues proviennent de la collecte de Géza RÓHEIM faite en 1930 sur l'île Normanby /Duau/, le plus au Sud des îles d'Entrecasteaux situées dans la partie Sud-Ouest de l'aire Massim de la Nouvelle Guinée. Comme il est connu, après son voyage d'exploration en Australie, RÓHEIM passa neuf mois sur cette île, et sa collection, comprenant 211 pièces, fut remise au Musée en septembre 1932. Les objets étaient accompagnés de notes mais qui furent perdus pendant /ou après/ la seconde guerre mondiale et ne sont toujours pas retrouvés. Dans l'inventaire pourtant on trouve pour chaque objet le lieu d'origine et la désignation locale, ainsi nous disposons de données, bien que défectueuses, mais exactes. Concernant quelques objets seulement nous connaissons plus de données que celles contenues dans l'inventaire, car quelques anciennes fiches descriptives, écrites à la main,¹ /dont la plupart sont introuvables/ sont conservées et contiennent certainement des données provenant de RÓHEIM. Deux des statues qui seront traitées sont de ces objets-là, et dans certains cas la désignation locale, indiquée dans l'inven-

taire, nous apprend bien des choses, car, pour les statues, elles sont désignées du nom de la personne représentée. Ces données-là, ainsi que quelques remarques peuvent fournir une base pour expliquer les statues.

Parmi les spécialistes de cette région il est généralement admis que la plastique rituelle y est inconnue, ou du moins qu'elle n'est pas typique et que, de point de vue esthétique, elle n'est pas d'une valeur particulière.² Dans les ouvrages que je connais, on trouve très peu d'illustrations ou de descriptions où il y ait des références à l'existence, ou encore moins à la fonction de la plastique.³ Ce nonobstant, partant des quelques données dispersées, nous pouvons prendre pour certain qu'il faut tenir compte de l'existence de la plastique de caractère rituel dans cette région. Il est certain que leur niveau artistique n'atteint pas celui d'autres régions, mais il est également clair que des pièces moins importantes de point de vue esthétique peuvent tout aussi bien présenter de l'intérêt pour les recherches. Telles sont les statues qui seront traitées dans la suite.

Parmi elles une des plus intéressantes est la "double statue de bois" /No 131559; hauteur 43 cm, largeur 28 cm/ provenant du district Loboda. /Fig.1./ Pendant la seconde guerre mondiale cette statue fut gravement endommagée, devait être foncièrement restauré, la peinture est presque complètement disparu, le bleu se voit par endroit, le rouge pouvait être démontré par l'analyse. Elle est particulièrement précieuse grâce à la conservation sur l'ancienne fiche de description d'une partie des données y relatives, provenant de RÔHEIM. Sur la fiche on trouve le texte suivant: "KASSABWAIBWAÏLÉTA et sa femme. Auteur - TAÏNAVA, célèbre tailleur de bois. Sur la partie supérieure, les ornements représentent le bétel dit bokounopita /? difficile à déchiffrer/ dans la légende de KASSABWAIWAÏLÉTA. En dessous,



No. 131 559 1:4

Fig.1.

c'est pouapoua /air/, le meme ornement que sue les bateaux. Sur le dos, l'ornement c'est le serpent dadabwoua dans la queue duquel il y a du feu qui brule, selon le conte. Les personnages sont KASSABWAIWAILÉTA et sa femme tels que TALHAOU les a sculptés conformément au conte. C'est pour-quoi KASSABWAIWAILÉTA est devenu jaloux, pensant que TALHAOU a sculpté sa femme car ils ont coité. Sur la figure féminine on voit le mont de Vénus, le clitoris et en dessous le vagin, le bleu et le rouge indiquent les os et les articulations. La couleur bleu est égouttée de la coquille nommée souaitz /? difficile à déchiffrer/, la couleur rouge est appelée menakara, elle est obtenue dans le sol."

Cette description relativement détaillée révèle bien des choses, sauf la fonction de l'objet. Aussi me suis-je adressé au professeur SCHLESIER dont voilà la réponse: "Je n'ai jamais vu de statue de bois pareille. A mon avis il est improbable qu'il s'agisse ici d'une sculpture décorant la proue d'un canoë, car nous connaissons beaucoup de représentations de canoë de cette région, mais cette double figure n'a rien de commun avec les objets plats sculpté en relief qui sont attachés aux deux bouts du canoë. En dehors de ces parties du canoë je n'ai vu /et obtenu pour ma collection/ qu'une sculpture rituelle /Schnitzerei - note du trad./ et une seule plastique. Là, un petit enfant est représenté, et c'est en rapport avec le héros culture MWANIKPWATAIATAIA qui, encore enfant, a tué un géant. Je n'ai vu d'autres sculptures /de ME'UDANA/ qu'en tant que manches de vieux burins employés pour sculpter /Façonnage de tambour!/"⁴

Bien que cette statue n'ait point d'analogie et que, comme nous voyons, sa fonction soit inconnue, elle provient indiscutablement de cette région. En dehors du lieu exact de la collecte, c'est démontré aussi par son style qui correspond en gros au style massim, et aussi par les noms des personnages représentés. C'est que KASSABWAIWAILÉTA est

une des figures mythiques les plus connus de Massim, figure mythique de Koula autour de qui tout un cycle de mythes est né. Presque tous les chercheurs en parlent, nous connaissons tout de même peu de publications de textes originaux et même parmi ceux-ci le thème cité par RÔHEIM ne figure pas /bétel, serpent à queue en feu, coït, jalousie, etc./.

L'unique point qui peut nous avancer est le nom du tailleur, dans le conte, TALHAU. A son propos Fortune communique ce qui suit: "Tauwau est un personnage mythologique d'origine récente qui est, sous un de ses aspects, versé dans tous les métiers d'artisanat de l'homme blanc; qui, sous un autre aspect, est responsable d'avoir laissé quelques êtres subordonnés de répandre les maladies de l'homme blanc; et, sous un troisième aspect, il est aborigène de Tewara et qui a fait le Kula, mais qui eut une querelle avec KASSABWAIWAÏLÉTA et a quitté Tewara pour le pays de l'homme blanc."⁵ /souligné par G.V./

Son nom figurait d'ailleurs dans la troisième formule d'incantation récitée au cours du bain cérémoniel de kula, et ce au lieu du nom de KASSABWAIWAÏLÉTA. Dans les ouvrages que je connais c'est l'unique référence qui correspond exactement à la légende citée par RÔHEIM. On peut encore ajouter que chez MALINOWSKI⁶ figurent des mauvais esprits nommés tauva'u qui ne sont pas des êtres humains mais antropomorphes et sont originaires de Duau, Sewatupa /c'est de là d'ailleurs que toute la magie de Dobu prend son origine/. KASSABWAIWAÏLÉTA lui-même, après être descendu sur la terre, ensuite sous la terre, se transforme en tauwau. Enfin, en écrivant la présente étude je suis tombé sur une bibliographie de publications locales de Nouvelle Guinée où j'ai trouvé le titre suivant: KANIKU, John: The epic of Tauhau. A very interesting legend from the Milne Bay province. Autant de preuves univoques que nous avons affaire ici à une plastique d'origine locale, relevant de la mythologie, mais outre cette définition trop générale nous n'avons

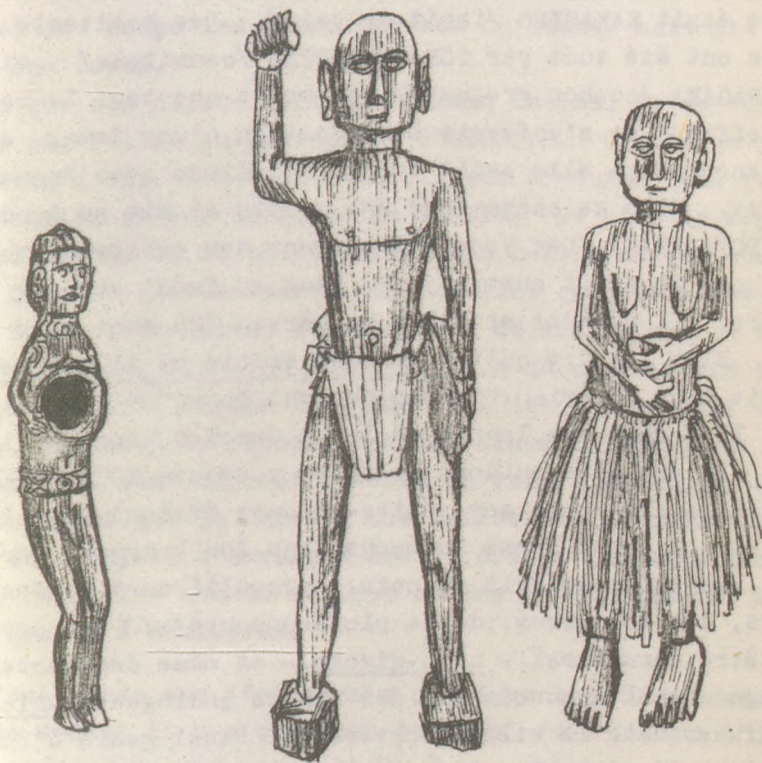
aucun autre point de repère pour identifier la statue.

En ce qui concerne les autres sculptures, nous ne disposons même pas de tant de données. Leur style diffère complètement, dans bien des cas, des traits qui caractérisent en général la région Massim, et seul le lieu de la collecte, et parfois le nom des statues indiquent avec certitude leur provenance de cette région.

Vu leur style, les NoNo 131550 /Duau, Majava; H:42 cm, L:12,9 cm, Fig.2./ et 131558 /Duau, Loboda; H:35 cm, L: 10 cm aux épaules/ forment un couple connexe. Le premier est, selon l'inventaire, le portrait de MATAKAPÛTAJATAJA, le second, selon l'ancienne fiche de description conservée, celui de la mère de MATAKAPÛTAJATAJA. Les deux sont sculptés en un bois tirant sur le rouge et le brun, d'un travail grossier, d'un style naturaliste.

L'homme élève sa main droite, l'objet qu'il tient s'était détaché, sa main gauche, tenant un bouclier, est serrée contre sa cuisse. Le visage et le corps sont naturalistes: il est intéressant que deux autres yeux sont sculptés en derrière sur le crane, les jambes finissent en une forme rectangle. La taille est entouré d'un pagne fait en feuille de palmier. Il est à noter que le bouclier est, certes, couvert de spirales caractéristiques du style massim, mais la forme du bouclier-même est absolument inconnue dans cette région.

La femme croise ses mains sur le ventre, dans la main gauche elle tient un objet de la forme d'une bobine. Les seins tombent, les organes génitaux sont soigneusement sculptés, ses pieds sont d'une grande disproportionnée, comme aussi ses oreilles. Elle porte une jupe faite d'herbes lilas et jaunâtres.



No. 131 553

No. 131 550

No. 131 558

1:4

Fig. 2.

Bien que le style de ces statues soit absolument différent des conventions observées dans cette région pour représenter des hommes, le nom, MARAKAPÛTAIATAIA, peut de nouveau servir de point de repère. Comme il est bien connu, MATAKAPÛTAIATAIA est un figure mythique bien connue de Massim protagoniste du type de mythe "tueur de géant". RÓHEIM relate en abrégé le mythe comme suit⁷: "Le village de MATAKAPOTAIATAIA était Kopoa-kaposi /eau mousseuse/, et le nom de sa mère était KAKASIRO /fruit de pain/. Les habitants de ce village ont été tuée par TOKADUKEKETAI /cannibale/ et BAWEGARAGARA /cochon grognant/, de sorte que tout le monde était effrayé et s'enfuyait à l'exception d'une femme qui était enceinte; elle avait eu des relations avec beaucoup d'hommes. Elle se cacha dans une grotte et mit au monde MATAKAPOTAIATAIA /Les yeux qui sortent des orbites/, nommé ainsi, car il avait quatre yeux, deux au front et deux en derrière. Il grandit et dit à sa mère: "Où sont tous les gens?" Elle lui dit qu'ils se sont enfuis et il lui demanda ou était leur ennemi. "En bas du mont Tojaj" - répondit-elle. Il a fait des lances et les a durcies dans la fumée. Il est allé au Mont Tojaj et y trouva TOKEDUKEKETAI dans son jardin, mais ses petits-enfants étaient dans le village. Le jeune homme se cacha dans les buissons derrière le village et se peignit en noir. Lorsqu'il sortit, des éclairs, des tonnerres, de la pluie annoncèrent son arrivé. /Tout être surnaturel - nigo-nigogo - et même des mortels distingués sont annoncés par des signes analogues -aniana/. Les enfants dans le village crièrent: "Quel genre d'homme est-ce? Qui a deux yeux au front et deux en derrière!" Il demanda aux enfants de dire à leur grand-père qu'il reviendrait dans trois jours. Entretemps il cacha les lances, une à une, à différents endroits. Il cacha une à Gujadara, d'autres à Soisoija, Majaru, Quanaura, Tausipwa et Datuna, mais il en a pris une avec lui. Ensuite, il rencontra TOKODUKEKETAI et jeta la lance contre lui, mais elle se cassa dans son corps. Alors il courut à chaque place où il

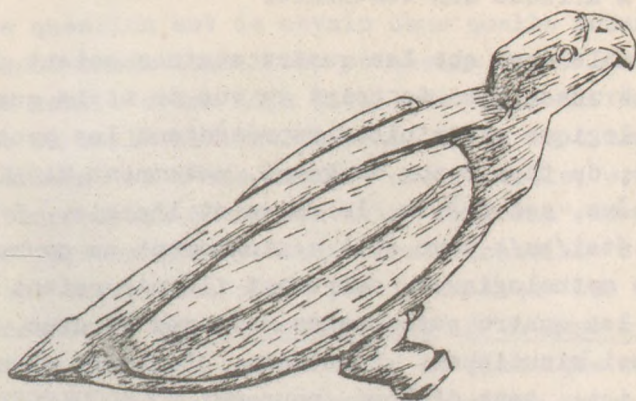
avait caché une lance, et s'arrêta à chacune pour jeter sa lance. Enfin il arriva à Gujadaru où la dernière lance était caché avec laquelle enfin il arriva à tuer TOKODUKEKE-TAI. Alors vinrent les deux frères de MATAKAPOTAIATAIA, l'aigle arracha les yeux du géant et le chien, avec ses dents lui arracha, le testicule. MATAKAPOTAIATAIA ordonna au chien de trainer le corps jusqu'au village. Ils l'ont fait, et ont coupé les longs cheveux du géant, mais ils ont mangé son corps."

Vu que ces objets sont absolument isolés, je me suis adressé par lettre au professeur SCHLESIER. C'est que je me suis demandé si, peut-être, ces statues n'étaient pas faites à l'intention et sur commande de RÔHEIM. Je cite la réponse: "Je n'ai jamais vu de plastiques comme celles-ci que vous avez. Que des statues pareilles /telles que Matakapotaiataia/ fussent sculptées sur commande de RÔHEIM, je le tiens pour improbable, bien que possible. Je ne connais pas très bien les cotes de Sipupu à Loboda où RÔHEIM a surtout travaillé; beaucoup de Sipupu, Loboda, Síaussi, Sigasiga, Kwanaula etc. sont cependant venus me voir à Me'udana, quand ils entendirent que je faisais une collecte. Je pense donc que de tels objets m'auraient été offerts s'ils existaient encore, ou si les hommes avaient encore la conscience de telles choses à sculpteur."⁸

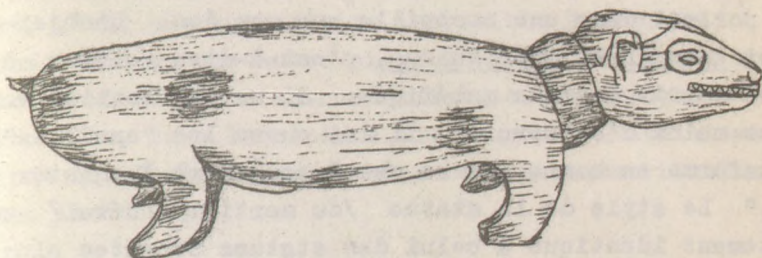
C'est après que j'ai appris que dans la collection du Musée de Sydney il y a quelques statues /une figure d'homme et une de femme/ qui ressemblent à nos objets. Monsieur J.R. SPECHT, conservateur du Musée dit: "Les spécimens 131550 et 131558 ne ressemblent point à l'art Massim habituel, et je ne sais pas s'ils ne sortent pas totalement de la tradition."⁹ Dans une autre lettre il décrit comme suit la différence entre les objets de l'Australian Museum et du Musée Ethnographique de Budapest: "Les différences principales d'avec votre objet No 131550 sont la position des bras et des jambes et l'objet semblant un bouclier dans la main

gauche, ainsi que le traitement du visage ... Le No 131558 n'a pas de parallèles dans notre collection."¹⁰ Donc, selon nos connaissances actuelles ces statues n'ont pas d'analogies, tous sont d'accord à affirmer qu'elles diffèrent du style accoutumé en Massim et qu'elles semblent manquer de tradition. Pourtant, il y a quelques points de repère par tant desquels on peut supposer que, du moins, elles ont été exécutées par des personnes qui connaissant bien les traditions mythologiques. Le nom: MATAKAPÛTAIATAIA et sa mère, plaide tout d'abord pour cette supposition. Comme nous savons, MATAKAPÛTAIATAIA, un des héros mythiques les plus connus de cette région figure souvent dans l'art plastique. Il occupe une place centrale dans les compositions qui ornent les canoës.¹¹ La lettre du professeur SCHLESIER révèle aussi qu'il ait vue représenté MATAKAPÛTAIATAIA. Il n'est donc point étonnant de le voir sous la forme d'une ronde bosse. En dehors du nom, il y a encore un autre élément important, notamment les deux yeux sur l'arrière du crâne de l'homme. Cela permet de confirmer sans équivoque la donnée de l'inventaire, le nom. En effet, comme RÔHEIM nous l'apprend, le nom MATAKAPÛTAIATAIA signifie "aux yeux qui sortent des orbites", "nommé ainsi parce qu'il avait quatre yeux, deux en avant et deux en arrière."¹²

Selon toute probabilité les deux statues suivantes sont encore du genre de ces plastiques: No 131552 /Duau, Majawa; L:53 cm; H:14 cm; Largeur:11,1 cm/ et 131556 /Duau, Loboda; L: 42 cm; H:22,5 cm; Largeur:11,6 cm./Fig.3./ Dans l'inventaire la première figure comme "chien de MATAKAPÛTAIATAIA" et la seconde comme "figure d'oiseau". La matière et le style des deux sont identiques et, en gros, répondent aux deux statues décrites ci-dessus: les oreilles et les yeux sont par exemple exécutés de la même manière sur les quatre statues. L'identité du style est renforcée par les rapports mythologiques aussi: selon le mythe déjà cité le chien et l'aigle étaient les frères de MATAKAPÛTAIA-



No. 131 556



No. 131 552

1:4

Fig.3.

TAIA, et après que celui-ci a tué le géant antropophage, TOKEDOUKEKETAI, l'aigle a arraché les yeux du monstre et le chien lui a arraché son testicule.

Il semble donc que les quatre statues soient en rapports entre elles aussi bien de point de vue du style que de l'aspect mythologique et qu'elles représentent les protagonistes d'un mythe, du type tueur de géant, notamment MATAKAPÛTAIA-TAIA, sa mère, ses frères, le chien et l'aigle. L/es/ auteur/s/ étai/en/t donc tout certainement au courant des traditions mythologiques, autrement ils n'auraient pas représentés les quatre personnages connexes et avec une précision aussi minutieuse. Toutefois, plusieurs questions se posent ici: tout d'abord, pourquoi TOKEDOUKEKETAI, le monstre, n'y figure pas. La seule explication possible en est la suivante: parmi les mortiers à bétel le No 131553 /Duau, Loboda; Longueur:28 cm; Largeur:4,7 c.; Ep.:8.4 cm; Fig.2./ est à la fois un objet d'usage et une plastique rituelle. Nous citons l'autre fiche de description qui, par un heureux hasard, nous est parvenue: "TOKEDOUKEKETAI /géant antropophage des contes/ faisait bouillir les enfants qu'il mangeait dans un pot qui était sur son ventre, il les portait dans une corbeille sur son dos. L'objet-même est ketopia et mwarikuakua, c'est-à-dire mortier à bétel et esprit magique maléfique. Si un tel mortier tombe dans les mains d'un sorcier, il lui ouvre les "oreilles", le transforme en homme qui se met à courir et à chanter kuakua." Le style de la statue /du mortier à bétel/ est parfaitement identique à celui des statues décrites plus haut, il est marqué par le même façonnage primitif et par les mêmes traits du style /par exemple la forme des yeux, des oreilles/ dont nous avons déjà parlé. Il est donc possible que cette statue soit le personnage recherché, qui manque au mythe. C'est soutenu aussi par son numéro d'inventaire qui s'insère parmi les autres /131550, 131552, 131553, 131556, 131558/. Ce qui y contredit pourtant, c'est

la différence dans les dimensions face aux autres quatre et aussi le fait que parmi les cinq pièces c'est l'unique qui ait aussi une fonction usuelle.

L'autre question est de savoir dans quelle mesure ces plastiques sont traditionnelles, et quelle était leur fonction. Comme nous l'avons déjà dit, leur style diffère complètement du style habituel massim, elles sont travaillées grossièrement et d'une manière accidentelle, et le tout fait l'impression d'une tentative "moderne" de mettre en forme les personnages mythiques traditionnels. Cette impression est encore renforcée par le fait que les quatre statues représentent quatre personnages d'un seul mythe. Ajoutons encore que dans cette région la plastique est un genre assez rare, et que dans toute la matière provenant d'Océanie il n'y a pas de cas /ce que je sache/ où tous les personnages d'un seul mythe soient représentés en plastique, et alors la supposition paraît probable que ces statues fussent exécutées sur demande ou sous l'impulsion de RÓHEIM. Il est connu qu'un des procédés sur le terrain de l'ethnologie psychoanalytique était de faire exécuter et d'analyser des dessins d'enfant. Peut-être RÓHEIM suivait-il cet exemple en faisant sculpter ces statues. Mais évidemment, c'est une supposition impossible à prouver.¹³ En tout cas, tant qu'une autre pièce analogue n'est pas trouvée dans les collections d'autres musées, cette hypothèse semble plus probable, sous la réserve que la possibilité n'est pas à exclure qu'il s'agit quand-même de plastique rituelle, de fonction inconnue.

En ce qui concerne le No 131551 /Duau, Loboda; H:45,5 cm; Largeur: 6,9 cm; Epaisseur: 7,6 cm; Fig.4./, ce sont encore le lieu exact de la collecte et le nom de la statue, en dehors du style, qui fournissent un certain point de repère. Selon l'inventaire c'est la statue de KASSABWAIWAI²-LÉTA, héros mythique qui figure sur la double statue de



No. 131 551

1:3

Fig.4 .

bois. J.B. SPECHT écrit à son propos ce qui suit: "Le spécimen 131551 semble être compatible avec ce que j'appellerais un style Massim standard."¹⁴ Et ensuite: "Quant au spécimen 131551 nous n'avons rien qui ait une forme de tête de ce genre, mais plusieurs de nos statues Massim ont le bras serré contre la cuisse."¹⁵

Il semble donc que son style soit plus traditionnel que celui des statues décrites ci-haut, et qu'elle a des analogies éloignées dans d'autres musées aussi. Toutefois, ne sachant rien d'autre sur cette statue, les mêmes questions restent sans réponse que dans le cas des autres, notamment la question de sa fonction, bien que le nom renvoie sans équivoque à des rapports mythologiques.

Résumons donc les enseignements qui découlent de l'analyse de ces plastiques. Tout d'abord, il convient de souligner que jamais encore tant de statues n'ont été publiées de cette contrée, plus exactement d'une de ces régions et même pour tout cet aire Massim il n'existe pas de publication, que je connaisse, contenant beaucoup plus de statues. Cela indique en tout cas qu'il convient d'accorder plus d'attention à ce problème, peu traité jusqu'ici. L'importance de ces statues consiste, en dehors du nombre relativement grand, en ce qu'elles proviennent de lieux indiqués avec précision et identifiables, et que, dans beaucoup de cas, elles portent un nom renvoyant à la mythologie locale. Tout cela prouve nettement qu'elles ont été exécutées sur place et ont des rapports rituels/?/-mythologiques, même si leur fonction reste inconnue.

C'est tout ce que, pour le moment, nous savons de ces statues. Peut-être, le travail sur le terrain, visant une nouvelle documentation des pièces, pourrait-il fournir de nouvelles données, mais, vu les conditions changées, ce n'est pas fort probable. Il faut donc se contenter d'avoir attiré l'attention sur l'existence de ces statues, de fonction in-

connue, mais ayant un arrière-plan mythologique. La question du style et du caractère traditionnel des sculptures présente déjà plus de difficulté: il y a de sculptures dont le caractère traditionnel est fort douteux malgré leurs rapports mythologiques; il y en a d'autres qui s'intègrent dans le tableau général du style massim et dont les rapports mythologiques ne font que renforcer le caractère traditionnel.

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

- FORTUNE, R.F.: Sorcerers of Dobu. The Social Anthropology of Dobu Islanders of the Western Pacific. London, 1932.
- MALINOWSKI, B.: The Argonauts of Western Pacific. London, 1922.
- JENESS, D. - BALLANTYNE, A.: The Northern d'Entrecasteaux. Oxford, 1920
- NEWTON, D.: Massim. The Art of the Massim Area. New York 1975.
- SELIGMAN, C.G.: The Melanesians of British New Guinea Cambridge 1910.
- SELIGMAN, C.G.-DICKSON, T. Elder: Rajim and Tabuya of the d'Entrecasteaux Group. Man: 1946 No.112.

N O T E S

1. Depuis 1950 au Musée Ethnographique de Budapest des fiches descriptives de huit points sont faites de chaque objet. Les nouvelles fiches une fois faites, les anciennes, contenant moins de points et données, écrites à la main, sont éliminées. Il est fort probable que, par erreur, les fiches faites pour la collection de RÓHEIM fussent parmi ces dernières. Elles contenaient pourtant des données irremplacables, étant faites d'après les notes originales de Róheim, perdues, elles aussi, depuis.
2. P.e. NEWTON 1975
3. Surtout deux en sont dignes d'attention: SELIGMAN /1910, p.643/ écrit qu'à Bartle-Bay, dans le coin sud-est de la Nouvelle Guinée, les conduites d'eau en bois surmontant les ruisseaux portent, sur les colonnes, des figures humaines /kokoitau/. Leur fonction est de faire peur et chasser ainsi les esprits appelés paraúma ou labuni. Comme ceux-ci ne peuvent pas passer les cours d'eau, ils traverseraient le ruisseau en grimpant par les colonnes. Ce sont les statues elles-mêmes qui ont une force d'action, elle ne dépendent d'aucune force spirituelle associée à elles. La forme de la tête des statues dont les photos sont reproduites rappelle le style du lac Sentani, leurs mains sont placées sur leurs genoux rehaussés.
L'autre intéressante description est due à JENESS et BALLANTYNE /1920, p.115/. A l'île Fergusson, dans la baie Seymour, à Yamaleli ils ont vu une construction faite pour la fête commémorative des morts et où l'on emmagasinait des aliments. Attachée au faitage de ce bâtiment pendait une figure humaine grossièrement taillée, haute d'environ 30 cm. /tête + épaules = buste/!// ce qui, en soi, est déjà une chose très étonnante. Le bâtiment fut fait pour la fête funéraire d'un homme

décédé récemment et une fois fini on a sculpté la statue afin de garder le portrait du défunt. Elle était placée à un point bien visible afin que les participants de la fête commémorative puissent bien la voir. A la fin de la fête, la statue a perdu sa valeur, on s'était donc facilement séparé d'elle.

4. En 1961-62 et en 1974-75, le professeur E. SCHLESIER /Göttingen/ a fait des collectes dans la même région de l'île ou RÓHEIM en avait fait. La différence est seulement que RÓHEIM travailla parmi la population des côtes, et le professeur SCHLESIER parmi les habitants des montagnes. Lettre datée du 14 novembre 1978, du professeur SCHLESIER à G. V.
5. FORTUNE 1932.
6. MALINOWSKI 1922.
7. SELIGMAN et DICKSON le citent d'après le livre de RÓHEIM intitulé "The Riddle of Sphinx or Human Origins" 1946 pp. 131-2.
8. Lettre du professeur SCHLESIER à G.V. du 14 novembre 1978. Souligné par moi.
9. Lettre de J. SPECHT à G.V. du 27 juin 1979
10. Lettre de J. SPECHT à G.V. du 1^{er} août 1979
11. Voir SELIGMAN et DICKSON 1946
12. Voir note 7.
13. Selon Mme le docteur K. VEREBÉLYI /Université L. Eötvös de Budapest, chaire de folklore/, qui connaît à fond la correspondance et le legs inédits de RÓHEIM, ainsi que ses publications, on n'y trouve aucune trace qui puisse y renvoyer. Ce nonobstant elle ne tient pas, elle non plus, cette explication comme devant être écartée.
14. Lettre de J. SPECHT à G.V. du 27 juin 1979
15. Lettre de J. SPECHT à G.V. du 1^{er} août 1979

VEREBÉLYI, Kincső (Budapest):

Notes sur quelques éléments turcs dans la culture hongroise aux XVII-XVIII^e siècles

Comme il est bien connu il y avait de multiples contacts entre la culture hongroise et la culture des peuples turcs. Dans une certaine mesure on peut suivre jusqu'à nos jours les traces des mots considérés comme empruntés dans la proto-histoire hongroise à la langue bulgare-turque, de l'héritage culturel des ethnies turques /Pétchéniègues, Cumans etc./ établies dans la Hongrie médiévale. Dans les recherches protohistoriques et ethnographiques cette question est souvent traitée.¹ C'est paradoxal que l'on ait consacré moins d'études aux influences turques d'époques ultérieures, peut-être précisément à cause de l'abondance des données. L'apparition aux 13-14^e siècles, dans les périphéries sud-est de l'Europe, des Turcs Osmanlis, était non seulement un événement décisif pour l'histoire universelle, mais aussi une circonstance importante dans la formation des cultures populaires de l'Europe Sud-Orientale, dont les effets se sentent jusqu'à nos jours. Cette culture de caractère balkanique n'est, certes, pas identique à la culture turque, mais l'a influencée au cours des derniers siècles. Sous cet aspect, la culture hongroise est à la fois identique avec les cultures de type balkanique et en diffère.

L'histoire nous apprend qu'après des contacts, plutôt militaires et politiques que culturels, c'est la période d'après 1526 qui avait une importance décisive dans l'his-

toire des relations hongroises-turques. La défaite à Mohács /1526/ a désintégré l'État hongrois médiéval qui avait été la "grande puissance" locale la plus durable en Europe Sud-Orientale, lieu de transmission, et dans une certaine mesure centre de rayonnement, de nombreux courants culturels. Vers 1550, les parties méridionale et centrale de la Hongrie de cette époque étaient sous règne turc, la Slovaquie d'aujourd'hui et les territoires à la frontière austro-hongroise sont restés, sous la dénomination "Royaume de Hongrie", en réalité parties de l'empire des Habsbourg, tandis que la Transylvanie était devenue une principauté, pouvant être considérée comme autonome, mais vassalle de l'empire ottoman. Cette structure politique et sociale s'est maintenue jusqu'à la fin du 17^e siècle, quand, dans l'espace de quelques années /1685-1691/, la domination turque en Hongrie cessa presque entièrement, et les Habsbourg la réunirent de nouveau, sans pour autant lui rendre son indépendance.

La domination turque de 150 ans, survint à un tournant de l'histoire sociale hongroise, et ce de deux points de vue. D'une part, c'est à cette époque que l'évolution économique s'écarte définitivement de la voie dite "européenne" et que se forme, en Hongrie aussi le "deuxième servage" /par suite de quoi, l'affranchissement des serfs, sanction juridique de la fin du féodalisme, ne surviendra qu'en conséquence de la révolution de 1848/. D'autre part, le 16^e siècle, c'est la Réforme en Hongrie aussi. Tandis que, au 15^e siècle, l'État de Mathias Corvin était un important centre renaissance et humaniste, à cette époque /dès avant 1526/ se forme le protestantisme hongrois d'inspiration allemande qui représente la langue et la culture nationales. Malgré les différents courants /luthéranisme, calvinisme, unitarisme, antitrinitarisme etc./ en lutte entre eux, ceux-ci, dans leur ensemble, représentent une force sociale face aux tendances habsbourgiennes d'un catholicisme dévot, brutales et efficaces surtout au 17^e siècle, à l'époque de la Contre-Réforme. Les

insurrections nationales, qui se suivaient en Hongrie au cours de tout le 17^e siècle, même au début du 18^e, avancent en général les revendications protestantes aussi, et ne montrent pas de réticence envers l'alliance turque non plus, pour des raisons de politique réaliste, sans pour autant être, le moins du monde, turcophiles.

Le rôle joué en Hongrie par la culture turque était influencé par le fait que les Turcs voyaient avec satisfaction la division politique et confessionnelle de la Hongrie, et faisaient preuve d'une certaine tolérance dans ce domaine. La Réforme se répandait dans les territoires occupés par les Turcs, bien que ceux-ci ne persécutaient pas l'Église catholique non plus. Tandis que dans les Balkans la propagation de l'Islam et la colonisation turque se déroulaient avec plus ou moins de succès, en Hongrie cela n'avait pas d'importance. On voit, certes, apparaître partout les symboles de la culture islamique - mosquées, minarets, bains turcs - c'est à peu près tout ce qui caractérise l'islamisation. Dans le cadre des déplacements d'ethnies aussi ce sont plutôt des réfugiés venus des Balkans /Serbes et, dans une moindre mesure, d'autres ethnies aussi/ qui viennent en Hongrie. Depuis des siècles et jusqu'à nos jours les historiens hongrois de tendance "turcophile" et "anti-turque" ne cessent de discuter² dans quelle mesure le règne turc était catastrophique ou tolérant pour l'économie et pour les impositions. Ils sont toutefois d'accord pour reconnaître que pendant ce siècle et demi les relations et influences culturelles variées étaient marquées plutôt par la réciprocité que par une fureur forcenée d'imposer la conversion. C'est ainsi que même sans masses mahométanes la Hongrie est devenue le pays le plus au Nord où la culture turque s'est répandue, et quelques traces architecturales en sont encore visibles aujourd'hui aussi.

Les historiens hongrois de l'art étudié en détails les monuments en Hongrie de l'architecture turque,³ des arts

décoratifs turcs⁴ et les historiens de la céramique ont recherché les traces du style et de la technique turcs dans la céramique populaire hongroise.⁵ La plus grande attention était pourtant accordée à l'influence probable des textiles turques.⁶ Dans ses études, qui ouvrent de nouvelles voies dans l'appréciation historique de l'art populaire hongrois, Gertrud PALOTAY arrive à la conclusion que la vieille broderie d'art de Transylvanie, transformée, à partir du 18^e siècle, de plus en plus en broderie populaire /mais dont la technique et les motifs survivent aussi dans l'art religieux protestant, archaisant pour des raisons confessionnelles/ avait emprunté des motifs à la turque.⁷ C'est également elle qui suppose l'apparition en Hongrie et en Transylvanie de la technique et de certains textiles orientaux. Ce thème - bien qu'il y en a quelques-unes⁸ - nécessiterait des recherches compétentes en histoire économique et commerciale qui analyseront les sources turques. Au cours des dernières décennies les chercheurs hongrois ont mis au jour des sources documentaires nouvelles à certain égard ce qui permet d'étudier à nouveau, et précisément dans ce domaine, les faits des relations entre les cultures hongroise et turque.

Après de longs travaux préparatifs la publication du A Magyar Nyelv Történeti-Etimológiai Szótára /Dictionnaire Historico-Etymologique de la Langue Hongroise/ vient de se terminer.⁹ Les plus importantes composantes du vocabulaire hongrois y sont systématisées ce qui permet d'examiner les principaux mots clés relevant de tel ou tel thème dans leurs différents rapports. Comme antécédent, Mme Zsuzsa KAKUK a résumé, avec un travail dévoué de plusieurs décennies, les données relatives aux mots d'emprunt turc dans la langue hongroise.¹⁰ Ce travail est fait sur la base de principes rigoureux et circonspects, et il rend des services inappréciables aux recherches en histoire culturelle, car il ne contient pas seulement des données historiques sur la langue hongroise, mais s'étend aussi sur la diffusion dans les

Balkans des mots en question, et signale aussi l'origine perse, arabe ou autre des mots turcs. C'est l'auteur qui a élaboré selon les thèmes cette matière, elle étudia avant tout le vocabulaire du costume et de la nourriture aux Balkans et chez les Turcs.¹¹ Maintenant nous nous proposons de résumer les enseignements à tirer du domaine des textiles.

Avant tout il est à noter que les sources historiques concernant les mots d'emprunt turc dans la langue hongroise sont très variées. On peut y classer les textes dus aux voyageurs et diplomates hongrois où se reflète non seulement la vie en Hongrie, mais aussi celle à Istanbul ou dans les Balkans, et aussi la correspondance en hongrois des pachas de Buda où l'on retrouve nécessairement les plus importantes expressions relevant de l'organisation d'Etat, de la culture et de la religion turques. Un grand nombre de ces sources documentaires se rapportent au mode de vie en Hongrie, et celles-ci sont particulièrement précieuses pour nous. /A ce propos il y a lieu de noter qu'après la publication de l'ouvrage de Mme Zsuzsa KAKUK fut engagée une publication importante, en plusieurs volumes, celle du dictionnaire historique de la langue du professeur Attila T. SZABÓ intitulé Erdélyi Szótörténeti Tár /Recueil historique du vocabulaire hongrois en Transylvanie/.¹² Le point de départ y est fourni par des données concernant le vocabulaire hongrois médiéval tardif en Transylvanie, mais les plus importants et plus riches documents sont à trouver précisément pour les 17-18^e siècles. Comme la publication s'étend aussi au contexte des mots, on y reçoit souvent des informations sur la manière d'utilisation des objets en question. Nous disposons ainsi, pour le début de l'alphabet, de nouvelles sources documentaires extrêmement abondantes./

Ces données démontrent nettement que des éléments très importants de la culture turque étaient connus aux Hongrois: le grand nombre des mots prouve qu'il ne s'agit pas de relations occasionnelles, mais de rapports de caractère durable.

Parmi les mots hongrois d'origine turque, trouvés dans les sources documentaires de 16-17^e siècles /voir note 10/, encore que 80 % en soient des mots administratifs ou militaires, il y a un nombre assez important de mots qui permettent d'en tirer des conclusions relevant de l'histoire culturelle. Il ne nous semble guère pouvoir séparer ici les données relatives à l'histoire du vocabulaire et celles concernant l'histoire des objets. Les données qui suivent démontrent, elles aussi, le fait bien connu dans l'histoire culturelle que les textiles, les vêtements, la coupe, l'ornement, les objets d'ameublement et les objets décoratifs relevaient toujours de la mode, la connaissance de ceux-ci et de leur appellation n'est guère séparable des efforts visant à se les procurer, à les imiter. Dans la suite nous citerons comme exemples les mots d'origine turque qui se rapportent à ces groupes d'objets et, dans certains cas, aux métiers et techniques correspondants.

/Nous signalons que les matières sont prises à l'ouvrage de Zsuzsa KAKUK cité sous point 10. Nous n'énumérons ici que les mots turques avec leur traduction française, prises à des manuscrits et sources les plus anciens hongrois /la date citée y renvoie/. Dans l'ouvrage cité on trouve, en ordre alphabétique, leur analyse plus étendue de point de vue de l'histoire linguistique./

Il est étonnant de voir la grande variété de tissus et de vêtements turcs /et persans, arabes, caucasiens, balkaniques etc. considérés comme turcs/ connus en Hongrie aux 16-17^e siècles.

mots turcs	formes hongroises	signification	date des plus anciens sources en langue hongroise
<u>Tissus</u>			
aba	aba	étoffe grossière	1526/1640
*a ^v jem bogasi	acrem-bagaszi	sorte de bocassin	1608 ou 1620-21
ala ^v ja	aladta	étoffe rayée, indienne	1704
altin ^v jik	altmiczelle	brocart d'or	1592
astar	ezther	doublure, toile grossière qui sert de doublure	1522 et au 18 ^e siècle
bagdad	bagdát	tissu pour doublure	1625
bogasi ^v	bogásija	bocassin, canevas	1544
bogca ^{vv}	boscsa	drap ou morceau d'étoffe pour envelopper qch.	1604
bulgari ^v	bagaria	cuir de Russie	1552
burun ^v juk	burongok	soie légère, gaze	1592
çit ^v	csit	indienne, cotonnade	1701
dimi	demi	futaine	1679-81
futa	futa	étoffe rayée	1516
havli	haulj	toile plucheuse	1604
hindi ^v	hindj	étoffe de l'Inde	1604
ibsiri ^v sim	ibrisim	soie	1604
kaytan	gayten	cordon, cordonnet de soie ou de coton	1591
kece ^v	kecse	feutre, tapis ou couverture de feutre	1581
klabudan	klabodan	étoffe de soie brochée d'or et d'argent fils d'or et d'argent	1622
kösele	keszele	cuir épais	1627
kürk	köürek	cuir tanné	1592
musul	muszuly	étoffe qu'on a fabriqué à Mossoul /même aujourd'hui connu comme nom du jupe en Transylvanie/	1691
muhayyer	mokhaer	sorte de drap	1549
pamuk	pamuk	coton	1608-21

mots turcs	formes hongroises	signification	date des plus anciens sources en langue hongroise
sahtiyān	szattyán	maroquin	1544
saya	szaja	étoffe croisée, espèce de serge	1559
serāser	szeraszer	brocart d'or	1604
sirma	szerma	fil d'or	1604
yemenī	jemerih	étoffe légère	1604

Objets d'usage faites de différents tissus

ṽcaltar	csutar	housse	1547
destimāl	tesztemél	essuie-main, serviette	1510
dūṽseme	dwsenneh	tapis	1604
kilim	kilim	tapis, natte	1604
mahrāma	mahraman	serviette, mouchoir	1560
peṽskir	peskir	serviette, nappe, essuie mains	1604
seṽṽjāde	szerdssáde	petit tapis sur lequel les musulmans se placent pour faire leur prière	1604
yapik	japuk	couverture de feutre pour cheval	1593

Costumes et accessoires de costumes

arakṽin	aracsin	calotte de toile qui se met sous le fès	1576
ṽcalma	csalma	turban	1648
ṽchoha	csuha	manteau de drap, étoffe de drap	1494-95
ṽcember	cseomber	bandeau que les femmes se mettent au front	1604
ṽcizme	csizma	botte	1492
dolama	dolama	doliman	1572
fereṽje	ferradsse	manteau de femme	1604
fistan	fosztán	jupe de femme	1519

mots turcs	formes hongroises	signification	date des plus anciens sources en langue hongroise
galebe	galiba	costume de ceremonie	1678
harār	hara	sac de poil	1579
kaftan	kaftán	robe d'honneur	1571
kalpak	kalpag	bonnet, colback	1656
kavuk	kauuk	bonnet haut	1604
kese	kesze	bourse, sac	1628
Yeb	zseb	poche	1562
ökčelik	ökcselik	talonnette de fer	1640
pabuč	papucs	pantoufle	1559
pašmak	pacsmag	sandale, chaussure	1576
peštemal	pastimal	tablier, linge dont on se sert après le bain	1621
Ysalvar	salvar	pantalon longue	1739
sorguč	szorgucs	aigrette, panache	1694
torba	turba	besace, sac	1528
zingIr	zeytyr	bague	1604
zubun	zubun	jupon, veste de dessous	1570
kalaylíkoz	karajlékos	qui aime la parure	1706
galiya misk	kallyamizk	parfum, musc	1707
peče	pecza	voile	1648

Il y a encore un aspect sur lequel il faut attirer l'attention des chercheurs qui étudient les traces en Hongrie /en Europe orientale/ de l'art turc et en général oriental. Dans certains cas ces éléments "orientaux" ne pénétraient pas en Hongrie directement de l'Orient. Nous ne pensons pas seulement à l'entremise balkanique /en moindre mesure polonaise/, mais tout simplement à l'influence occidentale ou méditerranéenne. Il est bien connu dans l'histoire de la civilisation européenne qu'à partir du 16^e siècle la mode alla turca se répandit largement en Europe.

Le point de départ le plus important en était l'Italie, ayant pas mal de conflits, mais aussi d'intenses relations commerciales avec les Turcs. Pour ne citer que l'exemple le mieux connu: sur les faïences italiennes on voit apparaître à partir du 16^e siècle les motifs floraux à la turque, le style arabesque, et parfois la composition-même est du genre oriental. C'est de là que cette mode arrive en Hongrie, et ce d'autant plus que déjà en 1485 l'atelier royal de majolique est organisé à Buda avec des maîtres italiens. Il cessa de travailler à cause des guerres turques, mais ayant déjà provoqué de l'intérêt dans la classe dominante, des ouvrages en majolique s'accumulaient déjà en quantité relativement grande au cours des 16^e et 17^e siècles. Là on décèle aisément les traces de l'orientalisme de caractère italien, et ensuite de caractère haban. Jusqu'à l'art, plutôt germanique, de caractère rococo du 18^e siècle, on peut suivre les traces de cet orientalisme venu de l'Occident, et qui se répandait avec le plus d'intensité précisément dans les régions occidentales et septentrionales de la culture hongroise. Il convient d'établir une distinction entre cela et les phénomènes orientalistes, venus réellement de l'Orient, dont nous proposons des exemples dans ce qui précède.

NOTES

1. BARTHA, A. - CZEGLÉDY, K. - RÓNA-TAS, A. /ed./ 1977
2. FEKETE, L. 1976., HEGYI, K., 1976, KÁLDY-NAGY, Gy. 1970., SALAMON, F. 1864, SZAKÁLY, F. 1975, 1981, SZÉKELY, Gy. 1975, SZILÁDY, Á.-SZILÁGYI, S. 1863.
3. GERŐ, Gy. 1980.
4. FEHÉR, G. 1959, 1964, 1975.
5. SOPRONI, O. 1956, 1956-58.
6. GERVERS-MOLNÁR, V. 1978, NICOLESCU, C. 1978.
7. PALOTAY, G. 1938, 1940.
8. BIRÓ, V. 1957, DAN, M. - GOLDENBERG, S. 1957, EMBER, Gy. 1960, GOLDENBERG, S. 1957, 1964, KALIČ, J. 1969.
9. BENKŐ, L. /ed./ 1967, 1970, 1976.
10. KAKUK, Zs. 1973.
11. KAKUK, Zs. 1977.
12. SZABÓ T.A. 1975, 1978.

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

- BARTHA, Antal - CZEGLÉDY, Károly - RÓNA-TAS, András /ed./: Magyar Őstörténeti Tanulmányok. Budapest, 1977. Akadémiai Kiadó.
- BIRÓ, Vencel: Erdély XVI-XVII. századi kereskedelmének történetéhez. in: BODOR, A. - SZELENYI, B. - JANCÓS, E. - JAKÓ, Zs. - SZABÓ, T.A. /ed./: Emlékkönyv Kelemen Lajos születésének nyolcvanadik évfordulójára. Kolozsvár, 1957. Tudományos Könyvkiadó /Bukarest/, 699. 64-77.
- BENKŐ, Loránd /ed./: A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára I-III. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1967, 1970, 1976.
- DAN, Mihail-GOLDENBERG, S.: Marchands Balkaniques et levantins dans le commerce de la Transylvanie aux XVI et XVII siècle. in: GEORGIEV, V. - TODOROV, N. - ZAIMOVA-TAPKOVA, V. /ed./: Actes du Premier Congrès International des Études Balkaniques et Sud-Est Européennes, Sofia, 1969. Ed. de l'Académie Bulgare des Sciences, Tom.III. 641-648.
- EMBER, Győző: Zur Geschichte des Aussenhandels Ungarns in XVI. Jahrhundert. Studia Historica Academiae Scientiarum Budapest, Akadémiai Kiadó, 1960. 54.p.
- FEHÉR, Géza: A Pécsi Janus Pannonius Múzeum hódoltságkori török emlékei. Janus Pannonius Múzeum Évkönyve 1959. 103-149. XXXVII-XXXVIII.7.
- FEHÉR, Géza: Contribution au problème de l'orfèvrerie turque à l'époque de l'empire ottoman. in: Acta Orientalia Hungarica, Budapest 1964, 17. Tom. 113-127.
- FEHÉR, Géza: Török kori iparművészeti alkotások. Budapest, Magyar Helikon, 1975. 36.
- FEKETE, Lajos: Buda and Pest under Turkish Rule. Studia Turco-Hungarica, Tom.III. Budapest, 1976. Eötvös Loránd Tudományegyetem, 102 p.

- GERŐ, Győző: Az oszmán török építészet Magyarországon. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980. 174.
- GOLDENBERG, Samuel: Kolozsvár kereskedelme a XVI. században. in: BODOR, A. - SZELÉNYI, B. - JANCSÓ, E. - JAKÓ, Zs. - SZABÓ, T.A. /ed./: Emlékkönyv Kelemen Lajos születésének nyolcvanadik évfordulójára. Kolozsvár 1957, Tudományos Könyvkiadó /Bukarest/, 699., 293-310.
- GOLDENBERG, Samuel: Der Südhandel in den Zollrechnungen von Sibiu /Hermannstadt/ im 16. Jahrhundert. Revue des études sud-est européennes, 1964. nr. 3-4. 409-410.
- HEGYI, Klára: Egy világbirodalom végvidékén. Budapest, 1976. Gondolat, 291.
- KAKUK, Zsuzsa: Cultural Words from the Turkish occupation of Hungary. Studia Turco-Hungarica, Tom.IV. Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest 1977. 116.
- KAKUK, Zsuzsa: Recherches sur l'histoire de la langue osmanlie des XVI^e et XVII^e siècles. Les éléments osmanlis de la langue hongroise. Akadémiai Kiadó, Budapest 1973. 660.
- KÁLDI-NAGY Gyula: Magyarországi török adóösszeírások. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1970, 107.
- KALIČ, Jovanka: Les contacts commerciaux des pays balkaniques avec la Hongrie durant la seconde moitié du XV^e siècle. in: GEORGIEV, V. - TODOROV, N. - TAPKOVA-ZAIMOVA, V. /ed./: Actes du Premier Congrès International des Études Balkaniques et Sud-Est Européennes. Sofia 1969, Ed. de l'Académie Bulgare des Sciences.
- NICOLESCU, Corina: La broderie de l'époque ottomane en Roumanie. in: FEHÉR, G. /ed./: International Congress of Turkish Art 5. Akadémiai Kiadó, Budapest 1978. 923., 641-652.

- PERÉNYI, József: Trois villes hongroises sous la domination ottomane au XVII^e siècle. in: GEORGIEV, V. - TODOROV, N. - TAPKOVA-ZAIMOVA, V. /ed./: Actes du Premier Congrès International des Études Balkaniques et Sud-Est Européennes. Sofia 1969, Ed. de l'Académie Bulgare des Sciences.
- SALAMON, Ferenc: Magyarország a török hódítás korában. Heckenast, Budapest 1864, XVI. 43l.
- SOPRONI, Olivér: Szolnok török kerámiája. Jászkunság, Szolnok 1956. 56-61 pp. 1 t., 102-106 pp. 1 t.
- SOPRONI, Olivér: Visegrádi folytatott mázas török kerámia. Művészettörténeti Tanulmányok, Budapest 1956-58. 35-50.
- SZAKÁLY, Ferenc: A mohácsi csata. Akadémiai Kiadó, Budapest 1957. 141.
- SZAKÁLY Ferenc: Magyar adóztatás a török hódoltságban. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981.
- SZABÓ T., Attila: Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár I.kötet A-C. 1225 p, II.kötet Cs-Elsz. 1219 p., Kriterion, Bukarest 1975, 1978.
- SZÉKELY, György: La Hongrie et la domination ottomane /XV^e-XVII^e siècle/. Studia Turco-Hungarica, Tom.2. Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest 1975. 74.
- SZILÁDY, Áron - SZILÁGYI, Sándor: Okmánytár a hódoltság történetéhez Magyarországon. Nagykőrös, Czegléd, Dömsöd, Szeged, Halas levéltáraiból. K.n., Pest 1863. 458.

VORBEMERKUNG

Im Jahre 1967 habe ich in Stockholm am Lehrstuhl für vergleichende Religionswissenschaft auf Einladung von Herrn Professor Dr. Åke HULTKRANTZ einen Vortrag über den Schamanismus gehalten. Damals habe ich meine früheren Studien über Erscheinungsformen des Schamanismus zusammengefasst, die bis heute nur teilweise veröffentlicht geworden sind. Später wurde dieser Vortrag in meinem Büchlein Glaube und Inhalt. Drei Studien zur Volksüberlieferung. Budapest, 1976. /Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókori Történeti Tanszékének kiadványai : 15./ auf S. 75-120. in deutscher Sprache publiziert. Da dieses Büchlein seit langer Zeit völlig ausverkauft ist, hier drucken wir nochmals den Text meiner Abhandlung, praktisch unverändert. Später beschäftigte ich mich mit anderen Fragen des Schamanismus sowie in ungarischer, als auch in deutscher, bzw. englischer Sprache. In der Literatur habe ich nicht meine Werke aufgezählt, deswegen auf S. 248. gebe ich ein kurzes Verzeichnis diesbezüglicher Schriften. Hier sind weitere und zeitgenössische Literaturhinweise auch zu finden.

VOIGT, Vilmos (Budapest):

Der Schamanismus in Sibirien

Piae memoriae devotissimi
experti: Vilmos Diószegi
/ 1923 - 1972 /

In dem letzten Jahrzehnt ist die Zahl der wissenschaftlichen Werke in Bezug auf den sibirischen und innerhalb dessen auf den uralischen Schamanismus, erfreulicherweise angewachsen. Von den finnischen Forschern haben sich HAAVIO, KUUSI, HONKO und andere, von den estnischen LOORITS, PAULSON und andere, von den schwedischen besonders EDSMAN und HULTKRANTZ, von den sowjetischen Forschern ANISIMOV, MELETINSKIJ und TOKAREV, von den ungarischen die Sprachwissenschaftler Dezső PAIS, Péter HAJDU, János BALÁZS, Jenő FAZEKAS, die Folkloristen Géza ROHEIM, Vilmos DIÓSZEGI und László VAJDA mit diesem Problemenkreis befaßt, dabei wurden die vielen anderen, die auf diesem Gebiet arbeiten hier gar nicht erwähnt. Diese große Zahl der wissenschaftlichen Werke fordert eine Summierung, und es wurden auch in den letzten Jahren solche wertvolle Versuche unternommen. Ivar PAULSON hat sich in der Reihe Die Religionen der Menschheit, die finnischen Wissenschaftler in dem ersten Band der Geschichte der finnischen Literatur /Suomen Kirjallisuus/, László VAJDA in den Ural-Altäischen Jahrbüchern, Mircea ELIADE in der ersten Nummer der Zeitschrift History of Religions mit diesem Problem befaßt, und als Summierung könnte man die 1963 in Budapest veröffentlichte Festschrift für Antal REGÜLY - Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker - mit den dreißig Abhandlungen¹ betrachten, oder auch die entspre-

chenden Kapitel des Handbuches der Religionsgeschichte von TOKAREV und des religionsethnologischen Werkes von ANISIMOV. Nimmt man aber die verschiedenen Zusammenfassungen in die Hand und untersucht man die dort veröffentlichten Arbeiten, oder die, die seitdem erschienen sind /z.B. die zum Teil anders gerichteten Zusammenfassungen von DIÓSZEGI, LOMMEL, HULTKRANTZ und S.V. IVANOV/, entdeckt man Fragen, die von den einzelnen Autoren nicht gleich erklärt werden, offensichtlich deshalb, weil die vielseitigen Erscheinungen mit vielseitigen und verschiedenen Methoden interpretiert werden können. Dieser Umstand ermöglicht uns, daß wir nach den zahlreichen Zusammenfassungen aus dem Themenkreis des sibirischen Schamanismus, einige allgemeine Erscheinungen wieder überlegen.

Es sei im Voraus betont, daß der Schamanismus nicht bloß eine sibirische Erscheinung ist. Die Meinungen sind zwar verschieden in bezug darauf, ob man die einzelnen vorderindischen Religions- und Glaubenssysteme oder die "Religion" der allerersten Stadtstaaten in Mesopotamien zum Schamanismus rechnen kann; darin stimmen aber alle Forscher ausnahmslos überein, daß auch in Nord- und Süd-Amerika, Hinter-Indien und in Afrika vereinzelt, mit dem sibirischen Schamanismus in großen Zügen übereinstimmende Erscheinungen bekannt sind. Im Vergleich zu diesen kann man die spezielle Absonderung des sibirischen Schamanismus und die Aufzählung ihrer lokalen Typen nur mit Hilfe der religionsgeschichtlichen Forschungen durchführen. Heute wissen wir es noch nicht genau, ob sich diese in erster Linie mit ethnischen, lokalen oder gesellschaftsgeschichtlichen Stufen verknüpfen. Jede Theorie hat seine eigene Vertreter, die aber noch sehr nahe beim Anfang ihrer Forschungen stehen, und auf Grund einzelnen Charakterzüge /z.B. das Wort 'schaman' und seine sprachlichen Verbreitungstypen, die Namen der schamanischen Hilfsgeister, die Form und Konstruktion der Schamanentrommel, die Art und Weise ihrer Anfertigung, ihr Name und ihre Verzierung/ die Zusammenhänge der Lokalformen des

sibirischen Schamanismus umgrenzen versuchen. Unlängst entdeckte man aber solche Angaben, die beweisen, daß der Schamanismus innerhalb der verschiedenen Völker in vieler Hinsicht ethnisch gar nicht homogen ist, die schamanistischen Gebräuche der verschiedenen Sippen sind sogar stark abweichend. Da die zahlreichen Angaben in Bezug auf den sibirischen Schamanismus über das letztere Jahrhundert hinaus ziemlich zuverlässige Informationen geben, ist die Enträtselung dieser schweren Fragen nur von tiefgehenden, vielseitigen und vergleichenden religionsgeschichtlichen und völkerkundlichen Forschungen zu erwarten. Demnach, in was für ein theoretisches System die Forscher die wichtigsten Aufgaben der Erforschung des sibirischen Schamanismus versetzen, können wir verschiedene Richtungen unterscheiden:

1. Ein Zweig der sowjetischen Sibirien-Forschung, der auch religionsgeschichtlich benannt werden könnte, verknüpft sich eng mit den Traditionen der russischen Völkerkunde vor der Revolution, und ist in den Werken von BOGORAZ-TAN, STERNBERG und bei ihren Schülern /besonders bei ANISIMOV/ vertreten. Dieser Auffassung nach kann man aus der Erforschung des sibirischen Schamanismus in erster Linie evolutionistische Lehren ziehen, und die Forschung muß auch nach gesellschaftsgeschichtlichen Prinzipien aufgebaut werden. Besonders die Herausbildung der Religion, des Priestertums und der kanonisierten, ritualisierten Gebräuche interessierte die Wissenschaftler, die zu dieser Richtung gehörten. Es ist eine bekannte Tatsache, daß die marxistische Religionswissenschaft eben in diesen Fragen die für eine Ausführung der religions- und gesellschaftsgeschichtlichen Deutung des Schamanismus außerordentlich wichtig sind, sehr langsam vorwärts kam. KOSVEN, ZYBKOVIC, in seinen früheren Werken NAHODIL und andere haben in der Deutung des Matriarchats, des Totemismus, der Herausbildung der dualistischen Anschauungen und ihre gesellschaftlichen Entsprechungen, und was überhaupt die sogenannte Vorreligionszeit betrifft, sehr

oft die wissenschaftlichen Probleme übermütig verallgemeinert und sich geirrt. Unlängst revidierten zwar die zuständigen Autoren ihre früheren Anschauungen, aber in Zusammenhang mit diesen Fragen blieb noch vieles zu erklären. Aus der sowjetischen Forschung der Religionsgeschichte fehlt bis heute noch die Verwendung der Schlußfolgerungen, die aus den Lebenswerken der westeuropäischen marxistischen Geschichtsauffassung und Religionsgeschichte nahe stehenden Forscher /Gordon CHILDE, Graham CLARK, Ernesto DE MARTINO, Vittorio LANTERNARI, u.a./ zu ziehen sind. Es ist noch überraschender, daß die sowjetische Religionswissenschaft die Ergebnisse der sowjetischen Forschungen über die Entwicklungsgeschichte der Sprache und des menschlichen Bewußtseins /die Schule von WYGOTSKI, A.N. LEONTJEV, LURIA, A.A. LEONTJEV, SPIRKIN, RUBINSTEIN und anderen/ gar nicht verwendet hat. All das hat zur Folge, daß die marxistische Ethnologie jetzt kein solches, allgemein anerkanntes religionsgeschichtliches System hat, das man in der Erforschung des sibirischen Schamanismus als eine theoretische Schablone verwenden könnte.

2. Eine andere Gruppe der Forscher des sibirischen Schamanismus meint mit der Erklärung ethnographischer Tatsachen und Zusammenhängen die aufgeworfenen Fragen zu beantworten. Ihrer Meinung nach erhält man einen guten Überblick über den ganzen Fragenkomplex des sibirischen Schamanismus schon dadurch, daß man nur die sachvolkskundlichen Fakten aufzählt, oder die Geschichte einzelner sibirischer Völker ganz genau beschreibt. Diese Betrachtungsweise herrschte in den meisten, großangelegten zusammenfassenden Arbeiten der sowjetischen Wissenschaftler /z.B. in dem zusammenfassenden Handbuch der Völker der Sowjetunion von TOKAREV, in dem Band Die Völker Sibiriens, von LEVIN und POTAPOV, in dem sibirischen "historisch-ethnographischen" Völkerkundeatlas, und auch in vielen mit ethnogenetischem Anspruch verfassten deskriptiven Monographien/ ; und diese Auffassung steht auch den ungarischen

schen Sprachwissenschaftlern und Ethnographen nicht allzu fern, die die "ethnischen" Bestimmung des Schamanismus betonen. Der unbestreitbare Vorteil dieser Anschauung zeigt sich darin, daß sie die Erscheinungen des Schamanismus nicht unabhängig von den Tatsachen der materiellen Kultur einzelner Völker behandelt und durch die ethnographische Betrachtungsweise, und den Fakten treue Erschließung des Materials, wertvolle, dauerhafte, konkrete Beobachtungen zur Folge hat. In jeder Hinsicht ist es aber notwendig den Schamanismus verallgemeinernd auch als eine religionsphänomenologische Erscheinung aufzufassen, denn dieser Aspekt verschwand zu oft wegen der Sachbeschreibungen und Darstellungen ethnogenetischer Prozesse, die man in den Vordergrund gestellt hat.

3. Die religionsphänomenologischen Forschungen erzielen die Erscheinungen der Religion als selbständiges System darzustellen, versuchen diese miteinander zu vergleichen und zu deuten. Dieser Grundgedanke kann natürlich konkret in vielen Variationen realisiert werden, und selbst die Theorie in bezug auf den sibirischen Schamanismus kann grundverschiedene Forschungsziele, Ergebnisse haben. Die französische religionswissenschaftliche Schule /von den vielen Vertretern dieser Schule hat sich am tiefgehendsten ELIADE mit dieser Frage beschäftigt, außer ihm sind die Forschungen von LOTFALCK, BOUTEILLER, ROUX und anderen auch wichtig/ verbreitete am häufigsten diesen Gedanken, daß der sibirische Schamanismus nur eine einzige spezifische Realisierung eines auf der ganzen Welt bekannten Religionsphänomens ist, das eben aus diesen Gründen mit einer globalen, vergleichenden Methode erforscht werden muß. Die Verfasser verschiedener, zu anderen Richtungen gehörenden, aber auch von der Phänomenologie inspirierter Werke, führen nicht nur den Vergleich des sibirischen Schamanismus mit den Religionen der Welt durch, sondern sind bestrebt diese auf irgendeiner Weise in ein System zu stellen. Auch in den bisherigen Arbeiten spielte der Vergleich mit den nordamerikanischen und innerasiatischen

Religionssystemen in den Werken von THALBITZER, KRICKEBERG, MÜLLER, bzw. HAUSSIG und JETTMAR/ und der Gedanke der Suche nach speziellen Verbindungen zwischen diesen Gebieten eine größere Rolle. Es sind auch viele Beispiele bekannt, wie einige Forscher, die die religiösen Erscheinungen ihren Wesen nach in Gruppen unterteilen, die verschiedenen Schichten des sibirischen Schamanismus in historische Kapitel zu teilen versuchen. Eine solche Bestrebung tauchte auch schon unter den Vertretern der "Wiener Schule" /P.W. SCHMIDT/ auf, neuestens sind sowie unter den Überprüfern dieser Anschauungen /SCHRÖDER, VAJDA/, als auch in den letzten sowjetischen Forschungen /TOKAREV/ ähnliche Auffassungen zu finden. Von den phänomenologischen Forschungen, insofern sie den sibirischen Schamanismus betreffen, ist noch vieles zu erwarten, besonders in jenem Fall, wenn die Untersuchungen ähnlichen Typs eine gesellschaftshistorische Systematisierung zur Grundlage haben, die auch von konkreten Fakten unterstützt ist.

4. Außer diesen sind natürlich auch viele verschiedenartige Theorien über den sibirischen Schamanismus bekannt. Diese oder jene taucht auch heutzutage noch auf, in erster Linie in den Werken, die vom Zentrum der vergleichenden religionswissenschaftlichen Forschungen ziemlich fern stehen. Wir sind gezwungen einige andere schon veraltete Theorien aufzuzählen, damit wir der unkritischen Verwendung seine Ergebnisse möglichst vorbeugen. Zu diesen, heute nur mehr aus dem Standpunkt der Wissenschaftsgeschichte wichtigen Anschauungen können wir auch die Thesen der "Kulturkreis"-Theorie rechnen, /nach der der Schamanismus die Erfindung der zentralasiatischen Nomadenvölker sei, die Großviehzucht treiben: dem gegenüber beweisen es die Fakten, daß die Heimat des sibirischen Schamanismus unter den Sammlervölkern ist/, genau so, wie OHLMARK's und FINDEISEN's Theorien /sie sehen den Grund der Entstehung des Schamanismus einseitig nur in psychi-

schen Faktoren/, ferner die Ideen von HARVA /der den Schamanismus für eine Religion hält/, und in ungarischer Beziehung die psychoanalytischen Vorschläge zur Lösung der Problematik von Géza RÓHEIM. Bei anderen Forschern hat es sich herausgestellt, daß ihre Anschauungen nicht veraltet sind und früher noch zutreffend waren, heute man jedoch diese Theorien in engerem Sinne des Wortes korrigieren mag, weil seitdem wurde ein so großes Beispielmateriale gesammelt, das auch andere Zusammenhänge vermuten läßt und neue Probleme aufwirft. Meistens war dies das Schicksal der besten und umfangreichsten Versuche zur Lösung dieses Problems, wie es in der sibirischen Schamanenforschung zu sehen war im Falle der Theorien von NIORADZE, SCHIROKOGOROFF, ZELENIN, STERNBERG oder bei JENSEN, der mit dem Anspruch einer universalen Religionstheorie aufgetreten ist. Aus diesen Gedanken sind viele auch heute noch brauchbar, in vielen Fällen muß man aber unbedingt auch die neu herausgegebenen Angaben suchen, die seit der Konzipierung dieser Auffassungen entdeckt wurden, da diese wichtige Ergänzungen enthalten können.

In welcher Weise sollen wir verfahren, da wir vier Forschungsmöglichkeiten vor uns haben? Die Erforschung des sibirischen Schamanismus muß eine vergleichende Religionswissenschaft mit typologischer Methode sein, die nach den eigenen Forschungsprinzipien das sprachliche und ethnographische Material verwendet, die der ihre spezifische Aufgabe vor allem durch die Analyse der Gebräuche, der Glaubenswelt und Folkloretexte durchzuführen wünscht. Auf diesem Gebiet sind noch zahlreiche Probleme zu erforschen, aus denen die Lösung folgender bedeutende Ergebnisse erzielt wird.

a/ Die erste Frage kann man so formulieren: ist der Schamanismus zur ethnischen Bestimmung der einzelnen Völker geeignet?

Betrachtet man die bisherige Forschung, so muß man mit "nein" antworten.² Der Schamanismus ist eine auf vielen Erd-

teilen verbreitete Erscheinung und deshalb kann er durch seine bloße Existenz das ethnische Spezifikum eines Volkes nicht charakterisieren. Andererseits ist der Schamanismus auch bei diesen Völkern nicht ethnisch einheitlich, wo er vorhanden ist. Die konkreten Charakterzüge, die in der täglichen Ausübung des Schamanismus so sehr wichtig sind /die Berufung des Schamanen, die Erwerbung seiner Wissenschaft, die Zahl und Wirkung seiner Hilfsgeister, das Ziel des Schamanisierens, die Art und Weise, wie man in Ekstase kommt usw./ sind bei den Stämmen, Klanen und Sippen, sogar bei den einzelnen Familien unterschiedlich. Die uns zur Verfügung stehenden Angaben stammen zwar aus der letzten Etappe des Schamanismus, kurz vor seinem Untergang, /aus den 19-20. Jahrhunderten/, und sind so nicht ohne weiteres mit den Erscheinungen dessen Blütezeit gleichzusetzen, ist in diesen späten Angaben doch auffallend : wie veränderlich und historisch gesehen von welcher unbeständigen, nicht veränderlichen Form die tägliche Praktik des Schamanismus ist. Auch die vielleicht wichtigsten Züge, - wie z.B. die Probleme, ob der Mann oder die Frau Schamane ist, oder ob es zu einem gewissen Beruf /z.B. zu dem eines Schmiedes, der mit dem Schamanismus und den früheren Priestergruppen oft in Verbindung stand/ gebunden ist, oder : welche Möglichkeit besteht um Schamane zu werden, - alle diese Fragen sind im allgemeinen ungewiß, und die Beschreibungen in bezug auf diesen Fragen sind unklar. Ein weiteres Argument : der Wirkungskreis der Schamanen ist nicht sehr groß ; im allgemeinen reicht er nicht über die Grenzen der Sippe und über deren Wohnort hinaus. Es sind zwar solche Angaben bekannt, wo eine benachbarte Siedlung, oder eine Sippe bei einem schweren Fall den Schaman der Nachbarn einlädt : aber auch bei dieser Gelegenheit wird der Schamane kein Vertreter einer größeren gesellschaftlichen Einheit /also eines Stammes, Stammesverbandes oder Volkes/. Der Schamanismus hat kein Existenzrecht, und hat auch nichts zu sagen in den Stämmen, oder höheren ge-

sellschaftlichen Einheiten, und die auf uns gebliebene Beispiele beweisen es, daß bei solcher gesellschaftlichen Entwicklung der Schamanismus genau von einer anderen "Religion" /eigentlich von dem Buddhismus, Islam, Christentum oder von deren lokalen Variationen/ abgelöst wird, die auch den Stämmen, größeren Gruppen oder Staaten etwas zu sagen hat. Die Religionen der großen Nomadenreiche die in Innerasien ihren Ursprung hatten, kann man eben deshalb nicht einfach für schamanistischen halten - obwohl diese Anschauung früher sehr populär war. Man kann höchstens soviel sagen, daß zu Beginn der Organisierung dieser Reiche der Schamanismus eine gewisse Rolle gespielt, und großes Ansehen erwerben haben konnte. Auf Grund der Aufschriften aus Orkhon und der mongolischen historischen Quellenliteratur können wir auch das beobachten, daß zur Zeit der schnellen Herausbildung des Staates dieses Typs der Schamanismus schon eine überholte Stufe ist, und sein Platz wird von den Variationen der Institutionen des sakralen Königtums.

b/ Die Frage, zu welcher Klassenkategorie man den Schamanismus rechnen kann, tauchte auch in den bisherigen Forschungen oft auf, aber nicht immer in der konsequenten Form. Im Grunde genommen gehören auch jene Forschungen hierher, die es bewiesen, daß der Schamanismus in dem Matriarchat oder Patriarchat wurzelt, bzw. daß er sich den Völkern, die Sammelwirtschaft oder Produktionswirtschaft treiben anschließt.

Wie bekannt, wird im Zusammenhang mit diesen Themen über die Gültigkeit der Kategorien des Matriarchats oder Patriarchats/ auch in der theoretischen Völkerkunde diskutiert. Dessenungeachtet können wir die direkte Frage zu dieser Gelegenheit noch vor dem Abschluß der Diskussionen beantworten. Was es die Begriffe "Matriarchat" und "Patriarchat", als Stadien der Entwicklung der Gesellschaft betrifft, deren Grundlage in Verwandtschaftssystemen und nicht in den gesellschaftlichen Produktionsstufen liegt, entstand der

Schamanismus in der Zeit der ersten Stufe, d.i. im Matriarchat. Das beweisen auch diese zerstreuten /jedoch sehr verbreiteten/ Angaben, nach denen auch Frauen Schamane waren, bzw. immer als Schamane wirken konnten. Es ist aber richtiger statt der Unterscheidung nach unklaren Kategorien der Geschlechter der Schamanen die Termini des Sammelns und der Produktion zu verwenden, die genauer formulierbar und zu umreißen sind. In diesem Fall müssen wir auch betonen, daß der Schamanismus auch unter den Völkern, die auf der früheren Stufe leben, bekannt ist. Indem sich einige Forscher darauf berufen, daß auch die innerasiatischen Völker den Schamanismus kennen, lehnen diese Lösung ab, und halten den Schamanismus für eine viel spätere Erscheinung. Da der Schamanismus auch unter den die Sammelwirtschaft und die Produktionswirtschaft treibenden Völkern bekannt ist, betonen sie mit wohlklingender Argumentierung, daß er unbedingt eine spätere Erscheinung ist, als die beiden grundlegenden Lebensformen. Diese Anschauung ist sehr geistreich, ihr Fehler ist aber, daß sie die Herausbildung des Schamanismus in der Verschmelzung mechanisch von Außen genommen Elemente sieht. Letzten Endes können wir behaupten, daß sich der Schamanismus schon zur Zeit der Sammlerstufe herausbildet. Bei den Völkern die die Viehzucht und den Ackerbau kennen und bei denen der Schamanismus zu finden ist, verändert er sich bedeutend, und bleibt nur eine kurze Zeit erhalten.

/Die Tatsache, daß mit dem Vordringen der Produktionswirtschaft der Schamanismus liquidiert wird, beweisen sehr gut die ethnographischen Beschreibungen der Randgebiete des Schamanismus, d.i. Japan, Korea, China, Tibet, Indien, Persien, die Völker des Kaukasus und ferner das frühe Verschwinden des "ureuropäischen" Schamanismus. Von dem letzteren wissen wir noch, daß er auch nicht von den eigentlich hochentwickelten religiösen Systemen verdrängt wurde, sondern von den damals noch sehr primitiven griechischen, römischen oder germanischen Religionen./

Der Schamanismus ist natürlich ein Produkt der Urgesellschaft. Da er keine Bezüge zu den Stämmen und der Nation hat, suchen wir seinen "Klasseninhalt" auch vergebens. Der Schamanismus blüht im Kreis der späteren unterdrückten Klassen, und in dem Fall, wenn diese Klasse von einem anderen, auf einem gesellschaftlich entwickelteren Stand stehenden Volk in eine Klassengesellschaft gezwungen wird, lebt der Schamanismus als die Ideologie der unterdrückten Klasse natürlich weiter ; all dies bedeutet noch gar nicht, daß der Schamanismus von sich selbst irgendeine Klassenideologie hervorgebracht hätte. Es sind zwar gewisse Veränderungen zu beobachten, die schon bei den Sammelvölkern in diese Richtung zeigen /es scheint so, als ob sich der Schamanismus bei den an der Produktionswirtschaft sich annähernden Völkern in irgendeine dualistische Religion verwandelte, und dementsprechend, als ob die Schamanen zu Priester sein würden, usw./ aber die überwiegende Mehrheit der Angaben beweist, daß das Ziel des Schamanismus nicht in dem Herausrufen oder in der Lösung gesellschaftlicher Konflikte lag, sondern vielmehr die in der richtigen Beeinflussung der Beziehung des Menschen /genauer ausgedrückt : der Gentilorganisation/ zu der Natur, und auch der Schamane selbst ist kein Expropriator sondern lebt meistens unter eben solchen schlechten Umständen, wie seine einfachen Nachbarn.

c/ Ist der Schamane ein Priester, ist der Schamanismus eine Religion? Auf diese Frage haben wir in den vorigen Ausführungen im großen und ganzen schon eine negative Antwort gegeben. Mit einigen neuen Zügen müssen wir aber dieses Problem unbedingt genauer schattieren. Besonders das "Elend" des Schamanismus, die Nervenkrankheit und die Unfähigkeit des Schamanen zur politischen Führung sind die Züge, die man betonen muß. Diese charakteristischen Züge werden nur dann verständlich, wenn man das Erscheinen der Religion und des Priestertums mit der Herausbildung der Klassengesellschaften

verknüpft. Die gesellschaftliche Unterdrückung und Ausbeutung einerseits, der Fortschritt der Produktion auf die gesamte gesellschaftliche Ebene andererseits - sind die Umstände, die es notwendig machen, daß sich die Glaubenssysteme vereinheitlichen, die Gebräuche als kanonisierte Riten weiter leben sollen, und die Schamanen-Zauberer sich zu Priestern verwandeln sollen. Die Religion die der geregelte Teil des gesellschaftlichen Bewußtseins ist, ist ein Mittel zur Aufrechterhaltung der Ausbeutung, sogar zu ihrer von Zeit zu Zeit durchführende Modernisierung auch geeignet ist. Die unterdrückten Klassen sind nicht imstande sich dem ganzen System anzueignen, sondern verfügen nur mit einzelnen Teilen. Das Priestertum wird aber ausgesprochen zu der Herrscherklasse gehören, und bildet innerhalb dieser eine abgeschlossene und die einflußreichste Sektion. Dieser Prozeß spielt sich in diesem Sinne natürlich nur dort ab, wo Priestertum und Religion sich unmittelbar mit der Vergesellschaftung und dem Zentralisieren verbinden und sich um die Herrschaft und um die wirtschaftlichen und politischen Aufgaben kümmern. Es ist gar kein Zufall, daß an der Spitze der ersten, entwickelten Zivilisationen Priester-Könige stehen, die von Gott oder von dem Himmel stammen und in ihrer Person die sich belebende Produktion, den sich entfaltenden Handel, die Eroberungen, die Gelehrtheit, die Erfinder, den Aufwuchs der Intelligenz, usw. konzentriert symbolisieren. Die Geschichte der Menschheit hat unabhängig voneinander auf mehreren Gebieten diese Entwicklung produziert : in Ägypten, und Mesopotamien und in gewissen Punkten in Indien, China und auch in der Neuen Welt in einigen versteckten Ortschaften. Aus dem Gesichtspunkt des sibirischen Schamanismus haben die nächstgelegenen Zentren /im Fernen-Osten, im innerasiatischen Aral-Gebiet, im Kaukasus, Persien und Indien/ beweisbare Spuren auf den sibirischen religiösen Vorstellungen hintergelassen, - nach der öffentlichen Meinung ist sogar das Wort 'schaman' auch so zu deuten -, im allgemeinen kann man doch behaupten, daß der

Schamanismus auf der Stufe vor der Herausbildung der Religion und des Priestertums stecken geblieben ist. Durch die Aufnahme späterer Wirkungen berührt er in einigen Fällen die Erscheinungen des religiösen Lebens in den Klassengesellschaften, bleibt aber diesseits ihrer Grenzen stehen. Das bedeutet nicht, daß sich der Schamanismus nicht weiterentwickelt hätte. Diese Entwicklung war aber nicht früh genug begonnen worden, war ohne Perspektiven, man kann vielmehr die Bereicherung eines absurden Systems beobachten, als die Möglichkeit aus dem Elend des Schamanismus herauszukommen. Der Schamane ist Nervenkrank /gegenüber dem sakralen König, der anfangs auch ein tatkräftiger Heerführer in einer Person ist/, zum politischen Handelns untauglich /gegenüber dem Priestertum, das eine bedeutende Rolle im Staatsleben spielt/, nimmt an der Leitung der Produktion nicht teil /nicht so wie die Führer des "göttlichen" Haushalts - des Haushaltes der Herrscher -, die Erfinder der Ökonomie und die Naturwissenschaftler, die Schriftgelehrten, die Gesetzgeber, oder die Priester der entwickelten Zivilisationen sind/; der Schamane bemerkt kaum die großen internationalen politischen Ereignisse, ist kein Mäzen der Künste und Wissenschaften,³ trägt dazu nicht bei, daß aus der bloßen Ausübung der Sitten Moral oder Gesetz werde /dies sind doch die allerersten Aufgaben des beruflichen Priestertums und der Religionen/, der Schamanismus tut nichts in dem Interesse der Erziehung, tut nichts dafür, daß sein Wesen auch geerbt und weitergeführt werde /wie es im Gegenteil die Priester tun, die die Edukation früh unter ihre Herrschaft ziehen, die die Geschichte selbst konzipieren, und bis zu den bürgerlichen Revolutionen ideologisches und Bildungsmonopol besitzen/. In diesen Charakteristika dürfen wir die Beweise "des Elends" des Schamanismus sehen.

d/ Warum bildete sich der Schamanismus in dieser Form heraus, und warum blieb er in seiner bekanntesten Variation eben in Sibirien aufrechterhalten? Aus den bisherigen Über-

legungen geht es hervor, daß sich der Schamanismus in der gesellschaftlichen Entwicklung auf dem Weg zu den sog. neolithischen Revolutionen herausgebildet hat. In seiner ältesten Variation charakterisierten die Gesellschaft, in der der Schamanismus entstand, die fast völlige Ausgesetztheit der Naturkräfte und die typische Sammlungswirtschaft. Zu dieser Zeit war der Schamanismus eine neue, im Vergleich zu den damaligen Verhältnissen die entwickeltste religionsartige Lösung. Später, innerhalb des Schamanismus erfolgt auch die Bestrebung zur Trennung der Religion und des Priestertums, aber nur in sehr bescheidenem Maße. Die Warenproduktion, die Klassengesellschaften /wo sich ihre Herausbildung vollzog/ haben während ihrer Entstehung den Schamanismus liquidiert, der vor dem ersten Moment an aus Standpunkt der Entwicklung der ganzen Menschheit ein Atavismus wurde. Er zog sich auf ein immer kleineres Gebiet zurück, ging einen spezifischen, eigenen Weg in seiner Entwicklung. Oft tauchten vor den beruflichen Priestern und vor den Schamanen Probleme gleichen Typs auf, die Lösungen waren aber stets grundverschieden. Auf einer Seite sind die Kriterien der Wahl des neuen Schamanen: verwirrter Nervenzustand, Besessenheit von übernatürlichen Geistern, Reisen im Jenseits, "überflüssiger" Knochen und ähnliche - gesellschaftlich vollkommen wertlose - Züge; in der Tätigkeit der Schamanen spielt nur die Suggestion und Selbstsuggestion eine Rolle - das berufliche Priestertum versammelte sich aber in Körperschaften und über die Wahl des Seelensorgers einer Gemeinschaft entscheidet die Erziehung, die auf irgendeiner Weise kontrollierbare Fähigkeit zur praktischen Tätigkeit. Die Tätigkeit der Priester ist an und für sich auch praktisch, sie versuchen immer die Ergebnisse der Wissenschaften irgendwie zu verwenden. Es ist zwar wahr, daß die Spannung zwischen der erstarrten Theologie und den praktischen Forderungen des Alltags außerordentlich groß ist, man kann jedoch dies nicht mit der Betrachtungsweise des Schamanismus vergleichen, der auf die Histerie baut. Für die dogma-

tisierten Religionen bedeutete die Lehre beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regum caelorum nie, daß die Priester selbst zu Seelenkranken wurden, oder daß sie die Gewaltorganisation des Staates in der Wirklichkeit mit dem gesellschaftlich unorganisierten System der göttlichen Besessenheit Priester vertauscht hätten. Die staatliche und gewaltige Wirkung des beruflichen Priestertums war historisch gesehen notwendig und bedingt, und die Richtung und Schnelligkeit der gesellschaftlichen Entwicklung einzelner Völker kam eben darauf an, wie schnell sie diese Gesellschaftsstufe beseitigen konnten, die den Schamanismus zustande brachte. Wo dies nicht der Fall war, dort erfolgte eine Stagnation auf einer Stufe durch Jahrhunderte. Wie es bekannt ist, war das das Schicksal auch Sibiriens Völker. Die genaue Erschließung der Faktoren, die die Zurückgebliebenheit der sibirischen Völker verursachten, ist im großen und ganzen noch die Aufgabe der zukünftigen Einzelforschungen. Das kann man aber schon jetzt feststellen, daß die im Schamanismus repräsentierte Phase der Entwicklung der Religion höchstens den gesellschaftlichen Stand des frühen Neolithikums vertritt, aber gar keine Religion der Metallzeit ist, wie es einige Forscher auf Grund der Schmückungen auf den Kleidern der Schamanen und ähnlichen kleinen Angaben behaupteten.

Neuestens konnte auch diese Anschauung aufgetaucht sein, nach der die Rückständigkeit des Schamanismus die Folge des sogenannten "nomaden Feudalismus" oder der beschränkten Möglichkeiten der "asiatischen Produktionsweise" sei. Sowohl der "nomade Feudalismus" als auch "die asiatische Produktionsweise" /oder wie man diese Erscheinung mit einer anderen Kategorie bezeichnet, "der orientale Despotismus"/ sind Gesellschaftsformen, die in sich viele Probleme aufwerfen,⁴ die man detailliert analysieren sollte, denn ohne dies kann man nur Allgemeinheiten über ihr Verhältnis zum Schamanismus sagen. Jetzt sollte die Feststellung genügen, daß die asiatische Produktionsweise nicht mehr eine Epoche der Urgesellschaft ist, sondern vielmehr der Name dieser Abstufung

wo in der Epoche der Klassengesellschaften - also aus dem eigenen Standpunkt gesehen veraltet - einige Gesellschaftsformen, die für die vorangehende Abstufung charakteristisch waren, weiterleben. Der nomade Feudalismus bezeichnet eine ähnliche verschiedenartig weiter wirkende Abstufung : eine Form, die dem Feudalismus gleicht, aber noch unter der Last der nomaden Lebensform leidet. Beide Kategorien weisen klar darauf hin, daß in diesen späteren Perioden etwas aus den früheren gesellschaftsgeschichtlichen Epochen aufrecht erhalten bleibt, und eben deshalb darf man keine der beiden Epochen für den Anfang oder die Entfaltung der Urgesellschaft betrachten, und so auch nicht für die Periode, die den Schamanismus zustande gebracht hat. Eben umgekehrt kann man behaupten, daß sich weder die asiatische Produktionsweise, noch der nomade Feudalismus unter den Völkern, die den Schamanismus aufweisen, nicht herausgebildet haben ; und der Gesellschaftsstruktur der Epoche des Schamanismus muß man sich mit anderen Kategorien nähern.

Obwohl man auf diesen Fragen klare Antworten geben kann - bedeutet das noch nicht, daß alle Entwicklungsprobleme des Schamanismus, oder nur die bedeutendsten damit schon erklärt sind. Sowohl in Sibirien als auch auf der ganzen Welt muß man die einzelnen Entwicklungsphasen innerhalb des Schamanismus genauer umreißen. Eine besondere Frage ist das Problem der religiösen Erscheinungen vor dem Schamanismus. ZELENNIN und andere Forscher entdeckten in der Ahnenverehrung und in den Ongon-Kult in Sibirien eine solche Schicht, aber diese Frage wurde bisher noch nicht endgültig erklärt.⁵ In vielen Fällen wissen wir über einzelne Züge des Schamanismus heute deshalb so wenig, da die bisherigen Forschungen zu sehr abstrahierte, standardisierte, normative Beschreibungen enthalten, statt der konkreten Aufgaben /z.B. es wurden nicht die einzelnen Glaubenssagen wortgetreu mitgeteilt, sondern nur lexikonartige Beschreibungen der Gebräuche gegeben oder aus den Glaubenselementen eine konsequente Mythologie konstruiert, usw./.

In einem anderen Fall wurden die Forscher auf sehr wichtige allgemeine Erscheinungen nicht aufmerksam, die für die Bestimmung der einzelnen Abstufungen des Schamanismus entscheidend sein könnten /herrschen die Geister über dem Schamanen, oder hat er sie in seiner Macht, - was ist die Rolle des Schamanen : vermittelt er zwischen der Gemeinschaft und den Naturkräften für die Hilfe der letzteren, oder gegen diese Kräftige, - oder will er, daß diese auf die Produktion eine deserte Wirkung ausüben, - ob es vor- kommt, daß die Hilfsgeister des Schamanen als dämonische "Produktionskräfte" aufgefaßt werden, - was für ein Gesell- schaftstyp widerspiegelt sich am klarsten in dem Volk der einzelnen Hilfsgeister - sind diese die Geister einer Sippe, eines Stammes oder nur einer Siedlung, - inwiefern aktivi- siert sich der Schamane im Vergleich zu den Hilfsgeistern, - wie wird er aus ihrem Sprachrohr ihr Befehlshaber usw./. Nur nach dem Untersuchen solcher und ähnlicher Fragen und nach der gründlichen Aufhellung der Geschichte und Vorgeschichte der sibirischen Völker wird man ein viel genaueres Bild über den Schamanismus erhalten.

Die Evidenzhaltung dieser größeren Zusammenhängen ist in erster Linie die Aufgabe der allgemeinen Ethnographie und die konkrete Forschung betrifft in diesem Fall die Wissen- schaftler, die sich mit Sibirien befassen. Die Fragen des finnisch-ugrischen und innerhalb dessen die des ungarischen Schamanismus wurden schon oft genug aufgeworfen, so daß uns die allgemeine Lage und die Perspektiven der Forschungs- aufgaben näher interessieren müssen. Für den Nicht-Ethno- graphen ist solcher Überblick deshalb aufschlußreich, da die Verfasser vieler völkerkundlichen Beschreibungen, sprachwis- senschaftlicher Facharbeiten und Theorien der Urgeschichte zum Teil wichtige Schlußfolgerungen gezogen haben, weil sie die allgemeinsten wissenschaftlichen Probleme des Schamanis- mus nicht immer gekannt haben.⁶

Unmittelbar auf die ungarische Urgeschichte bezogen die oben auseinandergesetzten allgemeine Schlußfolgerungen, kann man behaupten, daß schon in der letzten Periode vor der ungarischen Landnahme nicht der Schamanismus das entwickeltste Religionssystem der Ungarn war.⁷ Sobald das ungarische Volk das Niveau der Stammesentwicklung, der regelmäßigen Produktion /Viehzucht und Ackerbau/ erreichte, - und das vollzog es sehr lange vor der Landnahme - mußte den Schamanismus eine andere Religionsform, eine Religion im engeren Sinne des Wortes abwechseln. Womit man das genau erklären könnte, das wissen wir heute noch nicht. Gewisse frühere Aufzeichnungen /arabische, byzantinische, russische Quellen/, und das große Material, das sich als Nebenprodukt der ungarischen "Mythologie"-Forschung anhäufte /d.i. die Glaubensfabulate der 19-20. Jahrhunderten/ läßt darauf folgen, daß man diese Abstufung des Schamanismus vor der Landnahme den Religionen aus dem Kaukasus, aus dem iranischen Hochland und aus der südrussischen Steppe ähnlich annehmen kann. Die genauere Erschließung dieser Frage läßt aber noch auf sich warten. Es ist aber wichtig die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, daß man in den weiteren Forschungen mit dieser Möglichkeit rechnen könne. Zu der realen, wirklichkeitstreuen Bearbeitung der Religionsgeschichte dieser schwer zu erschließenden ungarischen und vorungarischen Epochen ist es notwendig, daß die Forscher der finnisch-ugrischen Ethnologie, Sprachwissenschaft und Archäologie nicht den meistbekanntesten Theorien der Vergangenheit folgen, sondern die unlängst erschlossenen Angaben und Zusammenhänge in einer vergleichenden religionsgeschichtlich-ethnologischen Problemstellung sehen sollen.

Literatur:

Die Erforschung des Schamanismus hat eine riesig große Literatur - wenn man alle Arbeiten, die etwas mit dem Schamanismus oder mit einer Erscheinung des Schamanismus zu tun haben - in Betracht zieht. Es ist schon kleiner die Zahl dieser Arbeiten, in denen die Verfasser den Schamanismus als ganzes zu erklären versuchen, bzw. ein Problem aus irgendeinem Standpunkt zusammenfassend behandeln beabsichtigen. Diese Bibliographie strebt auch in diesem Sinne nicht nach einer Vollständigkeit, und zählt nur einige Arbeiten auf, nach denen die in der vorangehenden Arbeit dargestellte Konzeption des Schamanismus zu formulieren ist, und Arbeiten, die besonders aus methodischer Hinsicht wichtig sein können, wenn ein ähnliches Problem auftaucht. Die Publikation einer Bibliographie des uralischen, finnisch-ugrischen oder ungarischen Schamanismus, wäre eine besondere Aufgabe. Diesmal wurden nur die am meisten bekannten Zusammenfassungen aufgezählt. Die angeführten Werke verfügen auch mit einer weiteren umfangreichen Bibliographie, die die Beschreibungen der schamanistischen Riten auch aufzählt.

ABERLE, D.P. : The Peyote Religion among the Navaho. New York, 1966.

АНИСИМОВ, А.Ф. : Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. Москва - Ленинград, 1958.

АНИСИМОВ, А.Ф. : Космологические представления народов севера. Москва - Ленинград, 1959.

АНИСИМОВ, А.Ф. : Духовная жизнь первобытного общества. Москва - Ленинград, 1966.

АНИСИМОВ, А.Ф. : Этапы развития первобытной религии. Москва - Ленинград, 1967.

АНИСИМОВ, А.Ф. : Общее и особенное в развитии общества и религии народов Сибири. Ленинград, 1969.

АНИСИМОВ, А.Ф. : Исторические особенности первобытного мышления. Ленинград, 1971.

ARVMAN, Ernst : Ecstasy or Religious Trance. I-III. Stockholm - Uppsala, 1963-1970.

БАНЗАРОВ, Д. : Черная вера или шаманство у монголов. Санктпетербург, 1846.

BEATTIE, John -- MIDDLETON, John ed. : Spirit Mediumship and Society in Africa. New York, 1969.

BOGORAS, William : The Folklore of North Eastern Asia, as compared with that of Northwestern America. American Anthropologist. Vol. 4. No.4. /1902/

BOGORAS, W. : Le mythe de l'animal-dieu, mourant et ressuscitant. Atti del XXII. Congresso internazionale degli Americanisti. Roma, 1926. Vol. 2. 35-52.

БОГОРАЗ, В.Г. : Культура народов Севера. Лекции, читанные в Ленинградском государственном университете. /Рукопись - фонд Института этнографии Академии наук СССР, Москва/

БОГОРАЗ-ТАН, В.Г. : Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки. Советский Фольклор. № 4-5. 1936.

BOUCHÉ-LECLERQ, A. : Histoire de la divinitation dans l'Antiquité. Paris, 1879. Nouvelle édition : Paris, 1963./

BOUTEILLER, Marcelle : Chamanisme et guérison magique. Paris, 1950.

CLOSS, Alois : Das Religiöse im Schamanismus. Kairos II /1960/ 29-38.

ЧЕРНЕЦОВ, В.Н. : Наскальные изображения Урала. Москва, 1964.

ЧЕРНЕЦОВ, В.Н. : Наскальные изображения Урала. Свод археологических источников. Москва, 1971.

CZAPLIČKA, M.A. : Aboriginal Siberia : A Study in Social Anthropology. Oxford, 1914.

DIÓSZEGI Vilmos : A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben. Budapest, 1958.

DIÓSZEGI Vilmos : Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur. Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae 7 /1958/ 97-135.

- DIÓSZEGI, Vilmos : Sámánizmus. Budapest, 1962.
- DIÓSZEGI, Vilmos red. : Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Budapest, 1963. -- Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia. Budapest, 1968.
- DIÓSZEGI, Vilmos : A pogány magyarok hitvilága. Budapest, 1967.
- DIÓSZEGI, Vilmos : Tracing Shamans in Siberia. Budapest - Oosterhout, 1968. /=Sámánok nyomában Szibéria földjén. Budapest, 1960./
- DIÓSZEGI, Vilmos red. : Az ősi magyar hitvilág. Budapest, 1971.
- DÖMÖTÖR, Tekla : Ungarischer Volksglauben und ungarische Volksbräuche zwischen Ost und West. In : ORTUTAY, Gyula -- BODROGI, Tibor ed. : Europa et Hungaria. Budapest, 1965. 311-333.
- DÖMÖTÖR, Tekla -- KATONA, Imre -- ORTUTAY, Gyula -- VOIGT, Vilmos : A magyar népköltészet. /2.kiadás/ Budapest, 1969.
- EDSMAN, Carl-Martin : Studier i jägarens religion. Annales Academiae Regiae Scientiarum Upsaliensis 2 /1958/ 33-94.
- EDSMAN, Carl-Martin ed. : Studies in Chamanism. Stockholm, 1967.
- ELIADE, Mircea : Shamanism - Archaic Techniques of Ecstasy. New York, 1964.
- FAZEKAS, Jenő : Hungarian Shamanism. Material and History of Research. In : EDSMAN, 1967. 97-119.
- DE FÉLICE, Th. : Foules en délire : ecstases collectives. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique. Paris, 1947.
- DE FERDINANDY, Michael : Die Mythologie der Ungarn. In : HAUSSIG, H.W. red. : Wörterbuch der Mythologie. II. Stuttgart, 1963. 209-259.
- FINDEISEN, Hans : Schamanentum. Stuttgart, 1957.
- FINDEISEN, Hans : Das Schamanentum als spiritische Religion. Ethnos 25 /1960/ 192-213.
- FINDEISEN, Hans : Dokumente urtümlicher Weltanschauung der

Völker Nordeurasiens. Oosterhout, 1970.

ФРАНЦЕВ, Ю.П. : У истоков религии и свободомыслия. Москва, 1959.

FRIEDRICH, Adolf -- BUDDRUSS, Georg : Schamanengeschichten aus Sibirien. München, 1955.

GJESSING, Gutorm : Samanistisk og leastadiansk ekstase hos samene. Oslo, 1953.

ГОНДАТТИ, Н. : Следы язычества у инородцев Северно-Западной Сибири. Москва, 1880.

ГУРВИЧ, И.С. -- ДОЛГИХ, Б.О. ред. : Общественный строй у народов Северной Сибири XVII - начало XX в. Москва, 1970.

HAAVIO, Martti : Suomalainen mytologia. Porvoo - Helsinki, 1967.

HAEKEL, Josef : Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern. /Zum Problem des eurasiatischen Totemismus./ Archiv für Völkerkunde I /1946/ 95-163.

ХАЙТУН, Д.Е. : Тотемизм. Его сущность и происхождение. Сталинабад, 1958.

HALLOWELL, A.I. : Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere. American Anthropologist. Vol. 28. No. 1. /1926/ 1-175.

HANČAR, Franz : Altai-Skythen und Schamanismus. Actes du IV^e Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques. Vol. III. Wien, 1957.

HARPER, E.B. : Shamanism in South India. Southwestern Journal of Anthropology 13 /1957/

HARVA, Uno : Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki, 1938.

HARVA = siehe auch HOLMBERG

HATT, Gudmund : Asiatic Influences in American Folklore. København, 1949.

HEINTZE, Beatrix : Besessenheitsphänomene im mittleren Bantugebiet. Wiesbaden, 1970.

DE HEUSCH, Luc : Possession et chamanisme. Essai d'analyse structurale. In : Les religions africaines traditionnelles. Paris, 1965.

- HITCHCOCK, John T. : A Nepalese Shamanism and the Classic Inner Asian Tradition. History of Religions 7 /1967/ 149-158.
- HOFFMANN, Helmut : Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus. Stuttgart, 1967.
- HOLMBERG, Uno : Über die Jagdriten der nordlichen Völker Asiens und Europas. Helsinki, 1925.
- HOLMBERG, Uno : Finno-Ugric, Siberian. In : The Mythology of All Races. Vol. 4. Boston, 1927.
- HONKO, Lauri : De finsk-ugriske folks religion. In : ASMUSSEN, I.P. -- LAESSØE, J. ed. : Illustreret Religionshistorie. I. København, 1968.
- HONKO, Lauri : Role-taking of the Shaman. Temenos 4 /1969/ 26-55.
- HULTKRANTZ, Åke ed. : The Supernatural Owners of Nature. Uppsala, 1959.
- HULTKRANTZ, Åke : North American Indian Religion in the History of Research : A General Survey. I-IV. History of Religions 6-7 /1966-1967/.
- HULTKRANTZ, Åke : Shamanism. New York, 1973.
- ИВАНОВ, С.И. : Материалы по изобразительному искусству народов Сибири. Москва, 1954.
- ИВАНОВ, С.В. : Орнамент народов Сибири как исторический источник. Москва - Ленинград, 1963.
- ИВАНОВ, С.В. : Скульптура народов Севера Сибири XIX -- первой половины XX в. Ленинград, 1970.
- ИВАНОВ, В.В. : Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний. Советская Археология 1968. № 4.
- ИВАНОВ, Вяч. Вс. -- ТОПОРОВ, В.Н. : Славянские языковые моделирующие системы. Москва, 1965.
- JAMES, E.O. : The Nature and Function of Priesthood. London - New York, 1955.
- JETTMAR, Karl : Die Aussage der Archäologie zur Religionsgeschichte Nordeurasiens. In : Die Religionen Nordeurasi-

- ens und der amerikanischen Arktis. Stuttgart, 1962.
- JONES, Rex L. : Shamanism in South Asia - A Preliminary Survey. History of Religions 7 /1968/ 330-347.
- KARJALAINEN, K.F. : Die Religion der Jugra-Völker. I-III. Porvoo, 1921-1927.
- Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. Москва, 1969.
- KIRCHNER, Horst : Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus. Anthropos 47 /1952/ 244-286.
- KITAGAWA, Joseph M. : Ainu Bear Festival /Iyomante/. History of Religion. Vol. 1. No. 1. /1961/ 95-151.
- KLINE, Nathan S. ed : Psychopharmacology. Washington, 1956.
- KNOLL-GREILING, Ursula : Die sozial-psychologische Funktion des Schamanen. In : Festschrift für Richard Thurnwald. Berlin, 1950.
- КОСВЕН, М.О. : Матриархат. История проблемы. Москва - Ленинград, 1948.
- KREMSMAYER, H. : Schamanismus und Seelenvorstellungen in alten China. Archiv für Völkerkunde IX /1954/ 66-78.
- КСЕНОФОНТОВ, Г.В. : Легенды о шаманах. Иркутск, 1928.
- КСЕНОФОНТОВ, Г.В. : Культ сумашествия в урало-алтайском шаманстве. Иркутск, 1919.
- КСЕНОФОНТОВ, Г.В. : Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгузов. /Изд. 2-ое/ Москва, 1930.
- LA BARRE, Weston : The Peyote Cult. New Haven, 1938.
- LANTIS, M. : Alaskan Eskimo Ceremonialism. New York, 1947.
- LÁSZLÓ, Gyula : Az őseink művészete. Budapest, 1968.
- LAUBSCHER, B.J.F. : Sex, Custom and Psychopathology. London, 1951.
- LÉVI-STRAUSS, Claude : La pensée sauvage. Paris, 1962.
- LÉVI-STRAUSS, Claude : Le totémisme aujourd'hui. Paris, 1962.
- LÉVI-STRAUSS, Claude : Mythologiques. I-IV. Paris, 1964-1971.
- LÉVI-STRAUSS, Claude : Les champignons dans la culture. L'Homme 10 /1970/ No. 1. 5-16.

- ЛЕВИН, М.Г. - ПОТАПОВ, Л.П. ред. : Народы Сибири. Москва - Ленинград, 1956.
- ЛЕВИН, М.Г. - ПОТАПОВ, Л.П. ред. : Историко-этнографический атлас Сибири. Москва - Ленинград, 1961.
- LEVY, G. Rachel : Religious Conceptions of the Stone Age and Their Influence upon European Thought. New York, 1963.
- LIENHARDT, Geoffrey : Divinity and Experience. Oxford, 1961.
- LOHMEL, Andreas : Die Welt der frühen Jäger. München, 1965.
== Shamanism. The Beginnings of Art. New York - Toronto, 1967. /Siehe auch : Current Anthropology 11 /1970/ 39-48./
- LOORITS, Oskar : Grundzüge des estnischen Volksglaubens. I-III. Lund, 1949-1960.
- LOT-FALCK, Eveline : Les rites de chasse chez des peuples sibériens. Paris, 1953.
- MARINGER, Johannes : Vorgeschichtliche Religion. Einsiedeln - Zürich - Köln, 1956.
- МЕЛЕТНСКИЙ, Е.М. : Происхождение героического эпоса. Москва, 1963.
- МЕЛЕТНСКИЙ, Е.М. : "Эдда" и ранние формы эпоса. Москва, 1968.
- МЕТРАУХ, Alfred : Religion and Shamanism. In : Handbook of South American Indian. Vol. 5. Washington, 1949.
- MEULI, Karl : Scythica. Hermes 70 /1935/ 121-176.
- MEULI, Karl : Griechische Opferbräuche. In : Festschrift für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag. Basel, 1946. 185-288.
- MICHAEL, Henry N. ed. : Studies in Siberian Shamanism. Toronto, 1963.
- МИЦКНЕВИЧ, С.И. : Мэнэрик и эмеряченье, формы истерии в колымском крае. Ленинград, 1929.
- МИХАЙЛОВСКИЙ, В.М. : Шаманство. Москва, 1892. == zum Teil identisch mit :
- MIKHAILOWSKI, V.M. : Shamanism in Siberia and European Russia. Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 24 /1895/
- NARR, Karl J. : Bärenzeremoniell und Schamanismus in der

- älteren Steinzeit Europas. Saeculum X /1959/ 233-272.
- DE NEBESKY-WOJKOWITZ, René : Oracles and Demons of Tibet. The Hague, 1958.
- NIORADZE, G. : Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. Stuttgart, 1925.
- NÖLLE, W. : Iranisch-nordasiatische Beziehungen im Schamanismus. Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. XII /1953/ 86-90.
- OESTERREICH, T.K. : Die Besessenheit. Langensalza, 1921.
- OESTERREICH, T.K. : Possession, Demonical and Other. London, 1930.
- ОГИБЕНИН, Б.Л. : Структура мифологических текстов "Ригведы" Москва, 1968.
- OHLMARKS, Åke : Studien zum Problem des Schamanismus. Lund - Kopenhagen, 1939.
- ОКЛАДНИКОВ, А.П. : Культ медведя у неолитических племен Восточной Сибири. Советская Археология 14 /1950/
- PARK, Wilard Z. : Shamanism in Western North America. Evanston - Chicago, 1938.
- PAULSON, Ivar : Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Stockholm, 1958.
- PAULSON, Ivar : Die Religionen der nordasiatischen /sibirischen/ Völker. - Die Religionen der finnischen Völker. In : Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis. Stuttgart, 1962.
- PAULSON, Ivar : Der Schamanismus in Nordasien /Sibirien/. Paideuma 9 /1965/ 91-104.
- PAULSON, Ivar : Zur Phänomenologie des Schamanismus. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 16 /1964/ 121-141.
- PAULSON, Ivar : The Old Estonian Folk Religion. Bloomington - The Hague, 1971.
- ПОПОВ, А.А. : Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманства Северно-Азиатских народов. Ленинград, 1932.

ПРОКОФЬЕВА, Е.А. : Шаманские костюмы народов Сибири. Сборник Музея Антропологии и Этнографии 27 /1971/ 5-100.

RAHMANN, Rudolf : Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India. Anthropos 54 /1959/ 681-760.

RANK, Gustav : Shamanism as a Research Subject. Some Methodological Viewpoints. In : Edsman 1967. 15-22.

Религиозные верования народов СССР. Том I. Москва - Ленинград, 1931.

Ранние формы искусства. (НЕКЛУДОВ, С.Ю. - МЕЛЕТинский, Е.М. ред.) Москва, 1972.

RODEWYK, A. : Die dämonische Besessenheit. Aschaffenburg, 1963.

RÓHEIM, Géza : Hungarian and Vogul Mythology. New York, 1954. /Second printing : Seattle - London, 1966./

ROUX, Jean-Paul : Le chaman gengiskhanide. Anthropos LIV /1959/ 401-32.

ROUX, Jean-Paul : Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques. Paris, 1966.

RUBEN, Walter : Schamanismus im alten India. Acta Orientalia 18 /1940/

RUDY, Zvi : Ethnosozologie sowjetischer Völker. Bern-München, 1962.

ШАРЕВСКАЯ, Б.И. : Проблемы первобытной религии в трудах современных буржуазных ученых. Труды Института Этнографии том. 51. 1959. 76-113.

SCHMIDT, P. Wilhelm : Die Ursprung der Gottesidee. Bd. XII. Synthese der Religionen der asiatischen und der afrikanischen Hirtenvölker. Münster i.W., 1955.

SCHMITZ, C.A. hrsg. : Religions-Ethnologie. Frankfurt/Main, 1964.

SCHRÖDER, Dominik : Zur Struktur des Schamanismus. Anthropos L /1955/ 848-881.

SELLNOW, Irmgard : Grundprinzipien einer Periodisierung der

- Urgeschichte. Berlin, 1961.
- SILVERMAN, Julian : Shamans and Acute Schizophrenia. *American Anthropologist* 69 /1967/ 21-31.
- ШИРОКОГОРОВ, С.М. : Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919.
- SHIROKOGOROFF, S.M. : Psychomental Complex of the Tungus. London, 1935.
- ШЕСАРЕВ, Г.П. : Реликты ломусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. Москва, 1969.
- СОКОЛОВА, З.П. : Пережитки религиозных верований у обских угров. Сборник Музея Антропологии и Этнографии 27 (1971) 211-238.
- SPENCER, Dorothy M. : The Recruitment of Shamans among the Mundas. *History of Religions* 10 /1970/ 1-31.
- STADLING, J.J. : Shamanismen i norra Asien. Stockholm, 1912.
- ШТЕРНБЕРГ, Л.Я. : Первобытная религия в свете этнографии. Ленинград, 1936.
- STIGLMAYR, E. : Schamanismus, eine spiritische Religion ? *Ethnos* 27 /1962/ 40-48.
- STRÖMBÄCK, Dag : Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria. Uppsala, 1935.
- SZENDREY, Ákos : A magyar néphit kutatása. Budapest, 1948.
- СУХОВ, А.Д. : Философские проблемы происхождения религии. Москва, 1967.
- THALBITZER, William : Les Magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l'ame et de la vie. *Journal de la Société des Americanistes* XXII /1930/
- THOMSON, George : An essay on religion. London, 1950.
- ТОКАРЕВ, С.А. : Этнография народов СССР. Москва, 1958.
- ТОКАРЕВ, С.А. : Религия в истории народов мира. (Издание второе) Москва, 1965.
- ТОКАРЕВ, С.А. : Ранние формы религии и их развитие. Москва, 1964.
- ТОКАРЕВ, С.А. → ЧЕРНЕЦОВ, В.Н. : Исследования и материалы

- по вопросам первобытных верований. Москва, 1959.
- ТОПОРОВ, В.Н. : Мировое дерево. Опыт семиотической интерпретации. (Москва, в печати)
- TSCHUBINOW, Georg : Beiträge zum psychologischen Verständnis des sibirischen Zauberers. Halle/Saale, 1914.
- VAJDA, László : Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. Ural-Altäische Jahrbücher XXXI /1959/ 456-485.
- VIENNOT, O. : Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne. Paris, 1954.
- WASSON, Valentina P. -- WASSON, Gordon R. : Mushrooms, Russia and History. New York, 1957.
- WASSON, Gordon R. : Soma, Divine Mushroom of Immortality. New York, 1968.
- WINKLER, H. : Die reitenden Geister der Toten. Stuttgart, 1936.
- ЗЕЛЕНИН, Д.К. : Культ онгонов в Сибири. Москва - Ленинград, 1936.
- ЗОЛОТАРЕВ, А.М. : Пережитки тотемизма у народов Сибири. Ленинград, 1934.
- ЗОЛОТАРЕВ, А.М. : Родовой строй и первобытная мифология. Москва, 1964.
- ЗЫКОВЕЦ, В.Ф. : Дорелигиозная эпоха. Москва, 1959.

NACHTRAG

Für weitere bzw. spätere Literatur siehe meine andere Publikationen über Fragen des Schamanismus:

A sámánizmus mint etnológiai kutatási probléma. Nyelvtudományi Közlemények 67 /1965/ 379-390.

A szibériai sámánizmus. Nyelvtudományi Közlemények 77 /1975/ 207-214.

Glaube und Inhalt. Drei Studien zur Volksüberlieferung. Budapest, 1976. S. 75-120.

Shamanism in Siberia. A Sketch and a Bibliography. Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae 26 /1977/ 385-395.

KOVÁCS, Emese (Budapest):

Social Stratification of a Hungarian Village (Zsombó) in Figures

Joining the long-term research programme of the Ethnographical Research Group of the Hungarian Academy of Sciences we carried out a social anthropological field-work from 1976 to 1978, in Zsombó, Csongrád county. We published the statistical conclusion of the data collected in the first period of our field-work. We continue the research work, which will be ended this year by compiling a volume of essays and studies.

The subjects of our survey were 1053 persons out of 2020 inhabitants, two-thirds of whom live on isolated farms in this area, and who work for the specialists' cooperatives /szakszövetkezet/ of the socialist agricultural system.

In order of the unambiguous interpretation of the figures and categories mentioned we summarize the main social-historical characteristics of Zsombó and its community.

Zsombó, a village with its own administrative authority, is situated near Szeged /the biggest town of southern Hungary/. Its territory used to be a steppe consisting of several smaller parts till the 18th century and it lay among the areas of the neighbouring towns /Szeged, Kiskundorozsma, and Szabadka/Subotica in Yugoslavia/. Its population started to grow slowly in the late 18th century till the

middle of the 19th century, during which period people moved here from Szeged; then the process accelerated as the importance of land cultivation parallel with that of animal husbandry increased in the economy of Hungary. By the early 20th century on the territory of the present fields there was not only corn-production and animal husbandry, but we can notice the appearance of new forms of the utilization of the sandy soil i.e. wine- and fruit-growing. Parallel with this, the peopling process of the village had finished. The population moving in, consisted of the farm labourers living on isolated farms who worked for land-owners living in the nearby town, of the enterprising small and medium land-owners who bought or rented land from the areas which were owned by the town and which lay at the edge of Zsombó, and of day labourers and their families who owned no land.

In the 1920-s and 30-s the scattered farms were united in a village with a church and a school and was named Zsombó.

The northern field area which is the most far-away part from the farm-centre reminds of the animal husbandry of the past not only in its name. The inhabitants of Ménesjárás /Studpasture/ are the earliest people to live here. The field of Ménesjárás is uneven and its wet soil was competent for pasture- and meadow farming. It was only after World War II that peach orchards were planted here. With the help of the modern methods of soil improvement the soil is now appropriate for planting other orchards as well.

The most densely inhabited part beside the farm-centre is Bába-dűlő /a large unit of field called Midwife/ of intensive grape-planting and vine-growing and this is the part where the descendents of past farm-labourers who lived on isolated farms still live. Bába-dűlő has all sandy soil which offers advantegous conditions for vine-growing.

East of these two units of field we find the farmers of Lápastó /Swampy lake/ and Márták-dülő /Martha-s units of field/. Lápastó is even more humid and boggy than the Ménes-járás part and as the soil situation is rather unadvantageous people living on these field units gave manpower to Zsombó. Márták-dülő has more advantageous soil conditions and mainly due to its orchards it belonged to the neighbouring village, Szatymaz, and it was connected to Zsombó only after 1950.

The fifth part north of the farm-centre is the present Dózsa-dülő /field-unit named after the 16th century peasant rebel/. Opposite to the sandy or damp soils of the eastern part, Dózsa-dülő has black soil. It used to belong to Kiskundorozsma and its inhabitants moved out mainly from there; they are employed with animal husbandry and feedstuff production. Orchard planting has been started here nowadays as well.

The population of Zsombó still knows who came from Szeged or Kiskundorozsma. Not that much with getting married but with young boys making friends it was an important factor where one came from. Young couples tried to get independent and to build new houses and separate farms on the land they were given by their parents. Buying and selling land was still normal in the sixties. Inherited properties were also exchanged.

They wanted their land to be near their house and for this reason they exchanged, sold or bought. In big families, /extended families/, which is a common phenomenon here, only one of the sons and daughters stayed with the parents, the others founded their homes somewhere else. The ones, who left were paid their part by the remaining sister or brother with money or with land. Because of the marriages of the sons and daughters leaving their parents we can notice a sound agglomeration not only among the field-units but among the families having different living standards as well. In

spite of this considerable agglomeration the certain units of field still have their original farming character, that is intensive and competent animal husbandry and fruit growing.

The two specialists' cooperatives were formed in 1960 and united in 1975. The members joined the cooperatives taking their lands with them, too, as they gave only 10 per cent of their fields into common farming, while the rest is cultivated by themselves. This means that the land property of the cooperative is 2000 hectares, but only 680 hectares are in common use. On 116 hectares of the common field orchards were planted, especially peach. On the rest they grow corn and feedstuff.

The number of the cooperative members is 837, while that of the employees amounts to 152. Seven employees work in the office of the specialists' cooperative. There are 16 tractor-drivers, nine truck drivers, 10 employees in workshops and three store-keepers. The machine-park of the specialists' cooperative is as follows: 14 tractors, 6 thrasher-harvester, 9 lorries and a considerable number of ploughs, discs, harrows and sprayers. These figures cannot be correctly evaluated without knowing that the territory of the present Zsombó in 2688 hectares, and the number of its population is 2020.

Its inside territory is 54 hectares with 541 inhabitants. The outside territory distribution of the population is as follows: Bába-dülő: 499 inhabitants, Dózsa-dülő: 464, Ménesjárás: 286, Lápastó: 137 and Márták-dülő: 83.

The specialists' cooperative employs workers on contract in the orchard of the common fields, since the members have to complete pruning and cutting in the same period of time in their own orchards as well; thus the cooperative cannot count on them. On the other hand, however, they have to buy off with money the wages of the workers on contract in the rate of the size of their own land. The number of the

working days for the specialists' cooperative is determined by the size of the land given to the common and it is these working days that can be bought off with money. Corn and foodstuff harvest has been automatized therefore handwork is not necessary here. The cooperative undertakes jobs on the land of its members' own fields for a suitable rent. The land produce is not necessarily sold through the cooperative. However, farmers favour selling through the cooperative for the mere reason that they do not have the means of transportation to carry their crops to the market. The specialists' cooperative purchases fertilizers and pesticides through the wholesale organization for the whole territory and the farmers have the possibility to buy these from the cooperative. Besides this, the cooperative sells foodstuff to the animal-keepers on credit, which means that the member of farms can pay the price after selling their animals.

The statistical figures worked out, apply to the social-historical situation summarized in the above.

The most important statistical data that appeared fully in a special issue of Documentatio Ethnographica /volume 7. Budapest, 1979. p. 74 + 4 tables/ entitled: KOVÁCS Emese: Zsombó - számokban, are grouped in nine charts. The tables contain the answers given to the main questions which were the basic and general considerations during the field-work. Since the above-mentioned publication is published in the Hungarian language, with an introduction also in Hungarian, and with a five-sentence English summary on page 12; we present here a short description of the statistical material published by us.

Table I. Women with different school qualifications as to age and residence. On the basis of dates of birth it contains the period between the first years of this century and 1961 in five-year divisions. The residence makes difference between the farm-centre /now a village/ and the

five field units. The first group contains those who have not finished the today compulsory eighth grade of the elementary school. Then come those who completed their elementary school studies and then the ones who learnt trade. Finally the inhabitants who finished secondary education, and at last the graduates. We should know, for better understanding, that in 1920 there was no elementary school in the farm centre. Any other type of education be it secondary or higher, was only possible in the nearby town, Szeged. Even nowadays there is only one elementary school, though modernized and enlarged, in the village.

Table II. Women with different occupation as to basis of their age and residence. This grouping has the same points of view as the one mentioned above, on basis of their role in the social division of labour: the occupational structure was put in the following order:

a/ unskilled, semi-skilled and skilled workers commuting from the village to the factory or industrial workshop of the nearby town.

b/ those working in agriculture, either in cooperatives or specialists' cooperatives, or employees. We also put into the first and third category those who have no land of their own or not bigger than 1,42 acres. The land of those working in the specialists' cooperatives is owned by the state and it was given to the members only for cultivation while it can also be inherited in the family, and they pay tax on the land produce.

c/ those working in services or independently in the small-scale industry.

d/ those who have no real employment, like pensioners or women staying at home or young mothers on child-care allowance make on group in this chart.

e/ finally, we took into account women with "twofold jobs" /meaning that they work either full-time or part-time

in industry and apart from that they carry out well-paying activities on the farm which is state-owned, but cultivated by the family/.

Table III. Relation between school qualification and occupation with women. The age division is similar to the former ones, the residences are put into one group, while difference is made only between the ones living in the farm-centre and those living in the surrounding farms. The points of view of education and occupation are also similar to the former ones, but the order of the charts is different;

- a/ those employed in agriculture
- b/ those working in the services
- c/ inactive women
- d/ those employed in industry.

Table IV.-V.-VI. Education, occupation and their relation with the male population. These are the same as those with women, in all categories. The order of chart VI/a,b,c,d with the male population is as follows: those working in industry, in agriculture, in the services and finally, the inactive ones.

Table VII. The number and size of farms and their geographical situation, as well as the rate of their automatization.

"Geographical situation" means the difference between farms situated in the farm-centre or in the five field-units. Since the soil, the time of peopling and the character of traditional farming are different, making a difference henceforward is well-reasoned. The phrase "automatization" includes all the modern machines consuming energy, like tractors, cars, and electric grinders, as well as household machines, etc.

Table VIII. Division of the farms on the basis of methods of cultivation and the rate of animal husbandry. The methods of cultivation exist parallel in different rates.

a/ The division of the farms according to the size of the land is as follows: farms under 1,42 acres: 0,355 acres, 0,56 acres, 1 acres; farms with the area between 1,42-4,26 acres; ones between 4,26 and 7,1 acres; ones between 7,1 and 14,2 acres; and finally the ones above 14,2 acres. With the methods of cultivation the first group is the utilization of the land for grain or hoed plants, the next is horticulture which always means vegetable growing and greenhouse, then come the orchards where there is a discrimination between peach, wine- and apple-growing monoculture and mixed culture of fruit trees in vineyards. The latter group is more typical.

b/ With animal husbandry cows, horses, pigs, poultry and sheep is the order and in one group sucks, rabbits, turkeys, and pigeons together. Finally we list here all sheeled means of transportation which are drawn by animals under the phrase "szekér" /cart/. Both with the methods of cultivation and animal husbandry we made a difference in the figures relating to the farm-centre or the farms in the field-units.

Table IX. The time and place of building and the material of the residential houses belonging to the farm, divided on the basis of those living in them as to generational age and occupation.

a/ The first chart shows the time and place of the building of the residential houses. We took here four periods of time as basis, before 1930, till 1945, till 1960 and after 1960. These dates indicate the important years of agricultural-policy. We made difference between one-two-three-four generations living together. Within this the one-generational couples are grouped as follows: old /born before

1915/, middle-aged /born between 1916 and 1935/ and young /born between 1936 and 1960/. In the two-generational group we divided the parent-children or grandparent-grandchildren living together. We indicated with all the families living together whether the family is solely agricultural or has a "twofold" occupation: that is one or more members of the family are commuting industrial workers.

b/ The last chart deals with the building material of the residential houses as in our opinion this characterizes the economic situation. We made difference between the houses built from only sun-dried, unburnt bricks and brick-based houses with sun-dried, unburnt brick walls and those built from bricks only. This question was treated with consideration of the generational division. We made difference in both charts whether they relate to the farm-centre of to the farms in the field-units.

Volume No.7. of Documentatio Ethnographica intended to present a/ and B/ a general description hither to unparalleled of a recent Hungarian village's social stratification; aid for the work of those authors having participated in the fieldwork /their topics were: work morals, the structure of family household, the work structure specialists' cooperative units, settlement structure and way of life, etc./ by supporting the most important relations referring to the whole surveyed community by statistical data.

Symbols in Action

III. Finnish-Hungarian Folklore Symposium Budapest

1980 May 5, Monday Eötvös Loránd University
Bölcsészettudományi Kar - Tanácsterem
/V. Pesti Barnabás utca 1. 1st floor/

17.00 Opening meeting

Greetings Professor Dr. István Tálasi
member of the Hungarian Academy of
Sciences, Chairman of the Committee
of Ethnography at the Academy

Professor Dr. József Molnár
Deputy Dean of the Philosophical Faculty,
Chairman of the Phonetic Department

17.30 Special Exhibition of Finno-Ugric Folklore

Inaugurated by Dr. János Kodolányi
Deputy Director of the Ethnographical
Museum, Honorary Docent of the Loránd
Eötvös University

18.00 "Magic of the Song" - Gems of Uralic Folklore
Special Programm of the University Ensemble

Opening words Professor Dr. Lauri Honko
Head of Department of Folklore and
Comparative Religion, Turku University,
President of the Finnish Literary Society
Professor Dr. Gábor Bereczki
Chairman of the Department of Finno-
Ugric Linguistics

Composed by Dr. János Pusztay
 /Department of Finno-Ugric Linguistics/
 Directed by Director Árpád Horváth
 Theatre of the Loránd Eötvös University

Texts recited by Emese Balogh and László Sztitás

Songs performed by Huba Lukácsi

- Three fishes carrying the earth - Mordvinian origin legend
 /unpublished Hungarian translation by Dezső Tandori/
 Creation - Finnish origin legend
 /unpublished Hungarian translation by Dezső Tandori/
 Evening nightingale is singing - Mountain Cheremis song
 collected by László Vikár, translated by Sándor Weöres/
 Let us pick up the good apple - Eastern Cheremis song
 /László Vikár - Sándor Weöres/
 Invitation of Love - Cheremis charm /published by V. Porkka,
 translated by Dezső Tandori/
 Birth-Helping-Verbs - Estonian charms /published by Ülo Tedre
 - translated by Dezső Tandori/
 The Weeping of the Bride for Her Lost Lover - Setu lament
 /published by Jakob Hurt - translated by Zsuzsa Rab/
 At the Dawn the Sun also rises - Mountain Cheremis Song
 /László Vikár - Sándor Weöres/
 Mother is mourning her Dead Son - Mordvinian Lament
 /Ustno-poetičeskoe tvorčestvo mordovskogo naroda VI/1 -
 translated by Zsuzsa Rab
 Against Snake-Bite - Finnish charm /Suomen kansan muinaisia
 loitsurunoja - translated by Zsuzsa Rab/
 To the Tear-Sweeping Kerchief - Mordvinian Lament
 /Ustno-poetičeskoe tvorčestvo mordovskogo naroda VI/1 -
 translated by Gyula Illyés/
 On the High River Shore the Windmill is Grindling my Sorrow -
 Mountain Cheremis Song /László Vikár - Sándor Weöres/
 Prayer for Good Life - Parts of a Cheremis Prayer /published
 by Heikki Paasonen - translated by István Ágh/

The Hungarian translations were published in the following books:
 Vikár, László: Cseremis népdalok /Budapest, 1967/
 Bereczki, Gábor: Hozott isten, holdacska! Finnugor varázsigék,
 imádságok, siratók. /Budapest, 1979./

1980 May 6 Tuesday

9.00 - 13.00 Gyümölcs- és Dísznövénytermesztési Kutató
 Intézet /Budapest XXII. Park utca 2./

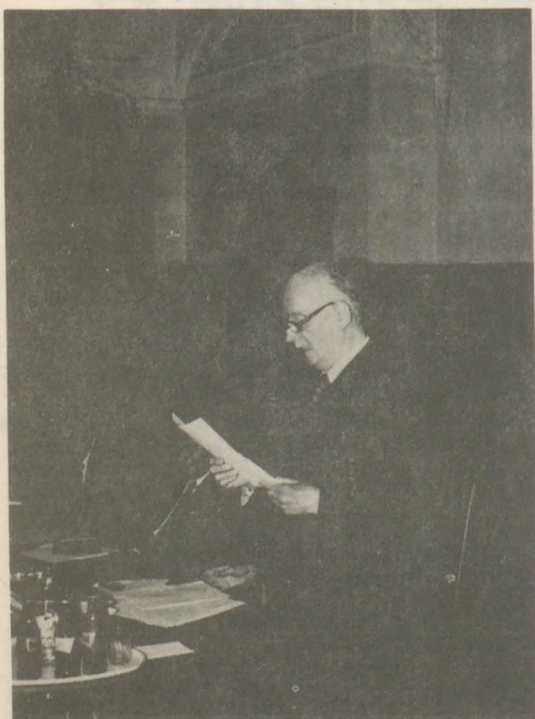
VOIGT, Vilmos: Folklore, Folklorism, Symbol,
 Symbolism

LEINO, Pentti: Symbols of Right and Wrong in
 Finnish Saints' Legends

1.



2.



OPENING MEETING OF THE
III. FINNISH-HUNGARIAN
FOLKLORE SYMPOSIUM

1. From left to right:
Gábor BEREZKI, József MOLNÁR, Vilmos VOIGT, István TÁLASI, Lauri HONKO
2. Greetings by István TÁLASI
3. Participants of the meeting
4. From left to right:
Aili NENOLA-KALLIO,
Leea VIRTANEN, Pentti LEINO and the
chairmen.

3.



4.



VERES, Péter: Ethnosemiotics and Finno-Ugrian
Folklore /Right - Left: Male -
Female/

SIKALA, Anna-Leena: Symbols of Ballte in Heling
Rituals

14.00 - 15.00

. DÖMÖTÖR, Tekla: The Symbol of Desire and Deceptive
Happiness

15.00 - 16.00 v i s i t t o

Nagytétényi Kastélymuzeum
Castle Museum with furniture exhibition

1980 May 7 Wednesday

9.30 - 13.00

HONKO, Lauri: Empirical Genre Research

BIHARI, Anna: Symbolic Representation of Time
and Space in Hungarian Folktales

VIRTANEN, Leea: Symbolism of Death in Supranormal
Experiences

NENOLA-KALLIO, Aili: Symbolic Presentation of
Self and Other in Ritual Context

14.00 - 16.00

First May in the 1970th years in Budapest
/research film by J. TARI/

HOPPÁL, Mihály: Symbols in the Hungarian Folk Art

16.00 - 17.00 concluding discussion

1980 May 8 Thursday Néprajzi Múzeum - Budapest V.
Kossuth Lajos tér 12 - előadóterem

15.00 folklore films + exhibition
"Shaman drums"

1980 May 9-10 Friday-Saturday

Excursion to Sáropatak

VOIGT, Vilmos (Budapest):

First May in the 1970th years in Budapest

1. Semiotics is widely accepted as social science in different countries, nevertheless, there is a relatively small number of studies which deal properly with social semiotics, i.e. with signs and sign systems as such within a given society.

In Hungary, semiotical research started some years ago at the Folklore Department in the Philosophical Faculty of ELTE University in Budapest, and its aim was to describe the various sign systems of culture. A small team of my students and colleagues has studied greetings, costumes, newspaper articles, films, beliefs and rituals in contemporary Hungarian society, and some of the studies were assembled in a collective volume entitled Jel és közösség /Signs and Community/¹. From the very beginning of those detailed researches, it has become clear that a culture does not have a mere conglomerate, but rather a system of existing signs, and therefore their study should be of an integrated character. This is the reason for our choice of a social event for our then next concrete investigation.

2. Since we wanted to study the signs of the recent Hungarian society, we have decided to focus on a holiday custom which regularly mobilizes masses of people. In Hungary nowadays the best example of that kind of event is the First of

May demonstration, where about a quarter of million people participate in the two-millions big Budapest only, and the whole city as the capital of the Hungarian state in specially decorated. Because of the usually pleasant spring weather, nearly all the common holiday events occur in an open field, which enabled us to do our fieldwork more easily. We made our first exploring studies in 1971, and then in May 1972 we did the preparatory research work /which was so valuable indeed, that we hesitated for a while to write our papers based entirely only on that material/, and finally in 1973 we finished our fieldwork. In May 1974, 1975, 1976, 1977 and 1978 we did only some controlling investigations, and collected historical material to our further studies.

During that project about 20 teamworkers have studied the entire holiday in Budapest from different points of views according to a rather strict work division program. Altogether we have made some thousand of photos, a few hours of /movie/ films, and some hours of tape recordings. We have collected exhaustively the necessary mass media material, and have conducted interviews and other kinds of intensive fieldwork notes.

Fortunately we have received some financial aid sponsoring our technical work from the Central Committee of Communist Youth Organization /KISZ/ of Hungary, and from the Institute of Popular Culture in Budapest and we were able to consult /but only after we had finished our field work/ with members of the organizing committee of May Day demonstration, i.e. with the high ranking officials of the Hungarian Trade Union Council /SZOT/. All the material collected is now at our disposal in a special collection.²

3. We try to publish most of our research material probably in three separate publications: /a/ a collection of descriptive essays of sign systems during a social holiday, i.e. a semiotic analysis of 1st of May 1973 in Budapest;

/b/ a book of pictures containing as much visual information as possible on the May Day demonstration; /c/ a theoretical volume devoted to the general problems of social semiotics. Most of the participants have already written their papers, and we published some of our fieldwork notes separately.³ In all of our studies we have focused only on the 1973 Budapest May Day demonstrations, although we have collected comparative material from other parts of Hungary, from other socialist countries and from general historical data on workers' movement and May Day celebrations as well. However, our aim is to give a synchronic analysis, which later might be extended toward a diachronic⁴ and/or comparative⁵ investigation.

4. Our aim in publishing a collection of descriptive essays on May Day 1973 in Hungary is manifold.

First of all, in spite of the fact, that in every year newspapers and mass media publish a considerable amount of description of May Day demonstrations, we have little valuable material for diachronic investigations. The mass media create stereotypes and are imprisoned by them. Every year we find the same photos, the same type of descriptions, with very few change. Since the holiday newspapers appear on the 1st of May, they publish pictures from the past, instead of from those of the present. The television and film news reels are not kept, and for some years we have only a dozen of photos and vague descriptions in newspapers on the actual May Day demonstrations. Curious but true, that from demonstrations of some recent years we do not have available public film material in Hungary.

Secondly, the usual descriptions concentrate only on some aspect of May Day. They do not follow the whole scenario of the days from the solemn awakening by music bands, meeting or transportation of factory workers to the demonstration place, until the lunch or afternoon amusements con-

ducted in family circles or with friends from work. At afternoons and evenings usually street dancing is organized, along with beat concerts, puppet shows, childrens' drawing contexts, amateur theatre performances, etc. We tried to include all of these elements into our description of May Day.

Thirdly, the historical or political descriptions of May Day have neglected the proper semiotical characteristics of the holiday. We have analyzed the sign character of costumes, house and street decorations, transparents and flags, pictures and flowers used during the demonstrations. Special chapters deal with behaviour patterns of different social strata on the first day of May. We have divided our material according to time-, space-, and behaviour-patterns of the holiday demonstration, and will try to make a distinction between prescriptions, patterns or spontaneous forms of behaviour.

5. All the above could also justify our intention to publish as much as possible of our archive material /interviews, photos, film segments, transcripts of taperecording, slogans etc./. After a careful selection we tried to represent all the strata of the participants at the demonstration, from the common viewers to the marching worker, the member of the Workers' Guard, reporters for the loudspeaker, from the audience of the concerts and shows to the political leaders who greet the public from the tribune. As far as we know our material is the most complete collection of empirical data on any May Day demonstration. Our second publication includes material on that.

6. For the third purpose, namely the theoretical one, our starting point was that the social signs could not properly be described solely by the means of logical-linguistical analysis. We wanted to combine the pragmatics and semantics with a study of how the signs appear in a special moment, i.e. the temporary, spatial and behavioural parameters of social

signs. Earlier studies have dealt with the meanings of May Day Slogans⁶, the symbolic uses of politics⁷, the connections between language and political movements⁸, the attitudes exercised by the workers' movement towards feasts and holidays⁹, etc. We know of studies, which analyze the history and origin of May customs¹⁰, or investigate the contacts between demonstrations and communications¹¹. However, we are not aware of any study which deals with mass demonstrations from the point of view of semiotics. Just recently, semioticians have started to investigate urbanism, city structure, and political behaviour in cities¹², but their aims and research procedures are different from ours. We think, we can gain a new insight into the special character of signs by analyzing May Day or any other mass demonstration. For arranging our material we propose the following system of signs in society:

	linguistic units	logical units	behavioural /psychological/ units	behavioural /international/ units
primary level of signification	word	notion	reflex	motion
secondary level of signification	sentence	statement	gesture	movement
greater /social/ units of signification	discourse	syillogism	behaviour	action

We try to combine this system with the thought on "primary" and "secondary" modelling systems, as it is expressed by the Soviet school of semiotics¹³. According to that in a given society we find the following levels and system of signs:

primary level of signs	"languages" /as e.g. language of words, gestures, tunes, visual units/
------------------------	--

secondary system of signs "metalanguages" /based on primary "languages" as e.g. literature, customs, dances, music, art/

The signal character of the second level might be separated and might act as an independent phenomenon within a given society. Thus the signs emerging from levels two /and one/ should be paraphernalia of social interaction, political activity, or emblems of the given society as a whole. This is the final statement so far¹⁴ of our May Day investigations.

As for the study of ritual in general the May Day demonstrations have a special feature: they represent in a direct way our society, and are of non-religious character. Ritual is generally considered as only belonging to a cult or a religion, and secularization during the last centuries has consequently been understood as a secondary phenomenon. In our case the recent May Day festival has a dominant political and social meaning, and the traditional folkloristic or parareligious features had been shifted into a secondary place. That is why if we understand the semiotic structure of May Day, we might envisage the meaning and semantics of festivals in general. For such a research we found unevitably to establish a general sketch of sign systems, as it is presented above. Detailed investigations into the festival events and semiotic theory can be carried on along those principles. To present this possibility was our aim.¹⁵

NOTES

1. VOIGT, Vilmos - SZÉPE, György - SZERDAHELYI, István eds.: Jel és közösség /Signs and Communities - Essays on Social Semiotics/, Budapest, 1975.
2. Since at the present time we have not yet finished all the evaluation of our data, we would be very grateful for further data or comments concerning our work at our address.
3. TÖLGYESI, János ed.: 1973 május 1. /May Day, 1973/. Published by Hungarian Radio and Television - Mass Communication Research Center. Budapest, 1975. This collection of descriptions contains the following papers: Signs of a workers' holiday - Analysis of costumes worn at the 1973 May Day Parade in Budapest - Analysis of verbal statements on May Day /based on newspaper material/ - The official slogans of the 1973 May Day in Hungary - Remarks on the elements of visual communication in the demonstration - The loudspeaker and the acoustic scenario of the demonstration - Behavioural patterns during the demonstration - The system of visual signs of May Day Parade - The visual elements of a May holiday in Budapest. - Analysis of the central place of the parade - The transparents - The broadcasting of May Day - The specific signs of the demonstration - The music of May Day - Radio and TV programs showing May Day - The afternoon entertainment programs of May Day - Remarks concerning the demonstration - The official slogans of 1974 May Day in Hungary.
4. For the history of Hungarian May Day demonstrations see: RÉTI, László ed.: Magyar május elsejék /May Day Demonstrations in Hungary/. Budapest, 1953.
5. There are some local histories of May Day demonstrations, with an internationalist's attitude, however, without

- proper comparative aspects. See e.g.: BJÖRKLUND, C.J.: Första maj och förstamaj-demonstrationerna, Stockholm, 1966. - KAMPERLIĆ, Zivota - MANDIĆ, Milorad: Kratka istorija prvog maja, Beograd, 1969.
6. LASWELL, Harold: Language of Politics. Studies in Quantitative Semantics. Chapter: "Trend: May Day Slogans in Soviet Russia/". Cambridge, Mass, 1965. /Second Printing/ 233-297.
 7. EDELMAN, Murray: The Symbolic Uses of Politics. Urbana - Chicago - London, 1970. See further: LASWELL, Harold: Politics - Who Gets What, When, How. New York - Cleveland 1971.
 8. KLAUS, Georg: Sprache der Politik. Berlin, 1971.
 9. See e.g.: HEMMERSAM, Flemming: Socialdemokratiske arbejderfester. In: Unifol - Årsberetning 1974. København, 1973. 33-80.
 10. See e.g.: FOSSENIUS, Mai: Majgren, majdträd, majstång. En etnologisk-kulturhistorisk studie. Lund, 1951.
 11. See e.g.: HALLORAN, James D. - ELLIOTT, Philip - MURDOCK, Graham: Demonstrations and Social Communication; A Case Study. Harmondsworth, 1970.
 12. See papers presented in the section "Architecture" at the First Congress of the International Association for Semiotic Studies; Milan, June 2-6 1974. Published in: A Semiotic Landscape / Panorama sémiotique. Proceedings of the First Congress of the International Association for Semiotic Studies / Actes du Premier Congrès de l' Association de Sémiotique, Milan 1974. Edited by / publiés par Seymour CHATMAN, Umberto ECO and Jean-Marie KLINKENBERG, 1979.
 13. See e.g. the forward /by V.V. IVANOV/ to: Simposium po strukturnomu izučeniju znakovyh system. Tezisy dokladov. Moskva, 1962. 3-9.

14. Our previous reports on our May Day research are the following: Beszámoló a május elseje szemiotikai vizsgálatáról /Report on May Day Researches/, report presented to the Tihany Congress on "Culture and Semiotics", 26-28 May 1974, Hungary. -- Egy társadalmi ünnep jelrendszere. Munkabeszámoló /Sign System of a Social Holiday. Fieldwork Report/, report presented to the Népművelési Intézet, Budapest, 1974. Az 1972. május elsejei budapesti felvonulás társadalmi szemiotikája /The 1972 May Day Demonstration in Budapest/ on pp. 187-199, 235 in the book mentioned above in footnote 1. - Egy mozgalmi ünnep jelvilága /The Sign-Complex of a Social Feast/ in the collective volume A társadalom jelei /Signs in Society/, Budapest, 1976. 132-149, 204-205, 212-213. - VOIGT, Vilmos: Május elseje jelei /Les signes du premier mai/. In: Világosság 19 /1978/ 8-9. augusztus-szeptember, 525-533. - VOIGT, Vilmos: Die menschliche Interaktion am 1. Mai - Eine sozio-semiotische Analyse. In: Research Film - Le film de Recherche - Forschungs-Film Vol. 9. /1978/ Nr. 5. - The Semiotics of May Day Study in Hungary: A Report on Social Semiotics. In: Milano proceedings /see footnote 12/ p. 1080-1081.
15. Because of technical difficulties here we are not able to publish photos, or parts of our films. All of the material is available at the archive of the Folklore Department. After finishing our paper we received the interesting book: ŻYGULSKI, Kazimierz: Święto i kultura, Warszawa, 1981. with important observations also on May Day /see esp. 122-129/.

FROM OUR ARCHIVES

From time to time we shall publish materials from the Archive of the Folklore Institute at our university. We start the series by publication of Professor Gyula ORTUTAY's seminal essay on the principles of oral tradition. He dealt several times with the topic, and his introduction to the 1969 Budapest Symposium on oral tradition was later included into the publication of that meeting : A szájhagyományozás törvényszerűségei. Sajtó alá rendezte : VOIGT Vilmos. Budapest, 1974. Akadémiai Kiadó /pp. 11-13, in Hungarian/. The same manuscript at the time of the Budapest Symposium was circulated also in English. However, we could not find the English version, thus we published a German version entitled Die Gesetzmäßigkeiten der mündlichen Überlieferung und ihre Erforschung in our joint volume Genre, Structure and Reproduction in Oral Literature. Edited by Lauri HONKO and Vilmos VOIGT. Budapest, 1980. Akadémiai Kiadó, pp. 17-20. Professor ORTUTAY in fact completed an other English manuscript on the main problems of oral tradition. We publish his essay now. He was first asked by Dr. Linda DÉGH and Professor Richard DORSON to send a manuscript for the Journal of the Folklore Institute in Bloomington /Indiana, USA/. The manuscript was made, but nobody published it. Second time in 1973, at the World Anthropological Congress in Chicago, Professor ORTUTAY was asked by various university

institutions to held lectures. Also he has prepared a lecture for the Chicago congress, and for the pre-congress conference on modern folklore in Bloomington too. Nevertheless, none of his papers happened to be published in the volume Folklore in the Modern World, edited by Professor Richard M. DORSON /The Hague - Paris, 1979. Mouton Publishers - "World Anthropology" series./

We publish here the whole manuscript of Gyula ORTUTAY, without substancial or linguistical corrections. The only difference is from the original, that the last two footnotes we bring in Russian, and not in Latin alphabet. We have consulted the manuscript bibliography of Professor ORTUTAY at the Ethnographic Research Group of the Hungarian Academy of Sciences, for a printed version of this paper. Since they do not know about any printed form of the essay, we can consider our publication as the first.

We remind our readers, that Professor ORTUTAY has published under a similar /but not the same!/ title another paper: Principles of Oral Transmission in Folk Culture /Variations, Affinity/ in Acta Ethnographica VIII /1959/ 3-4. pp. 175-221 /reprinted in his book Hungarian Folklore Essays. Budapest, 1972. pp. 132-173/, which was his inaugural lecture at the Hungarian Academy of Sciences on April 6, 1959.

ORTUTAY, Gyula (Budapest):

Principles of Oral Tradition

1. Folk poetry can be investigated from various aspects and thus by means of different methods. Numerous and often vain discussions are due to the fact that investigators working each from another aspect and with other methods fail to understand each other, although their investigations are concentrated on one and the same topic, i.e. folk poetry. This phenomenon can be observed on other fields of investigation too, conflicts and antagonisms between the analytical methods of detail work and the attitude aimed at synthesis and synopsis are frequently occurring elsewhere also. However, we believe that this antagonism is more frequent than usual on the field of our science: folklore.

There is hardly need for examples to be cited as evidence. If somebody is engaged in the comparative investigation of a single tale-type or motif, he almost entirely neglects other types - according to the actual methods of comparative investigation -, and even less does he consider the whole of the genre: locking himself up within the given limits of his theme, he fails to look beyond the borders of the available tale-versions and variants. And the series could be continued: the scholar interested in the aesthetical questions, the problems of style and form of the folk tale /in fact, other forms of folk poetry could be mentioned just as well!/, almost fails to take notice of the historical and social

factors among which this narrative art is created and developed into its full richness. The investigators of questions of social and creative psychology often confine themselves to the description of story-telling, singing and artistry, and describe the circumstances of story-telling and hearing, but do not know much about the influence these habitual circumstances may or may not have on the communal or individual marks of style, nor about their correlation with the stylistic peculiarities of the genre, nor about the normative factors of style, etc., etc. However, more perhaps than any other field of investigation, our science requires also the synoptic attitude: detail research work has to serve the conspectus.

2. There is a sector in the investigations of folk poetry permitting the synoptic attitude to be applied and the results of detail work to be profitably utilised; it is at the same time suitable to enrich detail investigations and to help them to methodological renewal. According to our opinion, this sector deals with the fundamental questions of folk poetry: the creative /and destructive/ methods of oral tradition. Within the ethnical, popular and national communities of various sizes all forms of folk poetry come to life according to the laws of oral tradition. To speak in the most general terms, the processes of the creation, the oral transmission, the creative or destructive reiteration of folk poetry are determined by the living practice of oral tradition. We are therefore convinced that the main questions of folk poetry can best be studied, *in statu nascendi*, as it were, if the creative, preservative and destructive processes of oral tradition are being examined; researches conducted in this field are helpful for every detail work. Even "experimental" examinations, such as made by O. KOENIG and W. ANDERSON, are most instructive.¹

However, we do not yet need experiments of this kind in our days, when creative folk poetry is still living in so many

places and the different forms and works of poetry are still preserved and created with the methods of oral tradition. A recent official report of Unesco tells us about more than 700 millions illiterate adults. And we folklorists must know that this is not yet the total number since the more knowledge of reading and writing does not inevitably mean the retirement from the world of oral poetry: transition actually has various social and cultural degrees. Even among European peasantry there are considerable layers the members of which, though possessing certain rudimentary knowledge, remain the masters, or listeners of traditional peasant oral poetry without practising reading or writing; in fact, we know tale-tellers who are actually reading themselves but sharply separate in their memory the pieces of folk poetry they have heard from what they have read. We also know worker and peasant layers where different forms of folk poetry /anecdotes, jokes, true stories, etc./ are living but in oral performance, through the forms of oral tradition.

3. All this shows that - *mutatis mutandis* - the living creative practice and the destructive processes of oral folk poetry, the creation as well as the slow or swift disintegration of certain genres and types among peoples who are still living in, or have hardly risen from colonialism and among European peasantry alike. We should like to emphasize that, as long as we have such great possibilities, we should concentrate a considerable part of our forces on studying the living oral tradition. I certainly do not want to contest the justness of historical comparative examinations, particularly if they are more than mere comparison of motifs and types, nor do I underestimate the importance of aesthetic formal examinations or the researches investigating the intellectual contents and the contexts of folk poetry. All I would like to underline most emphatically is that we are going to obtain better answers to all of our questions

if we get better acquainted with the regularities of oral poetic creation, i.e. the poetic practice of oral tradition. It seems to me, as a matter of fact, that we do not know much on this field. It would be fine if we could reach an agreement, maybe according to principles developed in discussions of a special symposium, on an internationally unified and properly applied method by means of which the processes and phenomena of oral tradition could be investigated.

I do not wish to present bibliographical summary of all that has been done in this field and should rather call your attention to some of our most important tasks.²

Ever since the discovery of folk-poetry, from the very beginning of the researches on folk-poetry, we are accompanied by the fundamental discussion whether the works of anonymous and impersonal folk-poetry are born individual invention or can be considered as collective products of anonymous and illiterate communities. Beginning with the conceptions of HERDER, HEGEL and the GRIMM brothers, a school of thought has been formed according to which the works of folk-poetry are created by the anonymous community; to quote the words of HEGEL, the unknown poet of the folk-song is "nur eine Empfindung, die das Individuum ganz und voll in sich trägt." Béla BARTÓK declares expressly that peasant music "is the result of the transforming work of an unconsciously functioning natural work: the instinctive product of a human mass devoid of any erudition".³ Here and later too, he points out that peasant music is a collective product; according to him, the single peasants are unable to invent melodies and, he says, there are no data to confirm it.⁴

In a peculiar way, this conception proclaiming the principle of collective creation carries almost the same appraisal as the opposite view, according to which the peasantry is "nur reproduzierendes Volk" /the words of Hans

NAUMANN!/, unable to assume the rank of a creative personality and merely repeating the compositions getting down to it.

LIESTØL goes as far as to say that the products of folk-poetry are not common compositions and are no common property.⁵ Some recent papers of ANIKIN compare the two opinions in Russian and Soviet research work.⁶

It is our conviction that the categorical separation and contrasting of what is individual and what is common in the works of oral poetry is wrong and antidialectical. What is essential in oral poetry, including folk-poetry, is that the individual invention /SHARP's words!/ and the oral tradition, shaping anonymous community are in an inseparable dialectical unity. This unity presents complicated correlations with contents changing for each genre. This is the very reason for which we insist upon the careful examination of the nature of oral tradition, because we know comparatively little about these dialectical correlations. It seems to us that only one or the other aspect of this correlation is being emphasized. Some critical remarks suggest as though the method of compiling the full material of story-tellers would result in our one-sided estrangement from the creative community; in paying attention to the personalities of the tale-tellers only, we are supposed to look at them like on the creative personalities of literature. It is clear that this would be a mistake.

Strained as it is, this example shows that we fail to make any progress even in such a capital question, if oral tradition itself is not examined by series of concrete analytical investigations. It follows from the very nature of oral poetry that the creative personalities have disappeared nameless and unknown, and were unable to display their creative individuality but within very narrow limits - those of re-telling and resinging. We categorically

reject the conception-disputing the peasantry's right and possibility to creative talent /let us remain at folk-poetry, of more archaic societies as well/, but we clearly see that this creative talent could be realised only within the limits and traditions of its own closed, smaller or bigger communities, determined by those and often only through their re-iteration. This is why we say that in the folklore the tradition /including both contents and form, as well as the circumstances of oral transmission/ and individual invention present an inseparable dialectical correlation in oral tradition. This correlation, i.e. the measure of individual and common, cannot be examined otherwise than through the living realization of oral tradition, through its practice. It is obvious that the compilation of the full material of different story-tellers, the collation of the material of as many story-tellers as possible and its comparison with the traditional material of tales may disclose what is constant among the stylistic elements, what are those marks of contents and form surviving for long periods and where is there a chance for the creative personality. We must evidently reject exaggerative conceptions, such as that of SOKOLOV, for instance⁷, who said that if two variants of one and the same type of tale are written down from two tale-tellers, they have to be regarded as two distinct compositions.

On the other hand, the truth is that we shall know nothing about the creative and perservative force of the community, nor about the restrictions and possibilities of anonymous peasant creative geniuses unless the full material of the tale-tellers is submitted to careful philological comparative examinations. We have repeatedly pointed out that many story-tellers of numerous nations must be compared in order to permit us to find out within the different nations and within major international units: what is constant /at least for a long historic period/ in the contents of tales and in the formal means of style and what yields less or more

easily to alterations. The good story-teller is not necessarily a creative genius, but it is certain that we can understand the force of tradition, the measure and possibilities of individual invention but through the great multitude of good tale-tellers.

5. It is also clear that there is a greater chance of alterations in the different forms of epic prose than elsewhere in oral poetry. However, the effort to restore the basic form can be recognised here too /thesis of W. ANDERSON/, as well as the phenomenon of disintegration or, on the contrary, of affinity: the regular cases of the attraction of related types, which I myself have demonstrated. Just because the re-teller has a greater possibility during the performance of epic prose, the processes of embellishment and deterioration, as well as their different sorts can be readily observed. Since the opinion - approval or criticism - of the audience manifests itself /whereas it occurs most unfrequently during the singing of folk-songs/, the opinion and the selective taste of the community can also be observed. This is why we deem it to be of outstanding importance that the oral tradition of tales be most carefully analyzed.

All this does not mean that the regularities of oral tradition should not be observed elsewhere than in the literary forms of epic prose. By no means! We must endeavour to examine the processes of oral tradition in the various literary forms, according to their nature, together with the epoch-making facts of historic and social changes. Even the smallest literary unit, the proverb and riddles, can offer lessons to be drawn. GORKY too has referred to these talented persons who are practically pouring out the proverbs, the proverb-like summary judgements, the idiomatic expressions. I was able to take note of a proverb attached to one of the great figures of our history. King Matthias

CORVINUS /"King Matthias is dead, justice is gone"/, as it became linked after centuries to the figure of Lajos KOSSUTH. Moreover we could observe how this new proverb took shape through short prose-narratives. This was only to remind you that changes and formation are possible even in the most rudimentary poetic form, in the proverb: the historic situation and the individual invention are able to alter even these smallest units.

It is not for this short paper to fine up the various forms of folk-poetry. It is obvious that the lyrical folk-songs are more strongly bound by the melody and the metrical structure, and that the binding force of common tradition presents itself otherwise in songs sung in common than in the different tribal songs including individual improvisation and the response of the choir. /Likewise, stories told for entertainment change quicker than mythical and magic stories: though often not even understood exactly any more, the texts of the latter are tried to be re-told without any change./ The short lyrical song is better preserved by formal binding factors and by the closed unit of the story than a freely improvised group of a type of funeral songs presenting, among others, the particularities of the individual case. Even within a single group of lyric songs, the variation of melodies and that of texts are different.

These differences are not meant to deter us from examining the regularities of oral tradition, they rather oblige us to carefully analyze the phenomena in the different forms and groups. Only the analysis of the richest possible material of the different genres can serve with lessons. Thus the examination of versions and variants permit us to get acquainted not only with the spreading of a type, but also with the tendencies of anonymous creative processes, with the possibilities and restrictions of the creative mode. It turns out that every genre offers other possibilities, but

everywhere the dialectics of individual and communal prevail.

6. The dialectical unit of individual and communal in oral tradition can throw a light on processes of creative and social psychology, as well as on the laws of the aesthetics of folk-poetry. We may learn through these processes that the conception seeing nothing but reproduction in folk-poetry has necessarily resulted in seeing nothing but destructive processes in the changes - a conception that is mistaken. By analyzing the creative processes of oral tradition we get to know that there are not only destructive processes in folk-poetry, but that everywhere, where oral poetry is still flourishing, embellishment and enrichment are regularly occurring. This embellishment does not mean the abandonment of the traditional; what is instructive, that is the fact that the composition is being developed and enriched while the traditional line is maintained.

In the philology of oral tradition, our central question is therefore not to search for an archetype which cannot be achieved anyway /I should like to repeat: we are not opposed to the comparative, historic examinations of types and motifs, but we are aware of its limits/; our central question is this: how are the dialectics of community and individual manifesting themselves through the types, through their versions and variants in the composition itself, what is their proportion, what is their relation, how are the substantial and formal elements of poetic creation determined by them. This appears often to be a hopelessly difficult philological work, but it is the only way to become acquainted with the differences between mere reproduction and creative re-telling and re-singing. Maybe that the marks present slightly any difference though a long train of variants, in fact, there are literary forms where the reiterations are almost entirely identical and where reproductions presents only the features of deterioration, oblivion and single miss.

We know genres such as certain groups of dramatic plays where the traditional text is preserved by the discipline of common rehearsal and teaching. However, the creative acts of folk-poetry cannot be known but through the comparison of the richest possible variants of living oral tradition. Nevertheless, I should like to make it clear: it is not the archetype, but the marks of creative processes we are searching for.

Such examinations reveal not only the space offered by the different literary forms to renovation and to the individual creative force, even if it is anonymous and manifests itself through reiterations only. They also show the historic-social conditions determining the life of oral poetry, as well as the social, economical and cultural changes deteriorating the traditional forms of folk-poetry and making the way for the processes of unidirectional destruction.

We do not want to say that this kind of examination permits to obtain the only possible knowledge of folk-poetry - it is actually rich enough to be unable to be covered adequately by a single method. But we do believe that without the thorough knowledge of the regularities of oral tradition it is precisely the essentials we risk to overlook.

NOTES

1. KOENIG, Otto: Das Volk erzählt, Wien 1929, and ANDERSON, Walter: Ein volkskundliches Experiment, FFC. 141, Helsinki 1951, and of the same author: Eine neue Arbeit zur experimentellen Volkskunde, FFC. 168. Helsinki 1956, reporting also on the experiment of our Budapest institute.
2. Just recently Linda DÉGH has summed up the investigations on story-telling: Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft..., Berlin 1962. Cf. FISCHER, J.L.: The Socio-psychological Analysis of Folk-Tales, Current Anthropology. IV /1963/ 235-295. It is not necessary either I should mention the observations on the melodies of folk-songs, beginning with the works of C.J. SHARP.
3. BARTÓK, Béla: A magyar népdal /The Hungarian Folk Song/. Budapest, 1924. VII.
4. BARTÓK, Béla: A régi magyar népzeneőről /About Ancient Hungarian Folk-music/. Memorial volume for the 60th birthday of Zoltán Kodály, Budapest 1943. 5.
5. "Ballads, folk-tales and legends are not common property". LIESTØL, Knut: The Origin of the Icelandic Family Sagas, Oslo 1930. 101.
6. АНИКИН, В.П.: Коллективность как сущность творческого процесса в фольклоре /Collectivism as an Essential Factor of Folklore/. In: Русский фольклор /1960/ 7-24.
7. СОКОЛОВ, Ю.М.: Русский фольклор, Москва 1938. 13.

TARTALOM

СОДЕРЖАНИЕ

TABLE OF CONTENTS

INHALT

TABLE DES MATIÈRES

Introduction /V. VOIGT/	5
Bevezetés /V. VOIGT/.	9
Imre Katona's Sixty Years /V. VOIGT/.	12
SIROVÁTKA, Oldřich -- KATONA, Imre -- POP, Mihai: Proposition de coordination internationale des recherches de textes des chansons populaires dans le cadre de IFMC	17
KATONA, Imre -- VOIGT, Vilmos: Proposal for an International Coordination of Folk Lyric Studies.	19
BRONZINI, Giovanni Battista : Das politische und das soziale Lied von Gramsci bis Scotellaro	23
BURSZTA, Józef: Die grösste polnische ethno- graphisch-folkloristische Sammlung -- Sämtliche Werke Oskar Kolbergs /1814-1890/ . . .	58
LESČÁK, Milan: К проблеме эмпирического исследо- вания современных коллективных эстетических норм	66

SAUKA, Leonardas: Перспективность стилистического изучения интонаций сказки.	79
KÖPECZI, Béla: Les vampires de Hongrie - un scandale des Lumières	87
LAMMEL, Annamária: Multiform Narratives and Acculturation - An Attempt to Define the Genre of Quechua Condorado Narratives.	106
SEBESTYÉN, Éva: H.H. Manizer's Botocudo Folklore Texts	140
SZILÁRD, Léna: К вопросу о корнях нестинарства	164
VARGYAS, Gábor: Plastiques de l'aire Massim, collectées par Géza Róheim	187
VEREBÉLYI, Kincső: Notes sur quelques éléments turcs dans la culture hongroise aux XVII-XVIII ^e siècles	205
VOIGT, Vilmos: Der Schamanismus in Sibirien.	219
KOVÁCS, Emese: Social Stratification of a Hungarian Village /Zsombó/ in Figures.	249
Symbols in Action - Programm of the III.Finnish-Hungarian Folklore Symposium, Budapest, 5-7. May 1980 /with photos/.	258
VOIGT, Vilmos: First May in the 1970th years in Budapest.	263
From our Archives/the Editor/	272
ORTUTAY, Gyula: Principles of Oral Tradition	274
Table of Contents	285

Publicaciones Instituti Folcloris	
university handbooks, yearbooks.	2
offprint series "Folklór és folk- lorisztika" /1-33/	2, 288
Pre-Ceedings of the Folklore Department /1-41/	289-290

- | | | |
|-----|---|------|
| 8. | DÖMÖTÖR Tekla: Kovács Ágnes köszöntése | 1979 |
| 9. | JUNG Károly: A halotti korona | 1980 |
| 10. | TÜSKÉS Gábor: Útszéli és temetői kőfeszületek Abaliget és Orfű környékén | 1980 |
| 11. | MUENSTERBERGER, Werner: In Search of Human Origins: Géza Róheim's Legacy | 1979 |
| 12. | SCHMIDT Éva: Ülilap - Manysi kutyasírató - orosz nyelven | 1979 |
| 13. | KATONA Imre: Dammarbeiter im Po- und Theisstal | 1979 |
| 14. | MANGA János: Das Treiben mit dem grünen Zweig zu Palmsonntag im ungarischen und slowakischen Sprachraum | 1979 |
| 15. | MÁRTIN György: Die Kennzeichen und Entwicklung des neuen ungarischen Tanzstiles | 1979 |
| 16. | KUMBR, Zmaga: A társadalomtörténet tükröződése a szlovén népballadában | 1980 |
| 17. | BRONZINI, Giovanni B.: Kultúra és társadalom az olasz epikus énekekben | 1980 |
| 18. | VOIGT Vilmos: Az ókori folklór problémája | 1980 |
| 19. | TARKÁNY SZUCS Ernő: Collecting Legal Folk Customs in Hungary | 1980 |
| 20. | VAJKAI Zsófia: Ancient Agriculture and its Implements in Peru | 1980 |
| 21. | TARKÁNY SZUCS Ernő: A népi jogszokások szankció-rendszere | 1980 |
| 22. | MAGY Dezső: Sztrájkdalok, rigmusok | 1980 |
| 23. | VOIGT Vilmos: A kilencven esztendő Magyar Néprajzi Társaság | 1980 |
| 24. | HONKO, Lauri: Módszerek az epikus népköltészet kutatásában | 1980 |
| 25. | DÖMÖTÖR Tekla: Ortutay Gyula nemzetközi tevékenysége - beszámolóvan az Ortutay-emlékúlról - | 1980 |
| 26. | KATONA Imre: A népi líra kutatása Ortutay Gyulánál | 1980 |
| 27. | VOIGT Vilmos: A szájhagyományozás törvényszerűségei Ortutay Gyula műveiben | 1980 |
| 28. | VOIGT Vilmos: Völuspá | 1980 |
| 29. | BANÓ István: Három archaikus mesei stíluselem generatív nyelvelméleti megvilágításban | 1981 |
| 30. | TÁTRAI Zsuzsanna: A nagylányok szerepe a családi munkaszervezetben | 1981 |
| 31. | SPIRO Kulšić: A szerb ősvallás és mitológia | 1981 |
| 32. | VERES Péter: A magyar őstörténet a néprajztudomány szemszögéből: "A magyar nép etnogenezise és etnikai története 896-ig." | 1981 |
| 33. | JUNG Károly: Gondolatok a magyar-délszláv egybevető néphiedelem- és mitológiai kutatás kapcsán | 1981 |

- Előzmények és tervek a Folklore Tanszékről -
 - Pre-Ceedings of the Folklore Department
 /sokszorosított szövegek/
1. VOIGT Vilmos: A magyarországi folklorisztika, folklór képzés és kutatás jelenlegi helyzete és perspektívái /1964/ 1979
 2. DUNDES, Alan: Folklore and the Modern World /magyarul/ 1979
 3. MARKARJAN, E.Sz.: A kultúrákutató helye a társadalomtudományok rendszerében 1979
 4. VOIGT Vilmos: Viták a magyar néprajztudományban /kézirat/ 1979
 5. VOIGT Vilmos: A történeti magyar mesekutatás kérdései 1979
 6. VOIGT Vilmos: A folklorizmus és a gyermekfolklór kérdései 1979
 7. VEREBELYI Kincső: Megoldatlan kérdések és módszerek a népművészet kutatásában Magyarországon 1979
 8. HARRACH Ágnes: Vikingarnas navigation /svéd nyelven/ 1979
 9. KATONA Imre: Vikár Béla kéziratos hagyatéka 1979
 10. KATONA Imre: A néprajzi gyűjtés hatása Móricz művészetére 1979
 11. BIERNACZKY Szilárd: Az egyéniségkutatás problémája a fekete-afrikai folklórban 1980
 12. BIERNACZKY Szilárd: Jókai: A népdalok hőse 1980
 13. VOIGT Vilmos: Néprajz a művelődéstörténet körében 1980
 14. VOIGT Vilmos: Lektorai vélemény a Néprajzi Múzeum "Ötársadalmaktól a civilizációkig" című állandó kiállításának szövegeiről 1980
 15. Javaslatok egy új néprajzi tanterv elkészítéséhez 1980
 16. Az egyetemi néprajzi és folklorisztikai képzés helyzete, perspektívái, javaslatok fejlesztésére vonatkozóan 1980
 17. VOIGT Vilmos: Ortutay Gyula tudományos munkásságának kezdetei 1980
 18. ZSILKA Tibor: Népdalok szövegelméleti vizsgálata stilisztikai megközelítéssel 1980
 19. DÖMÖTÖR Tekla: The symbol of desire and of the deceptive happiness 1980
 20. VOIGT, Vilmos: First May in the 1970th years in Budapest 1980
 21. VOIGT, Vilmos: Folklore, Folklorism, Symbol, Symbolism 1980
 22. SALAMON, Anikó: The meanings of a punivite rite 1980

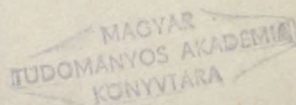
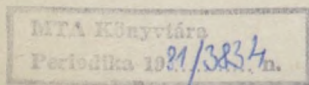
23. A Folklore Tanszék tanterve I.
/6/ A magyar nép szellemi műveltsége -
/7/ A magyar paraszttársadalom 1980
24. Beszámoló a III. finn-magyar folklorisztikai
szimpóziumról 1980
25. A Folklore Tanszék munkái az 1979. évben
/bibliográfia/ 1980
26. GÖRÖG Veronika: Afrikai mesék elemzése 1980
27. KETNER, Kenneth Laine: Peircian Semiotics and
Folkloristics 1980
28. VOIGT Vilmos: A szóbeliség és a kultúra, iro-
dalom, szövegek 1980
29. VOIGT Vilmos: Az észak-európai irodalom tör-
ténének kutatási kérdései 1980
30. VOIGT Vilmos: A turkui finnugrista kongresszus 1980
31. VOIGT Vilmos: Veränderungen der Nationalitäts-
kultur in Ungarn /1945-1980/ 1980
32. 1-2. SZIGETI, László: The History and Technique
of the Chinese Classical Theatre 1980
33. VOIGT, Vilmos: Is There a Logic of Culture? 1980
34. VOIGT Vilmos: József Attila neofolklorizmusa 1980
35. VOIGT Vilmos: A moszkvai egyetem Folklór Tan-
székének munkájáról 1980
36. A Folklore Tanszék nemzetiségi és kelet-
európai kutatásai 1981
37. A Folklore Tanszék tanterve II.
2. Bevezetés a folklorisztikába; 8. Európa
népei /benne Európa folklórja/; 10. A folklo-
risztika és a néprajztudomány története;
12. Általános és néprajzi muzeológia; 13. Spe-
ciális kollégium; 14. Néprajzi szeminárium;
15. Szakdolgozati és módszertani szeminárium;
16. Néprajzi praktikum. 1981
38. VOIGT Vilmos: Javaslat két folklorisztikai
könyvsorozat megindítására 1981
39. A mese 1981
40. VOIGT Vilmos: A finn népköltési archívum
másfélszáz esztendeje 1981
41. A Folklore Tanszék munkái az 1980. évben
/bibliográfia/ 1981

Our publications are available as book exchange copies for institutions and scholars, who regularly send us their own publications.

Kiadványainkat azoknak az érdeklődő intézményeknek és szakembereknek juttatjuk el, akik rendszeres cserekapcsolatban vannak tanszékünkkel. Mivel /különösen sokszorosított kiadványaink és különnyomataink/ igen korlátozott példányszámban állnak rendelkezésünkre, kérjük, a cserét igénylők mielőbb jelentkezzenek.

cim / address

*/.



Eötvös Loránd Tudományegyetem Folklore Tanszék
Lehrstuhl für Folklore der Loránd Eötvös Universität
Chair of Folklore, Loránd Eötvös University
Кафедра Фольклора, Университет им. Лоранд Этвэш, Будапешт
Budapest, V. Pesti Barnabás u. 1.
H - 1364, Pf. 107. HONGRIE

Készült az ELTE Soksorozítóüzemében
500 példányban
Felelős kiadó: dr. Diószegi István
Felelős vezető: Arató Tamás
Copyright: a szerzők
ELTE 81232

