ACTA ETHNOGRAPHICA

ACADEMIAE SCIENTIARUM HUNGARICAE

ADIUVANTIBUS
T. BODROGI, B. GUNDA, I. TÁLASI

REDIGIT
GY. ORTUTAY

TOMUS XI FASCICULI 1—2

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST
1962

ACTA ETHNOGRAPHICA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA NÉPRAJZI KÖZLEMÉNYEI

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

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

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

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

Acta Ethnographica, Budapest 502, Postafiók 24.

Ugyanerre a címre küldendő minden szerkesztőségi és kiadóhivatali levelezés.

Az Acta Ethnographica előfizetési ára kötetenként belföldre 80 Ft, külföldre 110 Ft. Megrendelhető a belföld számára az „Akadémiai Kiadó"-nál (Budapest V., Alkotmány utca 21. Bankszámla 05-915-111-46), a külföld számára pedig a „*Kultúra*" Könyv és Hírlap Külkereskedelmi Vállalatnál (Budapest I., Fő utca 32. Bankszámla: 43-790-057-181), vagy annak külföldi képviseleteinél és bizományosainál.

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

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

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

Acta Ethnographica, Budapest, 502, Postafiók 24.

An die gleiche Anschrift ist auch jede für die Redaktion und den Verlag bestimmte Korrespondenz zu richten.

Abonnementspreis pro Band 110 Forint. Bestellbar bei dem Buch- und Zeitungs-Außenhandels-Unternehmen »*Kultura*« (Budapest I., Fő utca 32. Bankkonto No. 43-790-057-181) oder bei seinen Auslandsvertretungen und Kommissionären.

ACTA ETHNOGRAPHICA

ACADEMIAE SCIENTIARUM HUNGARICAE

ADIUVANTIBUS
T. BODROGI, B. GUNDA, I. TÁLASI

REDIGIT
GY. ORTUTAY

TOMUS XI

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST
1962

INDEX

Э. Шик: История черной Африки 1
I. Katona : Types of Work Groups and Temporary Associations of Seasonal Labour in the Age of Capitalism 31
J. de Leeuwe : On Former Gynecocracy Among African Pygmies 85
E. Kisbán : Verbreitung des Früchtebrotes in Ungarn 119
V. Diószegi : Tuva Shamanism: Intraethnic Differences and Interethnic Analogies 143
B. Avasi: Au 70e anniversaire de László Lajtha 241
Дь. Ортутаи: Роль школьного воспитания в культуре венгерского крестьянства 245
V. Kaukonen : Elias Lönnrot als Förderer der Kenntnis der nahe verwandten Völker Finnlands 263
T. Bodrogi : Some problems regarding investigations into the Hungarian kinship terminology 273
B. Andrásfalvy : Formen des albanischen Weinbaues 293
J. Győry : Hagiographie hétérodoxe 375
V. Voigt : Elemente des Vorstellungskreises vom »Herrn der Tiere« im ungarischen Volksmärchen (Der König der Tiere) 391

Varia

J. Manga : Die Harfner der Plattenseegegend 191
J. Láng : The Identical Structure of the Kinship Systems of Certain Ural-Altaic and Indian Peoples 205
B. Gunda : Ancient Hungarian Survivals of Land Occupation. — Zur Werwendung von alten Sensenblättern 431
L. Boglár—I. Halmos : La flûte nasale chez les Indiens Nambicuara 437
P. C. Laufer : Notizen zur materiellen Kultur der Sulka 447

Recensiones

K. Marót : Die Anfänge der griechischen Literatur. Vorfragen *(Gy. J. Szilágyi)* — Herr und Knecht. Sagen aus Mecklenburg *(Á. L. Kovács)* — *E. Tárkány Szücs :* Vásárhelyi testamentumok *(Gy. Bónis)* — Népzenei Könyvtár: I—II. Magyar népdal típusok; Népies dalok *(B. Avasi)* — *S. Landmann :* Der jüdische Witz *(Gy. Nádor)* — Műveltség és hagyomány *(I. Vincze)* — *I. Balassa :* A magyar kukorica *(I. Vincze)* — *E. Fél :* Ungarische Volksstickerei *(K. K. Csilléry)* — Studia Musicologica *(L. Vargyas)* — *H. Damm :* Kanaka *(L. Boglár)* — Indianer vom Amazonas *(L. Boglár)* — *Ö. Beke :* Mari texts, IV *(J. Kodolányi)* — *Gy. László :* Őstörténetünk legkorábbi szakaszai *(J. Kodolányi)* — *P. P. Domokos—B. Rajeczky :* Csángó népzene *(F. Schram)* — *L. Földes :* Viehzucht und Hirtenleben in Ostmittel-Europa *(J. Barabás)* 213
T. Bodrogi : Mesterségek születése *(B. Gunda)* — *B. Szabolcsi :* A magyar zene évszázadai *(F. Schram)* — *J. Tóth :* Népi építészetünk hagyományai *(A. Filep)* — *E. Haavio-Mannila :* Kylätappelut *(J. Kodolányi)* — *B. O. Dolgich :* Die Stammes- und Sippengliederung der Völker Sibiriens im 17. Jahrhundert *(I. Hegyi)* — *R. L. Charadse :* Die grusinische Familiengemeinschaft *(N. Kisljakow)* 457

ИСТОРИЯ ЧЕРНОЙ АФРИКИ

(АВТОРЕФЕРАТ)

ЭНДРЕ ШИК

I.

В качестве особого предмета изучения я выделил историю определенной части Африки, охватывающей примерно 4/5 территории всей Африки — стран Тропической и Южной («Черной») Африки —, понимая под этой последней всю Африку южнее 20° с. ш. Делаю я это на том основании, что пути исторического развития и исторические судьбы народов именно этой части Африки тесно связаны самой историей, что история именно этих стран и народов имеет много специфических черт и моментов, общих всем этим странам и народам и отличных от тех, которые характерны для других колониальных стран и народов, хотя бы даже для стран и народов Северной Африки.

II.

Об истории Африки написано много книг. Огромное большинство авторов, писавших об истории Африки, трактует историю африканских стран с точки зрения европейских завоевателей Африки, рассматривая при этом народы самой Африки не как субъекты, а как объекты исторического процесса. Я, как раз наоборот, считаю субъектами африканской истории в первую очередь именно народы самой Африки, а лишь во вторую очередь те европейские нации колонизаторов, которые, появившись на арене африканской истории лишь с XV, более же основательно только с XVI века, впоследствии придали новой и новейшей истории африканских народов столь печальную окраску.

III.

Но имеют ли вообще африканские народы свою историю? Можно ли говорить об истории африканских народов до вторжения европейцев, имея в виду, что до этого момента они вели примитивную жизнь, изолированно от внешнего мира.

Большинство африканских народов до вторжения европейцев действительно не включалось еще в общемировой исторический процесс. Их история относится скорее к области этнографической, чем исторической науки. По отношению к ним, до вторжения европейцев говорить можно скорее лишь об их предистории. Но, во-первых, эту предисторию тоже надо изучить и, во-вторых, наряду с примитивными племенами, в Тропической Африке есть и такие народы, которые задолго до появления европейцев имели уже свои государства с оформившимся (Эфиопия) или по крайней мере с начавшим уже оформляться рабовладельческим или феодальным строем, которые, следовательно, имеют и свою древнюю и среднюю историю. Сюда относится, кроме Эфиопии, множество стран Западного, Центрального и Восточного Судана и некоторые другие.

IV.

Я подхожу к истории Африки прежде всего и главным образом как к истории ее собственных народов. — Применение этого подхода вносит в историческую литературу об Африке существенно новое, поскольку благодаря применению этого подхода достигается правильное, научное освещение той африканской истории, которая без этого подавалась неверно и ненаучно, так как она трактовалась в лучшем случае односторонне и нелепо, а в худшем, — искаженно.

В общей литературе по истории Африки можно отличить три разных подхода к трактовке истории Африки. Огромное большинство авторов изучает и излагает не историю африканских стран и народов, а лишь историю завоевания и колонизации африканских стран. При чем, одни из них трактуют эту историю по колониальным империям (сюда же относятся и общие работы о междоусобной борьбе держав за раздел Африки), другие по отдельным колониям или группам колоний. В качестве примера первого подхода можно указать на известную книгу Джонстона, второго — на не менее известный многотомный труд Лукас. Третий подход, встречаемый довольно редко — это попытки трактовать историю Африки по отдельным африканским народам и их государствам, как это делал Шурц в третьем томе Всемирной Истории Гельмгольта.

Каждый из этих подходов является неполным, односторонним и потому неправильным. История Африки не сводится к истории ее завоевания европейцами, историю же отдельных африканских стран и народов нельзя понять иначе как в общей связи с историей завоевательной деятельности отдельных держав и их междоусобной борьбы в разных частях Африки. Для того, чтобы полно и верно показать историческое развитие Африки, общая работа об истории Африки должна дать представление и об истории отдельных африканских народов и стран, и об истории каждой отдельной

колониальной единицы, и об истории колониальной политики и колонизаторской деятельности каждой из европейских держав, и о междоусобной борьбе держав.

Я пытался написать именно такую общую историю Африки, дающую исчерпывающую трактовку этой истории, — исчерпывающую не в отношении исторических фактов и событий, а в отношении тех аспектов, в которых эта история по моему мнению должна быть трактована.

V.

Для того, чтобы достигнуть необходимого сочетания и увязки указанных четырех аспектов, мы должны изучать и излагать историю Африки в каждую историческую эпоху по тем участкам, по которым эта история проходила в действительности. Иными словами:

1. Изучая и излагая историю Африки (или части ее), мы должны исходить прежде всего от деления этой истории на различные исторические эпохи и периоды, а не от физико-географического или даже политико-географического деления.

2. В отношении каждой эпохи мы должны выявить: каким образом самый характер эпохи, сами события разбили Африку на разные районы, создав в разных частях континента разные обстановки и условия.

3. Внутри этих исторических районов, каждый из которых включал в себе множество отдельных стран и народов, мы должны разграничить друг от друга эти отдельные страны и народы так, как они в действительности разграничивались в ту эпоху. Рассмотрев сначала общие моменты истории развития данного района, как целого, за данную эпоху (или период), мы можем и должны перейти к изучению истории каждой государственной единицы данного района (все равно: африканской или колониальной) за данный период (или же там, где государства еще нет — зафиксировать известные нам данные о состоянии и движении отдельных народов и племен населявших в данную эпоху данный район).

VI.

Периодизация

Вопрос: можно ли принять общую периодизацию истории выработанную для истории более развитых стран и народов, к истории тех стран и народов, с которыми африканские народы вплоть до наступления нового времени (до XVI) никаких или почти никаких связей не имели?

Речь идет гл. образом о новом периоде истории, об истории XIX и XX веков. Что касается эпох, предшествовавших новой эре, тут сомнений быть не может поскольку:

1. Первой крупнейшей вехой в истории Тропической и Южной Африки, конечно, нельзя не считать вторжение европейцев, имевшее для всей дальнейшей истории народов всего континента решающие последствия. В этом пункте совпадение с общей периодизацией совершенно ясно. Если в общемировой истории вехой открывающей новую эпоху считается открытие Америки, то для Африки такой же вехой надо считать завершение открытия африканского побережья — открытие прямого морского пути в Индию (путешествие Васко де Гама вокруг мыса Доброй Надежды).

2. Так же совершенно ясно, что и последовавшая за открытиями португальцев эра была для Тропической и Южной Африки эпохой работорговли. В течение примерно трех веков — (XVI, XVII, XVIII) — Африка была «полем охоты на чернокожих».

Таким образом само собой даны два первых крупных периода истории Черной Африки: а) Черная Африка до вторжения европейцев — до конца XV века и б) эпоха работорговли, совпадающая, примерно, с эпохой первоначального накопления, началом которой следует считать год открытия мыса Доброй Надежды.

Но что считать концом этой эпохи? Вот тут и начинается проблема специальной африканской периодизации. Где считать эпоху работорговли для Африки законченной? Где начинается и какая новая эпоха и каковы дальнейшие вехи новой истории Африки вплоть до сегодняшнего дня? Можно ли считать вехи, имевшие решающее значение для хода истории более развитых стран и народов, такими же вехами и для отсталых африканских стран и народов?

Если мы установим и сопоставим наиболее важные поворотные вехи истории 1. наиболее важных африканских государств, 2. важнейших африканских племен и народов, не создавших государственных образований, и 3. колониальных единиц нынешней Тропической и Южной Африки, то мы можем констатировать.

а) что исторические вехи новой истории Африки в общем и целом также совпадают с вехами общей мировой истории и что, следовательно, общую периодизацию можно и нужно применять, в основном, и по отношению к Африке.

б) Единственным специфическим моментом для Африки следует признать необходимость выделения в качестве особого исторического рубежа для Африки: внутри обще-мирово-исторического периода империализма рубеж XIX и XX веков — завершение захвата и первого раздела Африки.

в) Некоторое небольшое отклонение от общей схемы имеется, правда, и в отношении перехода от периода промышленного капитализма к периоду империализма. В общей истории вехой является 1870 год. В Африке решающую роль играло не начало 70-х годов, а конец 70-х — начало 80-х годов.

Периодизация истории Черной Африки таким образом в общем и целом совпадает с общей периодизацией мировой истории, с незначительными лишь отклонениями внутри нового века. Поэтому в настоящей работе — учитывая ее характер и предназначение — для большей увязки предмета с другими историческими дисциплинами я счел возможным и целесообразным и при трактовке истории XIX века придерживаться целиком общей периодизации мировой истории (1789 — 1870 — 1900 — 1918 — 1939 — 1945).

VII.

Деление Черной Африки на районы в разные периоды ее истории

Выяснив вопрос о периодизации, мы должны установить деление Черной Африки на районы, отдельно для каждой эпохи, на основе фактического хода исторических событий и исторического развития за данную эпоху (или период).

1) Историю народов Тропической и Южной Африки до вторжения европейцев нужно изучить исходя из районов расселения этих народов, т. е. от этнографического деления.

2) В отношении эпохи работорговли мы должны делить всю Тропическую и Южную Африку прежде всего на две части: на районы, затронутые уже европейским вторжением, и на районы, оставшиеся еще изолированными от внешнего мира. В числе первых мы должны различать: три района португальского вторжения (Конго и Анголу, Восточное побережье и Эфиопию), побережье Западной Африки, колонию мыса Доброй Надежды и Мадагаскар. Из числа же последних мы должны особо выделить три группы африканских стран, игравших в эту эпоху большую роль: 1) страны Судана; 2) африканские государства промежуточных районов между Гвинейским побережьем и Суданом (Ашанти, Дагомея) и 3) вахумские государства.

3) В трактовке обоих периодов XIX века (промышленного капитализма и перехода к империализму) мы должны исходить из того деления Тропической и Южной Африки на районы, которое произвели фактически сами захватчики при проведении своих захватнических походов и междоусобной борьбы и, следовательно, мы должны различать 7 районов: 1) Западная Африка; 2) Западная и Центральная Экваториальная Африка; 3) Южная Африка; 4) Восточная Экваториальная Африка; 5) Восточный

Судан; 6) Северо-Восточный угол Африки (Эфиопия и страна Сомали); 7) Мадагаскар.

4) Наконец, в трактовке новейшей истории африканских стран и народов, т. е. их истории после завершения захвата и первого раздела, мы не можем не исходить от фактического политического деления Африки на колониальные империи разных держав; а внутри каждой из этих империй — на отдельные колонии, учитывая, конечно, те изменения, которые произошли после первой, а потом после второй мировой войны в результате некоторого передела африканских колоний.

VIII.

Историки, как известно, привыкли гордиться своим якобы возвышенным принципом, получившим выражение в классическом девизе: «**sine ira et studio**». Они говорят, что историю надо писать — и они утверждают, будто они и пишут ее — «без гнева изучая». Вторая часть этого принципа бесспорна. Но его первую часть («без гнева») я считаю не приемлемой. Маркс, Энгельс и Ленин учат тому, что всякая наука — в том числе и историческая наука — партийна, из чего следует, что этот принцип («без гнева») не верен и неправилен. Неверен потому, что фактически ни один историк никогда не был и не может быть беспристрастным. Желая или не желая, сознавая или несознавая, каждый из них был выразителем интересов и идеологии определенного класса и определенной нации. И принцип этот неправилен, для нас негоден потому, что мы тоже являемся выразителями интересов определенного класса и, как таковые, мы хотим не только объяснить мир, но и изменить его. Мы не можем и не должны в качестве нейтральных исследователей «без гнева» приводить установленные нами такого рода факты как например сокращение населения Конго за время режима короля Леопольда не то с 25-ти, не то с 40 миллионов до 8-ми миллионов, или как уничтожение немцами за 1904—1905 гг. из 85 тысяч Гереро свыше 66 тысяч. Исторические факты, события и явления мы должны анализировать, оценивать, и сделать это с определенной точки зрения, занимая по отношению к ним определенную позицию. Нашим принципом должно быть не **sine ira et studio**, а как раз наоборот: **ira et studio** — изучать с гневом. Мы не должны скрывать, что мы не на стороне короля Леопольда, а на стороне его обвинителей, не на стороне немецких палачей, а на стороне их жертв. Будучи последователями марксистско-ленинского учения о национальном вопросе, мы должны рассматривать историю африканских народов с точки зрения самих этих народов и их будущего, под углом зрения их национальных интересов, а не с точки зрения их угнетателей и эксплоататоров, не с точки зрения интересов капиталистических колонизаторов.

Такое изучение и изложение истории Черной Африки имеет, помимо его огромного научного значения, и огромное политическое значение.

1) Оно дает блестящее подтверждение и множество ярчайших иллюстраций к целому ряду положений классиков марксизма в области исторической науки (например: к учению Маркса о первоначальном накоплении; к ленинскому учению о колониальной политике доимпериалистического и империалистического капитализма; к сталинскому учению о происхождении наций и возникновении национальных вопросов, а также к положению о возможности революционного национального движения и без наличия революционной программы и даже без демократической основы движения и т. п.);

2) оно дает восстановление научной истины об истории Африки и ее народов, разоблачая ту историческую неправду и клевету, которую разводили в своих трудах многие историки, писатели и путешественники — идеологи врагов африканских народов, их угнетателей и эксплоататоров;

3) разоблачая чудовищные преступления мирового капитализма, совершенные им в Африке в течение веков, оно явится для всех еще угнетенных народов Африки и для современного мирового пролетариата *политическим документом*, частью того *политического счета*, который они предъявляют своему противнику — мировому империализму;

4) оно может и должно обогатить опыт африканских народов в их настоящей и будущей борьбе против империализма за свою национальную свободу и независимость.

IX.

Подходить к истории Африки с точки зрения ее народов — это значит не только изучать и излагать каждый период этой истории и историю каждой страны, под углом зрения тех проблем, которые имеют наибольшее значение с точки зрения исторического развития этих народов, но это значит, что и все изучение вообще должно быть подчинено именно тем научным и политическим задачам, которые диктуются наиболее животрепещущими интересами самих африканских народов. Эти интересы должны направлять всю исследовательскую работу, они должны в первую очередь учитываться при выборе тем для исследования и при определении очередности их разработки, а также и при определении наиболее актуальных литературных задач. Эта именно установка и руководила мною, когда я решил, вместо того, чтобы углубиться в исследование того или иного — хотя бы и самого интересного и важного — отдельного вопроса, разрешить в первую очередь именно задачу создания общего курса истории Черной Африки и написать этот курс в виде книги, которая могла бы служить, с одной стороны, учебником для студентов, желающих изучить этот предмет и, с другой стороны,

общим введением для научного работника, желающего заняться более глубоким исследованием той или иной проблемы африканской истории.

Исходя из этих соображений, я не стремился к тому, чтобы дать все события, факты, явления и т. п. Я даю лишь те из них, которые наиболее важны в своих последствиях или наиболее типичны, или же наоборот: имеют в себе что-либо специфическое, или, наконец, особенно интересны и показательны.

X.

Из этого же характера работы вытекает, что историю одних стран и народов я даю более подробно, историю других — менее подробно; что в одном разделе я уделяю какому-либо району или стране больше внимания, в другом меньше; что, например, в V-ом разделе (период начала XX в.) каждой из трех групп британских владений (Брит. Южная, Западная и Восточная Африка) я посвящаю особую главу в то время, как французские (а также и немецкие) колонии трактую в одной общей главе; или что в VI-м разделе в главе о Брит. Вост. Африке я выделяю каждую колонию отдельно, в то время как в главе о Брит. Зап. Африке трактую в основном все 4 колонии вместе, выделяя лишь особенно важные события отдельных колоний и т. п.

Указанной выше целевой установкой объясняется характер тех, несколько необычных на первый взгляд, слишком подробных и громоздких литературных списков, которые я даю в конце глав. В учебниках принято указывать к каждой главе литературу, которую студентам рекомендуется проработать для данной темы курса. Я решил такой литературы не давать. Курс по истории Черной Африки является настолько специальным, что студент или читатель, несобирающийся заниматься специально вопросами Африки, вряд ли будет иметь желание и возможность проработать сверх данного учебника еще и дополнительный материал.

Поэтому я решил вместо дополнительной учебной литературы давать в конце каждой главы относительно-полный список важнейшей литературы по трактуемым в данной главе темам, желая таким образом помочь в каждом случае тому исследователю, читателю или студенту, кто захочет основательно заняться изучением или разработкой той или иной специальной темы, затрагиваемой в данной главе. Этим объясняется, с одной стороны, стремление к дробности этих литературных указаний и, с другой стороны, введенная мною — во избежание постоянных повторений — система ссылок на работы, ранее уже указанные, или же указанные в дальнейших главах. (Как правило: каждая работа указывается в связи с той темой, по которой данная работа больше всего дает материала, в списках же литературы по другим темам, по которым данную работу тоже следует использовать, я

даю только ссылку. Исключения я делаю в этом отношении с теми работами, которые являются важными источниками по целому ряду тем: их я привожу повторно несколько раз, чтобы тем самым обратить на них особое внимание читателя).

XI.

Несколько слов о моем подходе к источникам

1) Имея в виду почти полное отсутствие письменных документов по истории народов Черной Африки, исходящих от представителей этих самых народов, крайнюю скудность первоисточников вообще (документального материала, хроник и т. п.), я придаю исключительно большое значение работам путешественников, миссионеров и т. п., особенно из более ранних периодов (до начала периода раздела), так как по целому ряду причин эти работы дают в большинстве случаев наиболее правдивые сведения об африканских народах того периода, в который они сами сталкивались.

2) Я рассматриваю как первоисточники по истории африканских стран, и все исторические, географические, этнографические и др. монографии по Черной Африке или по отдельным ее странам и народам — *по отношению к тому периоду, в который они были написаны.*

3) Нет надобности особенно подчеркивать важность критического подхода к историческим работам об Африке, а также и к работам путешественников, миссионеров и т. п., особенно более поздних периодов (начиная с 60—70-х годов). Но не следует пренебрегать даже работами самых мракобесно-реакционных авторов, будь это историки, путешественники или миссионеры, ибо как раз эти крайне реакционные работы представляют собой часто как раз наиболее ценные источники для исследователя — в двух отношениях:

а) В них можно найти массу материала, носящего характер невольного и неосознанного саморазоблачения. В качестве яркого примера я укажу на книгу немецкого колониального палача Петерса, который сам рассказывает о том, как он спаивал туземных вождей, чтобы заставить их подписать грабительские договоры, как он истреблял туземные племена и т. п.

б) Как раз наиболее ярый и отъявленный представитель империализма *одной* какой-нибудь европейской державы в своей работе по истории или о своем путешествии часто дает богатый фактический материал для разоблачения империалистических захватнических действий *другой*, конкурентной державы. В качестве примера достаточно указать отъявленного германского империалиста Пэхуэль-Леше, разоблачившего мошеннические проделки Стенли.

XII.

Несколько терминологических вопросов, имеющих большое принципиальное и практическое значение

1) Мы должны категорически отвергнуть термин «Негритянская» Африка, как неправильный, научно несостоятельный и являющийся отражением реакционной расистской установки.

По этой причине мы не должны говорить о «неграх» в качестве общего термина для суданцев и банту, (как это принято у многих этнографов и историков), ни даже о «суданских неграх», так как термин «негр» ни теоретически, ни практически ничего не дает и в то же время является по существу презрительной кличкой. Каждый народ (племя) имеет свое название, в отношении же целых этих языковых групп мы можем говорить о «суданских народах», о «народах банту», в общем же термине для суданцев и банту никакой нужды нет.

2) Подобным же образом мы должны отвергнуть термин «туземцы», тоже имеющий презрительный или во всяком случае дискриминативный оттенок.

Идет ли речь о всех народах Африки, или же о различных народах (племенах) одной какой либо африканской страны или территории, вместо термина «туземцы» правильнее употреблять термин «африканцы».

3) Категорически мы должны отвергнуть всякое название, представляющее собой презрительное прозвище, данное тому или иному народу европейцами (напр: готтентот, бушмен, кафр и т. п.). Такого же рода прозвища, данные одним африканским народам другими, можно применять в том случае, если они приняты самими народами, к которым они относятся, и потеряли уже свое первоначальное значение (вроде: матебеле, вахехе, багирми), но безусловно надо отбросить, конечно, имена вроде: «ням-ням», «шанганы», «шангалла» и проч. Вообще же я считаю, что — *как правило* — мы должны называть каждый народ тем именем, которым он называет себя сам, будь это оригинальное самоназвание или же присвоенное народу его соседями — все равно.

Замечания к отдельным разделам книги

Первый раздел — Черная Африка до вторжения европейцев

Я трактую эту часть в двух разрезах: сначала я даю главу о народах Черной Африки и их истории до вторжения европейцев, а затем краткий обзор истории сношений народов древнего и средневекового мира с Черной Африкой.

В главе о народах я стремился к известной полноте. Конечно, не в том смысле, чтобы перечислить все народы Африки. Но я старался нарисовать возможно полную историко-этнографическую карту наиболее важных народов Африки, как она выглядела к концу XV века.

О каждом из народов я вкратце привожу важнейшие сведения, которые мы имеем о его ранней истории, т. е. о его происхождении и переселениях, о междоусобных войнах и т. п. При этом о тех народах, которые до конца XV века не имели еще своей истории, или о ранней истории которого нам ничего не известно, я ограничиваюсь простым упоминанием (например, о племенах Адамауа, междуречья Конго и Нила и т. д.), возвращаясь к каждому из них в дальнейшем в главе о том периоде, в котором данный народ появляется на арене истории. Этим объясняется, что, например, из числа суданских народов характеристику народов хаусса, канури, мосси я даю уже в этом первом разделе, характеристику ашанти, дагомейцев, багирми — в разделе об эпохе работорговли, характеристику же Фульбе — в третьем разделе (о XIX в.) и т. д.

Я не могу, конечно, ставить себе задачей давать этнографические описания народов. Кроме прямых исторических сведений (о перемещениях, войнах и т. п.) я ограничиваюсь приведением некоторых важнейших явлений и черт экономической, политической и культурной жизни отдельных африканских народов (в различные периоды их истории), имеющих особое значение с точки зрения историка). При этом я уделяю особое внимание следующим вопросам:

1) Степень и характер культурного развития.

2) Специфические черты социально-экономического строя и, в частности: пережитки первобытного коммунизма и матриархата, элементы разложения родового строя и племенной организации, зачатки эксплоатации, классового расслоения, рабовладельческого строя, феодализма.

3) Типы политической организации: характер африканских государств.

4) Причины междоусобных войн. Военная организация и военная тактика.

5) Специфические черты хозяйственной жизни, материальной и духовной культуры, игравшие важную роль в складывании исторических судеб данного народа (например: применение рабского труда, торговая деятельность, особенности вооружения, каннибализм, человеческие жертвоприношения).

Указанными установками определяется и характер того списка литературы о народах Черной Африки, который я даю в конце этой главы. Я указываю только специальные работы о происхождении и ранней истории этих народов и те из общих монографий, этнографических работ, книг путешественников и т. п., которые трактуют, или хотя бы затрагивают эти во-

просы, или хоть косвенно дают материал по этим вопросам. Чисто-этнографических, антропологических и лингвистических работ, не дающих трактовку исторических вопросов, я не указываю. Исторические же работы об отдельных народах или группах народов, трактующие их историю в более поздние периоды, я указываю в дальнейшем, в соответствующих главах.

В отношении ранней истории Черной Африки имеется много невыясненных еще наукой и спорных вопросов. В исторической и этнографической литературе об Африке по этим вопросам высказано множество теорий и гипотез. По отношению к этим теориям и гипотезам я держусь следующих правил:

1) я упоминаю о важнейших из них, причем там, где имеются разные, друг другу противостоящие теории или гипотезы, я вкратце указываю суть каждой из них.

2) Если они затрагивают какой-нибудь вопрос, имеющий практическое значение с точки зрения сегодняшнего дня, т. е. если речь идет о том, что неразрешенность или невыясненность какого-либо вопроса древней или средневековой истории мешает постановке или разрешению какой-либо проблемы, имеющей практическое значение для сегодняшнего дня, то (кроме указания на существование таких-то и таких-то теорий или гипотез) я стараюсь — конечно, не разрешить неразрешенную научную проблему, так как ставить перед собой такую задачу в настоящей работе я не могу и не должен, — а преодолевать имеющиеся проблемы и затруднения — в той мере, как это возможно — путем перечисления тех бесспорно установленных фактов, которые могут пролить хотя бы некоторый свет на данные проблемы и хотя бы частично рассеять имеющуюся неясность. Так я поступаю в отношении таких вопросов, как вопрос о прихождении койкоин, саан и горных дамара, о происхождении хамитов, о низкорослых племенах, о заселении Мадагаскара; по вопросу о «первенстве» в деле открытия Африки и т. п. Особое внимание уделяю я вопросам о происхождении и ранней истории сомали, так как по моему глубокому убеждению в недалеком будущем, в связи с теми переменами, которые происходят в наше время в Северо-Восточной Африке, народ сомали, его исторические судьбы и исторические права станут предметом особого интереса.

3) Во всех указанных выше случаях я ограничиваюсь указаниями на существующие теории и гипотезы и приведением фактов. Сам я избегаю выставлять свои теории или гипотезы, так как считаю, что в вопросах, разрешение которых может иметь значение для разрешения современных вопросов, орудовать теориями и гипотезами недопустимо. Высказывать собственные гипотезы и предположения я разрешаю себе только по тем вопросам ранней истории африканских народов, которые с точки зрения современных проблем никакого решающего значения иметь не могут (как, например, вопрос о древней цивилизации Зимбабуэ, о характере государства

Мономотапа, об этапах переселения банту из Восточной Экваториальной Африки в Южную Африку и т. п.).

Второй раздел: Черная Африка в эпоху первоначального накопления

Эпоху эту я трактую, как эпоху работорговли для Африки. Здесь я ставил своей целью показать:

1) что капитализм, хотя он и является законорожденным детищем истории, но рожденным в грехах, и что один из крупнейших его грехов был совершен по отношению к народам Черной Африки. С помощью ряда ярких примеров (Джон Хаукинс, провокация португальцев на Мысу Доброй Надежды в 1510 г., «покупка» территории голландцами там же, союз португальцев с турками против Момбасы и т. п.) я стараюсь показать, какой чисторазбойничий характер носила в эту эпоху вся борьба европейских авантюристов и работорговцев, как их борьба против народов Африки, так и их междоусобная борьба.

2) Я показываю, что так наз. «цивилизаторская работа» европейцев, их ранняя колониальная деятельность в области хозяйства, торговли и пр. ни в какой мере не оправдывает тех ужасов, которые они натворили, и что, в частности, народам Африки эта ранняя колонизация ничего положительного не принесла, что не только работорговцы и авантюристы, но и миссионеры играли в этот период преимущественно отрицательную роль (за единичными исключениями, в роде Беньовского). Я нашел нужным при этом особенно подчеркнуть, какое идеологическое действие оказали на африканцев безобразия европейцев и их реакционная расовая идеология, что они именно пробудили в африканских народах ту обратную расовую идеологию, которая в значительной мере жива и до сих пор и изживается лишь очень трудно и медленно — их поголовную враждебность и ненависть ко всему белому, подозрительное и враждебное отношение ко всей европейской цивилизации, даже к ее положительным сторонам, то противопоставление «черных» и «белых», которое затрудняет для них ясное понимание национальных и классовых противоречий, задач национально-освободительной и классовой борьбы.

Внутри эпохи работорговли я считаю нужным выпятить те три этапа, через которые проходила работорговля в Африке: 1) авантюристический этап пиратской работорговли, 2) этап организованной работорговли, т. е. эра крупных африканских компаний и 3) этап упадка работорговли, эра раннего аболиционизма.

Главным театром междоусобной борьбы европейцев в Африке за этот период было Западное побережье, где в борьбе участвовали все сильнейшие западно-европейские нации того периода и где уже на этом этапе крупную

роль играли Англия и Франция. Но в обще-африканском масштабе в этот ранний период европейской колонизации Африки первую скрипку играли португальцы. Поэтому я считал необходимым, после трактовки в первую очередь Западной Африки, дать подряд те три района, где португальцы были за этот период, так сказать, монополистами — Конго и Анголу, Восточное побережье и Эфиопию —, а после трактовки этих трех районов по отдельности, включить краткую общую главу о характере португальской колонизации этой эпохи. Общей характеристике ранней португальской колонизации я придаю особое значение потому, что в колониальной деятельности португальцев в XVI—XVIII в.в. я во многих отношениях усматриваю праобраз позднейшей колониальной деятельности европейцев в Черной Африке вообще. Расходясь с обычной трактовкой огромного большинства историков (в первую очередь, конечно, английских и французских), которые резко противопоставляют позднейшие английские и французские методы и приемы колониальной деятельности португальским, я считаю, что все позднейшие колонизаторы Африки — в том числе и англичане и французы, — хотя они и явились в Африку как представители прогрессивного, развивающегося капитализма, в своих колонизаторских методах и приемах очень много заимствовали именно у ранних португальских колонизаторов.

Во второй половине этого периода на первое место вступила — с точки зрения обще-исторического значения — Капская колония. К изложению ее истории я тоже прибавил краткую общую характеристику колониальной деятельности голландцев в Южной Африке, так как считаю, что так же, как ранняя португальская колонизация является праобразом позднейшей европейской колонизации Африки вообще, Капская колония является праобразом всех тех позднейших африканских колоний, в которых в более или менее значительном числе были поселены европейские колонисты.

Согласно указанной мною схеме исторического районирования, я должен был бы дать в этом разделе особую главу и о Восточном Судане (как я это сделал в дальнейшем, в III и IV разделах). Однако, ввиду крайне слабой разработанности этого периода истории Восточного Судана в литературе на европейских языках, и к тому же сравнительно малой связанности новейшей истории Восточного Судана со старой, я решил в данном случае отступить от этой схемы, отдельной главы о Восточном Судане за этот период не дать, а ограничиться лишь кратким изложением самых важных моментов истории Восточного Судана за XVI—XVIII в.в., необходимых для понимания его дальнейшей истории в виде небольшой подглавы, включенной в главу о Восточной Африке.

В трактовке истории народов Черной Африки за этот период я уделяю особое внимание установлению происшедших за эти три века передвижений народов, чтобы читатель получил ясное представление об их размещении к началу новой истории Африки — периода захвата (XIX в.). В частности:

я подчеркиваю факт образования в Западной и в Западно-Экваториальной Африке трех историко-географических полос (прибрежные районы, промежуточные районы, внутренние районы) и показываю, каким образом это различное географическое размещение поставило народы, обитающие в них, в различное стратегическое положение по отношению к европейским завоевателям Африки и, тем самым, играло немаловажную роль в складывании их дальнейших исторических судеб.

Считая деятельность европейцев в Африке за этот период полностью отрицательным, соответственно этому я рассматриваю и трактую всякую, направленную против европейского вторжения борьбу народов Черной Африки за этот период, как справедливую освободительную борьбу, особенно выпячивая при этом такие героические эпизоды этой борьбы, как восстание Джинга в Анголе, борьба мазимба и др. племен против португальцев и турок и т. д.

Третий раздел: Черная Африка в период промышленного капитализма

В период промышленного капитализма (1789—1870) включение Африки в обще-исторический процесс выступает перед нами еще ярче. Все события периода, весь ход истории этого периода говорит о новой политике промышленного капитализма: о его стремлении к экспансии. Эта новая политика промышленного капитализма получает свое выражение в двух главных процессах, столь характерных для активности европейцев в африканских странах за этот период — в борьбе за ликвидацию работорговли и в исследовательной разведке. Деятельность европейцев по обеим этим линиям я рассматриваю и трактую как деятельность, игравшую глубокодвойственную роль.

Рассматривая ликвидацию работорговли как большой прогрессивный шаг, в то же время я всюду стараюсь показать две теневых стороны борьбы европейских держав — в первую очередь Англии — с работорговлей: во-первых, что борьба эта преследовала вовсе не те гуманные и цивилизаторские цели, под лозунгом которых она проводилась, а служила классовым интересам промышленной буржуазии европейских стран, будучи вызванной именно ее материальной заинтересованностью и, во-вторых, что несмотря на большое положительное значение ликвидации работорговли для дальнейших судеб африканских народов, борьба за эту ликвидацию на данном этапе для множества африканских народов была сопряжена с не менее губительными последствиями, чем прежняя свобода работорговли.

В отношении путешественников я тоже показываю ту двойственную роль, которую играли в этот период многие из них, как отважные бескорыстные исследователи и в то же время — подготовители захвата и закабаления африканских народов европейскими державами. В интересах восстанов-

ления исторической правды, в отношении тех знаменитых путешественников, деятельность которых получила в мировой литературе идеализированное, одностороннее положительное освещение (Ливигостон, Бразза и др.), неумалчивая об их положительной роли, я вместе с тем подчеркиваю и теневую сторону их деятельности. Одновременно с этим, я показываю те наиболее светлые фигуры путешественников, которые в мировой литературе не получили такой оценки, какую они заслуживают (Кайе, Лендер, Денхем и др.).

Освещая исследовательское, т. е. разведывательное состязание держав, в то же время я показываю характерные для данного периода:

1) почти полное отсутствие междоусобной борьбы (в смысле вооруженных конфликтов или других острых столкновений);

2) слабость фактической эксплоатации вплоть до конца периода;

3) сравнительно слабые результаты исследований;

4) почти полное отсутствие организации хозяйственной эксплоатации африканских колоний (исключение составляет только Южная Африка и некоторые попытки в Сенегале и в португальских колониях).

Характерным для данного периода является переход первой роли среди европейских держав, действующих в Африке, в руки Англии, и появление и в Западной, и в Западно-Экваториальной, и в Южной, и в Восточной Африке немецких исследователей-разведчиков. Англия играет в этот период в Африке двойственную роль: с одной стороны, она носитель прогресса (запрещение работорговли и борьба за ее ликвидацию; поощрение более передовых форм колониального хозяйства в Южной Африке), с другой стороны — она ведет захватнические войны против Ашанти в Западной Африке, против Кхоса и басуто в Южной Африке; притесняет буров; ведет интриги на Занзибаре и т. п.

Что касается подразделения этого периода на этапы, у марксистских историков принято различать четыре таких этапа: 1789—1815, 1815—1830, 1830—1848, 1848—1870.

Я считаю это подразделение единственно правильным и придерживаюсь его. Однако, в данной работе, являющейся, несмотря на свой объемистый характер, по существу лишь краткой историей африканских стран и преследующей учебные задачи, я нашел более целесообразным отказаться от такого дробного деления. Период этот я трактую по отношению к каждому историческому району в одной главе, внутри же отдельных глав, без выраженного деления на подпериоды, я излагаю ход событий так, что перед читателем всюду довольно ярко вырисовывается тот из трех имевших место в рамках этого периода поворотов, который имел для Африки особенно большое значение: поворот 1848 года, после которого исследовательская разведка европейских держав всюду по Африке переходит в интенсивное состязание трех крупнейших из них: Англии, Франции и Германии.

В отношении народов Африки я трактую этот период как период повсеместного их пробуждения и стараюсь показать происходившие в каждом из семи районов крупные изменения и сдвиги на примере ведущих народов каждого района (ашанти, дагомейцев и фульбов — в Западной Африке; кхоса, зулу, басуто, матебеле — на юге; масай и ваганда на Востоке и т. д.); Далее я показываю, каким образом то фактическое деление африканских племен на прибрежные, промежуточные и внутренние, которое замечалось в Западной и в Западно-Экваториальной Африке уже в предыдущий период, в начале XIX в. сделалось общим явлением для всей Черной Африки и что ведущую роль в пробуждении африканских народов в их борьбе против европейского вторжения играли за этот период именно народы второй (промежуточной) группы — в число которых следует отнести, между прочим, и эфиопцев и мадагаскарцев (поскольку речь идет здесь, когда я говорю, о «промежуточных» народах, не о географическом, а о стратегическом положении).

Особое внимание уделяю я тому, чтобы показать фигуры выдающихся руководителей борьбы африканских народов за этот период, из которых в европейской литературе ни один (за исключением разве единственного Мошеу, вождя басуто) не получил правдивой и правильной оценки. (Кроме Мошеу в буржуазной литературе принято признать за великим человеком еще вождя и основателя военного государства зулу — Чака, но при этом подчеркиваются главным образом не его качества организатора и полководца, а его жесткий характер — в значительной степени преувеличенный — и искажаются факты). На основе документальных свидетельств отчетов путешественников и миссионерских мемуаров, авторы которых повествуют о своих личных наблюдениях, я считаю возможным и нужным реабилитировать такие фигуры, оклеветанные буржуазными историками (отчасти на основании неверной информации некоторых путешественников и колониальных агентов), как вождь матебеле Умсиликази (Моселикаце), вождь зулу Дингаан, король Буганды Мутеса, король ашанти Квакудуа, султан Кайор—Лат Диор, негус. Теодор, Зибер-паша в Вост. Судане, Радама I, Ранавелона I и премьер Раинилаиаривони на Мадагаскаре. В то же время я считал нужным указать на отрицательную роль таких туземных вождей, восхваляемых европейцами, как Мааида у зулу, принц Ракото, впоследствии король Радама II на Мадагаскаре и др.

Помимо трактовки африканских народов и их вождей, имеется целый ряд исторических фактов и эпизодов этого периода, которые преподносятся в исторических работах об Африке в неверном освещении. Восстановлению истины в отношении этих фактов я также уделил особое внимание. Сюда относятся такого рода вопросы, как: причины великого «трека» буров и их отношение к отмене рабства; история убийства группы Ретифа Дингааном; причины так наз. «кафрских войн»; перевороты 1857 и 1863 гг. на Мадагаскаре, их причины и их характер; возникновение Либерии и др.

В главу об Эфиопии я включил особую подробную подглаву о проникновении европейцев в страну сомали за этот период. Это я считал нужным, во-первых, потому, что в книгах о разделе Африки обычно говорится о захвате и разделе стран сомали между тремя державами в 80-х годах без освещения предистории этого дела и, во-вторых, потому что, как я уже говорил, я думаю, что в близком будущем, в связи с теми переменами, которые происходят в Северо-Восточной Африке, история страны сомали будет предметом особого интереса.

Четвертый раздел: Период перехода капитализма к империализму. (Захват и раздел Черной Африки)

Период захвата и раздела — важнейшая глава истории африканских стран, решившая их судьбу на длительный период. В то же время, это — период развертывания массового сопротивления африканских народов. Задача историка — показать (1) и общий процесс борьбы держав за раздел Африки, и (2) ход борьбы за отдельные районы и (3) историю захвата каждой страны и сопротивления каждого народа в отдельности. Это значит, что для полноты, историю этого периода следовало бы по-настоящему трактовать в трех разрезах. Сделать это в рамках одной работы и, тем более, учебника, конечно, невозможно. Но вместе с тем слить эти три аспекта — или хотя бы два из них — воедино тоже нельзя без ущерба для того или иного из них. Я нашел такой выход: в «введении» к разделу я даю два подробных общих обзора: обзор борьбы держав за раздел Африки и обзор освободительных движений народов Черной Африки за этот же период; затем в главе о каждом районе дается история борьбы за данный район, в рамках этой же главы вкратце дается история захвата отдельных важнейших африканских стран и оборонительной борьбы отдельных важнейших народов.

Период этот я делю на три этапа: 1) от 1870 до немецких захватов и Берлинской конференции (1884—85), т. е. до первого, так сказать предварительного сговора трех держав; 2) от 1885 до 1895, т. е. до завершения захвата и раздела всего континента за исключением шести основных очагов сопротивления (независимых государств Самори в Западном и Рабеха в Восточном Судане, Эфиопии и Судана в Северо-Восточной Африке, бурских республик на Юге и Мадагаскара); 3) 1895—1900 — ликвидация этих очагов, полное завершение захвата и раздела, при сохранении независимости Эфиопии (и Либерии). Соответственно этому, для данного раздела я несколько видоизменил порядок глав, давая Южную Африку после Восточного Судана и Эфиопии.

Наиболее важные характерные черты этого периода:

1) полный переход инициативы и руководства делом европейского проникновения в Африку в руки самих европейских *государств*, их правительств;

2) полное превращение путешественников и миссионеров в агентов на службе своих правительств;

3) изменение целей и результатов захватнической активности европейских держав: вместо прежнего стремления к захватам отдельных небольших районов — стремление к захвату целых стран, к созданию больших колониальных империй; вместо стремления к подчинению отдельных народов — стремление к подчинению всех народов определенных территорий своей полной экономической и политической власти;

4) развертывание острой борьбы трех крупных европейских держав за раздел Африки в целом.

Из множества резких столкновений противоречивых интересов трех держав я особенно выделил, как наиболее яркие и показательные: борьбу вокруг Конго и борьбу за район оз. Чад.

Англо-бурскую войну 1899—1902 гг. я трактую, конечно, как империалистическую войну со стороны Англии и справедливую национально-освободительную войну со стороны буров и считал необходимым несколько более подробно изложить, с одной стороны, предисторию этой войны (как экономическую, так и политическую) и, с другой стороны, причины поражения буров, особенно подчеркивая при этом ту немалую роль, которую играли в этом поражении ошибки и недостатки самих буров (их расхлябанность и неорганизованность, их неправильная военная тактика, религиозные и расовые предрассудки).

При трактовке захватнической активности держав я старался без лишней словесной агитации, без прикрас показать факты, устанавливающие роль, сыгранную каждой из них в захвате и закабалении Африки, и соответственную ответственность каждой из них перед историей. Особенно подчеркиваю отвратительную роль бельгийского короля Леопольда и путешественника Стенли, деяния которых на мой взгляд неоспоримо перекликаются с деяниями фашистских палачей нашего времени. Поэтому я уделил особое внимание разоблачению их роли и тех многочисленных попыток, которые были сделаны не только в политике, но и в литературе, с целью оправдания их деятельности.

Я считаю целесообразным и показательным выделить и показать империалистические шаги русского царизма в Эфиопии для того, чтобы впоследствии, когда в шестом разделе я показываю роль СССР, как единственной державы ставшей в 1935—36 гг. на сторону угрожаемой независимости Эфиопии, — перед читателем тем ярче вырисовывался резкий контраст

между империалистической политикой царской России и политикой СССР, как защитника свободы и независимости всех угрожаемых наций.

Сознательно я не даю ни одной положительной характеристики европейских деятелей в Африке за этот период. Тех из них, которые обычно как раз больше всех превозносятся в литературе (вроде Стенли, Слатин-шаша и др.), я считаю как раз худшими представителями самых отвратительных черт зверского империалистического мракобесия, нисколько по существу не отступающими от таких нескрывающих свое зверское лицо колониальных авантюристов и палачей, каким является например немец Петерс. Разумеется, что и в этот период в числе европейских исследователей Африки, и даже в числе колониальных деятелей, были и такие личности, в деятельности которых можно найти много светлых сторон. Я считаю, что историк, повествуя об этом периоде истории Африки, наряду с палаческими действиями множества империалистических агентов, должен отметить и такие явления, как, скажем, героические подвиги Бразза-путешественника, как научные заслуги Эмин-паши или участие английского генерала Виллегби в защите независимости Мадагаскара. Но в настоящей работе, имея в виду ее характер учебника, я предпочел не сделать этого, во-первых, потому, что у большинства этих фигур *отрицательный взнос* в историю с точки зрения африканских народов тоже значительно перетягивает чашку весов (например, отважный герой-путешественник Бразза впоследствии показал себя изрядным колониальным палачом), во-вторых, потому, что подчеркивание положительных деяний единичных представителей империалистических наций, являющихся по существу исключениями, послужило бы побледнению той общей *отрицательной* картины, которую я обязан в интересах истины рисовать перед изучающим историю Африки о деятелях этих наций в Африке за данный период.

В отношении сопротивления и освободительной борьбы народов я различаю два этапа: до и после 1885 г. На первом этапе большинство африканских народов, застигнутых врасплох и непонимавших еще всего значения происходивших событий, не сумело сорганизовать более или менее твердого сопротивления и одно поражение следовало за другим. (Я особенно отмечаю тех замечательных африканских руководителей, которые уже на этом этапе показали большое понимание и дальневидность и систематически подготовлялись к решительной оборонительной борьбе — вроде Мутеса, Мирамбо и особенно Мохамеда Ахмеда, поднявшего знамя антиимпериалистической освободительной борьбы африканских народов уже на этом этапе). После 1885 г. — параллельно с широким развертыванием захватнических операций империалистических держав, по всей Африке развертывается героическая оборонительная борьба ее народов, которая затем с неустанной энергией, и истинным героизмом ведется до самого конца периода. Из многочисленных участков этой славной борьбы я особенно

выделяю — кроме справедливых освободительных войн независимых государств, имевших свои регулярные армии в европейском смысле этого слова т. е. Эфиопии, Мадагаскара и бурских республик, — три основных очага освободительной борьбы африканских народов, возникших в начале 80-х годов в Судане — независимые государства Самори, Рабех и Махди. О единичных столкновениях и битвах империалистов с каждым из этих государств написано историками европейских наций, их военными и путешественниками немало. Но ни один из буржуазных историков — о других авторах, конечно, и говорить нечего — не пытался даже осмыслить огромное историческое значение того факта, что одновременно в трех обширных районах Судана, в труднейший период всей истории этих стран, отсталые, разрозненные племена и народы Африки сумели отбросить свою вековую племенную, расовую и религиозную рознь, объединиться в крупные государственные образования и оказать упорное, длительное и действенное сопротивление вооруженным до зубов по последнему слову военной техники европейским войскам в течение почти двух десятилетий, задержав тем самым империалистический захват этих территорий почти на целое поколение (если считать по африканским понятиям). А между тем, достаточно взглянуть на карту этих трех государств, чтобы получить ясное представление о той роли, которую сыграли эти три независимых государственных объединения суданских народов в истории Африки, не только в смысле задержки империалистического захвата, но и в том смысле, что заложили основы для объединения и сплочения африканских народов, для их совместной освободительной борьбы, и на будущее время.

Особенно велико историческое значение махдистского движения, оказавшего огромное революционизирующие влияние и на целый ряд стран Восточно-Экваториальной Африки. Влияние это появилось не только в значительном оживлении освободительной борьбы в этих странах, но и в том, что по примеру единого фронта арабских и суданских племен в Восточном Судане, в ряде стран Восточной и Центральной Африки развернулась совместная антиимпериалистическая освободительная борьба арабов и банту (восстание Бушири в Немецкой Восточной Африке и восстание Мубарак в Брит. Восточной Африке, освободительные войны арабов с участием банту в Конго и Ньясаленде; восстание Мванга и Кабарега в Уганде и т. п.).

Как и в предыдущем разделе, и здесь я уделил особое внимание характеристике важных африканских политических деятелей и полководцев, причем, наряду с положительной характеристикой таких мудрых и героических личностей как Самори, Гбедассе и Рабех в Западной Африке, Мутеса, Мванга и Мирамбо в Восточной Африке, Махди и султан Харун в Восточном Судане, негус Менелик в Эфиопии и др., — я нарисовал и несколько отрицательных портретов африканских вождей, вроде Мбандини, короля свази и негуса Иоанна, о тех же из туземных деятелей, которые сыграли

двойственную роль (как напр. Типу-Тиб в Конго, калиф Абдулла, Солиман Зибер и др.), я старался нарисовать объективную характеристику, указывая и на положительные и на отрицательные стороны их деятельности.

Пятый раздел: Черная Африка в начале XX века

(От завершения первого раздела Африки до конца первой мировой войны)

Период от завершения первого раздела Африки до конца первой мировой войны — это период окончательного закрепления империалистического закабаления африканских стран. Основное содержание этого периода: введение в каждой из захватнических стран той или иной разновидности империалистического колониального режима. При этом ни о каких разных «системах» или разных «принципах» управления колониями и организации их эксплоатации, применяемых империалистическими державами в разных колониях, говорить нельзя (как это делают идеологи империалистических держав). Но можно и нужно говорить о разных методах колониального закабаления.

Овладев африканскими колониями, империалистические державы — в зависимости от различных, естественных и исторических условий, найденных ими в разных колониях — вводили в них различные *методы* разрешения аграрного вопроса и вопроса о рабочей силе, на основе которых (методов) у них выработались три различных основных тактических линии в деле организации эксплоатации этих колоний и их народов. Соответственно этим трем тактическим линиям, в африканских колониальных империях европейских держав ясно можно различить три основных типа колоний, наиболее характерными главными представителями которых являются:

1) страны Британской и Французской Западной Африки;
2) Бельгийское и Французское Конго;
3) почти все страны Британской Южной и Восточной Африки.

Впоследствии, с изменением условий эти три тактики переплетались, видоизменялись и комбинировались. Но без ясного представления об этих трех различных тактических подходах империалистов к своим африканским колониям, полностью и правильно разобраться в пестром многообразии встречаемых нами в африканских колониях различных форм эксплоатации, управления и т. п. мы не можем.

В тесной связи с этим, я показываю несостоятельность и лицемерный характер деления колоний на колонии с «прямым» и «косвенным» управлением, а также и резкого противопоставления «колоний» и «протекторатов»,

но при этом я отмечаю и подчеркиваю большое практическое значение протекторатного режима, разоблачая вульгарный, лжереволюционный взгляд о том, что «колонии и протектораты одно и то же», особенно же прямо реакционную позицию (выставленную известным деятелем американского негритянского движения Педмора в его книге: «**How Britain Rules Africa**» о том, что «протектораты хуже колоний», так как в них массы предоставлены на произвол своих «тиранов-вождей», без контролирующего глаза «демократических» колониальных властей.

Что касается южно-африканского «доминиона», относительно него я даю развернутое объяснение известной формулировки о том, что ЮАС является доминионом, но «доминионом колониального типа».

Как в общем введении к разделу, так и в отдельных главах я ставил себе задачей показать главным образом:

1) экономические изменения, имевшие место в африканских колониях за первые 10—20 лет после их окончательного империалистического закабаления, каковые изменения привели к значительному росту выкачивания продуктов из этих колоний, при сравнительно слабом экономическом развитии (в смысле развития производительных сил), к ухудшению материального положения и к экономическому регрессу африканских масс и к большим социальным изменениям внутри африканских обществ;

2) основные, важнейшие политические события периода в отдельных колониях, уделяя при этом особое внимание развитию массовых движений африканского населения, в отношении которых период этот был, правда, в известном смысле периодом упадка и затишья — упадка, и даже частичного отмирания *старых* форм и методов борьбы, но в то же время — периодом зарождения новых форм освободительной борьбы, национально-освободительных движений нового типа, а в некоторых странах — в первую очередь в Южной Африке — и зарождения африканского рабочего движения;

3) основные моменты междоусобной борьбы держав после раздела Африки, теперь уже за передел ее, наиболее ярким проявлением которой была за довоенные годы борьба держав вокруг Конго, а затем — вооруженная борьба антантовских держав с Германией в Африке, кончившаяся захватом и разделом германских владений.

В трактовке германских колоний я уделил особое внимание, с одной стороны, тем жестоким и зверским методам, которыми предшественники и учители немецких фашистских палачей расправлялись с африканскими народами, с другой стороны, разоблачению той немецкой империалистической лжи (по вопросу об экономическом значении германских колоний, об их широких возможностях для поселения избыточного населения Германии и т. п.), к которой впоследствии прибегали пропагандисты как догитлеровского, так и гитлеровского немецкого империализма для оправдания своих требований о возвращении колоний.

Шестой раздел: Черная Африка между двумя мировыми войнами

Если довоенный период был периодом окончательного империалистического закабаления африканских колоний, то послевоенный период — это период их империалистического освоения. Если по отношению к довоенному периоду я говорю о зарождении массовых движений нового типа, то послевоенный период был периодом широкого развертывания, углубления и расширения этих движений. И если предвоенные годы были периодом начавшейся борьбы за передел Африки, военные же годы — периодом завершения первого передела, то после войны началась и развертывалась борьба за новый передел.

История Африки между двумя мировыми войнами имеет очень важное значение для Африки сегодняшнего дня. Поэтому я счел необходимым трактовать этот раздел более обстоятельно, чем предыдущие.

Здесь я ставил своей целью показать:

1) значительно возросшее экономическое значение Черной Африки для мирового хозяйства;

2) возросшее экономическое и стратегическое значение африканских колоний для владеющих ими держав;

3) происходившие за этот период крупные изменения в экономике, как отдельных колоний, так и всей Черной Африки в целом и в экономической политике колониальных держав, в первую очередь Англии и Франции. В частности: показать те изменения и коррективы, которые внесли колониальные державы в каждую из их, указанных выше (в пятом разделе) трех африканских тактик, каковые изменения и коррективы показывают тенденцию к нивеллировке прежних трех систем земельных отношений и тесно связанных с этими отношениями методов разрешения проблемы рабочей силы;

4) показать, что послевоенное экономическое развитие, хотя оно и привело к большому абсолютному количественному росту продукции и экспорта, и к довольно значительному росту выгодных капиталовложений, тем не менее:

а) экономическое использование природных богатств африканских колоний с точки зрения мирового хозяйства далеко еще не соответствовало имеющимся возможностям;

б) экономический прогресс той или иной колонии — с точки зрения ее владельцев или с точки зрения мирового хозяйства — для африканских производителей колонии *в огромном большинстве случаев* означал деградацию и разрушение их хозяйства, а *во всех без исключения случаях* — усиление эксплоатации африканских масс и задержку развития африканского капитализма;

5) что в результате послевоенного экономического развития в жизни африканских обществ произошли большие социальные сдвиги и что, в частности, классовое расслоение африканских племен — в той или иной форме и мере — всюду ускорилось, но при этом:

а) хотя пролетаризация африканского крестьянства — различными темпами и в различных формах — всюду усилилась, основным процессом в послевоенном развитии африканского крестьянства была не пролетаризация, а пауперизация;

б) даже в сравнительно наиболее благоприятной обстановке западноафриканских колоний развитие африканской буржуазии шло очень медленно и при том в условиях, ставивших зарождающуюся африканскую буржуазию в полную экономическую зависимость от крупного иностранного капитала, в странах же Южной и Восточной Африки возможности для возникновения и развития африканской буржуазии были почти полностью закрыты;

6) что в политическом режиме черноафриканских колоний никаких *существенных* изменений в направлении демократизации за этот период не произошло, национальное угнетение и политическое бесправие африканских масс — особенно в колониях, где имеются европейские колонисты, — наоборот, еще больше углубилось;

7) что во всех частях Африки империалистический нажим постепенно приводит к развитию национальных, рабочих и крестьянских движений, зарождается и растет тенденция к единству национально-освободительной и классовой борьбы.

8) Я показываю, что состоявшимся в результате первой мировой войны переделом Африки — захватом немецких колоний — противоречия между империалистическими державами в Африке не исчезли, борьба за передел Африки не прекратилась, а приняла новые, более многообразные, а в известном смысле еще более острые формы. При этом я уделяю, конечно, особое внимание происках Германии, сначала Веймарской, затем гитлеровской, и разоблачаю лживость и лицемерие их так называемой «колониальной пропаганды» и их подрывную работу в африканских колониях.

9) В отношении мандатных территорий — я показываю без прикрашивания:

а) что мандатный режим по существу ничем не отличается от обычного колониального режима и что, в частности, материальное и правовое положение африканских масс оттого, что они избавились от немецких поработителей, ничуть не улучшилось;

б) стремление мандатариев — ЮАС, Англии, Франции и Бельгии — превратить мандатные территории и юридически в обычные колонии.

Критикуя мандатные державы, я все же старался не впасть в ошибку вульгарного противопоставления нового режима этих территорий со ста-

рым, немецким, которое могло бы внушить читателю вывод о том, что мандатный режим хуже бывшего немецкого режима. Я старался дать такую трактовку, чтобы читатель сам — без открытого высказывания этого тезиса с моей стороны — невольно пришел к такому выводу, что из двух империалистических колонизаторов — «оба хуже».

10) Кроме освободительной борьбы африканских народов и междоусобной борьбы держав, я считал нужным сравнительно подробно остановиться на внутренней борьбе, которая происходит в ряде южноафриканских и восточно-африканских колоний Великобритании, между европейскими (большей частью английскими) колонистами, с одной стороны, британским правительством и его колониальными властями, с другой.

Включение Африки в общемировой исторический процесс, начавшееся в эпоху работорговли, завершилось, как мы видели, еще в конце XIX в. Однако, не только к концу XIX в., но даже в начале XX в. в Черной Африке были еще отдельные районы, номинально присвоенные, правда, империалистическими державами, но оставшиеся еще фактически незатронутыми — или почти незатронутыми — системой империалистической колониальной эксплоатации и политического господства колониальных держав (напр.: почти вся территория Северной Родезии, многие районы Конго, Камеруна и т. д.). За послевоенный период — в результате указанного уже выше империалистического «освоения», вся территория огромного континента уже почти без остатка была втянута в орбиту империалистического господства и империалистической эксплоатации. Наиболее ярким показателем этого факта можно считать точное отражение этапов послевоенного развития мирового хозяйства и мировой политики в послевоенной истории африканских колоний. Те же самые вехи и повороты, которые характерны для развития послевоенной экономики и политики в Европе, Азии и в других частях света [после первых годов послевоенной коньюнктуры (а в известном смысле — послевоенного кризиса) — годы стабилизации, затем годы кризиса, депрессии и подготовки второй мировой войны], исключительно рельефно сказываются почти в каждой отдельной африканской колонии. Для того, чтобы это показать и подчеркнуть, я почти всюду делю главы об отдельных колониях (или группах колоний) на подглавы по этим этапам.

Совпадение этапов, конечно, отнюдь не означает полную тождественность тенденций экономического и политического развития. Рисуя послевоенную экономическую и политическую жизнь африканских колоний, я всюду старался показать, наряду с отражением в африканской действительности общих явлений и тенденций, и те своеобразные явления и тенденции, которые отличают экономическое и политическое развитие африканских колоний на данном этапе (напр.: послевоенную коньюнктуру западно-африканских колоний, основными продуктами которых являются масличные

растения; специфические особенности кризиса и депрессии в африканских колониях и т. п.).

Седьмой раздел: Черная Африка во время второй мировой войны

За годы второй мировой войны в положении стран Черной Африки значительного изменения не произошло (помимо того, что Эфиопия еще в 1941 году снова стала независимой, а бывшие итальянские колонии — Сомали и Эритрея — попали под английский военный контроль). Экономическая эксплоатация африканских народов во время войны не только не уменьшилась, а возросла. Политическое и национальное угнетение в основном также не ослабло, хотя в этом отношении колонизаторы в целях повышения военных усилий африканских народов вынуждены были пойти на некоторые минимальные уступки (административные реформы и т. п.), с другой стороны, дать определенные обещания относительно будущего, обнадеживая тем, что после войны будут проведены серьезные политические реформы, которые якобы будут служить подготовкой к обретению независимости. С одной стороны, эти реформы и обещания, с другой стороны, вызванные военным развитием экономики социальные изменения (численный рост рабочего класса, в некоторых странах: усиление африканских буржуазных слоев) уже в военные годы значительно способствовали пробуждению национального сознания и стремления к независимости широких масс африканских народов. Годы войны таким образом представляли всего лишь период перехода в новый послевоенный этап истории Черной Африки.

Восьмой раздел: Распад колониальной системы в Черной Африке

После второй мировой войны, на новом этапе всеобщего кризиса капитализма, и в истории Африки наступил новый этап: период распада и окончательной ликвидации колониальной системы, освобождения и обретения независимости находящихся в колониальной зависимости африканских стран. Социальные изменения, происшедшие в самых африканских странах во время войны, а также изменение соотношения сил в мировом масштабе, пробудили сознание миллионов африканских народов и привели их в движение. Развертываются и быстрым темпом развиваются национальные освободительные движения. Борьба теперь уже идет не за смягчение колониального угнетения и эксплоатации, а за полную и окончательную ликвидацию их, за завоевание свободы африканских народов, независимости и суверенитета их стран. Империалистические колонизаторы, при изменившемся соотношении сил, будучи неспособными воспрепятствовать движению пробудившихся на-

родных масс, вынуждены в некоторой степени отступить. В основном, конечно, они не изменяют свою колониальную политику, а меняют стратегию и тактику. Под давлением движений за независимость африканских народов и мировой общественности, одну страну за другой они вынуждены выпустить из-под ига прежнего типа колониальной зависимости, но в соответствии с изменившимися условиями предпринимают все, с одной стороны, в интересах того, чтобы грубые методы неприкрытого политического угнетения заменить прикрываемыми маской «демократии» ухищренными приемами политического воздействия, а открытое расхищение богатств отсталых в экономическом отношении колониальных стран более непосредственными формами экономической эксплоатации, — с другой стороны, в интересах того, чтобы сохранить хоть оставшиеся колонии, задушить освободительные движения их народов. Но все их усилия напрасны, повернуть колесо истории вспять невозможно. За шестнадцать лет, прошедших со времени окончания второй мировой войны (до конца 1961 года) из 46 черноафриканских колоний 26 приобрели независимость и суверенитет, а из оставшихся 20 нет ни одной, народ которой не вел бы решительную борьбу за освобождение от колониального гнета, за завоевание независимой и суверенной государственности.

Девятый раздел: Первые шаги ставших независимыми стран Черной Африки

Страны Черной Африки, обретающие независимость, вступают в совершенно новый этап своей истории. Хотя характер и степень независимости, которой они пользуются, различны (в отличие от действительно и полностью независимой Гвинеи в ряде ставших независимыми африканских стран империалистическим колонизаторам пока еще удалось спасти некоторые остатки своего колониального господства), но даже любая неполная независимость означает огромный шаг вперед в сравнении с колониальным положением, так как открывает возможность дальнейшего развития в направлении полной независимости.

Этот новый исторический этап независимого суверенного государственного существования для различных стран Черной Африки начался, то есть начнется, в различное время. Первой Суданская Республика в 1956 году, последней Танганьика в декабре 1961 года, а в промежуток времени 24 страны в различное время переступили этот порог нового этапа своей истории, остальные еще лишь в будущем, также в различное время, придут к этой самой важной дате своей истории. Из этого следует, что в этой последней — первой в истории обретших независимость молодых государств — главе истории Черной Африки, в отличие от глав, отведенных предыдущим историческим периодам, говорится не о каждой стране Черной Африки,

а лишь о тех, которые уже стали независимыми, и для каждой из них эта глава начинается в различное время и охватывает различный период.*

*

Как выше я уже говорил, с завершением первого раздела Африки ее историческое районирование меняется: в то время как разделы о трех предыдущих эпохах (II—IV разделы) должны излагать историю по указанным мною выше крупным историко-географическим районам, в XX веке, после раздела Африки, ее историю иначе, как по политикогеографическим районам — т. е. по колониям — трактовать нельзя. При этом меняется не только структура, но и содержание. История Африки до раздела — это история ее захвата и сопротивления ее народов этому захвату. История Африки после захвата — это экономическая и политическая история африканских колоний европейских держав и освободительной борьбы их народов.

Исходя из этих соображений, а также принимая во внимание вышеизложенное (стр. 41), я подразделяю свою работу на три тома:

1) История Черной Африки до первого раздела Африки (I—IV разделы).

2) История Черной Африки с начала XX столетия до второй мировой войны (V—VI разделы).

3 История Черной Африки во время и после второй мировой войны (VII—IX разделы).

L'HISTOIRE DE L'AFRIQUE NOIR

par

ENDRE SIK

Dans son oeuvre, l'auteur de «L'historie de l'Afrique Noire» expose les principes qui on guidé sa plume.

Le trait majeur du livre est que l'auteur, contrairement aux historiens bourgeois, considère les peuples africains comme étant les sujets et non pas les objets du procès historique et, en prenant prétexte de cette thèse fondamentale, étudie et expose l'histoire de l'Afrique Noire du point de vue des peuples africains au lieu de celui des puissances européennes colonisatrices. En rejetant le principe hypocrite de l'histoire bourgeoise «sine ira et studio» et en le remplaçant par celui de «ira et studio», il se décide nettement pour les peuples africains, contre les colonisateurs. Il rétablit la vérité historique sur l'histoire de l'Afrique et de ses peuples, dénonce la masse de mensonges et de calomnies historiques répandus pendant des dizaines d'années par des centaines d'historiens, d'écrivains et de voyageurs bourgeois, démasque les crimes monstrueux commis en Afrique pendant des siècles par le capitalisme mondial et fournit ainsi un document politique enrichissant dans une mesure considérable les expérien-

* Новейшая история тех стран Черной Африки, которые и по сей день принадлежат к числу колониальных стран, относится к предыдущей главе. Также в предыдущем, охватывающем период империализма разделе я трактую новейшую историю тех двух из стран Черной Африки, которые уже до периода империализма были независимыми государствами и у которых в отношениях с империалистическими колонизаторами после второй мировой войны не произошло существенных изменений (Эфиопия, Либерия).

ces des peuples africains dans leur lutte contre l'impérialisme, pour leur liberté et leur indépendance nationale.

Conformément à sa prétention fondamentale, l'auteur ne limite pas ses études à l'histoire des pays et peuples particuliers de l'Afrique, ni à celle des pays et des empires coloniaux et encore moins à celle des luttes menées par les puissances colonisatrices entre elles, mais présente une histoire générale de l'Afrique, embrassant tous ces trois aspects du déroulement de l'histoire.

L'auteur est parti sur la conception qu'il pourra rendre le meilleur service aux peuples africains en écrivant, de l'histoire générale de l'Afrique Noire, un manuel qui, d'une part, pourra servir d'ouvrage d'enseignement à ceux qui veulent se mettre au courant de l'histoire de l'Afrique Noire et, d'autre part, pourra initier à ce sujet l'investigateur scientifique qui s'aura posé le but d'étudier d'une manière plus approfondie l'une ou l'autre des questions ou des phases de l'histoire africaine.

Dans la seconde partie de son rapport, l'auteur expose l'extrait des différentes parties de son oeuvre divisé en neuf parties et trois volumes, en soulignant surtout les points de vue doctrinaux du traitement des différentes époques.

TYPES OF WORK GROUPS AND TEMPORARY ASSOCIATIONS OF SEASONAL LABOUR IN THE AGE OF CAPITALISM*

by

IMRE KATONA

ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE OF THE UNIVERSITY, BUDAPEST

Although capitalism created the necessary basic requirements for the mass employment of wage labour, these appeared intermingled with the remnants of feudalism in our agriculture. Under capitalism, the cotters whose system had already been existing through a long time became further proletarianized. There was a steadily growing supply of agricultural labourers. The mass employment of wage labourers became possible as the result of the abundancy and inexpensiveness of manpower; thus mechanization straggled. This condition is transitory between feudalism and a capitalistic economy. Because of the acute lack of capital and the oversupply of men, the workers — in the more or less specialized agricultural plants — already performed labour together in an organized way with their companions and not yet with machines. The *banda* (gang, a group of workers), an organization characteristic of productional agriculture and later of wage labour in the building industry, came into being after the disintegration of patterns of traditional co-operation.[1] It was typical of employers in the early forms of wage labour to bind the workers to them by supplying food and occasionally shelter. In accordance with this, the banda did not remain exclusively a work group but, when the traditional form was gaining new content and began to develop differently, evolved a characteristic association for food and shelter. During the general progress of capitalism the

* This study is one of the chapters of a larger monograph treating the life of Hungarian navvies, therefore the structure of this article is entirely adjusted to that of the whole. It includes the period between 1850 and 1945, but the drawing of outlines of the development is given mainly under the sub-headings which treat ethnographical topics. Exact dating wasn't always possible but the sources quoted give an approximate idea of the date. A significant part of the introduced material is the result of my own field work in Csongrád, Békés and Szolnok Counties. Notes are presented here only in case of vernacular text. The field work took place between 1950 and 1958 and refers to the last 50 years. (The majority of data borrowed from other sources are also from this period.) Within the whole cycle I clearly defined the limits of the period preceding 1914 and that between the two World Wars. — I am indebted to T. HOFFMANN and GY. SZABAD who gave invaluable help in facilitating the separate publication of a chapter taken from the book projected.

[1] I use the word *banda* in the following meaning: it is the association of smaller or greater groups for the same employer, under the leadership of a *bandagazda*, for a job to be performed in common, simultaneously, at the same place and to be paid on the basis of the total achievement of the *banda*.

outmoded forms of wage systems were slowly and unevenly superseded by more up-to-date ones. Thus the former preserved traditional associations and communities, while the latter cleared the path for new development. Consequently not only wage questions are involved.[2]

This dissertation makes an effort to describe the most characteristic types of *banda* from a broad field, including harvesting and threshing, seasonal, boat towing, lumbering, etc. work groups. The types of work groups known among the navvies deserve special attention for they went through each stage of development and reached the highest degree of relative progress while preserving the signs of change. The description does not cover the historical precedents of the *banda*. It does not include craftsmanship organized under the guilds, co-operations in handicraft industry and in factories. These having no organic contact with the *banda*, only show structural parallels and therefore require separate treatment.[3]

While capitalism gradually did away with the ties of feudalism, it ultimately liberated the propertyless masses of the village. This process can be easily measured. For the purer and more up-to-date are the wage forms, the looser are the old bonds. Capitalism overturned the traditional order in work groups to a degree equal to its speed of penetration into the different fields of production. This process is simple in its absolute tendencies, but in reality it is painstakingly slow and continuously interrupted. A survey of the *banda* system exactly focuses one's attention on this process. Among such characteristic conditions as we may discover in seasonal work, the rigid self-assertion of the law of supply and demand is probably most apparent. In the organization of the *banda* we can observe the increasing participation of women and adolescents in wage labour and also — as a result of this — the fact that the adult male workers became redundant. Another important result is that through the study of the *banda* system we can become acquainted with a new aspect of the tendency according to which members of the agricultural proletariat became wage labourers.

In our country mechanization of the agricultural and building industries and dock work took place slowly; therefore the bulk of this work was manually performed, requiring the mobilization of a large number of workers. The greater part of these people did a large variety of incidental labour. "I did almost everything", was frequently said, contrary to the fact that the tendency toward pure wage labour (day wage and efficiency wage, etc.) became gradually stronger. As regards their class background, these varied seasonal workers represented

[2] Cf. MARX, 1949, 350—355.

[3] Research concerning popular work-groups which preceded the banda system, was published by the following authors: DITTMER in ADAM—TRIMBORN, 1958, 216—218. In Hungary: FÉL, 1940, 361—381; FÉL, 1948, 25—34. GUNDA, 1948, 1; GUNDA, 1946, 7—17. TÁLASI was the one who called attention emphatically to the ethnographical research to be carried out in connection with modern *bandas* in his work (1946, 23).

a wide scale of degrees in transition between the poor peasantry and industrial workers. They lived in villages or market towns and tried to support themselves by doing varied wage labours in the agricultural or building industries. Characteristic of the contradiction between village and city in the age of capitalism, not only are the forms of wage labour very varied in a capitalistic society interwoven with feudalistic remnants, but — depending on the nature of production — the various seasonal workers reached different stages along the hard road towards becoming modern wage labourers. In the majority of cases the employer of the wage labourers was the large estate of feudal origin which (if only its basic developmental tendencies, important in our discussion, are described) was characterized by slow progress and a minimal degree of mechanization and which therefore utilized a large number of workers. But the employment of itinerant workers in large masses is extraordinarily uncertain and momentary changes in economic conditions affected these labourers the most. They existed as temporarily employed labour reserves between the rush of seasonal work and the periods of unemployment. They complained about the overabundance of work in summer and the complete lack of employment in winter. They always had to be ready for itinerant work. During the period of seasonal employment they lived a nomadic life; while at home, where the way of life and cultural relations of the feudal cotter masses were preserved, they tried to get through the unemployed period with almost entire inertia. Their lives were never free from anxiety.

I. Terminology

Among others, the inconsistent terminology which changes according to the branches of occupation and also in time and space, proves that the different organized groups of wage labourers came into being comparatively recently. The organized groups of wage labourers have quite a few names in Hungarian. The more known ones are: *bokor*, *kötés*, *felekezet*, *parti*, *kompánia*, *csapat*, *csoport* and *társaság* ;[4] while the less known ones are *fűrész*, *karám*, and the newest are *brigád* and *motor*.[5] (All of these names signify a work gang.) The majority of these names concerns teams (*bokor*, *felekezet*, *csoport*, etc.) and a minor part of them relates to the characteristic tools and methods of working (*fűrész*, *motor*, etc.). The inconsistent usage of words is shown by the fact that within one locality and the same occupation (among the navvies of Csongrád

[4] The expression "*bokor*" (a harvesting team) was used in a source originating from 1671. Balassa, 1956, 403. Tálasi called my attention to some data from 1839 which gave more detailed information: "The harvesters call their leader a gazda... The name of the harvesters who work in one "*sereg*" or "*társaság*" is "*bokor-arató*". (*Tud. Gyüjt.* 1839, XII. 36.) Solymos gives a summary in his work, 1956, 94.

[5] The latter ones are from Hegyi's work: 1957, 130.

County) four different names were in use: *banda*, *csapat*, *csoport* and *parti*- Usage preserved traces of earlier traditional work-group forms until recent times. An example of this is *bokor*. The most frequently used comprehensive term is the country-wide known word *banda* which came into Hungarian from the German approximately 200 years ago. Besides various work groups it may mean groups of other type too. Therefore it is more common in word compounds, such as *aratóbanda*, *kubikosbanda*, *summásbanda* etc. (harvesting *banda*, navvying *banda* and seasonal work *banda*, etc.). Disregarding a few exceptions such as *aratóság*, meaning *aratóbanda*[6] (a team of harvesters) or *karikarészes*[7] (an *aratórészes* or seasonal harvester working in a gang and paid in kind) no group names were formed from occupation names. The members of the *banda* did not have distinctive naming either. But the category of work group leaders is rather varied. It contains, for the most part, such compounds, in which the first part refers to the group or occupation and the second part to the leader. Since this latter is the steadier element, a grouping is automatically formed.

1. The most frequent second part of the word compound is the word *gazda* which has been used independently for centuries. It may mean the owner of something, such as *búza-*, *gép-* or *gépes-*, *hajós-*, *komp-*, *méhes-*, *szérű-*, etc. (wheat, machine, boat, raft, bees and barn respectively). *Gazda* may mean the responsible head of something, such as *béres-* (head of the manorial labourers), *juhász-* (head of the manorial shepherds), *láp-* or *tutaj-*(marsh or raft ferryman) and *rév-* (head of the ferrymen[8]), etc. This word also means the foreman of organized groups of wage labourers, thus *arató-*, *banda-*, *csapat-*, *kepés-*, and *öreg-* (for harvesting workers); *cséplő-*, *gépes-* (for threshers); *banda-*, *csapat-*, *gödör-*, *parti-* (for navvies); *summás-*, *csapat-* (for seasonal workers); *bokor-*, *hálós-* (for fishermen); *bandagazda* (for lumbermen), etc. The meaning of the word *gazda* as group leader came into use already in the age of serfdom. Even up-to-now it is still the most wide-spread among agricultural wage labourers.

2. As the last part of compounds *-mester*, *-majszter* (also expressing a leader of a group) occur first of all in mechanized or industrial work and in connection with the work-group forms of the guild system: *égető-* and *tégla-* (in brick factories), *kránc-* (in shipping), and *kazal-*, *mázsamester* (for threshing) etc.

3. During the last few decades, as the last part of word compounds, the rather literary *-vezér* and *-vezető* (meaning foreman or leader) started to spread. When put together with *csapat-* the compound refers to seasonal workers, with

[6] *SzegSz.* I, 81.

[7] MÁRTA, 1955. (Manuscript, 70). (I would also like to express my appreciation for the release of data.)

[8] See the appropriate headings of *SzegSz.*

csapat-, and *csoport-* to navvies. The word *munkavezető* refers to harvesters and *vezér-* to lumbermen. These expressions became popular even in religious life. The *búcsúvezér* or *-vezető* means an elderly, more experienced man in charge of directing the procession.[9]

4. Some older expressions were also retained in certain areas. In the middle of the 19th century the word *vajda* meant a *csősz* (field guard or keeper) in Western Hungary. At the turn of the 19th century it meant the *bandagazda* of the harvesters in the area between the Danube and Tisza Rivers, while in the 30s it meant the foreman of seasonal workers at Ostoros in Upper Hungary.[10] The *kaparás* is the sub-contractor or *bandagazda* in the first half of the 19th century among the boat workers of the Danube area, while in the 20th century it is the representative[11] of the lumbermen along the Danube area and of the vicinity of Baja.

5. The navvies who participated in leftwing mass movements eventually called their group leaders *bizalmi* (party steward), but after the Liberation the word can be found among the lumbermen too.

6. The unappreciated tasks of group leadership is referred to by *előcsahos* (ringleader), *csapat bolondja* (the group's fool) and other similar derogatory epithets.

Among the enumerated expressions *bandagazda* is the most general. The words *banda* and *bandagazda* advanced towards linguistic equalization or rather unification. But because the word *banda* had certain derogatory connotations after the Liberation, these two words were superseded by *brigád* and *brigádvezető* (nicknamed *brigadéros*=Brigadier).[12]

II. The individual composition of bandas and the factors of association

The individual composition of the *banda* as an economic union of interests faithfully reflects the temporary success of the law of supply and demand; but within the framework of this principle, also traditional associational

[9] See the listing of KATONA, 1958, 36. In relation to this also see the work of BAKSAY, 1917, III, 82. ERDÉLYI, 1958, 398 and the appropriate headings of *SzegSz.*

[10] In connection with chronological order see GALGÓCZI, 1955, 416. BAKSAY, 1917; KOÓS, 1960, 37—38.

[11] NYR, 7, 382; SOLYMOS, 1954. The Manuscript number 12 is in the collection of the Baja Museum.

[12] My own field work from Csongrád County. The expressions *banda-csahos (Nyr.*, 31, 526.) and the *banda bolondja (SzegSz.*, I, 109.) are still known. In reference to their pejorative meaning see *Ért. Sz.* I, 406.

factors played a greater or smaller part.[13] The more a group worked for time wage, the more unbreakable was the strength of tradition. The terms became more liberal along with the increased prominence of efficiency wage. These two types of wage systems mean two different kinds of *banda* and *bandagazda* which are typified by seasonal workers who get time wage and by the navvies working for efficiency wage. We find several transitory types between these two opposite poles:

The *bandagazdas* had an even greater influence in time wage groups than the heads of families. The members usually associated according to complicated kinship ties. Teams were formed heterogeneously according to age and sex, and homogeneously according to place of residence, social status and religion. Actually these groups did not become separated from their home. Into their new association and work group they built quite a few mutual elements of the extended family system, of collective work established in age and sex groups, the broader relative, neighbourhood, and friendship groups and of the *kaláka* (a voluntary co-operative work of peasants). The traditional form was filled with traditional content. Their thinking, morals, recreation essentially remained characterized by the "home". They set up a greater resistence against the new environment and isolation was even more prevalent.[14] On the other hand the efficiency wage groups were more free and unstable in all respects. Therefore the bonds of relationship and other ties holding them together were weaker. Isolation according to locality was retained and the sex and age groups became more unified in each *banda*. For the most part the leader could only be *primus inter pares*. These latter statements can be justified by percentile data concerning the factors of association of ten navvy *bandas* of Szolnok and Csongrád Counties. The smallest group contained 6 and the largest 13 persons. Among a total of 120 men, 95% originated from the same locality; 70% had already worked together previously; 70% were friends; 60% were relatives, 40% were neighbours, 25% served together in the army and 15% were schoolmates.

1) *Fitness for work*

Among the factors of association fitness for work is the most important. Both employers and employees paid attention to this. In a production of this type, direct or indirect acquaintanceship was important for both parties. In the traditional setting both parties made an effort for stability. The following was written in 1850 concerning Szolnok County: "The good farmer has his own harvesters in the area and the decent harvester remains faithful to his previous

[13] See the detailed analysis of the law of Supply and Demand: KATONA, 1958, 29—49: thus I will not discuss the question here.

[14] Cf. HERKELY, 1931, 63, and SÁNDOR, 1956, 192.

employer. There are farmers some of whose workers in the harvesting group are changing, but the same harvesting group works for 10—15 years."[15] On the side of the workers the decision concerning the fitness for work and entry into the group was done according to strict rules, through direct observation and social control; and individual interest was subordinated to that of the group.[16] The standard of fitness was so strict that in time of crisis one well-knit harvesting team became similar to a caste. The following was written between the two World Wars: "The *banda* members hardly changed. The same men remained together for several years. In the spring they already gathered at the *banda-gazda*'s house to sign up. If there is a vacancy, the successor is chosen from the applicants after serious consideration."[17] Even the members of navvy *bandas* with a fluctuating membership associated for work on the basis of fitness and on the principle of equal efficiency. They were personally convinced about this and were satisfied with the recommendation of a few trusted people if they had to replace a missing member. These measures were required since the inefficient work of one member reduced the efficiency and income of the whole group.

2) *Association according to residence*

Besides fitness for work, association according to residence was most prominent in both *banda* types and only within the frame or as a result of this idea came other points of view, kinship, neighbourhood, identical social, national, religious, etc. factors as *banda* formers into consideration. Local homogeneity was less prominent when the work of the group was more industrial in character. But it wholly existed in agriculture, asserted itself in the building industry, was transitory in mining and hardly left traces in the manufacturing industry. During the course of time it became weaker even in places where it had been strongly established for a long period of time. The local homogeneity of *bandas* was upset by the employers or by the workers themselves, the former did it because of the overwhelming supply of labour and the latter because of the prevalence of the demand. In most cases it was to the economic interest of both parties that a group would come from the same locality; for in this way administration is easier, adjustment takes place sooner, work is more productive, etc. The employers disregarded this for urgency or comfort and it was consciously ignored in order to decrease wage fights. One of the employers wrote: ". . . If the navvies from the different areas are purposely mixed there is no loud dissent in the work places."[18] In several instances large seasonal worker *bandas* were recruited from two neighbouring places. In this

[15] Galgóczi, 1855, 210.
[16] Rézler, 1940, 231.
[17] Darvas, 1937, 56.
[18] Steuer, 1935, 65.

situation the members tried to associate according to kinship. Thus the more emphatic kinship substituted for the weakened local balance. Following the centuries-old well tested practice, skilled "strangers" (in navvying, as we had a chance to observe until the present time) were placed as leaders of the groups of newly joined unskilled labourers. During the depression years of the 30s municipal laws were made to provide relief jobs, for local workers but for the sake of skilled workers they had to make exceptions. After completing their task, the majority of the skilled leaders returned home and the group's local homogeneity was re-established. After the mentioned exchange of experience the group made progress not only in technical knowledge but also in consciousness. They learned the different tricks and the basic laws of wage disputes.

The local homogeneity of the *bandas* was rarely upset by the workers themselves. To replace a departing member they admitted new ones from a different locality only if his work could be guaranteed by someone among the relatives, friends and armymates. The residents admitted even newcomers after a certain time. Skilled labourers working far from their homes used to hire local unskilled labourers for certain temporary work, if no relatives were available. In this way the navvies hired wheelbarrow pullers *(csikók)* and the workers of brick factories hired loam mixers etc.[19]

Local homogeneity undoubtedly has a feudal appearance and a tendency to conservatism. Groups of the same locality carried the customs, morals and dialect of the home area with them. The innovations, new style and changes in the vernacular or literary language could hardly affect tradition. The solidarity of the workers did not extend outside the *banda*. Healthy joking and rivalry consequently began among groups recruited from different places and working near one another. This tendency was encouraged to extremes by shrewd foremen and they pitted one group against the other. During rest periods intense competition probably took place for the better resting site, for food, drink etc. Some groups who were afraid of losing their earnings kept their work methods and innovations secret. Between the two World Wars the lumbermen of Bernecebarát tried to prevent the use of a certain more productive sleigh type and invoked the help of official powers.[20] The navvies tried to gain financial advantages, exploiting the local workers' lack of skill, etc. Employers made the maximum profit from the absence of solidarity among the different worker groups. This occurred especially during wage disputes when they cornered the unsatisfied groups by the help of groups from other areas, or when a group repeatedly signed up they consecutively pressed down the wages at hiring. This is illustrated by the general complaint of the workers in the agricultural and building industries that strangers (those from other residential areas)

[19] See KATONA, 1957, 109—122.
[20] ERDÉLYI, 1958.

accepted the job for less salary.[21] Only the workers grouped in left-wing organizations reached a level of solidarity so that they were able to induce the workers from different localities to enter into wage disputes on a common platform.

The interest of the group required strict obedience to rules of collective life, whereas they rather easily disregarded these rules towards strangers who originated from different residential areas. In larger yards *bandas* originating from the same locality made an over-all effort to be placed next to each other. Sometimes dozens and less frequently hundreds of the labourers from the same locality worked in close proximity, when extensive navvying was carried out.

3) *Association according to kinship*

Bandas working for time-wages, near their home, at permanent working places were to a great extent brought and held together by kinship, while these gatherings were quite heterogeneous from the point of view of age and sex groups. The significance of mixed *bandas* was especially great from the viewpoint of women, children and adolescents, because the strong bonds facilitated the adaptation of the youngsters to the work, social control and mutual help in general. Within the large *bandas* of seasonal workers, kinship made it possible to have as many as ten non-working minors travelling with a group of 60 adults. Daughters were in one group with their fathers and brothers or, if this was not possible, older woman relatives provided care and control.[22] In each case kinship was the substitute, if local homogeneity was lacking or deficient, as previously mentioned.

The majority of the less developed associations preceding the *bandas* were based on family or kinship. Small contractors who produced tobacco and melons, manorial servants, temporary workers in brick factories, navvies leaving for long periods of work in distant places all usually migrated with their families or in smaller kin groups, as did the gold washers of Szigetköz. The more populous and developed true *bandas* also had a steady core formed by a kin group in most instances. The smaller temporary teams working together in the *banda* and the work pairs were made from these kin groups. Strangers were not highly considered in the large groups of seasonal workers. The *bandagazda* and his immediate kinship provided the assistant leaders, foremen, cooks, kitchen helpers etc., that is to say, the "privileged" position was secured by kinship ties. A loyal kinship group successfully defended its privileges against attack. In most cases the fight resulted in the formation of aggressive counter-groups centered around the males of a closely related kinship group.[23]

[21] *SzegSz.*
[22] Tanner, 1961.
[23] Koós, 1960, 86—100.

The "steady core" of *bandas* with changing membership was also the relatives: "As usual every village had its own *aratógazda* who commanded quite a few groups of workers, usually belonging to his kinship."[24] As we can ascertain, the situation was similar from the beginning of the century in connection with work paid by efficiency-wage, in which case the kinship ties were looser and the *bandagazda* had less influence too. The minor *bandas* associated on a kin basis, if this was possible. At the turn of the century one navvy said: "I, my father, brother-in-law, father-in-law, cousin and all the rest of the relatives came together and completed our group from the extended family."[25] The wheelbarrow sub-contractors also — supported by the related workers — continued to exploit strangers. The majority of the already mentioned wheelbarrow-pulling labourers were also collected from the kinship or rather from the extended family, while a part of them came from the ranks of the local workers.

4) *Sex and age groups*

The distribution of *banda* membership according to age and sex is determined by the previously mentioned factors. The groups were rather mixed in the case of wage labourers in agriculture, while in the building industry the groups were more uniform. Time-wage encouraged the employment of women, children and adolescents, while efficiency-wage promoted the engagement of men in larger numbers. In hard physical labour, such as lumbering, boat towing and mining, only men participated, but in easier types of work (turnip hoeing) women exclusively participated in many cases. The distance of the work from the place of residence was also important. The further away from home the place of work was (as in navvying), the less women were found there and vice versa. Female groups from Tápé in Csongrád County went to neighbouring Sándorfalva, mixed groups went to neighbouring counties and male groups went to more distant parts of the country to cut rush.[26] The participation of women was rather determined by the time factor than by distance: women followed their relatives (in navvying) even into foreign countries for long-term employment.

Generally during the last century the absolute number and proportion of women steadily increased in wage labour in the building industry and agriculture, especially in those more traditional branches of production which did not require greater skill. The spread of large-scale employment of children and adolescents in wage labour was parallel to that of female labour and the wage system of the two was similar. In general the situation of children working as

[24] Czettler, 1915, 957.
[25] Kiss, 1955, 134.
[26] Solymos, 1953, *MK Népr.*, 235, F. 2361—2438.

independent money earners outside the family was even harder than that of women or adult males.

Family teams engaged for distant long-term wage labour or the mixed and more popular *bandas* were of necessity forced to take their under-aged children. The law opposed taking children of school age. One seasonal labourer of Mezőkövesd who was working in the Transdanubian area sent his son home alone at the beginning of the school year. There was a card hanging from the boy's neck and asking the aid of other passengers. The boy successfully reached home. In several cases a minor degree of illiteracy can be attributed to a migratory life. Attempts were only sporadically made to open up schools with a shorter term for seasonal workers.[27] The children did not always participate in production, they did not do much more than carrying water, cutting twigs and other incidental tasks, but in some cases they also put the younger children to work. In their employment progressivity and playful elements can be observed just as well as in the traditional training work of peasants; this latter requires more extensive treatment. The brick factory workers started to train even two, three and four-year-old children to turn the adobes. After showing the techniques of work a coin was hidden under the last one to encourage the children. As the child grew he took part in increasingly harder work such as sand drying, water carrying, etc. When he became an adolescent he even made adobes. If the sufficient amount of female labour was lacking, he also delivered the clay in wheelbarrows.[28] The lumbermen also took their sons into the near-by forests where the boys cut thinner branches with small axes. (This is probably how they received the epithet "*fécikés*" which is a small type axe.) He very likely helped in sawing for brief periods, but his main job was water carrying, the collecting of scattered clothes and the sharpening of the saw blade. He began to work in pairs from his 16th or 18th year of age. He became an independent money earner apart from the family.[29] In navvying the situation was similar. A 10 to 12-year-old boy (and rarely a 12 to 14-year-old girl) was harnessed to the wheelbarrow, while some of them carried material with their own small wheelbarrows. From the time of adolescence he gradually took over adult work. He became a navvy with half and later three-quarter pay. In several cases he suddenly became an independent wage earner, accepting the serious physical strain. This effort on the part of adolescents can be understood if we think of the large wage difference between women, adolescents and adult males; and also if we bear in mind the exploitation of the independently earning children or adolescents by the other workers. (The adult male worker tried to spare his own strength and expected the maximum achievement from those younger than he.)

[27] Tanner, 1956, 17—18.
[28] Solymos, 1954.
[29] Erdélyi, 1956, Manuscript, 53—54.

In the family teams, or the mixed groups of large size, part of the women participated only in household work. If they worked outside the *banda*, they did not do wage labour but could become independent money earners, as f. i. those wives of navvies who were washing and ironing for people other than their family. Within the *banda* organization they fulfilled an independent domestic role, as the cooks for the large *bandas* of seasonal workers were employed only for cooking and baking. Most of the women, however, did wage labour within the *banda* and did also housekeeping outside of it. They worked free in a second shift. This was characteristic of the female relatives or wives of the brick workers, navvies and harvesters paid in share.[30]

In time-wage *bandas* of mixed composition division of labour and wage system were generally based on sex and age. Lighter farm work (hoeing, weeding, pruning, etc.) was done equally by men and women, while harder work (mowing, sacking, etc.) was performed only by the men, if possible. The specialized kinds of works were divided in such a way that the major (or harder) work was carried out by males and lighter assisting work was done by both women and adolescents. In the harvesting *bandas* the men mainly mowed and only incidentally took part in the subsidiary work (gathering, rope making, sheaf binding, carrying, etc.) which was essentially the duty of women and adolescents. At the threshing machine, the man who did the sacking, weighing, foddering, sheaf handing, straw carrying, etc. had full payment, while the chaff carrier who worked in a comparatively lighter activity or the sheaf cutter and assistant feeder were women or adolescents receiving half share. In navvying, besides wheelbarrow pulling already mentioned, women and adolescents took part in wheelbarrow loading also.

In general, during the last century, agriculture paid $^1/_3$ less for women than men, while in industry women earned half the salary of men. In most cases the pay for child labour was half that of adult males. Adolescents were employed in women's work and earned the same as they did. The wage system of women was more complicated than that of adult males since they had a chance to work in the *banda* while providing their own board. They could be hired by the *bandas* as assistants with board included in their pay. Besides all this, it was possible for the *banda* to require them to do household work, etc. and to pay them accordingly. The majority of the men were either "first class" workers or workers receiving a "full share" of the crops, while women and adolescents were either regarded as "second class" or as workers receiving a "half share" of the crops. The income of adolescents and women was not always exactly half that of the men's as one might think because of the names. Depending on the described circumstances they had $^3/_4$, $^2/_3$ or $^1/_2$ the wages of men even if they occasionally did work equal to men. The undercurrent

[30] See more particulars in KATONA, 1957, 114—115.

tension concerning wages was lessened by kinship relations, a fact which was successfully exploited by the employers. The sharing of the total earning among the *banda* members was made very difficult by the two different kinds of wage systems. I have only one reference for the equal earning of men and women in a seasonal worker's *banda* (from Pusztafalu), but this is only an exception and is related to the unusually hard work there (even in comparison to the entire country).[31] Even adolescents had an easier chance to earn money equal to that received by adult males than women.

The division of *bandas* according to age groups was determined by the same factors as those concerning the division according to sex. The types of work, however, have a greater associative force in this respect; in mixed labour all age groups could participate while in more specialized work, in several instances, equal output was required from everyone. This is assured by the homogeneity according to age and sex.

In the mixed *bandas* there was a possibility for division of labour according to age and sex. The younger ones accepted labour requiring greater strength, while those who were older took jobs requiring more experience. In threshing, the sackers were composed of the young and the older people were the weighers. In navvying, subsidiary work (measurement, cutting twigs, cooking, etc.) requiring technical skill were given to the older, while the younger *banda* members worked the earth. In all other types of work, the effort to compensate for differences in the output of age groups can be observed. The situation is different if everyone has to do the same job. During hay mowing or harvesting the younger ones, for their own interest, permit the elders to go to the beginning of the line. When they lined up and stated the order, they did not only consider the differences in years, but even the months. Conversely, the leaders of efficiency wage *bandas* put the best reapers and hoers to the beginning and end, where they figuratively pushed and pulled the mediocre main body of workers. The identical work could result in the levelling off of age groups, especially in the case of teams with a small membership located near their home. In this way the gleaners in the forests who were spontaneously grouped (a form preceding the organized *banda)* were of the same age in almost all cases, knew one another from early childhood and went to collect twigs in the forest together until they became old.[32] The nucleus of the lumbermen *bandas* was a pair of workers who were friends. They were of the same age in most cases, worked together for several years and left only if one got a more favourable job or if any other unusual circumstances occurred.[33]

[31] TAGÁN, 1939, 143, 144.

[32] ERDÉLYI, 1956, 53—56.

[33] ERDÉLYI treats the work pairs of lumbermen in several places in his studies. While the Roumanians pulled their sleighs in pairs, the Hungarians did it singly, although they borrowed this method from the Roumanians. Work in pairs survived in situations where they used the timber sleigh for private needs and not for wage labour. (1956, 92, 96.)

Naturally, for more extended *bandas* there was hardly any chance for this large-scale homogeneity in age, even if the job required equal output. The members of the ten navvy *bandas* I studied, preferred association with not more than five to ten years difference in age (between 20—30, 30—35, 35—45, etc.). In half of the *bandas* there were a few members under 20 years of age and between 50—60. Those between 25—45 years of age preferred to form associations. This included the majority of workers. After the large historical and social changes an interesting group halving occurred. The younger ones between 16—20 years of age worked in one *banda* the same as the old ones between 55—60. This was very likely the result of the loss of those men of military age who had participated in the war.

The more definite division according to age mostly took place parallel with kinship factors, while homogeneity most easily asserted itself as a result of friendship and acquaintance, especially in *bandas* of one sex. The loyalty of the young was so strong that even in the most mixed *bandas* nuclei and groups were formed with member of the same age, with the same type of job, mostly at the same place. Equalization according to age was made possible by the system of *bandas* working far away from home for more liberal efficiency wage.

5) *Other factors in the formation of bandas*

The social, national and religious homogeneity of the different *bandas* was the result of various formative factors which did not have an independent role. The new wage system confused the order of the traditional relationships and gradually less and less of these remained effective. The great majority of *banda* members were agrarian proletarians or poor peasants. These were almost the only ones who accepted wage labour in agriculture or the building industry. The different nationalities did not mix in the *bandas*, but their segregation cannot be explained by national consciousness or isolation, but by other causes. Only the Hungarians did navvying in Békés County or the Bácska area which had a mixed population. I met an assimilated gypsy who was navvying with the Hungarians. All nationalities of Central Europe were represented among the ragamuffins, "barabers", wandering casual workers who worked outside of the *banda* groups.[34] The lumbermen of Bernecebarát did not mix with the Roumanians hired from Transylvania, although they accepted a settler from among them who did not return.[35] The different ethnic groups usually stayed peacefully together in the larger work places, and any possible antagonism among them was not based on nationalism but financial considerations. (There was tension because of wages between skilled and unskilled workers, between those from the same locality and strangers, etc).

[34] For more details see KATONA, 1956, 13—28.
[35] ERDÉLYI, 1958.

Religious homogeneity was usually prevalent among the members. Religious differences were not important even in localities of different denominations, because social status was more decisive. The navvies of Szentes and Hódmező-vásárhely frequently worked in *bandas* composed of members of different denominations. Many times they did not know their workmates' religious affiliation and if those of identical denomination separated, it was not because of religious conviction but rather of the larger uniting strength of kinship and other relations.

Men worked with men instead of machines and this brought about subjective relationships. Friendship and other emotional ties could take the place of family relations. The emotional factors in the formation of *banda* are less easy to understand than the previous factors, but their existence is undeniable and in freer, more homogeneous efficiency groups they even have a dominant role. "There were good friends in a *banda* who chose one another. My father knew six or seven men who were really good friends",[36] said a navvy from Vásárhely. Friendship ties are much stronger and lasting than family relations, espcially in male teams working without women, for a significant part of the members of these groups spent not only their early childhood together, but their school and military service time too. The steadiest, most solid core of *bandas* working for efficiency wages was formed from these close friends, just as the traditional *bandas* were of related groups. Organized left-wing workers preferred to work together and their positive influence was opposite to that of the kinship cliques.

III. Direct and indirect control; autonomy

In more recent times free wage labourers did not enter into relationship with each other, but with the employer. Their co-operation started at the time the work began and continued to the end of the employment. A worker did not work for himself or for his own community. In the traditional unit the foremen were chosen without any special tendency. Only a relative degree of spontaneity is present in feudalism. Under capitalistic conditions a real staff was needed to mobilize and employ the different labour forces and naturally the assistants were also to be trained. Leadership by the skilled was unavoidably required at any degree of specialization in production. In the agricultural and building industry (wage labour not requiring any special technical skill), *all kinds of leadership were considered to be an unnecessary* bother by the workers, because of the increased exploitation.[37]

[36] Conversation of a 65-year-old navvy. Sándor Rácz, Hódmezővásárhely 1952.

[37] Cf. MARX, 1949. In feudalism, if a serf community worked on the basis of a contract or if they were paid together, the position of the work group leader was filled from the ranks of the community, although with changing authority.

The existence of the *banda* group essentially modified the control exercised by the employers. In this case they worked under the immediate control of the *bandagazda* and not of the employer, which fact meant that the managerial apparatus had indirect, while the group leader had direct control over the men. But there was an essential difference between the external (employer) and internal *(bandagazda)* control of the *bandas* with time and efficiency wages, because the two required separate attitudes in most cases and even two different kinds of work morality. On a less up-to-date level of production the time-wage workers were not directly interested in productivity and spared their strength as far as it was possible. Because of this their employment was strictly organized. Every step was supervised and directed. The members of the managerial apparatus divided this far reaching work among themselves and closely co-operated with the *bandagazda*; but even in this way most of their time was consumed by direct control. The most effective tactics of the majority of the time-wage workers was keeping silent. Farm hands did this too. "The farm hands and seasonal workers learned subservient behaviour. They hardly have any selfconsciousness and are not ashamed even if the driver behind them roughly yelled."[38] They used all possible methods to discipline them, but reprimanding was the most widely used. One seasonal worker noted: "Everybody yelled at us."[39] They hardly even thought of the need for skillful leadership and the unreturnable curses were nicknamed with some maliciousness. They felt that they may not argue back. They believed that they could not expect any special consideration of their problems from the members of the managerial apparatus, who were supposed to be unfeeling men without the ability to appreciate other people's problems.[40] A productive spirit was lacking because of the outdated wage forms and not even a well-operating system as that of efficiency-wage workers was able to produce to full capacity. "The work requires strict discipline. A driver holding a paddle stands behind every 3—4 hoers. He is only there to encourage the people. It is not an easy job but it is necessary because the people stop working if they notice that the supervisor is not paying attention."[41] "This labour — done more or less unwillingly — was regarded by the employers and supervisors as purposeful idling of the workers."[42]

The task of the managerial organization was essentially easier in the case of more up-to-date wage forms. In *bandas* paid under the efficiency wage system, the wage itself was the greatest supervisor and encourager because the wage increased with the efficiency. In pursuit of higher income

[38] VERES, 1939, 76.
[39] DALA—ERDÉLYI, 1941, 99.
[40] KOÓS, 1960, 50 and ff.
[41] ILLYÉS, 1937, 94—95.
[42] VERES, 1939.

there were enough enterprisers for the hardest work and there were possibilities for initiative among the workers. Work acquired meaning and in most cases work morals improved. The workers "preferred working for efficiency wage when nobody stood behind them. If they became tired they were allowed to sit for a while and smoke. After a short rest they worked easier and faster. A brotherly and friendly spirit grew among them. Playing, singing and joking occurred and the monotony of work was not so unbearable. This is how they reached the outstanding achievement"[43] which time-wage workers were unable to reach. Here employer's control was aimed at checking quality and technical features and trying to prevent and eliminate tricks done for increasing the ouput.

1) *The bandagazda*

We cannot actually speak about worker groups if they are organized without a *bandagazda*, and the previously mentioned family associations and those few casual male associations (such as the gold panners of Szigetköz) were not called *banda* even by the participants. But those larger groups which did not do wage labour (e. g. *bazárkások*) were not *bandas* either and consequently did not require a *bandagazda*. Those smaller employers, sub-contractors and foremen who did not come from the ranks of the given working group (e. g. shipping *gazda*, barrow *gazda*, machine *gazda)* were not *banda-gazdas* in this sense. This is still true even if they employed a large and organized group of workers and practiced direct supervision and leadership over them. Hungarian civil law made a sharp distinction between sub-contractors (worker contractors, recruiting agents, etc.) and the actual *bandagazdas* who, according to Act V. of 1933 1 to 3, were regarded as the *common representatives of workers.*

The existence of a *bandagazda* in the organized group work was necessary for both the employers and workers. Neither of the parties had to handle matters separately from start to finish. Everything from enlistment to pay-roll accounting was settled or arranged by the group leaders. From this it follows that the tasks of the *bandagazdas* were quite numerous: they collected their men, settled the wages, made contracts, financed and organized the trip from wages received in advance, made accommodations and helped to arrange the board. They were responsible for the completion of the job according to the date and conditions stated in the contract. They kept peace in the group and intervened if there was any disagreement between the employers and the employees. They scheduled and planned the daily work, kept work records and made other notes. They settled pay-roll accounting. Naturally

[43] VERES, 1939.

the completion of these tasks required skilled and intelligent men who enjoyed the trust of some of the parties, had a spirit of enterprise and who became familiar with pay-roll accounting. One navvy told: "He was a smart man with a good ability to express himself. He knew how to read and also how to figure. Most of us could not even count."[44] Through steady interaction with people this observed worker-type improved in manners, had courageous conduct, spoke with assurance, had more consciousness than his mates, less inhibitions and proved to be a good non-commissioned officer in the armed forces and in labour. Depending on the circumstances he could rise to the position of sub-contractor or descend to the place of the demoralized proletarian.

Just as we have two *banda* types we have two different types of *banda-gazdas*. The relationship of the *bandagazda* to the employers, workers and to the work was essentially determined by the change in supply and demand and by whether the group worked for time or efficiency wage. Because of this, their sphere of activity and even their "character" was altered. The two typical representatives are the seasonal workers' *gazda* and the navvy *banda-gazda*. Between these two there are many transitory types among which we might find exceptions. These exceptions do not affect the regularities stated on the basis of the majority, but only slightly shade them.

The majority of *gazdas* in seasonal work did not receive their leadership from the confidence of the group but for that of the employers. The *gazda* found the work, bargained, made contracts and even the composition of the group depended on him to a large degree. The seasonal workers' *gazda* could not be chosen or forced to resign. The most the members could do was to control or moderate them, while they were in position to exclude somebody as well as hire. The man who rebelled against the *gazda* would very likely have to find another job in the following year. There were intelligent *gazdas* among the seasonal workers incapable of physical labour who were disliked by the employers because they did not maneuver the workers for the employer. The *gazdas* of seasonal workers were the most important and central figures in the supervisory apparatus of the employer. They were the steady substitutes of the employer. This is reflected by the fact that they lived separately, did not participate in manual labour but only supervised and distributed the tasks. When encouraging their men to work they sometimes carried a cane as a symbol of power. For this they got an undeserved side income which was further enlarged by the extra income of their wives as cooks. The *gazda* of seasonal workers had alliances not only outside the *banda* but inside too, since he shared the leadership. In larger groups he employed foremen to head the smaller units, etc. He surrounded himself with men belonging to his closer

[44] Conversation of a 71-year-old navvy, Sándor Gajdán. Hódmezővásárhely 1952.

kinship and shared part of his extra income with them. Because he separated himself from the group, the members of the same — in most cases — did not ask his opinion in personal matters not concerning work discipline. These cases were handled by the *banda* members themselves. It was during wage disputes that the actual situation of the *gazda* of seasonal workers was revealed. The *gazda* tried to disarm the majority of movements and further increased his isolation by this. The members established the unity of the group without his knowledge. The instigators were usually the unprivileged related counter group. Thus the *gazda* did not enjoy the trust of his group at all and, if he was to supervise the work, the members of the group were to check his accounts. The *gazda* had great power, his personality affected the entire group on several occasions: "If the *bandagazda* was a good disciplinarian or a thoughtful old man, he kept the entire group in strict order and isolation, and brought respect to the group."[45] All this was stopped when the job was finished or efficiency wage was temporarily introduced (harvesting, threshing, etc.) In these cases the workers themselves defined their duties, scheduled the time of starting and that of going to bed, dinner hours, rest periods, etc. Accounting (and also the settling of accounts) took place at the end of the job. The great dissatisfaction — hidden until that time of revealing itself only by a few invectives or subtle attacks — broke out. Even the worst *gazdas* of the seasonal workers became indulgent towards the end of the work season. The *gazdas* were careful to travel seperately. They locked their personal belongings and tried to avoid being beaten up and having to share or destroy the goods they stole.[46]

The position of the *bandagazda* of the navvies is opposite to that of the *gazda* of seasonal workers on several points. The money given for the completed job gave less chance for abuse and the smaller, homogeneous navvy team did not require such leadership as the seasonal workers. The majority of the leaders received their position through the trust of the group and not owing to that of the employer. His acquaintance with the employer was used only for getting the opportunities for work. They felt the trust of their work companions to be more important than that of their employers. From time to time they travelled as job hunters at their own expense and sought work for the group. At these times his mates were more lenient towards him and let him to take profit from the recruiting. These are special examples, just as those loyal leaders among the *gazda* of seasonal workers. In navvying the role of the recruiter and foreman *bandagazda* is separated. It happened that some better known organizer collected several dozen or even a hundred workers, but on

[45] ILLYÉS, 1937, 191.

[46] GYÖRFFY wrote more about the *bandas* of seasonal workers (1929, 75—80); HERKELY, 1931, 60—62; SÁNDOR, 1956, 190—193, and the more authoritative and detailed work by KOÓS, 1960, passim.

the work site he did not become the *gazda*. When the formation of the *banda* took place, the recruiter also worked in co-operation with a few others in a smaller group and lost his power over the others. The navvies chose their group leaders at the work site in the majority of cases and they replaced him or forced him to resign if they had a serious complaint against him. The election took place spontaneously without any special formalities: "You are the *bandagazda* and let's get to work!" or "We know you. You're familiar with the operations. Be the *gazda!*"[47] They naturally elected a middle-aged, intelligent, courageous, skilled worker who was not afraid to speak out in the wage disputes and who, under any circumstances, was loyal to his group. They replaced the untrustworthy pawns who were against the community; but this rarely took places. In most instances the *bandagazda* if he was unable to fulfil the requirements of his fellow workers resigned by himself: "As I became older, people became too dissatisfied and because of this I resigned. Let the younger ones be leaders. I am not worried about it."[48] These *bandagazdas* of this kind naturally could not bargain without their fellow workers. They could not sign contracts and not they, but the community admitted new members or rejected old ones, though, for the accepted portion of work the *bandagazda* was responsible. He had a mediatory role between the members and the employers. He was not a member of the employer's supervisory apparatus, but rather the representative of the group. He alone handled the work record, took care of administration and kept accounts. In most cases he had the full trust of the group, although it occasionally happened that some weak characters sold out — so to say — their workmates for a small amount of wage difference. They were the initiators in the group but they did not decide, as it was the community that took the decisions. The *bandagazda*, as I mentioned before, was *primus inter pares* and this was expressed by the fact that he had the same duties and rights as the others. "He worke das hard as we did" said the labourers.[49] Only at jobs that needed more skilful work or at measuring did he have a chance to get a different arrangement on the basis of his special skill or age. The group decided about the time of rising, dining and rest periods and also portioned out the work. At the very most the *bandagazda* got some leading role on the basis of his special skill. Shared leadership, in his case, meant the compulsory halving of the job. One illiterate navvy said: "Though I was *bandagazda*, someone else did the figuring. I was still the leader."[50] As far as it was possible, the *bandagazda* did not interfere in personal matters. His role as supervisor was largerly that of admonishing, but everybody was allowed to do this. His position was fortified if he knew that his

[47] TÁRKÁNY—SZŰCS, 1944, 130. This work is of basic importance with reference to the banda system; it contains the most detailed, systematic discussion.

[48] Conversation of a 69-year-old navvy, István Magyar. Szentes 1952.

[49] Conversation of a 79-year-old navvy, Márton Boza. Csongrád 1952.

[50] Conversation of a 67-year-old navvy, Károly Kovács. Hódmezővásárhely 1952.

workmates supported him. An engineer wrote the following about the members: "They felt the proper way to submit their complaints was only through the *bandagazda* . . ., the engineer discussed only with the *bandagazda* and informers were boycotted. The *bandagazda* registered every complaint and had the authority to settle all in his own province."[51] Most of them believed in fairness[52] and acted with this in mind. The *bandagazdas* directed wage disputes, accepted the risk of being arrested and beaten and even that of being deported home.

The general tendency of capitalism to progress was in direct contradiction with the outmoded techniques of work. From a sociological point of view this changed the different types of *bandagazdas* too. While the *gazdas* of the seasonal workers were loyal to their own workmates in earlier decades and only by the worsening of economic conditions plus the unfavourable formation of supply and demand did they become corrupted to such a degree, the navvy *bandagazdas* remained good leaders and kept together with their group. The basis of their being firm in behaviour and upholding their principles was provided by the more up-to-date efficiency wage. Essentially it was also wages which set *bandagazdas* of other groups into different categories, though we do not have very many examples of the two extremes. The leaders of the comparatively small harvesting *bandas* were, in general, positive social types and outstanding workers in their groups. They did not receive more than their workmates and, as the others, shared the common income. Only for recruiting were they entitled to get some profit.[53] Their tasks were similar to those previously described, only the "*kepés*" harvesters of Southern Transdanubia had a separate *kepésgazda* (who made contracts, directed the group) and also a separate wage accountant. (*Kepe:* copetia in latin; *kepés* harvester is paid with a certain share of the harvested crops.) Divided leadership was justified because the *bandas* contained an excessive number of members.[54] Among the hand threshers the situation was similar. They chose an older *bandagazda* if it was possible, but here shared leadership came into being not within the *banda* but by the co-operation of several *bandas* working near one another. The leaders were given names similar to officials of the county hall. Several groups chose a "magistrate" to settle disputes among the *bandas* and his decision was executed by the "police officer".[55] The owner of the machine thresher or his confidential friend was the *gépes gazda*, a type similar to the *gazda* of seasonal workers who was foreman and wage accountant but who was controlled by the group. Depending on the possessor of the machines, there was sometimes a separate *bandagazda* representing the workers' interest.

[51] Steuer, 1935, 62.
[52] Conversation of a 73-year-old navvy, András Bartucz. Szentes 1952.
[53] Márta, 1955, pp. 82—83.
[54] Takács, 1951, 397—398 and ff.
[55] K. Kovács, 1950, 79—80.

Duties also became distinguished in the *banda*, there were specialists and skilled workers.[56] Lumbermen also had a separate sub-contractor and *bandagazda*. The sub-contractor was appointed by the owner or tenant of the forest. He took charge of wood received from the workers, took accounts, stayed on the work site until the end of the job and received a certain percentage besides his monthly wage. In most instances there was a *bandagazda* next to the sub-contractor who had a positive role: accepted the work, recruited men, took part in the work from beginning to end, received equal pay and the only extra pay he was given by his mates was for a drink and the replacement of his tools.[57] In connection with boats, there was a special *hajós gazda* who carried out supervision in most cases indirectly, through his authorized men. His men received separate pay, stayed on the boat all the time, and did not take part in the towing. The *bandagazda* (krancmajszter) of ship workers had only one privilege, that of sleeping in a separate place, since he steadily guarded the ship.[58]

2) *Autonomy and banda morals*

Disregarding its other characteristics for a moment, the *banda* was an economic alliance for making mutual earnings through wage labour; formed a temporary association for living and — for higher efficiency in work — it had an established and mutually accepted form of co-operation. This co-operation and coexistence generally had strict rules, the keeping of which was basic to mutual work and life. Therefore the breaking of these was severely punished. Their enforcement was provided by the group itself or by the leader, or both, depending on the type of *banda* under discussion. Good work morality was a matter of importance only for efficiency wage system groups. In the time-wage system *bandas* it was an indifferent matter and taken care of by the driver. But quiet and untroubled coexistence is a matter of mutual interest in both *banda* types: it was impossible to live together with thieves and informers, etc. It was possible to have been two different types of work morals, but there was only one kind of *banda* morals. Discipline of work was taken care of by the foremen or by the group. The former even asked for the help of the authorities if they felt it necessary. The private life of the group was a personal matter for those concerned. Faults which affected the life of the community were not allowed because these faults would have disturbed the foundations of temporary association. The morals of the two *banda* types also had different standards, referring to life outside the *banda*. Groups under the efficiencywage system did not try to interfere with the private life of

[56] Túri, 1931, 52—65 and Tárkány—Szűcs, 1944, 130—131.
[57] In this respect, see the quoted works of Erdélyi, Hegyi and Solymos.
[58] Betkowski, 1954, 89 and by the same author, 1955, 31—32.

their members. Everybody spent his leisure time and his money as he chose. But the members of time-wage *bandas* who were related to one another by kinship, neighbourhood and several other ties watched one another closely. They made their judgments according to ideas already established at home. They were more severe than the efficiency-wage labourers. This explains the dualism of the autonomy of these groups. In time-wage *bandas* hiring, control, disciplining and exclusion from membership were parts of the work activity and belonged to the leadership, whereas functions of communal life were handled by the members. In efficiency-wage *bandas* both of these were public matters. Thus complete autonomy developed slowly for time-wage groups, whereas it advanced freely in the case of efficiency wages.

It is a basic contradiction that, besides other factors, the more modern wage form makes possible the growing consciousness of the worker. The basis of the unity in thought and attitude of the *banda* is the mutual interest which was slowly recognized in the mixed time-wage groups, while in the homogeneous associations for efficiency wage it was automatically given. "Until we did not get accustomed to one another, we were similar to a herd, but at half-time we became perfectly quiet and almost united in body and spirit."[59] —was heard from the seasonal workers who were united by discipline from without and within. The navvies "paid special attention to selecting members with equal work ability when establishing the *banda* and so they would be in accord, if possible, in each decision."[60] Thus "In their *bandas* the greatest equality exists . . in good and bad they keep together and respect one another."[61] The unity was the result of the development of internal factors. The *bandagazdas* do not even have a share of this. "The leaders chosen from among them kept strict order, but this strictness was entirely unnecessary, for they were disciplined by themselves."[62] Double standards of morality were not possible in efficiency wage. Successful work was a matter of concern to the whole group and not only the interest of the individual, since the ineffectiveness of a single member might have retarded the whole group and faults which affected the life of the community would have made coexistence impossible.

In the selection of members of time-wage groups and in their unity, several other secondary factors asserted themselves. According to this, hiring, supervision, discipline and exclusion from membership were the "royal rights" of the *bandagazda* in most cases. Those who worked for efficiency wage took care of all these by themselves, "They selected one another for the work." They used to say: "We do not work with everybody."[63] They tried to stay together with their habitual workmates. In several work places — as already

[59] Sándor, 1956, 193.
[60] Steuer, 1935, 61.
[61] Steuer, 1935, 64.
[62] Milotay, 1930, 174—175.
[63] Conversation of a 64-year-old navvy, József Táborosi. Csongrád 1951.

mentioned —"they admitted a new member if his working ability was vouched for."[64] During his trial period he was not pressed. The men were not suspicious of him and did not give him lessons, but waited with friendly disposition. "If the group notices the honest effort of the new member, they do not criticize him immediately for his method of digging and loading," is written about the navvies.[65] For short seasonal work which did not require technical skill, actually ad hoc teams got together and then a *banda* did not assure privileges in comparison to the outside members, and they did not have a select community (as the associations of unmarried men, guilds, etc.). They did not use any special initiation when a new member was admitted, but sanctioned the agreement with a handshake or drink.[65a] Here control was carried out with the same spontaneity, although this caused a lot of trouble for the drivers in time-wage groups. "They kept order among themselves. Here it was not customary to push one's share of the work on the other."[66] But if some lagged behind or purposefully worked slowly, everybody had a right to rebuke them. These were ridiculed or warned: "Didn't you sleep enough last night? You had better spare your strength at home and not here! I don't want to find you in the same spot when I come back!"[67] The following conscious notions express the relationship of those working for efficiency wage to the work: "This is not time wage where you can waste time! We are unwilling to do your work!"[68] They excluded some members in more serious cases, but their decisions were always accounted for: "If you cannot do the job, don't take it! If you don't want to work, die!"

There was no essential difference between the two *banda* types regarding the regulation of communal life, except that there were more possibilities for arguments in mixed groups with time-wage system, but in these conventions of the home were stronger. Among the seasonal workers and lumbermen it was usually the older ones who stopped the evening conversations and revels or rather it was they who kept younger ones silent. The older workers left the conversation first and the younger ones willingly followed. The arrangement of shelter and eating was based on home traditons. Among the workers under efficiency-wage system everything was organized although not in the traditional way. The members' schedule after work depended on the individual here. There was only one rule, not to annoy one another as far as possible. Character

[64] Conversation with Sándor Rácz.

[65] VERES, 1951, no. 13.

[65a] At hand threshing a new member had to lead the complete work of a bedding independently. At the end they shook hands with him and on Saturday they drank the toast. K. KOVÁCS, 1950, 81—82. For the initiation ceremony taking place when the fisherman was admitted into the "*bokor*", see ECSEDI, 1934, 173.

[66] KAMJÉN, 1950, 130.

[67] KAMJÉN, 1950 and KISS, s. a. 127. The last sentence is from the material collected during my own field work in Csongrád County.

[68] NAGY, 1958.

faults which adversely affected the life of the community were not tolerated by the group. The thief was beaten up and if the act reoccurred, the guilty member was excluded, otherwise everybody would have had to hide personal effects. (The *banda* members stole without inhibition from strangers and employers, because this did not endanger their community.) Other faults such as lying, gluttony, etc. were constantly ridiculed but this did not prevent harmony in the life of the *banda*. In general the moral attitude was a faithful copy of the home's public morals. In this respect we find the most extreme cases. There were groups which severely judged even cursing. They expected the most serious view and way of life from their members, while at other times decadence and an almost promiscuous sexual life overcame the group. The mixed, time-wage *banda* members were more bound by traditional rules, while workers receiving an efficiency wage organized their private lives as they pleased. Double standards of judgement and behaviour outside of the *banda* can be observed as regards drinking and drunkenness. The *bandas* with a controlled way of life condemned drunkenness and considered it part of an unwise spendthrift life. They were unwilling to pay attention to the personal belonging, money or health of any member so drunk as to be unable to take care of himself. Intemperance was disliked in the more uncontrolled *banda* types also, but they punished it only if it was affecting work. Thus, if someone steadily got drunk on weekdays, they excluded him from *banda* membership, but on holidays everything was permissible. Time-wage system or mixed *bandas* considered that both at home and at work the behaviour of the whole group would be condemned because of one drunkard. On the other hand, efficiency-wage workers did not pay attention to these occurrences. Among workers of the time-wage system there were rather frequent falls from controlled life to decadence. Efficiency-wage workers had a more liberal life, but they did not misuse their liberty too much. Public opinion was, essentially, directed by moral and social principles brought from home. Possible judgments, especially within the traditional framework, were brought in the name of the village and naturally, according to the laws of the village. This becomes apparent in the *bazárkás* group already mentioned, which excluded the unsociable and immoral persons because of the condemnation of the entire *banda* by village public opinion. When they again recruited they did not notify these persons and if they still appeared they hardly talked to them and hardly gave them any assistance.[69] The sentence and its execution was more severe in organized *bandas*.

Both groups regarded betrayal as the most severe anti-social action. The seasonal workers forgave it only if it was committed by an elderly person who was not helped by his relatives, but the navvies did not pardon it even in

[69] Erdélyi, 1956, 55.

this instance. The seasonal workers avidly hunted informers and ostracized and usually beat those they discovered. They did not, however, have the courage to exclude them because the drivers defended them for "good service". The informer did not go home even at the end of the work period, but stayed away for a while because the village, which sympathized with the *banda*, would also have ostracized him. The navvies punished those who endangered their wage disputes or its settlement because they considered them class betrayers. "The *banda* had strict morals. Those who sinned against the community were very soon thrown out. An informer among them was severely beaten and sent home."[70]

The minor disputes of *banda* members were taken care of by influential groups composed of elders and relatives. They used the help of employers and official organizations the least. The hand-threshing *bandas* working directly next to each other chose a peacemaker, an intervening or punishing „magistrate" whose sentences were carried out by a "police officer".[71]

IV. Strength formation and types

The strength and structure of each *banda* is dependent on the quality and quantity of work and by available time. Sometimes the strength fluctuated between very extreme points, such as between 5 and 400. During the course of time, parallel with the differentiation and development of production, in more branches of production, in broader and broader circles, the effort to increase productivity without further mechanization, by larger numbers of workers became dominant. Along with an increase in strength, work done collectively became more and more organized. The *banda* organization became prominent in all agricultural and building industry wage labour and forced the family teams and smaller associations containing only a few persons into the background; then between the two World Wars it actually eliminated them. The strength of *bandas*, disregarding shorter or longer standstills, continuously grew and in several cases broke even its own bounds. This rise in strength, in the general relationship to the increase in productivity developed parallel with the concentration of agricultural tenancies, of industrial enterprises and the reduction of work opportunities. For instance, *bandas* constituted by a few hundred persons worked in the 1930s when unemployment reached its peak and opportunity for work was lowest. There was a characteristic competition here between capital and labour, for both parties hoped to raise the profit or income by the employment of larger work forces. Thus the strength of time-wage *bandas* was increased by the employers, while that

[70] Tárkány Szűcs, 1944, 130.
[71] K. Kovács, 1950. 81—82

of efficiency wage workers by the labourers themselves, in quite a few instances. Co-operation after work was also inspired by the intention to increase income, because the almost mechanical and strained co-operation in work was not enough for their livelihood. Therefore after work they sacrificed their free time for the sake of productivity. In an organized way they made an effort to solve all kinds of problems, such as boarding, accommodation, etc. inexpensively and with a minimum loss of time. The extended group gave birth to small associations for providing food and shelter, but even these tried to catch up with their mother in growth. This was successful only among seasonal workers getting time-wage. The associations established for board and shelter are not identical with the work associations even in the case of smaller work groups, and the less so in the over-sized *bandas*. Their relationship will be discussed later. The increase of strength is not only a quantitative but also a qualitative question. A single *gazda* could recruit and control more than a hundred workers at a time, but this crowd could separate into two or more independent *bandas*. The leadership of groups with large membership was usually shared. There were assistant *gazdas* and foremen. Among other factors, the *bandas* were also swelled by the general trend of pauperization. A simple navvy summarized the essence of the change which followed the increase of strength: "He who worked alone, earned the most, for as the *bandas* grew larger income grew smaller."[72]

The majority of agricultural and building industry jobs are characterized by the fact that they can be accomplished individually, in pairs, by family teams, or any other type of group which are forerunner of the *banda*. The work itself fixed in a compulsory manner the planned co-operation of the members of large groups only in special cases, for example pipe laying, canal building, construction of a bridge abutment, threshing, etc. Each type of work could be performed by a group smaller in size than the *banda:* several persons worked together without permanent leadership, only the possibility of establishing a *banda* was present. The activity of the harvesters could be done by two or three persons. Two to four people worked with a hand thresher; 3 were enough to shape clay bricks; 3 or 4 associated for gold panning, 2, 3 or 4 fishermen or 2 lumbermen possessing minor tools, etc. worked together. The older ones prove the same even about the early period of the classical navvy *bandas:* "In the beginning we went to work 2, 3 or 4 of us together. Quite often we hardly knew where we would go . . . this was a nice life and I liked it very much, until bigger groups in which different kinds of people could meet were not formed."[73] The 70s and 80s, the early decades of seasonal workers' *banda* were similar. Even the family teams containing 3 to 6 mem-

[72] Conversation of a 75-year-old navvy, István Rácz Boros, Szegvár 1953.

[73] Conversation of a 71-year-old navvy, Imre Péter, Szentes 1950. (From the collection of E. ZALOTAY.)

bers are not *bandas* either, partly because of the small-contractor character of the group (melon growers, tobacco growers, groups threshing with a horse, etc.) and partly because of the pattern of organization, the lack of a *banda-gazda*, etc. The small contractor is exactly the opposite of a wage labourer. He lives in the same economic system but is associated to the wage labourer only in outward appearances. The small contractor — taken in this sense — is opposite to the wage labourer in reference to the manner of co-operation and to the association of labourers for everyday living. The family and the *banda* provide two separate co-operative forms for wage labourers and one form in precluding the other. A worker could belong to either one or the other at the same time. According to this, the existence of family teams reduces the number of *bandas*. Thus the navvy who accepted long term employment in a distant place — especially abroad — or who travelled to his place of employment with his family did not join a *banda*, while his single mates formed groups.

It is rather the separation of the role of *bandagazda* than the minimum strength that is associated with the existence of *bandas*. Already under feudalism it was possible for small work groups to form, and planned co-operation existed before the *bandas* without a permanent leader. Among these the oldest and strongest seems to be the work pair. Almost all of the more numerous groups can be regarded as a multiplication of these pairs. The harvesters, hand threshers, lumbermen, seasonal workers, and even the navvies form a *banda* through two or more pairs. Uneven numbers come from "half-pairs": 3 harvesters form 1½ pairs, 5 of them 2½ pairs, etc. Even these nuclei containing 1 pair or 1½ pairs can employ all those techniques which are used by the larger groups. Even on the basis of the *tres faciunt collegium* (principle from Roman civil law) there has to be a senior in rank in non-family teams of 3 or 4 persons. But this group is not called a *banda*. *To speak about an independent banda at least 5 persons are required and with this number the differences between individuals are also eliminated.* Five or six persons are the most favourable number to do a job in an organized way and to form associations for living. This is the oldest existing number in most types of work. This is characteristic of the *hatos csapat* (in harvesting *bandas*, noting also that "hat" means six in Hungarian) of the southern part of the Great Plain[74] and the *hatos tál* (a group of seasonal workers dining together)[75] and even the Hungarian *Kaszás-csillag* (a group of stars) contains six celestial bodies.[76] (Even today harvesting *bandas* working on co-operative farms also contain 6 men.) According to custom, the strength of seasonal workers' *bandas* of 40—60 members is given as "20 or 30 pairs". In the same way the medium sized or larger *bandas* pre-

[74] NAGY, 1958, 2.
[75] KOÓS, 1960, 42.
[76] *SzegSz.*, I, 669—700.

serve the basic nucleus of 5—6 persons because groups with 8, 10, 12, 14, 16, and 20 persons can easily be regarded, without any artificial explanation, as twice or 1½ times the basic strength. There is only one difference here: the uneven number is not caused by a halved group. On this level the group may admit a worker without his mate. The majority of large *bandas* have an even number of workers. (The formation of consciousness is characterized by the fact that — contrary to the agricultural workers — the navvies were not afraid of forming groups of 7 or 13.) Besides this general scope, we intend to present a summary of *banda* types according to kinds of work.

1) *Harvesters*

On a lower level, all operations of harvesting with a sickle could be carried out successively by one person, but the harvesting pair — of which the harvesting *banda* was composed — was more generally spread. The strength of the harvesting *bandas* working with sickles also depended on the size of the area and the available time (with several deviations caused by local differences). In general 4 to 6 harvesters had one or two sheaf binders. Thus the organization of the *banda* resulted in the reduction of the number of helpers. The pair remained the basic unit of harvesting with scythes also. Harvesting *bandas* numbering 5, 6, 8, 10, and 18 were also composed of pairs. In these latter, depending on whether they mowed the wheat toward the uncut wheat or towards the cut wheat and depending also on the manner in which sheaving and sheafbinding are classified, 2, 3, or 4 mowers as leading workers were given 1, 2 or 3 helpers, but sometimes a mower was given 1 or even 2 extra helpers; moreover, in many cases the mowers temporarily did the helper's work by having shorter work periods or by relieving one another. The most frequent unit was 6. At Maroslele, the name of the ten cadastral *hold* area (14.2 acres), contracted by them, was called *nyilas*.[77]

2) *Hay reapers and rush harvesters*

The composition of the *bandas* of the rush harvesters and hay reapers was similar in broad outlines. But the hay reapers worked in groups of 6, 8, 10, 12, 16, 20, 30 and the rush harvesters in 20, 30, and 40. At hay mowing the unit of 12 was the most favourable. At this number it did not take too much time to line up along the field and the mowers did not have to wait so much for one another. Twelve to thirty *bandas* worked side by side in the fields of larger manorial holdings.[78]

[77] TÁLASI, 1946 speaks about the harvesters in detail: see also BALASSA, 1955, 204—209; MADARASSY, 1928, 83—93; in respect of *nyilas* MÁRTA, 1955, 82—83 and in respect of the concept of *nyilas* see TAGÁNYI.

[78] SZABÓ discussed the hay mowing *banda* in detail: 1957, 36—39. With reference to rush cutters see SOLYMOS, 1953. ILIA—JUHÁSZ, 1959—1960, 151—153, 155—1957.

3) *Threshers*

Hand threshers worked in smaller groups numbering 5 to 7 persons and only rarely in units of 4, 8, or 9. Paired and uneven divisions were both made equally possible by the work method. The number of the *banda* group working with a threshing machine was limited. The machine determined the divisions and thus the number of those using the machine was between 18 and 24. Here leading and subsidiary work, load carrying and relieving, etc. also permitted the presence of work pairs[79]; otherwise production was regularly organized.

4) *Seasonal workers*

A foreman or *gazda* recruited even 100 to 150 workers at a time, but the majority of the crews numbered from 30 to 60 and rarely from 80 to 120. In almost all instances the *bandas* were composed of pairs. The members neither of the smaller nor of the larger *bandas* worked together constantly. Although they created a unit as a work group, they could separate from one another spatially according to the different types of agricultural work. But the earnings, the food supply and shelter was rather uniform. In large *banda s*, sharing of leadership also took place.[80]

5) *Fishermen*

The number of men in the fishermen's group depended on the size of the fishing nets and through centuries it remained almost unchanged. One deed of foundation assigns 10 fishermen to the abbacy of Tihany in 1055. This is the same number which was required to handle the seine in ice fishing during the 19th century. In the large guilds of the 16th and 17th centuries, 6, 8, 12 men worked on the Tisza. Here they distinctly mention a leader. A fishermen's group of Szigetköz from this period also numbered 6 to 8 persons. Large seines generally required six persons for casting.[81] Until the appearance of machines, the basic tools and work groups in fishing could adjust to more advanced modes of production and economic systems.

6) *Boat towing workers*

The number of men in the boat towing *banda* depends on the size of the boat, the level of water, the current, loading and on the weather. In Szigetköz,

[79] For references about threshing with a hand thresher see K. Kovács, 1950 and for working with a threshing machine *SzegSz.*, I, 504, 738. and Túri.

[80] The most detailed references can be found in the works of Györffy, Koós and Sándor.

[81] Degré, 1939, 36.; Maksay, 1959, 16; Timaffy, 1956, 13.; Solymos, 1955, 448—450, 460.

if the weather was good, the unloaded vessels were towed by 4 or 5 persons and loaded ones by 6 to 8. In Szolnok 12 and 24 persons were used respectively.[82]

7) *Lumbermen*

At the beginning of the 19th century workers of the sawmill in Szeged formed groups of 6 to 8 persons. Between the two World Wars the lumbermen who worked in the forests had groups of 6, 8, 10, 16, and 18 persons. Work in pairs or in $1\,^1/_2$ pairs was consequently more prominent here than at all other work types.[83]

8) *Navvies*

Though the majority of digging (dam construction, ground levelling, etc.) required close co-operation, digging could also be done individually. A part of canal building works definitely required the *banda* organization. In navvying we equally find work done individually, in pairs, in family units and in the *banda*, but the sudden advance of the *banda* is striking. At the end of the last century these small teams numbering 3 or 4 persons were quite frequent yet. The work sheet was recorded on one person's name in these groups but they were not yet called a *banda*. There was a permanent leader for at least 5 or 6 persons. The members associated until the end of the work project and, with the exception of one or two persons, usually dined together and took shelter under the same roof. Thus on this level the work groups and associations for eating and sleeping together were essentially the same. Navvying underwent a transformation after the turn of the century. Dam construction with the use of wheelbarrows gave up its place to *karos* canal work. Work relations and conditions also changed and together with these the number of men in navvy *bandas* constantly grew. It amounted to 8, 10, 12, 24, 30, or 40 persons, and it even reached several hundred. This latter is typical of the depression years in the 30s when the small work opportunities were invaded by labourers and even the largest work projects were completed in an unbelievably short time. They organized an almost military type of system to reduce the administrative work of the undertaking. Within the groups they established sub-groups and, within these, associations for food were formed with one leader heading each unit. This system did not prove suitable in practice, for it did not facilitate direct or indirect control. The *bandas* returned to medium size as the depression lessened. *Bandas* numbering 10 to 12 persons and even larger ones could not be followed by associations for food and shelter. Even in the mentioned work groups the employers paid the

[82] Besides the quoted works of BETKOWSKI and TIMAFFY see KOVÁCS, 1956, 59—70.
[83] ERDÉLYI, HEGYI and SOLYMOS. GIDAY published data from the beginning of the 19th century, 1957, 796.

sub-group leaders and these made their accounts with provisioning foremen. The members of the latter small group slept under the same roof.

V. Group work

The members of the *banda* simultaneously worked at the same site and, to increase the common output, several members worked together: "That form of work which is performed by several persons together in an identical or different but interrelated productive process in a planned way, we call co-operation."[84] The work of individuals in the group constitutes only the different parts of the entire work process. Several of them can do the same or similar types of work. The fact that every individual contributed to the total output by his work, was kept in mind when dividing work within the group among individuals; the standpoint of productivity was co-ordinated with that of the possibilities. In this respect the basic requirement, in the case of time-wage *bandas* with mixed membership, is that everybody should work as much as he (she) is able according to his (her) ability. This can best be reached by a division of labour based on age and sex. The position is entirely the opposite in efficiency-wage groups, since everybody has to show the same productivity. They used to relieve each other in a regular manner in the easiest and hardest jobs and used other methods also in the work.

Group work means more and has different qualities than the simple total of work done individually. It requires different and more developed organization and methods. Naturally, on a higher level they could also borrow methods and elements from individual, paired, family or voluntary collective work. The group divides the labour among its members. The mixed type or complex work is divided into main and subsidiary work and the homogeneous task into its elements. Main work and subsidiary work, after being separated from each other, become homogeneous and can be divided into more detailed elements. The elementary units of the labour are assigned to individuals, probably to two persons who, with rest periods and relieving each other, do the same job. (This has, essentially, an individual character, but because of the difficulty of the work they shorten the work period to one half from the point of view of the worker.) The separation of main and subsidiary work has one advantage, that is to say, the same workers do not have to do both types of work right after each other. Different persons, pairs or a whole group work on them at the same time. This method means a certain reduction in the number of main, subsidiary and extra workers and also a time gain. The units of main and subsidiary work respectively can actually be done by individuals independently of one another: for example, the navvies built embankments

[84] MARX, 1949, 351.

with wheelbarrows; in pairs: lumbermen and canal digging navvies; and in co-operation in large groups: loaders and threshing workers. The subsidiary work is usually adjusted to the main work. In this way a work pair can be created not only of workers of equal rank but of a leading worker and a helper (harvesters). In case of "equal" members, they used to change in regular periods on a covered barge. Larger groups composed of members of equal rank rarely do identical or similar work with perfect simultaneity (as the mowers). They divide the work (according to type) in time and space or rather combine the work in more complicated processes. In the *banda* of seasonal workers a spatial division is used for carrot hoeing; a time division for the workers unloading a barge and workers employed at the threshing machine combine these two methods. A more complicated and combined work contains all the techniques and methods at the same time or rather requires them, while simpler work processes necessitate different kinds of division and organization of labour according to periods of time (for example, hay mowing). Thus group work varies as the changes of a kaleidoscope. The superficial observer considers it incidental and disorganized but actually it is obeying such principles of organization which have invisible conductors creating harmony in the group work. The mechanism of the work group is revealed by the thorough knowledge of facts regarding the main forms of associations and the co-operation in work.

The work pair and the family team are a less advanced form of association than the *banda* organization. But even on a small scale both of them contain those methods of co-operation in work, possibilities and forms of organization which we meet in the *bandas*. But while a work pair can be an independent co-operative unit of an organized group, the existence of a family team excludes the *banda* organization and vice versa.

The work pair is the most primitive, simple, oldest and most general form of organization in group work. The two associated persons can do work valued equally or differently. Lumbermen generally worked in pairs, at felling, sawing and other phases of work. The movement of the participants standing in front of each other and their entire work is the exact image of the other and naturally they also move with the same rhythm. In certain cases members of the work pairs can do work of equal value but of different character; co-operating with each other and in a parallel way thus one worker cuts off the branches from the trunk while the other cleans the branches. A work pair of equal rank can be enlarged to 1 $^1/_2$ pairs without making the third person a helper. For example two sawers cut up the trunk after felling the tree while the third one cut off the branches. And while the two sawers were felling a new tree, the third one was sorting and stacking the cut wood.[85]

[85] HEGYI, 1957, 138—142.

Naturally this paired work form can be found in other places too and is the most frequent unit of division in the groups. Within the *banda*, work pairs of equal rank co-operate not only with each other but systematically with the whole group. The members of a hand threshing *banda* are composed of pairs facing each other. Their movements are exact counterparts, but the work rhythm is adjusted to that of the group: relieving, changing into other work sections and having rest periods occurred at the same time.[86] The navvies working on a covered barge also stood facing each other and pulled the mud into the water at the same time from the ridgepiece of the slanting roof. They changed places and thus first one and then the other did the job. The boat towing workers of Szigetköz followed the so-called *vezérrudas* in pairs on the two sides of the rope and advanced in unison. The *kurtulás* followed at the end (the equivalent of the *vezérrudas)* and held the rope tightly.[87] The co-operation of work pairs may be looser and simultaneity is not a required law. Canal digging navvies were given work sections individually, extending until the mid-line of the canal. But they still stood in pairs and the ones standing in front of each other worked with approximately equal tempo and identical movements, and they reached the bottom only with a very slight time difference. Since left- or right-handedness in this type of work is decisive, those workers associated who complemented each other, or rather those with the same endowments periodically changed places. Work in pairs within the *banda* makes possible the dividing of work time in half by the scheduling of rest periods, whereas this is impossible for work pairs outside of the *banda*. At the threshing machine the members who did the difficult part of the job (the ones who fed the wheat into the thresher, loaded the sacks, etc.) made up pairs in which the members relieved each other at certain periods and while one worked, the other rested.

Two associated persons may do work of different value (main and subsidiary work) and in this case the assisting work is usually dependent on the main work. The pair is the basic unit of the association for work in harvesting, that is, the mower and the helper (the sheaf binder) are in close co-operation. Together, the two can do all parts of the work. The harvesting couple might be enlarged to 1 $^1/_2$ pairs, i. e. 3 persons. In this case, depending on the circumstances, the number of those either doing the leading work or the assisting is doubled. In these harvesting *bandas*, parallel with the multiplication of pairs, they spared a leading worker and helper. This saving was also accomplished when those doing the leading work were temporarily assigned to assisting. In this way a surprisingly large variety of associations and work organization could come into being in the harvesting *bandas*.

[86] K. Kovács, 1950, 81—82.
[87] Timaffy, 1956, 74.

It was in family teams that the small contractors and wage labourers performed part of the specialized complex agricultural and building industry work. The basis of the division of labour is the division of the work process into parts. These parts can be leading work just as well as assisting and they did these simultaneously. Work was assigned to individuals in a spontaneous way according to stages of work, strength and ability, always stressing the organized and quick completion of the work. The majority of the operations in tobacco growing were accomplished within the family. If four persons planted, the man made the holes, one child poured water into it, another set the seedling next to the hole and the woman planted it. After a time the man and woman switched work and probably the children did too. They did not schedule rest periods in tobacco planting, but the leading workers and assistants changed places. Thus for 7 persons, one made holes, one sprinkled, one set the seedling next to the hole and three planted. At harvesting they did not distinguish between leading and assisting work. Everybody carried out the same task but in different rows. The principles mentioned for planting were again in effect for the stringing of tobacco leaves.[88] A similar division of labour took place at tomato raising: women planted, men carried water, sprinkled, placed the supporting sticks in the ground and women tied the plant, but the entire family took part in the hoeing and gathering of tomatoes.[89] Wage labourers of the brick factories took the greatest advantage of the family work-force. The work places were divided among families. In a family of two, the man prepared the wet clay while his wife cooked the food. Both of them carried the clay and in the beginning both of them molded bricks. Later only the man carried. In larger families there were three members who molded bricks, one who prepared the wet clay and one who carried it. Children were used for all kinds of help. The one who molded was standing at the side by the table while two others faced each other. A family of 4—5 people containing 2—3 persons molding the bricks formed a so-called *erős asztal* ("strength" table), while two molders a *félasztal* ("half" table). The average unit is 3 persons. They employed an outside helper if the family was not enough to form the group.[90]

In the beginning, the navvy work pairs doing wheelbarrow filling were composed of equal partners who helped each other in pulling the wheelbarrow by changing places; they lived in separate huts. When the family was present, the navvy loaded and pushed while the woman pulled the wheelbarrow. Secondary work could be divided between the mother and her child. One of the two helped in loading the wheelbarrow and the other pulled it. Larger families allowed some of their members to pull the wheelbarrow of strange

[88] NAGY, 1955, Manuscript. 20—21.
[89] BOROSS, 1956, 142—147.
[90] SOLYMOS, 1954, 1—12.

workers. In this case the member could become an independent wage earner.

Different organizational forms are again required for the homogeneous work of a larger group. The different procedures — as already mentioned — can be divided into three categories according to the types of work: time, space, or time and space combined. Every *banda* had its own assigned work area, within the limits of which they arranged for work. The work takes more and more the character of a business, both in its inner organization and outward appearance. The spatial division can have a regular form and the movements can be done in unison. It was said about hay-mowing *bandas*: "It is nice to work in the *banda* if everybody's scythe moves at the same time."[91] At other times the only purpose of the co-ordination is that the workers do not hinder each other in their movement. A navvy *banda* of 6 men building an embankment divided the workers between the pit and the filling in the following way: 2 loaded, 2 carried the load and 2 emptied. These were not pairs and were in different phases of the work even in relationship to one another. Besides a common work place, equal output is also a synchronizing factor. Everybody did the same job but at different periods and the various parts done by the individual were smoothly fitting each other like cogwheels: "One man is not allowed to complete a round sooner than the other. One wheelbarrow has to be filled as soon as the other and we have to commute just as the ants do; each of us carrying his own load and not hindering the rest. . . Navvying is true group work. Here someone has to work under control, just as part of a well-oiled machine."[92] In other work this spatial division is not so unrestricted. Usually it is directly supervised by the employer or his driver. The seasonal workers lined up at the end of the field to hoe carrots at one time. If they formed one sloping row, the so-called *elsős* was the first on the right. He dictated the speed, but usually they lined up the second class and first class workers in different rows. The *vajda* (the leader) worked ahead of the V-shape. These two rows could be put together from right or left handed workers respectively, but in each case they were lined up strictly according to age. One isolated line was competing with the members of a neighbouring strange *banda* in the next line, or the two sides of the V-shape with each other.[93]

The group can also divide the complicated work into homogeneous parts too. Each member works in different sections of the job at the same time as the others and in such close co-operation that the slowing of one or another of the line would hinder the entire work. Although it happens without the assistance of machines and outside of the factory environment, this division of labour in time has an industrial character already. The navvies organized

[91] Szabó, 1957, 37—39.
[92] Veres, 1951, 12—13.
[93] Koós, 1960, 37.

the unloading of the cargo from the barge with this method: ". . . the way they unload the bulk goods is that part of the *banda* fills the sacks, another part hands the sacks and the third carries them into the carts. A 12 man *banda* solved the reloading of salt in the following way: 2 men broke with pickaxes the bulk salt which became hardened because of the delivery on water. Using shovels, two men were filling the sacks which were held partly by those who broke the salt and partly by those who were handling the filled sacks. After all, these two men set the filled sacks on the shoulders of the runners who took sacks weighing 80 kilograms up to heights as great as 2—3 stories and poured it from the sack into the wagon. After a certain time — usually 2—3 hours — the 6 runners and the 6 handlers switched work and thus they continued. Their work, based on efficiency wages, was much speedier and precise than that of labourers from Budapest who were working next to them."[94]

The most advanced type of group work is combined work which contains the previously mentioned elements, techniques, work methods and forms of organization at the same time, this especially refers to the work done next to the machine, because the machine, in agriculture just as in the building industry, transformed the entire technique of work and essentially changed the work itself. Its clearest example is the threshing machine which can be regarded as a factory in itself. The work with it can be organized just as well as within a factory, the difference being that the labourers work at it only temporarily. Its older type operating with manual power required a dozen men: 2 to 4 persons were necessary to move it; 1 fed the machine; 1 untied the sheaves and gave it to the man who fed the machine. Another man collected the straw around the machine and carried it to the rick where two others set the straw on the rick. The majority of the workers were adult males, only the one who untied the sheaves, the sheaf hander and the 2 who cleaned away the straw from around the thresher were women or adolescents.[95] The steam engine threshing machine required approximately two dozen workers (18 or 20 or 22). The division of labour had several local varieties. In Szeged the miller and the feeder always stayed in their places, otherwise the members of the group which was composed of workers receiving a full share of the crop periodically relieved each other in the easier and the more difficult jobs. The mixed group was the most widespread. Two feeders, 4 sheaf stackers, 1 miller, 4 carriers, 1 hay stacker, 1 chaff stacker and 2 straw pullers were males receiving a full share of the crop, while the two sheaf cutters and the 4 chaffers were adolescent boys or girls. The work was a perfect unity in all respects. The sheaf stacker gave the sheaves from the stack onto the machine. Here a man cut the rope binding on the sheaves and gave them to the feeder who threw it on the thresher. The miller was the person who collected the grain

[94] Sághy, 1933, Manuscript 43.
[95] Bárdosi, 1958, vol. 2, 76.

coming out of the machine and weighed them. The carrier collected the straw under the machine while another worker at the end moved the straw away. A different worker collected and gave out this chaff and other labourers delivered the straw and chaff to the proper stacks where the chaffer and hay stacker respectively piled them up.[96] The composition of *bandas* working with a threshing machine and the methods of work organization and procedures of the *bandas* had several local variations.

The large seasonal workers' *bandas* did not always work in one place at a given time but they could be divided into several sub-groups. The *banda* unit, however, did not disintegrate because of this, for one sub-group was working in accord with another. Even those groups which eventually became divided were tied together by the employer, foreman, the common earnings and the food and shelter.

The division of labour was not restricted only to the *banda* as, in most cases, the *bandas* working next to each other created a larger co-operative unit. This is evident in the case of canal construction where, because of the underground water, the navvy groups had to co-operate closely and drainage work was also led by a common foreman, the *vezérárkos*.

VI. The common earning and its sharing

The *banda*, not mentioning here its other characteristics, is a temporary association which is tied together by the wage received for the work done in common. This is why certain members accepted the tiring labour and the various kinds of difficulties accompanying this communal life. This type of co-operation is distinguished from earlier related forms by the character of wage labour. Free wage labourers united into a *banda* were repeatedly trying to reach the increase of output and the raising of wages, but "the *banda* system. . . is for the sake of large tenants and landowners. There is no cleverer system for the tenancy to keep the workers well under the normal level and at the same time have the proper employee for every different task, to supply the most work for the least amount of money and to make adult male workers unnecessary."[97] The capitalist and worker were competing, the first for profit and the second for better income. The advantage, naturally, was always on the side of the employers. The irreconciliable antagonism between them was revealed in conflicts in most cases connected with wages. But the analysis of the varied forms of these fights require a separate study. The character of wage systems determined the forms of the work groups and to a certain degree the temporary associations for living.

[96] *SzegSz.*, I, 504.
[97] MARX, 1949, 755.

In *banda* work all forms of wage systems can be found just as well as in connection with work done by the individual, pairs or the family. But the proportion of occurrences is different, and the pure wage form is very rare. There are several transitory forms. This makes the sharing of the mutual earning among the individuals rather difficult and complicated. In connection with this an unwritten law was formed which deserves attention.

In agriculture harvesting was done by sharers and day labourers. Day labourers handled work concerning hay, the garden, and vineyards, while digging was left for efficiency wage labourers. Larger holdings hired seasonal workers for mixed season work.

Common earnings could be acquired by time-wage or efficiency wage and also by a combination of the two. Time wage could be paid daily, weekly, monthly and rarely for the year.

The efficiency wage is represented by a certain part of the crops or of the catch (share work, share of profits), or by salary (efficiency wage) for the things produced or material exploited, such as wood, earth, coal etc. To this latter category we can add the type of work contracted for a round sum or for a fixed part *(átaljás)*. Daily and weekly pay is quite exceptional in *banda* work, even if a larger number of workers were hired as for hoeing and mixed viticulture etc. They were paid individually, direct supervision was practiced over them and their group did not have a *bandagazda*. The employer or his representative stayed with them continuously. Seasonal work for a monthly earning is more frequent. This lasted from 1, 2, 3, 4, or 6 months and only exceptionally for a year. The workers were paid and their emoluments given by the month, and it was at the final accounting that the work actually done and the shares, etc. for the entire period were evaluated. The monthly payment contained money, a share of the crops and also an allowance. If they worked for a longer period, the time-wage seasonal work was changed for the time of harvesting, threshing, etc. to free wage labour which they performed for a share of the crop.

When agricultural prices were low, the workers made an effort to get more of their pay in daily wages than in shares. But when products commanded high prices, the reverse was true. The bulk of agricultural *banda* work was done for shares. The harvesters, threshers, rush cutters, lumbermen etc. and profit quota work (such as fishing) may also be listed here. The participation in the crops and catch was actually regulated by unwritten law, but the profit ratio exactly reflected the general condition of the labour supply (supply and demand, yield, weather, etc.). In more advanced forms of efficiency-wage system, the worker did not get a share of the produce, but he was paid in money according to the quantity of produce (lumbermen, navvies, miners, etc.). The already mentioned "átaljás" system (work done for a lump sum or a share) came into being owing to certain factors of uncer-

tainty; this was the main wage form of boat towing workers and we sometimes find it in harvesting and digging too.

Most wage types did not appear in a clear cut form, but accompanied by several incidental elements: the deduction of money advanced for travelling or compensation by work to return the advance; if the workers used their own tools, they were entitled to receive additional payment for the use of the implements. In certain cases workers had to perform extra work for the obtention of work opportunities, although this was not carried out in a group but individually. In the majority of these cases the gross income of the whole group was affected and therefore this had to be settled before the division of income among individuals.

Time-wages, efficiency-wages and the mixed type were sometimes made equally complicated or rather modified by the question whether the employer supplied board to the workers or not. Almost all of the early forms of wage labour are characterized by special bonds between the employer and employee, such as those concerning food, shelter, etc. The basic factor here is the lack of capital, and we are in presence of a lower level in the development of wage labour. The situation becomes different at more advanced levels, inasmuch as by selling food, renting huts, the employees were doubly exploited by the contractors first as workers, secondly as customers.

Provisioning is most frequent in the case of day-labour, seasonal work and share work, while it occurs less frequently in efficiency work paid in money. The tenant peasants usually cooked for the workers while large landowners preferred giving the so-called "kommenció" (annual payment in kind). Conversion into cooked and raw food was different. In the latter case perishable food was given out weekly, while storables were distributed monthly. Provisioning naturally effected the amount of wages. Besides this, the supplying of shelter for workers employed for a longer period in the same place also affected the pay.

On the basis of the labour actually done, the main workers and helpers received their share, according to the above-described profit ratio, from the gross income of the group. Among the women, only the permanent cook of the seasonal workers' *banda* could receive a full share of the crop, but the leaders of time-wage *bandas* could get several times as much as the average wage of an individual. The leaders of the efficiency-wage *bandas* received only a few percent more than the common members.[98]

The recording of the completed work and the division of income was the task of the *bandagazda*. This job was checked by the workers strictly in time-wage groups, while efficiency-wage workers did it only occasionally. Because of the complexity of settling accounts, the *bandagazda* had per-

[98] In regard to the markedly individual type of wages of the miners Cf. RÉZLER, 1940, 231—234.

manent help in most *bandas*. Since some of the *bandagazdas* took advantage of their position in the group, the Act previously mentioned made the employers also responsible to see that each member of the group receives the wages stipulated in the contract. Sharing was actually a private matter of the *banda* and was almost entirely covered by unwritten law. In most types of work and wage systems they made their sharing on the basis of time spent in work, while efficiency-wage workers also calculated the average daily wage. The judging of the shorter and longer absences is very interesting. They made special distinction between absences occurring because of the persons fault, and justified absences. If a worker left the work definitely, the group had to face a new situation. They had different rules for the case of a reduction of strength and for the unexpected entrance of a new member who probably accepted the job for higher wages.

The large variety of the wage systems explained above resulted in different procedures of sharing the common earnings. We have to mention the most important ones here.

1) *Seasonal workers*

The income of the seasonal workers' *banda* (crop share or money) and their food and shelter were in common. Money was received monthly and the food weekly or monthly according to the described method and in quantities which corresponded to the number of persons. Thus they shared these by the week or by the month. They received the crop share after completing the work project, when the final settlement also took place. The *gazda* and a few representatives of the group counted the final total of the gross income based on the work book and on the basis of this they closed accounts with the employer. Individual settling was a private affair of the group. First they figured the share of one person and thus obtained the daily wage. After this they added up the days of sickness and everybody returned the proper amount of daily wages into the sickness fund according to his absence. Naturally all these occurred only after having received the money. Expenses incurred in common were taken care of from the gross income and the remainder was divided among the members of the group according to the actual work days and the profit ratio above referred to. They had the same procedure with the share in the products too. The one who stayed away because of illness or some justified other excuse received pay reduced in proportion to the days of absence. But if someone was absent from work because of drunkenness, fighting or any similar causes, he paid double the daily wage to the common treasury as penalty for the period of absences. If someone left permanently, his absence was reported and his wages were deducted by the employer unless he left a substitute or the *banda* was able to complete the same work with

a reduced number. Sick money and penalty money was collected into a mutual fund and was used for various purposes, such as holding a party or buying things necessary for the community, etc. The *gazda* of the seasonal workers received $1\,^1/_2$ times as much as the regular pay and his wife got full wages, even though this was unusual for women. In addition to this both of them received illegal income. Teams of seasonal workers could become sharers during harvesting and threshing and for this period everything was counted in a different manner. For this period the employer only gave them food and shelter (no money) in addition to a certain proportion of the harvested crops. The share was divided among the main workers and helpers in the proportion of 3 to 1. For this period they kept a special record of absences also.[99]

2) *Harvesters receiving payment in kind*

In case of crop failure harvesting work was paid in daily wages and "*átaljában*" too. Work done for shares has been common for centuries. The quantity of the harvesters share was unchanged for a long period of time and rather showed a tendency towards reduction. According to this, the number fixing the proportion was continuously decreasing and faithfully expressed the momentary condition of supply and demand and of the harvest results. From the 18th century until the Liberation in 1945 people harvested for $^1/_3$, $^1/_4$, $^1/_5$, $^1/_6$, $^1/_7$, $^1/_{10}$, $^1/_{12}$ and $^1/_{14}$ shares, not including board. In the period including the 18th and 19th centuries, food was distributed irrespective of the individual's share of work and there were workers who harvested only for food and who, after the completion of harvesting — usually in winter —, received their food shares. According to the practice of the last century, the employer cooked or hired cooks, or the difference resulting from the board was subtracted from the share and the workers supplied their own food. The helpers in sheaf binding could work as the employees for a smaller share than the leading worker, but they could be employed by the mowers for a daily wage. In both instances, they could work either providing their own food or having it provided by the employer. Depending on whether the harvesters paid in kind participated in threshing at the same place or not, they could receive the crop share from the unthreshed wheat *(gazul)* or the threshed *(szemül)*. In this latter case they owed the employer work to settle the debt incurred this way. The output was measured by addition of the units of tall grain in the first case, while in the second they naturally measured the weight when the crop was threshed. In both cases the harvesting *banda* received together the proper proportion of the total crop and the crop share was distrib-

[99] For more details see Koós, 1960, passim.

uted by the *bandagazda*, while in the "*kepés*" group it was apportioned among the workers by the described accountant, according to the completed work time and the proper profit ratio. Depending on the type of work they performed and depending on the fact who supplied the board and how much — the helpers received $^3/_4$, $^2/_3$ or $^1/_2$ of the full share. The helpers could work for the same daily wage as the leading worker, but they could also receive crop shares according to a previously agreed scale and not according to efficiency. In certain cases only workers receiving full share formed *bandas*, whereas those who carried out doing leading and assisting work switched in regular periods. In this way everybody obtained the same share. Most of the *bandagazdas*, disregarding illegal bribery or different presents received during the time of the great unemployment, made an earning equal to that of his workmates and received money *(talpalás)* probably only for the recruitment.[100]

3) *Threshers paid in share*

If the threshers paid in share were chosen from the harvesting workers, they separately calculated the proper share of crops, but it frequently occurred that they threshed it together in the so-called *bandaszérű*. But it was more frequent that they contracted the threshing for a certain part or percentage (from 3 to 3.5%) of the total quantity. According to the set profit quota this was divided (on the basis of the actual time spent in work) among the first class members and second class members of the group. Usually the machine *gazda* portioned it out individually. Generally everybody knew how much he was supposed to receive for the work. There were certain differences between the incomes of machine operator, stoker, weigher, and the average wages. The threshers paid in share followed the machine from *gazda* to *gazda* during the long threshing period. At certain places they picked up the crop share for the whole group and took it along or stored it at a *banda* member until the end of the threshing period. The division took place only at the end of the job when the *banda* dispersed. If someone left the group before the completion of the work, he provided an equal substitute or the members of the group divided the share of the absentee (reckoned from the time he left) among them. But if the group admitted a new worker who took advantage of their difficult situation and accepted the job only for higher wages, then they subtracted the difference from the income of the one who left.[101]

[100] Besides the works mentioned in connection with harvesting *bandas*, references can be found to the expression *talpalás* (a payment received for recruiting) in NAGY, 1958, 5.

[101] TÁRKÁNY SZŰCS, 1944, 130—131.

4) *Other share workers*

The workers of Csongrád County contracted the cutting of the branches of willows at the river flats during the winter for $^1/_2$ or $^1/_3$ of the kindling; the rate depended on the provisioning. Workers from Tápé cut rush for $^2/_5$, $^3/_5$ and rarely $^1/_2$; the rest was given to the carriers. They divided the sheaves after delivering them home and the group supplied its own common board. At the seine fishing group *(bokor)* there was a *gazda*, fishermen, apprentices, etc. They could be independent contractors or the employees of a tenant. Besides food and shelter and incidental payments, the apprentice did not receive fixed wages. Unmarried men worked for weekly wages and board, while the fisherman worked for a certain proportion of the catch until he was able to possess his own tools, but most frequently both the *gazda* and the fisherman got a half share of the catch.[102]

5) *Boat towing workers*

The *banda* of the boat towing workers contracted the towing for "*átaljában*" and provided their own board. The *bandagazda* made the contract with the ship*gazda* and the steersman. He received the money too which the workers shared equally, but from which the various advances were individually deducted.[103]

6) *Lumbermen*

The lumbermen received advance payment one week, while in the next obtained the so-called net payment. Each *banda* delivered the entire produced wood to the owner and everybody had an equal share within the *banda*. But if only one of the work pairs used their own saw, the pair received a certain amount or surplus wood from their mates for the wear on the tools.[104]

7) *Navvies*

The wage system of the navvies was much simpler than those of the previously described groups, but at the same time more advanced because they were paid in money according to the amount of removed earth. This pure type of efficiency wage was significantly modified by different deductions (the withholding of security until the completion of the work, and the rent

[102] For more details see VÁRKONYI, 1942, 3; ILIA—JUHÁSZ, 1959—1960 contains sections about the rush cutters and SOLYMOS, 1955, 445—467.
[103] BETKOWSKI, 1954.
[104] ERDÉLYI, 1956, 44—45., 54—56.

of building materials received from the company) or by additional payments (travel advances, bonuses and sometimes payment for usage of tools). However, it was the speculation of the company that affected their income more seriously (truck system, system of bons). The navvies received advances one week and net payments the other week. Payment was preceded by measuring the hole they have dug or the form they have constructed; these measurements gave the basis for the wages. All measurement was doubly checked by both parties and in several cases resulted in savage fights. The company paid each *banda* as a whole. The *bandagazda* and probably one or two of his assistants went in for the amount which they calculated exactly, well in advance. They divided the common earnings every fortnight. The *bandagazda* kept a record of the work. The presence or absence of the person was noted very carefully in a book. The sharing of the income was made quite simple by the circumstance that everybody performed an equal amount of labour. First they subtracted the expenses incurred in common from the common income. They divided the remainder by the number of work-days and everybody received his wages according to the number of days spent in work. Thus the navvies shared even their efficiency wage according to daily wage. The helpers were usually paid in day-wages. The *bandagazda* could get higher earnings only illegally. Even the present-day group-leaders divide their 15% group leader payment among the workers. The group made no deduction for an excusable half-day absence, especially if it was incurred by the administrating *bandagazda*. On the contrary, they made deductions because of half a day's absence due to drunkenness. In the case of absence and staying away they proceeded similarly to the threshing workers.

VII. Associations for food and shelter

The boarding of masses removed from their home meant an equally serious problem for both workers and employers. It had a direct effect on the wage system and an indirect effect on labour. Living together temporarily raised the question of a common solution of the board problem. The *banda* organization did not always provide associations for food, but we meet a great variety of flexible adjustments to the temporary situation. The more advanced forms of work groups and wage systems did not always signify a more advanced association for food, because this latter became better organized if more labourers worked together for a longer period of time within a group working far from their place of residence.

The employer could provide the board, but the labourers could work providing their own. These two possibilities varied in the different sections of work: in share work and seasonal work, the *gazda* supplied the food in most cases; in efficiency work the labourers provided their own board, but

it also happened that they harvested without the provision of food from the employer, but did the carrying and other work with board included in their wages. Most of the employers also gave unprepared food when complete board was included in the pay, thus the problem of provisions was shared. The cold food of the threshing workers was supplied by the owner of the machine, while cooked food was given them by the landowner on whose property they worked. For a large mass of workers labouring in the same place for a long period of time, unprepared food was given out to the group and the group divided and cooked it themselves. Workers providing their own board ate at home if they were employed near their place of residence, otherwise they cooked for themselves. They took certain unprepared foodstuff from home, even when they went larger distances and the rest they provided at the site. All variations include elements of individual, paired and collective forms.

Although work was performed in groups, individual provisioning of food has always survived in significant proportions, but even in this case we find certain group characteristics. The relatives of harvesters providing their own board, for example, co-ordinated the time of the delivery of dinner in the field. The dependents of members of self provisioning *bandas*, of hay mowers, navvies, etc. usually brought the food (mutton, pork, etc.), the drink and other necessities to the site in picturesque single file. The boat towing workers who had to follow the boat, cooked in rotation on the only avaible stove. If a worker lagged too much behind, he left his cooking for the evening rest period.

Just as the work pair can be regarded as the *nucleus* of the *banda*, eating in pairs can also be considered as one unit in comparison to larger associations for providing board. Consumption of dry food is, naturally, a personal matter and the most they have in common is the division of the emoluments given out to the entire group at the same time. Eating in pairs could take form in a relationship between equals or between the leading workers and helpers and it could be permanent as well as temporary. Independently of the type of wage system, the female sheaf binder usually cooked for her male working mate, the mower (especially if they were relatives). In other cases, the two leading harvesters cooked separately at the same time, but for the sake of a two-course dinner they made a cooking arrangement. Each prepared one course of the meal and shared it. (Rarely the arrangement could include three persons.) The next stage in this development is the system of rotation which was in fashion among the woodcutters. At eleven o'clock one of them left, while the other still worked. They cooked, carried water and used the cooking supplies in turn and then invited each other to dine. (At work they did not offer drinks to someone belonging to another pair, but they did so at home. Hunted game was a prize for the whole *banda*, just as incidental profit was equally shared by the navvies, as in the case of archaeological finds.) The harvesters also cooked in rotation (even in groups of 2, 3, or 4).

Everybody contributed to the daily food, firewood and water were also collectively provided. While the cook made the meal, the rest of them carried the sheaves into shocks.

This common and daily changing cook was only slowly replaced by a permanent one for the group, although such a person was as necessary to the association for food as the *gazda* to the *banda*. In the small family units the problem of a permanent cook was solved in a natural way, just as in the case also when food was supplied by the employer. The family continued its traditional way of eating and, in the other case, cooking was the problem of the employer. The hand threshing *banda* supplied its own board or ate the food of its employer. In reference to the *szérűs* bandas (a group of 4 or 5) threshing with a horse, we have data showing that the *gazda* provided the food which they consumed from a common dish.[105] But this case is not typical. They rather liked to work for payment in kind (kommenció) on the large tenures. For shorter periods they accepted the provisioning of 6—8 daily labourers. In the region beyond the Tisza they ate in order from a common kettle while kneeling. The order formed at the beginning of the week was kept.[106] The almost two dozen threshers paid in shares could not have been fed in this way, therefore each of them received a separate dish and ate in a more "bourgeois" manner. The machine operator, who was regarded as a skilled worker, was honoured by the employer in being asked to dine at his table.

If it was possible, the same person contracted the cooking in the self-sufficient groups and while he cooked, his workmates did his work for him or helped in preparing the food. Where this food association became traditional, both the organization and the cook received a special name. The navvies had a *szakácsparti* and *bográcstársaság*, while boat towing workers spoke about their *kompániakaszroj*, the harvesters about *kompánia* and the navvies also mentioned a *partiszakács*.[107] In most cases, however, neither of them had a special name. The common food of the fishermen's group was partly provided by the catch and partly by the *gazda*. They cooked the food for the whole group together at the same time. The fish chowder was made by one of the young fishermen and the noodles were kneaded by the master. They ate the soup from a common dish. Supplying firewood and dishwashing was the task of the apprentice.[108] Boat workers usually cooked together only when loading wheat. The cook of the *kompániakaszroj* was the person on duty *(mecsár)* who left the job sooner than the others, close to noon.[109] The harvesters receiving payment in share could form several types of *kompánia* just as it happened

[105] HOFFMANN, 1960, Manuscript.
[106] HOFER, 1956, 501.
[107] The words *kubikos* and *arató* originate in Csongrád County; about boat towing workers, see in BETKOWSKI, 1955, 8.
[108] SOLYMOS, 1955, 450.
[109] BETKOWSKI, 1955, 8.

in connection with other types of work groups. In the most advanced forms, one "share-harvester" was the permanent cook who usually made the dinner in the evening, while the others carried the sheaves. "Everybody gives a little to the common kettle and all the food is cooked at the same time."[110] The idea of saving is represented by this permanent cook, but only in the small food associations: "At noon they ate polished wheat which the *bandagazda* greases as much as he can when he is observed, but afterwards, when he is alone, he takes back as much grease as he can, because he is trying to save."[111] The provisioning association of the rush cutters is somewhat more advanced. The *banda* decides who will be cook. Everybody gives him an equal amount of bacon for a week, while the other supplies are given by a different person each day. Bread was brought for the whole group at once, but after receiving their shares, they individually paid for it. The weighing of bacon, in other words the idea of making sure that equal portions are delivered by each individual, was carried out in a primitive but original way. A branch or stick was hung by the middle on a string, then a piece of bacon was hung on one end of the stick. This was balanced by another piece of bacon, finally one standard piece was left, against which all the rest of the bacon pieces were measured to assure the equal portioning.[112]

The navvies are characterized by dining groups of 4, 5, 6 or 8 persons as well as by cooking by individuals, pairs of families. The permanent cook of a mutual dining group voluntarily accepted the duty or he was assigned to it. He went to cook one or two hours sooner, while his workmates did his share. They supplied firewood and water in rotation. They cooked in a common kettle and dined together. Instead of the kettle they later took a pot large enough for the whole group. These dishes were bought in common and after the completion of the project they auctioned them to the group. Otherwise everybody had his own dish and eating utensils and did not eat from the cooking pot. Only the meat was portioned out by the cook, and the men helped themselves to the rest of the food. A half-liter ladle was also bought in common and auctioned at the end of the work. Everybody gave the bacon and *tarhonya* to the cook for the whole week. This was kept in a separate corner of the hut. Purchasing was also handled by the cook and they shared the expenses. Potatoes were also bought in common and put into a separate pit outside the hut. Dry food was a private affair and collective dining was not compulsory on Sundays. According to the navvies, the dining group provided a cheaper and after all more varied menu quicker than did the individual cooking. This latter was upheld mostly by those whose food was provided from home, by those on a diet or by those who were especially thrifty. The *banda* is not

[110] Várkonyi, 1943, 5.
[111] Baksay, 1917, 92.
[112] Ilia—Juhász, 1959—1960, 153.

identical with the dining groups, for this provisioning association was composed of 4 to 8 persons, while the *bandas* could contain several dozen persons. Between the two wars only the workers from Szentes made an effort to provide a common board for the large groups. But because no women were present and the increased amount of labour meant a full-time job for the cook, no one took the task willingly.

The second and first class members of the seasonal workers' *bandas* got different food allowance from the employer who supplied the bread weekly and other cooking materials (lard, flour, peas, beans, lentils, etc.) by the month, giving it to the woman who did the cooking or to the *gazda*. The meat was portioned when occasion arose. Bread and bacon were immediately given to the group members. (It was the cooks themselves who baked bread from the flour. Those who did not eat the usual food allowance received a slip of paper each time. For this he could receive recompensation in bread, flour or money any time.) They had an original way of dividing the bacon slabs. Their main effort was to give everyone a share from the different parts of the bacon. Therefore they selected the food allowance from several pieces taken from different sections of the slab. The food allowances composed this way were placed on a table and given to the workers who were summoned in alphabetical order. The group voted, at which end the list would be started. But even in spite of strict weighing they had a lot of complaints, and sometimes even committees were organized to share the bacon. (The flour left over at the end of the month was shared.) A permanent cook, usually the wife of the *gazda* of seasonal workers, cooked for these larger groups and for a certain period 2 or 3 women were ordered to help her. They had dinners together, but rarely suppers. Everybody was allowed to cook for himself on Sunday night. If the seasonal workers had their own dishware, they received individual portions, if not, they ate from a common pot. The so-called *hatos tál* system was much faster. They portioned out the food into larger dishes supplied by the estate. These were surrounded by the seasonal workers who, in wild competition with each other, tried to eat as much as they could in the shortest time possible. Everyday there was a different person on duty who ran to grab the dish. (The same competition was to be seen for water and firewood among the harvesting *bandas*.) The one who was last carried his pot back to its place, empty. They assigned a steady water carrier in addition to the rotating daily kitchen helpers. The former also cut the twigs. Among the seasonal workers, poached game or stolen produce belonged to the person who took it. They baked the pumpkin, roasted the corn, etc. in the order of their returning home in the evenings.[113]

[113] Koós, 1960, 38—44.

VIII. Associations for shelter

Provisioning had a direct affect on the wage system and its date was strictly related to the work process. On the other hand, the question of shelter had secondary importance and had direct influence on the wages in cases only when the double exploitation by the company manifested itself not only in the use of building materials, but in the renting of the shelter, too. The association for shelter is somewhat more recent than the *banda* and the dining groups, but it is also less common and less progressive. It may be a feature of secondary importance in collective work, but it is not the prerequisite of this latter. In small homogeneous groups, the work, shelter and dining communities may be identical, but in medium and larger teams these are not the exact counterpart of the other. This association for shelter did not follow the development of *bandas* as did the dining group. Two, three or four persons dwelling in the same hut were able to combine to form groups of any size for dining and work. Shelter for the short period —especially during the summer season — was not a basic need. In any case, whether the workers made it or the employers provided it, the shelter was a temporary solution and was subject to criticism from the view-point of hygiene, morals and other basic requirements. Indisputable advantages of the shelter associations are, among others, the fact that construction work, cleaning and possible expenses are shared, that food is stored in common, that there is a common fireplace and space for storage of tools; that the simultaneous awakening and retiring of the group is made much easier, that the question of guarding is more easily solved etc. It is characteristic of the previously described arrangement that while there are several expressions known for the *banda* and the dining group was given special names in certain instances, the association for shelter has no popular expression. The seasonal workers sometimes nick-named their shelters which had been formerly stalls for animals, such as "The Inn of the Yellow Colt", etc.[114]

Strictly speaking we cannot always talk about a shelter but, in several instances, only about temporary resting places which did not require building materials or any special effort to make. The workers themselves could make a shelter for the groups, pairs or individuals, depending on the number of workers, the weather and the length of the work period. The employer probably contributed building materials to this project. The employer generally took care of the shelter for larger groups working at the same place for a long period of time. This shelter in almost all cases, was a doss house.

If the weather was good and work lasted only a short period, the workers did not make any sort of shelter. If they were close to their home, they went

[114] Koós, 1960, 38—44.

home for night, otherwise they slept outdoors. The mowers slept at the end of a hayfield, the harvesters among the shocks or by the stack and rick. If it was windy, rainy or cold they retreated to a barn or stall; or if they did not have these facilities, they made a primitive wind-screen. The navvies took shelter under a rush cover draped over shovels; the workers who threshed with horses rested under a rush cover thrown over wagon poles. The navvies formed a tent on the edge of the pit by branches or they dug a hole in the side of the pit. The mowers dismantled the rick and went inside it to sleep. The workers who threshed with horses took shelter under the horse cart or arranged the carts in a circle, slept in them after setting guards for the night.[115] The wind screens and burrows usually provided a resting place for one person. Two or three women were sheltered under the rush covers.

In the 1880s the navvies made individual huts. In the so-called "*egyes*" huts of the lumbermen one pair slept. Later both types of shelters were enlarged. Two pairs stayed in the so-called *kettős* huts, while 6 to 8 persons slept in the larger ones. The pairs always rested next to each other and they lined up on the two sides of the hut opposite each other in a symmetrical way. The huts accommodating 2, 4 or 8 persons are the most common, and those accommodating 6 are rather rare. The common entrance of the larger hut was in the middle. The fire was burning in the center and whosoever woke up fed it. At the fire everybody had his own branch to light cigarettes, etc. The individual resting places were separated by logs. The oldest worker stopped the conversation for the night and was the first to awaken. The others followed him. The hut was made of material locally available and by common labour. (Occasionally the lumbermen also dwelt in a doss-house, for example the stall of a near-by forester's cottage.)[116]

The navvy hut is also similar but has more variations than the former type. They had several types of shelters, including huts accommodating 2, 3, or 4 persons, then 5, 6, 8, 12 and occasionally 14 to 16. They sometimes had shelters which were heated in winter. The structures were set up in a reserved area near the workplace. Its elongated rectangular shape faithfully reflected the order in which they arrived to work. Good acquaintances and those from the same *banda* became roommates and neighbours. The navvies got the building materials in common at the site or purchased it from the company. Everybody furnished rush covers and they built the hut together. The structure of the hut was varied according to its capacity. The one which accommodated 3 or 4 persons had an entrance at one end, those for 6 persons in the middle and the larger ones had entrances at both ends. Inside individual resting places and shelves were situated. The fireplace was outside. The pit and the storage place of the tools were common. By the time of the First World

[115] HOFFMANN, 1960, Manuscript.
[116] ERDÉLYI, 1956, 57—61, 110 and HEGYI, 1957, 150.

War the hut became less wide-spread and completely disappeared by the 1930s. After this time the navvies were accommodated in different types of doss-houses or private homes.

Seasonal workers were usually lodged in some sort of manorial buildings (ox stalls, pens for sheep, pig pens, etc.). Whenever it was possible, the entire group was sheltered under one roof and an almost military discipline evolved (reveille, room regulations, etc.). There was a separate shelter commander. (The "summás-gazda" slept in another building.) The time of retiring was regulated because it was the employer who arranged the reveille. There was some sort of competition for brighter and better places, but in the end some separation took place according to sex, age groups and family status. They were trying to follow habits formed at home regarding shelter regulations. In front of the door girls were placed, next to them were the married couples or unattached young women, the widowed and elderly men. Right next to the door the bad sleepers or the elderly men, next to them the married men and in the two corners of the room the unmarried men were placed. The humorous epithets clearly signified this division. The place of the girls was the *cifra* (fancy) that of the married couples the *pároztató* (coupling) and the unmarried men occupied the *rohadt sarok* (rotten corner) etc. Everybody had his own resting place. Some of the members made the place prettier with decorative objects and pictures brought from home. They did the cleaning together. They kept their personal belongings separately near their own resting-place.[117]

—•—

Not all features of *banda* life are discussed in this study (personal and common usage of tools, folklore etc.). They do not fall within the scope of the present work and they require separate treatment.

BIBLIOGRAPHY

BALASSA, I. 1955. *Adatok a Békés és Csongrád megyei részesmunka és ledolgozás kérdéséhez* (Data concerning the Question of Share Work and Paying off in Labour in Csongrád and Békés Counties). (1850—1944.) Ethnographia, vol. LXVI. p. 186—224. Budapest.

BALASSA, I. 1956. *A kévébe kötött szálasgabona összerakása és számolása* (The Counting of Sheaves Piled into Shocks). Ethnographia, vol. LXVII. p. 401—442. Budapest.

BÁLINT, S. 1960. *Szegedi Szótár*, vol. I—II. Budapest.

BAKSAY, S. 1917. *Magyar népszokások. Munka* (Hungarian Popular Customs. Work). Összegyűjtött Irodalmi Dolgozatai. vol. III. Budapest.

BÁRDOSI, J. 1958. *Pajtáskertek Gencsapátiban* (Areas with Several Barns in Gencsapáti). Vasi Szemle, vol. II. p. 70—76. Szombathely.

BETKOWSKI, J. 1954. *Adatok a szolnoki hajósok életéből. Készülés, indulás, vontatás* (Data concerning the Life of the Shipmen of Szolnok. Preparatives, Start, Towing). Ethnographia, vol. LXV. p. 88—120. Budapest.

[117] The greatest amount of details can be found in the op. cit. of SÁNDOR, 1956, 187—189. and KOÓS, 1960, 31—33.

BETKOWSKI, J. 1955. *Fahajók a Tiszán. A szolnoki fahajózás* (Wooden Ships on the Tisza. Shipping with Wooden Vessels at Szolnok). Szolnok.
BOROSS, M. 1956. *A nagybudapesti és pestkörnyéki paradicsomkultúra gazdasági és néprajzi vizsgálata* (The Economical and Ethnographical Study of Tomato Production in the Neighbourhood of the City of Budapest). Néprajzi Értesítő, vol. XXXVIII. p. 129—161. Budapest.
CZETTLER, J. 1914. *Magyar mezőgazdasági szociálpolitika* (The Social Politics in Hungarian Agriculture). Budapest.
DALA, J.—ERDÉLYI, T. 1941. *Matyóföld. A híres Mezőkövesd* (Matyó Land, the Famous Mezőkövesd). Budapest.
DARVAS, J. 1937. *A legnagyobb magyar falu* (The Greatest Hungarian Village). 2nd ed. Budapest
DEGRÉ, A. 1939. *Magyar halászati jog a középkorban* (Hungarian Fishing Rights in the Middle Ages). Budapest.
DITTMER, K. 1958. *Die Wirtschaft der Naturvölker*, in ADAM, L.—TRIMBORN, H.: *Lehrbuch der Völkerkunde*. p. 208—231. Stuttgart.
ECSEDI, I. 1934. *Népies halászat a Közép-Tiszán* (Popular Fishing in the Central Tisza Area). Debrecen.
ERDÉLYI, Z. 1956. *Bazárkások*. Néprajzi Közlemények vol. I. p. 53—56. Budapest.
ERDÉLYI, Z. 1956. *Népi erdőgazdálkodás Bernecebaráti, Kemence és környékén* (Manuscript) Budapest.
ERDÉLYI, Z. 1958. *Faközelítés a Bernecebaráti környéki erdőkben (Román szánkó)* (Transportation of Wood in the Forests Near Bernecebarát, Roumanian Meigh). Ethnographia, vol. LXIX. p. 381—408. Budapest.
FÉL, E. 1940. *A társaságban végzett munkák Martoson* (Work Performed on Groups at Martos). Néprajzi Értesítő, vol. XXXII. p. 361—381. Budapest.
FÉL, E. 1948. *A magyar népi társadalom életének kutatása* (Research on the Life of the Hungarian Folk Society). Budapest.
GALGÓCZI, K. 1855. *Magyarország, a szerbvajdaság s temesi bánság mezőgazdasági statisticája* (The Agricultural Statistics of Hungary, of the Bánát of Temes and of the Serbian Voivodship). Pest.
GIDAY, K. 1957. *Hozzászólás*. Századok, vol. XCI. p. 796—797. Budapest.
GUNDA, B. 1946. *Munka és kultusz a magyar parasztságnál* (Work and Cult among Hungarian Peasants). Kolozsvár.
GUNDA, B. 1948. *A magyar gyűjtögető és zsákmányoló gazdálkodás kutatása* (Research on the Hungarian Gathering and Hunting Economy). Budapest.
GYÖRFFY, I. 1929. *A matyó summás* (The Matyó Seasonal Worker). Népünk és Nyelvünk, vol. I. p. 75—80. Szeged.
HEGYI, I. 1957. *Erdei fakitermelés Bakonycsernyén* (Lumbering in the Forests of Bakonycsernye). Néprajzi Közlemények, vol. II. p. 125—155. Budapest.
HERKELY, K. 1931. *A mezőkövesdi matyó nép élete* (The Life of the Matyó People of Mezőkövesd). Budapest.
HOFER, T. 1956. *Hajdúböszörményi földművesek karámja. (Az alföldi mezei életmód és az alföldi településformák kérdéséhez)* (The Corral of the Farmers of Hajdúböszörmény. In reference to the question of life in the fields' and the formation of settlements in the Great Hungarian Plain). Ethnographia, vol. LXVII. p. 483—518. Budapest.
HOFFMANN, T. 1960. *A gabonaneműek nyomtatása a Kárpát-medence térségében* (Threshing Wheat in the Area of the Carpathian Basin). (Manuscript.) Budapest.
ILIA, M.—JUHÁSZ, A. 1959—60. *A tápai gyékényszövés és szókincse* (The Rush Weaving of Tápé and its Terminology). Acta Universitatis Szegediensis, Sectio Philologica, vol. V/1—VI/1. p. 149—182. Szeged.
ILLYÉS, GY. 1937. *Pusztáknépe* (The People of the Steppe). 2nd ed. Budapest.
KATONA, I. 1956. *A baráber (A kubikosok egyik típusa)*. Ethnographia, vol. LXVII. p. 13—28. Budapest.
KATONA, I. 1957. *A "csikó" (A kubikosok talicskahúzó segédmunkása)*. (The "Csikó". The wheelbarrow pulling helper of the navvies). Ethnographia, vol. LXVIII. p. 109—122. Budapest.
KATONA, I. 1958. *A vándormunkások toborzása a kapitalista Magyarországon* (The Recruitment of Itinerant Workers in Capitalistic Hungary). Ethnographia, vol. LXIX. p. 29—52. Budapest.
KISS, L. 1955. *A szegény emberek élete* (The Life of Indigent People). Budapest.
KOÓS, I. 1960. *Summásélet* (Life of the Seasonal Worker). Miskolc.
K. KOVÁCS, L. 1950. *Die ungarischen Dreschflegel und Dreschmethoden*. Acta Ethnographica, Tom. I. Fasc. 1—4. Budapest.

KOVÁCS, S. 1956. *A drávai hajósok és talpasok élete. Népünk hagyományaiból* (The Life of the Raftsmen and Shippers of the Drava. — From the Traditions of our People). Ed. by MORVAY, P.—SIMON, J.—IGAZ, M. 59—70. Budapest.
MADARASSY, L. 1928. *Magyar aratószokások* (Hungarian Harvesting Customs). Ethnographia, vol. XXXIX. p. 83—93. Budapest.
MAKSAY, F. 1959. *Urbáriumok XVI—XVII. század* (Urbarii XVI—XVII centuries). Budapest.
MÁRTA, M. 1955. *Maroslele és az uradalom történetéből* (From the History of Maroslele and its Estate). (Manuscript.) Szőreg.
MARX, K. 1949. *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata* (Das Kapital, The Criticism of Political Economy). vol. I. 2nd ed. Budapest.
MILOTAY, I. 1930. *Az ismeretlen Magyarország* (Unknown Hungary). Budapest.
NAGY, D. 1955. *A rétközi dohányosok munkamódja* (The Work Method of the Tobacco Workers of Rétköz). (Manuscript.) Szeged.
NAGY, GY. 1958. *Az 1906-os Orosháza környéki nagy aratósztrájk a nép emlékezetében* (The Great Harvesters' Strike of 1906 near Orosháza as Living in the Memory of the People). (Manuscript.) Orosháza.
NAGY, L. 1958. *Kubikusok története Zsadányban* (The History of Navvies in Zsadány). (Manuscript, Ethnological Archive-Ethnographical Museum, p. 110, 1958.) Budapest.
RÉZLER, GY. 1940. *Magyar gyári munkásság. Szociális helyzetkép* (Hungarian Factory Labourer. A Social Survey). Budapest.
SÁGHY, G. 1933. *A földmunkások helyzete különös tekintettel Csongrád vármegyére* (The Situation of Diggers with Special Emphasis on Csongrád County). (Manuscript.) Budapest.
SÁNDOR, I. 1956. *Otthon és summásság a mezőkövesdi matyók életében* (Home and Seasonal Work in the Life of the Matyó of Mezőkövesd). Néprajzi Értesítő, vol. XXXVIII. p. 185—196. Budapest.
SOLYMOS, E. 1953. *A tápéi gyékényaratók* (The Rush Harvesters of Tápé). (Manuscript).
SOLYMOS, E. 1954. *Bajaszentistváni téglásélet* (The Life of the Brickworkers of Bajaszentistván). (Manuscript.)
SOLYMOS, E. 1955. *Bérlő és szövetkezeti halászat a Duna alsó szakaszán* (Tenant and Co-operative Fishing at the Lower Course of the Danube). Ethnographia, vol. LXVI. p. 445—470. Budapest.
SOLYMOS, E. 1956. *Banda, bokor, brigád.* Halászat, May, p. 94—95.
STEUER, GY. 1935. *Tizenkét év a munkásügy szolgálatában. Beszámoló a földmunkások vállalkozó szövetkezeteinek működéséről* (Twelve Years in the Service of the Cause of Hungarian Workers. An account of the activity of the co-operative enterprises of diggers). 1922—1934. Pécs.
SZABÓ, M. 1957. *A Körös és Berettyó alsó folyása vidékének rétgazdálkodása* (Hay Field Cultivation in the Area of the Lower Course of the Körös and Berettyó Rivers). Néprajzi Közlemények, vol. II/3—4. p. 1—94. Budapest.
TAGÁN, G. 1939. *Pusztafalu rétgazdálkodása* (The Economy of Pusztafalu). Néprajzi Értesítő, vol. XXXI. p. 143—144. Budapest.
TAKÁCS, L. 1951. *Munkábanevelés, tapasztalatátadás a várongi kepésaratóknál* (Training for Work and Handing Down Work Experience Among the *Kepés* Harvesters of Várong). Ethnographia, vol. LXII. p. 396—402. Budapest.
TÁLASI, I. 1946. *Az Alföld néprajzi kérdései és problémái* (Problems and Questions Concerning Ethnographical Research on the Great Hungarian Plain). Az Alföldi Tudományos Intézet Évkönyve (Ed. BARTUCZ L.) 1944—45, vol. I. p. 1—35. Szeged.
TANNER, J. 1961. *Egerszalók* (A Village in the Mátra Area). Budapest.
TÁRKÁNY SZŰCS, E. 1944. *Mártély népi jogélete* (The Common Law of Mártély). Kolozsvár.
TIMAFFY, L. 1956. *Szigetközi krónika* (The Chronicles of Szigetköz). (Manuscript, Ethnological Archive-Ethnographical Museum, p. 35/1959). Budapest.
TÚRI, K. 1931. *Cséplés Cegléden* (Threshing in Cegléd). Népünk és Nyelvünk, vol. III. p. 52—65. Szeged.
VÁRKONYI, I. 1942. *Vesszőaratók* (The Reed Gatherers). Csongrádi Hírlap, 20. Nov. Csongrád.
VÁRKONYI, I. 1943. *Egy részesvacsora* (A Supper Among the Harvesters Paid in Share). Csongrádi Hírlap, 18. July. Csongrád.
VERES, P. 1939. *Az Alföld parasztsága* (Peasants of the Great Plains). (2nd ed.) Budapest.
VERES, P. 1951. *Kubikusok* (Navvies). Béke és Szabadság, Nr. 14. (15. July), p. 12—13. Budapest.
A Magyar Nyelv Értelmező Szótára, 1959—1962, vol. I—VI. Budapest.
Magyar Nyelvőr, Budapest.
Tudományos Gyűjtemény, 1820—1840. Pest.

ON FORMER GYNECOCRACY AMONG AFRICAN PYGMIES

by

J. DE LEEUWE

THE HAGUE, NETHERLANDS

I

Gynecocracy and androcracy

In this article the word *gynecocracy* refers to a paramount social influence of the women in any field of activity. When this influence is limited to within family life, certain authors refer to it as a *matriarchate*.

A number of scholars — one of the older ones being A. VIERKANDT (1923 b, 63) holds that an ancient gynecocracy, in the sense of a paramount social influence of women outside the family, has never been proved to exist. According to VIERKANDT there is only "vermeintliches Mutterrecht", since not so much the women as their male relatives, especially their brothers, make decisions in all questions of outstanding importance. VIERKANDT's statement is far from correct and, indeed, the fact that the situation is such in certain present-day cases does not prove that it was so in former times. The remarkable thing is that he himself admits that "bei einer Anzahl von Stämmen" true matriarchate exists, and "bei einzelnen Stämmen" true gynecocracy.

Tendencies of gynecocracy, sometimes in a simple, sometimes in many fields of social life, have been found in a series of technologically backward communities where a *state* — as it came to mean later in class society — does not exist. Such little developed societies without a state are described as *primitive* and this is the term we shall apply in this article.

Counterpoised with gynecocracy stands *androcracy* or the paramount social influence of the men. The word *patriarchate* — the counterpart of matriarchate — should stand only for the guidance of the father within the family circle; but this does not usually happen, perhaps because a patriarchate often entails the leadership of the male in all fields of social life and then this is also called "patriarchate".

Androcracy is the type of rule found in a number of primitive societies and later — as a secondary phenomenon — in all class societies, combined in some cases with a certain degree of female right. In contrast to this there is, under socialist conditions, a development leading to the disappearance

of androcracy, not with a view however to returning to the system of gynecocracy, but to realize gradually social equality of the sexes.[1]

It is not the aim of this article to attempt to sketch the origin, development and possible disappearance of gynecocracy and androcracy in all societies more or less investigated and in each case to analyze the course of development. We shall here make a study of certain African Pygmy societies. In a following article we shall endeavour to compare these with other communities (those of the Yulengor in Arnhem Land) and try to draw certain conclusions regarding a more comprehensive theory on gynecocracy and androcracy.

The chief ethnographical source used in this article is P. SCHEBESTA (referred to from now on as "*Bambuti*"), (1938, '41, '48, '50), together with P. SCHUMACHER, (referred to as "*Kivu*") (1950, II).

We would check SCHEBESTA's ideas and conclusions both on the basis of his own data and on that of facts mentioned by other authors; the chief conclusion reached by the present writer regarding gynecocracy among the Bambuti will prove to be the reverse of that held by SCHEBESTA.

In references the word "page" will be omitted and only the page number given. The number of a "Halbband" is given in Arabic figures in brackets, for example "Volume II Part 1" is written as follows: II (1). Except to quotations foreign words will — if necessary — be transcribed phonetically into English as far as possible.

II

Social position of the sexes among the Bambuti

The Pygmies of the Ituri region — called by SCHEBESTA Bambuti, sing. Mombuti — live, according to the information at our disposal, in a chiefly androcratic primitive society. Lasting groups consisting of several families more or less blood relations of each other are led by the eldest male. SCHEBESTA calls these groups sibs. In the case of the Bambuti these sibs may also be clans, but this is not always the case: in most cases the clan consists of more than one sib. The sibs belonging to one clan may live near each other or not. Members of a clan resp. sib are regarded as being more closely related to each other than to members of another clan resp. sib. Among the Bambuti the sib is always exogamous, the clan only when the sibs which comprise it, use the same hunting grounds. The clan has a sacred character in so far as its members

[1] Among the sources in the bibliography can be found a number of constitutions and other documents with data on the (legal) status of the sexes under socialist conditions. We do not deal here with a comprehensive description of facts but with a formulation of the tendencies in question, as well as some figures, the purpose being to offer materials for comparison with other countries.

are bound to a certain line of conduct towards certain entities (plants, animals) sacred to that particular clan and these entities usually coincide with the supposed common ancestors of the clan members. The sib is a phenomenon of a more worldly nature and new ones are formed by splitting up those already in existence (*"Bambuti"*, II(1), 289 et seq, 357 et seq.).

SCHEBESTA holds that present day Bambuti *clans* have no political or economical significance; tribal organization is unknown and the decisive social unity is the sib (ib. 289 et seq.). Within the sib there are families consisting of the husband, one wife (normally) and their unmarried children. These single families have an economic basis. Nevertheless SCHEBESTA points out the following: "Die Einzelfamilie, auf sich selbst gestellt, besteht unter den Bambuti faktisch nicht; sie ist vielmehr nur ein Teil der Sippe" (ib. II(1), 312).

Besides the fact that the elders of the sib are male, the mainly androcratic character of Bambuti society reveals itself in the fact that the sacred union, the Tore Union (see also chapter VIII) consists chiefly of men. Generally speaking it is the council of the initiated which bears sway "natürlich zunächst auf die Nicht-initierten, das sind die Frauen und Kinder" (ib. II(1), 494).

This being as it is, it may be presumed that also the patrilineate and patrilocality valid as a rule among the Bambuti, are signs of present day androcracy. (The theory that patrilineate and patrilocality point under all circumstances to present androcracy must as is well-known be rejected: it is possible that they are remnants of an earlier androcracy or traces of a fading male rule. Compare for example M. MEAD (1953) on the Tchambuli of New Guinea. Likewise, matrilineate and matrilocality, which possibly indicate a present gynecocracy, need not necessarily do so in all cases. In marriage settlements in a number of androcratic societies the men in certain cases purposely retain the mother's line of descent. Examples of this can be found in, among others, J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG (1952).

Meanwhile we would note that the androcratic character of Bambuti society is far less pronounced than that of the society of their lords and hosts, the Negroes of the Ituri region. Bambuti women are also after marriage on a practically equal footing with their husbands and on the whole they prove to have a "gehobene soziale Stellung" (*"Bambuti"* II(1), 229, 320, 357/8.) This is in many ways different among the Negroes. Negro women for example cannot become members of the Tore Union, an organization founded to terrorize them. Among the Bambuti, on the other hand, the Tore Union has nothing of terror in its character; very different from among the Negroes, Bambuti women take part in Tore dancing and older Bambuti women have access to the Tore Union (ib. 494, 500, 503).

When it comes to marriage and offspring, the influence of the mother's sib is considerably greater among the Bambuti than that of the woman's sib in many other androcratic societies (ib. 315, 331, 357/8). It is a fact that

the influence of the mother's sib does not always point to *female* influence, though in the present case we are justified in seeking it also along these lines, as SCHEBESTA realized too (ib., 296, 315 et seq., 331). We must try too to find out whether departure from patrilineate and patrilocality among the Bambuti (ib. 296, 317, 357/8) is connected with present or former female right, while in addition our attention will be paid to some present day expressions of female rule in certain fields (ib. 99 et seq; II(2) 70 et seq. See Chapter IV seq).

An effort should be made to trace the deciding factors on which the position of men and women rests in Bambuti society.

III

The status of the Mombuti-male as a hunter

On what exactly rests the general leading position of present day Bambuti males in their society? There can be little doubt that according to the opinion of the Bambuti themselves, male and female alike, the superior position of the men results from their hunting activities (*"Bambuti"* II(1), 18, 31 and elsewhere). "Diesen Beruf hält man für so bedeutsam und erhaben, dass er den Jäger von gewissen wirtschaftlichen Betätigungen enthebt, die ausschliesslich Obliegenheiten des weiblichen Geschlechts geworden sind" (ib. 31).

Is this really the basis of present day androcracy among the Bambuti or does it concern something which the Bambuti believe in, but which is, objectively speaking, misunderstood by them? According to my opinion, the basis mentioned above is the real one, as proved in the first place by SCHEBESTA's facts.

Meat, especially from medium and big sized game, is among the Bambuti together with bananas the most highly valued food (ib. I, 79; II(1), 15, 391, 396). Meat and bananas *are* the best type of nourishment within the reach of the Bambuti. Primitive peoples know from experience the nutritious value of meat. Bambuti women, therefore, insist that their men hunt. Avikere's husband, who spends too much time in gambling, is reproached by her with the following words: ". . . und so lange habe ich schon kein Fleisch mehr gesehen !" (ib. II(1), 391.) Bambuti women can obtain a divorce on the following grounds: bad treatment or neglect by the husband; repeated infidelity on the part of the man; insufficient *meat* provided by him (396). Meat not in the form of birds or large mammals is less valued. Though not prohibited to eat them Bambuti men disdain lobster and mussels and fish which together with caterpillars and insects are chiefly caught by the women (15).

Bananas, so very important to the Bambuti, can only be obtained from the Negroes, in exchange for other goods; the banana has to be grown and

the Bambuti, with a few exceptions, are no farmers. In exchange for the bananas the Negroes demand in addition to labour *meat* from the hunt. Consequently the Mombuti obtains his bananas usually by trading in meat he has brought back from the hunt (ib. I, 79; II(1), 264). In the same way he comes into possession (and has done so for a number of centuries) of the iron arrow points and iron knives which are essential to him (ib. I, 79; II(1), 264). "Eisenpfeile bedeuten dem Mombuti ein Vermögen" [II(1), 54]. Why, we shall consider later. For some Pygmies, moreover, the hunt offers prospects of personal wealth: such a Pygmy becomes an elephant hunter and sells the ivory to "his farmer", the Negro [II(1), 272/3]. Thus hunting becomes the most important production activity in Bambuti society.

According to SCHEBESTA 30% of Bambuti daily fare is meat, including lobster, fish, etc. Both sexes are agreed — and rightly too — that the meat from big game is the most substantial and important contribution to their nourishment and the amount the hunters manage to bring in daily is so considerable that they are the chief food providers *and* in general the most important producers in Bambuti society, for it is as a result of the hunt that bananas and iron are obtained too.

It is true that by digging and gathering the women produce *more* food than the men, and in addition they perform other important tasks (see below). Yet in comparison with the above mentioned work executed by the men, the women's contribution to the existence and development of the community is essentially less.

SCHEBESTA once more sums up the Bambuti's appreciation of the hunt and the male, drawing however the following conclusion which on the ground of Schebesta's own factual information we fail to accept: ". . . die Jägermentalität bevorzugte den Mann, indem sie seine Jagdtätigkeit über die Sammelarbeit der Frau stellte" [II(1), 547]. This suggests in the first place that the appraisal of the hunt proceeds from some chance and unfathomable "hunters' mentality". This of course gives a wrong idea: Bambuti men are in point of fact nowadays the most important providers in their community and on this facts rests (under the circumstances) society's appreciation of their efforts. (See above.) In the second place SCHEBESTA's statement suggests that to rate the hunt high most certainly entails rating high the male. This too is contrary to what the author himself informs us about present day and former life among the Bambuti (see IV seq.). So long as the fruits of the hunt do not exceed a certain minimum, the hunter (first rate as the quality of his efforts may be) does not meet with much appreciation in his community.

The Mombuti male, we may add, is not only appreciated as a wielder of hunting weapons but is also respected and admired as an armed defender of the community. Occasionally feuds and 'vendettas' are carried on, hardly ever between fellow sib-members but now and then between sibs.

IV

Technology and society

Begbe or *muperi* or the big battue is seldom practised these days. SCHEBESTA took part in such a drive so that he is able to give us first hand information. He rightly (see below) characterizes this form of hunting ("*Bambuti*", II(1), 98 et seq.) as being older than the small drives practised daily (ib. 89 seq.) and the nowadays comparatively frequent one man hunt (88 seq.).

SCHEBESTA had picked up a few facts about the begbe and one of these was that ". . . angeblich auch die Frauen eine wichtige Rolle spielen". The drive SCHEBESTA took part in was led by one man and one woman, or, more correctly, by one woman and one man, for the woman was the chief leader and the men were obliged on this occasion to follow the women. The woman in question was an experienced matron named Ema eza (Black Mother). It was her duty and *privilege* ("Vorrecht", ib. II(1), 99) to kindle the fire during the religious ceremony which preceded the hunt. This rite could be performed by a foremost "Witfrau" only. We shall go into this subject in chapter V below. We would only stress at this point that the Bambuti hold this ceremony in high esteem and essential for the propitious outcome of the hunt. During the begbe the women are beaters as well as leaders: "Unter Ema esas Führung brachen die Frauen auf, ohne sich weiter um die Jäger zu kümmern. Sie hatten diesmal die Führung, die Männer mussten ihnen folgen" (ib., 100).

We would, moreover, point out that SCHEBESTA cannot possibly have misunderstood the situation during this hunt, as he spoke the language, conversing fluently with the Bambuti without the help of an interpreter and he was not the type to jump to conclusions in such a case.

It is remarkable though that the author leaves this question of female leadership for what it is. He does not consider the problem from a historical point of view, nor does he attempt to explain it. This approach also led him to draw conclusions the truth of which we shall challenge in the last part of this article.

Meanwhile, on page 102, he obviously — without realizing it — points the way to the solution of the "riddle". (In the following quotation certain words and phrases are underlined by myself, de L.): "Nach einer Tradition der Efé geht die Begbe-Jagd auf eine ursprünglich primitivere Jagdform zurück, bei der *weder Pfeil und Bogen* noch auch der Jagdhund Verwendung fanden, weil sie den Bambuti angeblich *noch unbekannt* waren. Damals jagte man *nur mit Bränden und Keulen*." . . . "Es ist wohl denkbar, dass eine so primitive Treibjagd ohne Schusswaffen, Jagdhunde und Netze auch einen Erfolg zeitigte, zumal weil der Wald damals noch wildreicher war als heute."

That even at present the women are the leaders of a begbe cannot be explained by the presumption that nowadays or during former times the

beaters played a more important role than the hunters. One might sooner say that in the older form of the begbe the tasks of the men and the women were of equal importance: the women beat the prey from under cover and the men, after lying in ambush, threw clubs and burning cudgels. One might presume that also in the earlier begbe the leadership by women was already a tradition and that an even older form of hunt had existed in which the women played a more vital rôle than the men. This is not altogether inconceivable, but at present we have no accounts or information of such a hunt in the sagas and myths of the Bambuti. The ceremony which even today preccedes the begbe and the myths associated with it suggest, as we shall see below, something quite different, namely a gynecocracy which extended over several or all fields of life and the female leadership during the begbe was only a token (a special form) of this. What we find in the begbe of today is a remnant. It might too have been a remnant in the time of the older begbe — a point which we shall consider later.

On what foundation was the old and maybe general gynecocracy built and how did the change into androcracy come about?

The answer in my opinion is to be found in the present day society of the Bambuti: in that society the men, as we have seen, stand at the head and chiefly in their capacity as huntsmen. But how have they managed to become the hunters they are today? Nowadays, and for centuries, through the evolution to bow and arrow and especially through the use of iron arrow-heads which considerably augmented the material results of the chase and without which it is practically impossible nowadays to hunt successfully (see below). It is possible that the male, as a hunter, had already precedence in Bambuti society even in the times of the wooden (poisoned) arrows and perhaps even long before in the period of "Bränden und Keulen", at any rate when smoking out animals yielded a quantity of meat worth mentioning for the community in the form of opossums and squirls. That the bow and arrow did not exist at one time among the Bambuti, can be gathered from traditional tales about the ancient begbe. Other sagas and myths show that fire was at one time unknown and even if an interpretation different from the verbatim text must be given, these stories reflect the tremendous significance of the development of primitive methods of using fire, long before certain tools and instruments had been invented or improved upon. All this proves that the contribution of the male to Bambuti society has not always of necessity been of a more significant value than that of the female and for reasons which we are well able to point out, male and female positions may have been reversed, so that the contribution of the women to communal life was objectively speaking of greater importance to the survival of the society than the contribution of the men.

I would make it clear at this point that my opinion could not possibly be influenced by certain theologians who hold that such an opinion does not concur with the book of Genesis. For reasons not discussed in this article the Old Testament story is according to my opinion an androcratic myth.

Let us first consider the decisive importance to the Bambuti of present day hunting weapons in the production of food in their present day society. As to the spear, SCHEBESTA presumes that it is a comparatively recent Bambuti weapon taken over from the Negroes (I, 76). Meanwhile, the bow and arrow, especially the arrow with the iron point is — according to facts found in SCHEBESTA — of paramount importance. Not without reason the author emphasizes that iron arrow heads are of incalculable value to the Bambuti. Without them it is practically impossible under Bambuti conditions to overthrow large numbers of big game. Therefore, in exchange for women and game, the Negroes have to provide the Bambuti "with bananas and *iron*", especially iron arrow heads *("Bambuti"*, I. 79; II(1) 54, 264, 417).

Should the Mombuti male even before he came into possession of iron arrow heads, so perhaps before his symbiosis with the Negro, have held sway for some time over his community, nevertheless his *present day* importance and superiority as a huntsman dates from a later period. May we note here that thanks to the bow and arrow the Mombuti male, even before the time of the iron arrow point, may have enjoyed social superiority over the Mombuti female. Nowadays the Mombuti woman, though it is not forbidden to her to do so, never makes use of the bow and arrow. Even as children, playing games, the boys are very interested in the bow and arrow, the girls not at all (ib. II(1), 32, 238/9). That the bow is a man's weapon seems partly due to the fact that the average bodily strength of the male is greater than that of the female, but this cannot be the chief reason why it was the man who developed the bow. (See below.) It is not exclusively the man who can handle the bow as can be seen from SCHUMACHER's (1950) description of the performance of a few female archers among the Kivu-Pygmies.

When we take into consideration that nowadays the hunt among the Bambuti is essentially a male affair to which the man owes his superior position in the community, it would be impossible to explain the practical and sacred leadership of the women during the begbe, unless we accept as true that the Bambuti men were at one time socially inferior to their women folk. And if we see that today the men have taken a social step ahead of the women because they have at their disposal certain weapons and instruments wanted by them, especially bow and arrow, it may be presumed that in times when such weapons were unknown to them, they enjoyed no such advantage over the women.

If we succeed in proving that, at that time, from a social point of view the men were in a position considerably inferior to the women and if we

may admit that this was especially due to implements and methods of production, then we have also to show how such a situation came about.

For the present (we shall later return to the begbe) attention is drawn to the following: it is the men who have learnt to use the bow — amongst other peoples first the spear — and, before that, the man had learnt to throw fire, to smoke out animals and other methods of hunting, because —as early as a limited specialization of implements had developed — a diversion of labor took place between the sexes, earlier or later. As a result of this the hunt was more practised by men than by women; the man, unhindered by small children — even today it is only in exceptional cases that a Bambuti father will pick up and carry one of his children —, unhampered by pregnancy and breast feeding, is better suited to long, difficult and hazardous trips than the mother. The men in a primitive community will set out on such trips, if the group to which they belong can put up with their absence for a certain time and if on the other hand technical achievements and practice have undergone a certain minimum of improvement: Then such trips are promising of beneficial results to the community. The chief products of such a male excursion will not be vegetable or insect but will consist of birds and game and fish, sometimes of human beings. In comparatively early times the meat or fish brought back by the men from the hunt or from fishing expeditions may have been regarded by all as a more valuable achievement than the product of increasingly systematic digging and gathering of food which the women did. Yet if the hunt achievements of the men fall below a certain minimum quantity, they will gain no social advantage over the women, in any case not by producing food.

The very fact that the men, trained to be hunters and warriors in a community where technical standards are low, contribute so little and under the circumstances not with the necessary regularity, brings it about that the women in the community in question gain over their men folk a social advantage, despite the demand for game. The women produce large quantities, and usually regularly, of vegetables, snails, insects and such by gathering and digging. In addition they are chiefly responsible for the welfare of the children. While the men are hunting, the women cook and look after the house — albeit primitive — fashion tools and utensils for daily use; among the Bambuti, practically unaided by the men, the woman builds the hut the family lives in.

Many ethnologists will agree that women in their ability to provide the necessities of life, are capable of seizing social leadership and retaining it for a considerable time. Should the women indeed hold their position of superiority for a long time, it can happen, under certain circumstances, that they retain it, even if new technical improvements are introduced which otherwise would have made the men chiefs of the community, and this firstly

in the capacity of chief providers and later as *leaders* of production. An example of a considerable degree of power exercised by the women can be found among the Navaho. E. R. SERVICE (1958) relates of androcratic white Americans who made the mistake of arranging talks with Navaho men instead of with the women. The men did not keep their appointments because the women had refused their approval.

That a more or less extensive gynecocracy can exist is an accepted fact. SCHEBESTA also admits that gynecocratic and androcratic social bodies exist. But it is for the most part accepted that under primitive conditions the social superiority of the women results chiefly from horticulture: the digging stick used by the woman becomes a hoe, also used by her, and her digging becomes a primitive form of 'cultivation' and in cases where the contribution of the men to social production falls short to that of the women, matriarchates resp. gynecocracies blossom into life. The hoe so to say overtakes the bow or the spear and may drive back an already founded androcracy. Or the hoe remains ahead of implements of the chase.

From what can be observed among the Bambuti and the Yulengor of Arnhem Land — and perhaps this applies to the whole of Australia too — it often, even very often happens, as far as I can see, that things develop along a different course: matriarchates or gynecocracies may exist in periods *preceding* horticulture; rule by women can come into being among groups without any horticulture or agriculture (nomads and half nomads) and the period of female authority may disappear before the art of cultivating the soil comes into existence. In such cases female authority rests on the digging stick and comes to an end as the result of the improvement of hunt weapons by the men and an improvement of the males' technique as huntsmen. (Gynecocracies based on horticulture use to disappear as a result of activities like cattle rearing and more developed agriculture practised with heavier implements by the men).

What we have described above will be clearly understood if we take into account the fact that the use of the digging stick, as a rule, is more productive than that of the club and probably than the throwing of fire and the smoking out of animals.

We cannot hope to silence in advance possible objections to this theory; but I would reply to one adverse argument namely that the men would be prepared to give up hunting if doing so would ensure their superior social position over the women; this is of course nonsense. Such a supposition suggests groups or individuals, the male sex in this case, who strive for power. In primitive communities such ambitious tendencies seem to have been absent for long periods of time for the simple reason that when communal production is on such a very low level, it is impossible for one human being to exploit another and consequently leadership (whether of men or of women) offers

no material advantage whatever even though best results are awarded accordingly. This is the position, on the whole, in regard to the Bambuti.

Men rise in opposition to a gynecocracy only when this form of leadership has outlived its social purpose and fails for certain reasons to die a gradual death and has to be destroyed. Should a situation arise wherein the women by dint of tradition still make social decisions, though the men have become leading providers, then the progress of the community is hampered: social institutions (tasks, customs, rewards) remain, which do not tally with the new social conditions anymore.

Until research proves otherwise we may take it for granted that gynecocracy in cases of a low standard of production ("the period of the digging stick" or at best "the period of the hoe") brings in its train no social or material oppression of the men or of anybody else. This can be seen too in cases where despite development of the production forces, for special reasons, the gynecocratic tradition continued to exist, for example the case of the Zuni. Androcracy however, brings with it sooner or later — even sometimes very early on as we shall see below — an oppression of the women; slavery may originate and the situation leads to dissolution of the primitive community and under certain conditions to the transition to class society. This has to do with *sex* only in so far that heavier types of implements and the corresponding methods of providing the necessities of life (from hunting to tilling the land, rearing cattle, and certain forms of handicraft) are more easily practised by men than by women, in any case under primitive conditions and those of class society. For the rest the possibility to oppress arises from the higher standard of production in certain circumstances, which we shall not discuss in this article. With regard to the particular causes of the *severe* present day androcracy among the Yulengor especially of East Arnhem Land we refer the reader to a separate article.

To return to the Begbe of the Bambuti. As we have already pointed out, certain sacred rites and myths of the Bambuti suggest that a former gynecocracy existed and not only in connection with the begbe. To this can be added the fact which we have also mentioned above, namely that the female *leadership* of present day and former begbe can hardly be explained from the male and female tasks in the begbe itself. Even if we imagine the situation to be different, that is that an older form of battue, practised at even lower standard of production, existed in which the women indeed had a more important rôle to play than the men, this would only confirm our assumption that the material contribution of the men to the life of a community was negligible as compared with that of the women during that period and the chief reason for this was the lack of hunting weapons such as spears, bows and arrows and perhaps even fire for throwing burning wood and for smoking out animals.

That it is the begbe in which leadership by women has persisted, comes from the very nature of this form of hunting. In a battue the beater may be equally important as the hunter. Once the men started to specialize in the hunt and the women in digging and gathering food, sometimes in fishing too, the women continued to perform their task in one type of chase, probably the oldest: this was the drive. SCHUMACHER (1950, 104—5) writes as follows about the Batva: "Ihrerseits beteiligen sich die Frauen bei der Treibjagd" even though among the Batva too the hunt is a male activity.

Among the Efé (Bambuti), though their society developed into an almost pure androcracy, no change has been made in the way the begbe is conducted — at least neither a ceremonial nor a practical change as far as the women are concerned — since the time of the gynecocracy. Different and better implements are used now; bow and arrow, net and dog replaced club and burning fire. But for the rest the tradition remained as it was, as can be seen in many cases concerning a social superstructure, the background of which has been modified for a long time already. The begbe is a renewed phenomenon which however by its very nature underwent less change than other phenomena and was therefore in a position to retain old forms which in reality do not fit in with the present.

This chapter closes with a remark which does not in the first place refer to the begbe. We can see here how the economic organization of a community causes the social position of different groups, in this case that of the sexes and how that economic organization is in turn in the first place determined by the level of production forces, primarily technology. In the case in question stress may be laid on the fact that the wellknown saying: "The Pygmies, far from living in the stone age, live in a pre-stone age" contributes considerably to a false impression. The assertion concerning the "pre-stone" age is correct only in so far as the Pygmies neither mine nor fashion their own metal and this indeed excludes certain advancements in their way of life.[2] But the assertion is incorrect in regard to the technical methods applied by the Bambuti in fashioning their own products, and these technical methods prove in many ways decisive. It is impossible to imagine that the present day Pygmy can advance in his way of life without the use of the iron arrow heads or, to a lesser degree, of the metal knife. The iron arrow head is his chief tool and implement when it comes to working for (and being exploited by) "his farmer". The results of his hunting expeditions have increased enormously thanks to the iron arrow point and trough it the Bambuti's one man hunt became possible (see above). The social advantage of the Mombuti man over his wife has been considerably increased by the iron arrow-head. And for certain Bambuti men even a sort of polygyny

[2] COTLOW (s. a., 84) however states that he witnessed how Bambuti, using a stone hammer, forged imported iron into arrow points.

has arisen which was unheard of previously: polygyny wherein the wives are bought, such as is found among Negro farmers. Certain Bambuti elephant hunters can afford to buy wives and, as among the Negroes, women become a source of income: the man makes them work for him. In most cases however the Bambuti male, as in former times, is monogamous and works side by side with his wife to the good of the family. Meanwhile, it is not the monogamy which is of primary importance here but the principle of a system of exchange of human beings (mostly women) between the sibs, by means of which at this primitive stage a social balance is maintained. The iron arrow head tends to do away with this primitive principle of exchange and offers instead the possibility of polygyny to the richer male members of the society.

A present day Pygmy society without iron and iron tools is unthinkable and a Mombuti male without iron arrow heads is much more backward than a Dutchman without a motorized cycle.

V

Rites and myths connected with the begbe

The gynecocratic origin of the rule of Bambuti women during the present day begbe can also be seen from its *religious* expression, which is at variance with the general trend of Bambuti religion — a religion which reflects androcracy. Concerning the significance of the ceremony of fire in the begbe SCHEBESTA writes: "Feuer- und Rauchzeremonie . . . eine einzigartige durchaus pygmäische Sitte. . . Wie man die Sturmgottheit um Abwendung eines Gewitters bittet, so wendet man sich mit ähnlicher Zeremonie an sie bei Gelegenheit einer Grossjagd um Schönwetter" [II(2), 70]. To prevent misunderstanding: 'Gottheit' is "female" only because the noun is feminine in German; today among the Bambuti the highest divinity is *not* of the female sex.

Certain words and phrases in the following quotation have been underlined by the writer of this article: "Bei dieser Zeremonie fielen einige Einzelheiten auf: Zunächst die beiden alten Anführer der Jagdgesellschaft, Apetadu, der Anführer der Jäger, und die Witfrau Ema esa, die Führerin der begbe-Büchsen-schlagenden Frauen und Mädchen. Auffälliger jedoch war der Umstand, dass nur diese beiden Alten, Mann und Frau, das Feuer anfachen und schüren durften. . ." (Here I have to interrupt the quotation to point out an inaccuracy: the fire was allowed to be kindled by the widow only, as SCHEBESTA clearly emphasizes in II(1), 99). ". . . und zwar vom Reisig des boru- und ato-Baumes. Ich erinnere an die Feuermythe von Nduye" (see below, DE LEEUWE)", die Matú, die Mutter Muri-muris, als *Hüterin des Feuers* am boru(e)-Feuer lagernd schildert. Offenkundig hatte Ema esa die

Rolle Matús bzw. der o'u ororo zu spielen und Apetadu *möglicherweise* die des ogbi oro, *oder wie immer der Vater Tores heissen mag.*" (Tore = Muri muri, ib. II(1), 163/6, DE LEEUWE.) "*Ema esa und Apetadu*, die Eltern der Busch-, Feuer- und Sturmgottheit, schüren das Feuer und entwickeln Rauch, um die genannte Gottheit auf die Jäger und die Jagd aufmerksam zu machen." (ib.)

So as not to confuse the issues we shall refrain here from discussing the possible essence of religion and magic in general. One thing we would draw attention to however, is that the character of the deities, their actions and reactions, always reflect in some way those of the human society concerned; the gods are believed in and worshipped and if their way of life does not reflect society as it is today, then it reflects that of former times. Or the deities, myths and rites borrow certain features from strange societies, from which they have been taken. Schebesta notes that in religion especially: "Wirtschaft" "richtunggebend wirkt; sie spiegelt sich in ihnen wieder" [II(1), 7], even though he adds: "in einem gewissen Ausmass" (ib., 7), as indeed one would expect from a writer of his outlook. It is remarkable though that elsewhere he forgets to emphasize these limitations: "Mir ist es seit lange eine Selbstverständlichkeit, dass das tragende Fundament jeder Kulturform die Wirtschaft ist und dass darum auch das Verständnis der Gesellschaftsform von der Wirtschaft her zu verstehen sein wird" [II(1), 285]. We shall return to this question at the close of this article (Chapter IX). SCHEBESTA applies too mildly the principle which facts seem to have forced on him. In the following quotation he points out what exactly divides religion and magic from other expressions of Bambuti culture, yet here again, fails to be consistent: "Der Mombuti sieht sich trotz seiner Listigkeit und Pfiffigkeit nicht immer den Gefahren und Strapazen der Jagd gewachsen. Um den Erfolg seiner Jagd zu sichern, muss er nicht nur der Hilfe der Gottheit und der Ahnen sicher sein, er muss auch die magischen Kräfte für sich spielen lassen, er muss verschiedene Tabus einhalten, die seine physischen und psychischen Kräfte regulieren" [II(1), 112/3]. Revelation, mercy or a deeper understanding are not to be found here, only weakness and a lack of insight under the given conditions of life; or indeed we have misunderstood the writer. We are in full agreement with what we think the author has expressed here, but this question will not be discussed in this article.

In the quotation concerning Ema eza and Apetadu during the opening ceremony of the begbe (see above), I would point out certain words which I have underlined. SCHEBESTA regards as "offenkundig" that Ema eza represents the Matu figure in the ceremony but he is far from sure with regard to Apetadu. "Möglicherweise" Apetadu represents ogbi oro or "whatever the name of Tore's father is." We can easily understand SCHEBESTA's wording here, for the myth to which the ceremony seems to belong, mentions no father of Tore. Just as the widow in the ceremony, Matú in the myth has no husband.

In the ceremony however a man is present and here a false note seems to be struck. This side of the question — unless of course there are certain aspects which I have not taken into account — seems to me to be clear enough. Ema esa is according to ceremonial requirements a widow. Therefore, it seems unjust to introduce the male leader of the begbe as the ceremonial husband, though of course this could possibly be the case. To me however it seems more obvious that Apetadu — in the ceremony — fulfils *his present day* task: that of a male sib elder and in that capacity also leader of the hunt. If Apetadu is (chiefly) a later, more modern element in the ceremony, it is easier for us to understand how the widow found herself a 'husband' here.

However the question remains: how did the Matú in the myth become 'deprived of' a mate?

Myth such as these have been handled from the psychoanalytical point of view and the absence of a father figure is explained then by the existence of an Oedipus situation. In cases where such an Oedipus situation can be proved to exist — deducted from social facts in their entirety and not assumed on the basis of intuitive assertions which overlook historical, archeological, political, economical, and ethnographic facts — even then the *correct place* of this Oedipus situation has to be determined. In my opinion several authors proved the falsity of FREUD's theory, that ". . . the state, morality, law, and religion came into existence in primitive times as humanity's reaction on the Oedipus complex."

A myth is always based on social occurrences and psychoanalysts fail to take this into account. The "absence" or "lack" of something in a myth can mean among other things: to be of no social importance resp. to be no longer of social importance. It does not necessarily mean that a death wish of a blood relation and competitor of the same sex is expressed.

The myth in question here is one of the Bambuti's fairly numerous tales of fire theft. It contains a series of elements which may have been interpreted again and again and possibly were only spun into one story at a later date. Without asserting that each detail is essential or can be clearly explained, it is my opinion that the myth always reflects conditions within the society in which it exists. In the myth the prevailing ideas of the strongest social group (if there is such a group) are expressed in the first place: religion is indeed in the hands of this group.

A Bambuti myth of the present day sees things primarily from an androcratic point of view but can, on the other hand, contain elements of earlier times which are possibly non-androcratic, so that the myth may also reflect former periods in social history.

The contents of the myth in question are as follows: The chief deity is Tore or Muri muri who at present is the principal god of the Bambuti. His name suggests that Tore is a moon god and SCHEBESTA, from an etymological

point of view, throws light on this fact. Whether Tore was originally a Negro god or a Pygmy god is not for me to judge. (SCHUMACHER and SCHEBESTA are in disagreement on this point.) What is certain is that the Bambuti have accepted Tore and invested him with a form of their own.

Tore's mother watches over the fire, guarding it against those (Pygmies) who attempt to steal it. Certain Pygmies try in vain to do so. Matú calls to her son Tore, and he snatches back the fire from the Pygmy thief. The brave Pygmy Doru (whose name is also derived from moon and fire) does not succeed immediately. (It is remarkable that the younger god Tore is undoubtedly stronger and more powerful than Matú, yet he takes orders from her.) Then Matú falls asleep near the fire. Brave Doru, who has achieved magic power by a method to be discussed later, takes the fire with him and this time Tore fails to catch him. Despairingly, Tore calls out to Doru, that the latter is his equal. Tore calls out for his mother, throwing his arms around a large tree. He returns to the camp to find the fire extinguished and Matú dead. In bitter tones Tore announces that in future man and his progeny shall die.

The fact that the supreme deity — even today — is a son-god might infer the influence of an Oedipus tendency; yet, as shown elsewhere, this possible influence is of minor importance. A younger god is usually "today's" god, the god of the new generation, but only when certain drastic social changes have taken place and are reflected in the myth. In this case — taking what we suppose here to be correct — a god succeeds a goddess, and this might suggest — or rather does suggest — that an androcracy takes the place of gynecocracy. That this can happen in different ways, depending on various historical conditions, with or without battles for example, is a well-known fact. In some myths, Babylonian ones for instance, the son-god engages in a bitter struggle against his mother, the former ruling deity who degenerates into a cruel magician and monster. Psychologists of the Swiss school, such as C. G. JUNG, have "explained" the death of the mother shortly after the birth or re-birth of the culture hero or son-god as follows: the mother is "necessary only to give birth to the hero". And brushing to one side practically all ethnographic evidence those analytic psychologists interpret the whole as a victory over "infantile libido", etc., etc. (See inter alia JUNG, "*Wandlungen und Symbole der Libido*", 1925, 306 and elsewhere.) To support these views, more or less disconnected ideas of certain present day individuals are drawn upon.

If we stand with our feet firmly placed on the level ground and connect the above mentioned Bambuti myth with the begbe and the ceremony of the begbe where — as the Bambuti themselves claim — it really belongs, then we notice that Matú was keeper of the fire, that she became old, that Tore did most of the work and that Matú died after Doru had stolen the fire from her. This is, I think, one feature of the story.

May we suppose that Matú, as happens in so many mythical accounts of this design, is in the Efé story the old ruler who dies because she has ceased to be of use to the society she rules over and may we suppose that this process is decreed by social and economic laws? We may indeed make such suppositions if we have sufficient facts and arguments to prove our points.

In the first place we must prove that Matú was in her time a figure equal to Tore in importance. To SCHEBESTA she is, without further proof, a "Wesen zweiten Grades" in the Tore complex (*"Bambuti"*, II(2), 24). Yet he proves, involuntarily, that this cannot be so. Many of his facts show that "der Glaube an eine Lebenskraft" is inherent to the religion of the Pygmies [ib. II(2), 96]. If we fail to take this into account — says the author — then we cannot possibly understand the religion of the Ituri-Pygmies (ib. 97). The name given to this vital power (today) is *megbe* or *bongsiu* (ib.) and ". . . die *Gottheit* gilt als Quelle und Ursprung dieser Kraft" (96). To emphasize this SCHEBESTA refers to the Nduye-myth on the fire-stealing in question, making special reference to Tore's exclamation after his unsuccessful attempt to hunt down Doru: "Doru, du bist mir ebenbürtig, *wir entstammen der gleichen Mutter*, d. h. wir sind einander ebenbürtig an Zauberkraft" (97) (Italics by the present author).

On no less than four occasions [II(1), 166; II(2), 29, 97, 197] SCHEBESTA refers to Tore's cry: "Doru, du bist mir ebenbürtig, wir entstammen der gleichen Mutter". There is therefore little chance of a mistake. All this means indeed that Matú is the chief source of the megbe and therefore (previously) the highest deity.

Torè wishes to explain and justify his defeat at the hands of Doru who on the occasion of the fire stealing has become (temporarily) his equal. That no mention is made of Tore's father can be explained by the remaining element of gynecocracy which clings to the myth. Just as in androcratic myths a male deity or male deities are the be all and end all, in gynecocratic ones a female divinity or female divinities may replace the male and should social conditions change later, and the male deity takes over from the female one, later editions of the myth record such changes. (In an even later stage elements reminiscent of gynecocracy can disappear completely out of the myth. Comparison with Babylonian myths shows that Genesis must be an androcratized myth, but this will not be discussed here.)

From the Matú-Tore tradition quoted above we can also gather that a complete matrilineate existed at one time as opposed to the present day patrilineate of Bambuti society. This matrilineate in the myth is evidently connected with the paramount importance of Matú as source of the megbe and is therefore of gynecocratic character. In Chapter VII we shall see that possibly once a gynecocratic matrilineate has existed in Bambuti society; present day remnants of Bambuti matrilineate are probably bound up with it.

At this point several questions arise. Why does Doru succeed in stealing the fire from Matú and why does not Tore achieve this himself? The answer may be that in myths of this type various motifs are interwoven and re-interpretation plays an important role. Myths on fire theft, on the one side, relate how man succeeded in taking possession of fire. Human beings make use of the fire but are not always its masters. Even today, the most modern and best equipped communities are not completely protected against forest fires and lightning. Animals rush away from fire and we may presume that for a long period in his history man did the same. Man's capture of fire roused the "wrath of the gods". And this may be why or partly why Tore cries out that in future man shall die.

On the other hand Tore may have reacted thus because Doru stole the fire from him and Matú who in consequence of this action, died. From the point of view of his position in the community Tore should have been grateful that Matú's power had been broken. (In the Babylonian myth Marduk defeats his mother himself.) Among the Bambuti the idea of "punishment from on high" for the crime of stealing the fire has prevailed. This idea probably runs side by side with the idea of the capturing of the fire by the men to the detriment of the women, especially as this development was not achieved without a struggle: Although only vague reference is made to it in the myth (Matú appeals to her son Tore for help), the gynecocracy obviously tried to resist the attack of the men. My above argument is provisional, that is to say: it seems clear enough that Matú's former power was lost, and that an old gynecocracy came to an end, especially as there are further arguments in favour of this theory. (See below.) But the steps taken to achieve this change are in part still unknown to us.

Another question is: How is it possible that Doru was able to seize the fire from Matú and when approximately did this event take place? According to the myth, it resulted from the megbe which Doru had acquired and which came originally from Matú, as certain facts which follow prove. This is true in a certain sense, for to gain power over the female, the male, in ceremonial matters, had to be apprenticed to her, as the Yulengor myths clearly illustrate. But the men can do this only when they have attained a social or rather economic position superior to that of the women; the men's manner of achieving this has been described in the previous chapter. The men must have captured the fire (that is: power over it) from the women by improving the tools with which they work, by becoming the chief producers, in this case more modern huntsmen. I cannot ascertain here whether this change took place in the time of the bow and arrow or earlier: in the time of flame throwing and smoking out of animals.

The at one time female character of the magical vital power, the megbe, can also be seen from the following: in order to capture the fire Doru has

to attain megbe by touching menstrual blood [II(2), 114, 194]. Even up to the present day the Bambuti believe that the most feminine feature of woman is the blood she menstruates. (Many myths hold this belief too.) Grammatically speaking *Matú* is the personification of the word *otu* which is the Efé word for '(menstrual) blood'. According to certain primitive ideas blood in general is regarded as one and the same thing as menstrual blood: "the child receives its blood from its mother's side". Compare M. MEAD on the Mountain Arapesh.

In another myth cycle — which is far more androcratic in character than that quoted above — Tore's mother is called *o'u ororo* in stead of Matú: it is a contraction of *otu ororo* which means blood of the moon or menstrual blood. This cycle tells how the moon, the (highest) divine principle, established menstruation for women. The moon gave birth to otu ororo (a woman) an to *ogbi oro*, moon fire (a man) — Tore's mother and father.

On the other hand in the Matú-Tore cycle the moon makes no appearance whatever in the first generation. This generation consists exclusively of Matú — the menstruating female.

In the following chapter we shall discuss the divergent Bambuti cosmogonies and anthropogenies.

VI

Cosmogony and anthropogeny among the Bambuti

SCHEBESTA points out that the origin of the first elements and the first human beings in the Bambuti myths is not always referred to in the same way [II(2), 189]. According to certain versions "die Gottheit" brought forth the first beings and up to the present it is believed that it is this godhead who forms the offspring in the mother's womb. (Not that one single Mombuti adult is ignorant of the connection between coïtus and pregnancy. Moreover, a number of myths deals with this connection.) SCHEBESTA holds that the Bambuti of today believe in one male god and he seems to be inclined to believe that this was so in former times too. However he does not justify this theory. He does admit that this "god" has at least "three forms": god of the sky, of the woods and of the underworld. All three are referred to occasionally as *mugu*, yet there is nothing to show whether mugu is a common noun, the name of an attribute (the divine), or the proper name of a god. SCHEBESTA has to admit that research has proved that 'mugu' is used in both the personal and impersonal meanings [II(2) 153/4], leaving out of account that a Mombuti under interrogation might have come under the influence of christian missionaries. SCHEBESTA's argument that etymology proves that "die Gottheit an

sich immer ein und dasselbe Wesen ist", that is, the moon [II(2), 150 et seq.] must also be rejected because the names and functions differ and the fact that the names may be derived from the same root does not prove the present or even the former identity of the beings in question.

Meanwhile, even if we accept the fact that according to certain myths of the Bambuti a male godhead prompted the creation and still holds sway over the whole world and this god can eventually be identified with the moon, then it must be acknowledged — and SCHEBESTA does not deny this either but leaves it for what it is — that myth cycles exist with no god at the source of creation, cycles wherein the god (Tore, the moon) appears only in the third generation (see below) and *afterwards* becomes chief deity. As we shall see, the latter cycles had better be referred to as the Matu or Otu or rock and tree cycles. Their chief characteristic is that the origin of all things, or at least of all human beings, is a woman or a female being. From this emerges a male figure sometimes simultaneously with a female one, but sometimes not. And as we have said, Tore appears (also called *Befe* or *Bigi)*, "der Urmensch, der Mond", later, in the third generation, and then becomes an all powerful godhead [II(2), 189/90].

To place a female entity at the beginning of a cosmogony or anthropogeny depends as little on chance as to grant such a place to a male godhead. Should any present day scholar dispute that the god-father figure (as found in Genesis) is a patriarchal (androcratic) symbol completely in harmony with the social organization of, for example, cattle breeding tribes such as are found in the Old Testament?

Therefore it is not too far fetched to presume that those Bambuti myths, describing a female origin of the world and humanity, are remnants of a gynecocratic period and that the myths relating of an all creating superior male moon god correspond with present day androcracy and therefore (at least in their present form and meaning) belong to more recent times. In view of the fact that in certain myths (such as that of the stealing of the fire by Doru) the aged Matú was the source of the megbe which, according to SCHEBESTA, must be regarded as the most important principle in Pygmean religion — see above — we can even more readily conclude that a myth of creation starting with a female entity is a gynecocratic creation myth or at least was so at one time.

SCHEBESTA himself appreciates the significance of the female primordial character as found in a series of Bambuti creation myths. He refers to it, even with emphasis, but for the rest pays little attention to it. He keeps his attention fixed on probably imaginary monotheism with a male godhead among the present day Bambuti. The influence of his teacher W. SCHMIDT can be felt here and clearly too, it seems to me. SCHMIDT's opinion however is based on theology rather than on ethnology.

Concerning the "primeval rock" out of which the first human beings sprang forth SCHEBESTA says: "Nirgendwo wird aber erklärt was unter diesem Felsen zu verstehen ist. Ich bin der Meinung, dass 'Felsen' symbolisch zu nehmen ist als uterus, und zwar weil, wie später noch gezeigt wird, Matú, die niemand andrer ist als das personifizierte Menstruationsblut (otu), als in einer Felsenhöhle wohnend dargestellt wird. (Vergleiche dazu auch in Bantu *mwali*, reifes, d. h. menstruierendes Mädchen und *mwala* = Stein, Fels; mwali ist nomen agens zu mwala) [II(2), 189].

Should this hollow rock — likewise the hollow tree — symbolize the uterus, yet this seems to me of secondary importance. Under gynecocratic conditions the human being whether male or female can, even must perhaps, be regarded as first and foremost feminine, cf. chapter VIII. The source of life of the first human beings — whatever it may be — is regarded then as feminine too. But such a primordial cause is not decided by choice: it is decided by history. Many generations of the human race — including perhaps man in his earliest stages — must have lived in trees and in caves. Pygmies sometimes still live in caves. That the oldest generations referred to in mythical cosmogony and anthropogeny stepped into the world from out of a tree or a cave, may reflect a historical fact. That the cave and the tree were regarded to be feminine — to be 'mothers' — in a gynecocratic period, is another point. It is in this light, I think, that these symbols should be regarded.

Bambuti of today do not perhaps regard the primordial rock and the primordial tree as being of the female sex, the situation might be due to a reinterpretation (disappearance of the old meaning) caused by present day androcracy.

If these primordial things really were female formerly, as we are prepared to agree with SCHEBESTA, then we have a mythical matrilineate in the first generation and this matrilineate too may be taken as gynecocratic.

SCHEBESTA notes in the above mentioned myth cycles an "Unstimmigkeit" which he tries to explain, but fails to do so. Out of the rock or the tree springs, according to one version, a mixed pair: *Maghidi* and *Otu*, ". . . ein anderes Mal ein Brüderpaar puchopucho (bali) und bigi (befe), ein drittes Mal, und das ist in offenbar jüngeren Mythen am häufigsten, ein Brüderpaar und deren Schwester, die beide dann zur Frau nehmen. Von diesen Brüdern ist der eine der Stammvater der Pygmäen, der andere der der Neger. Das ist augenscheinlich eine spätere Ausschmückung, so dass man mit Fug und Recht jene Mythe als ursprünglich anzusehen hat, die an den Anfang Bruder und Schwester, d. i. das männliche und das weibliche Zeugungsprinzip setzt". . . "Beider Kind ist tore (auch befe, bigi), der Urmensch, der Mond" [II(2), 189/90].

SCHEBESTA is correct when he says that myths with the pair of brothers resp. two brothers and a sister must belong to a later date as they must have

taken on this form through symbiosis with the Negroes. But in addition he owes us an explanation of the absence of the primordial sister (primeval mother of Pygmies and Negroes) in certain of the younger myths. The explanation in my opinion is as follows: when the androcracy strengthens, respectively the gynecocracy weakens, the idea of a female source of origin of things and beings disappears out of the myths or gets forced into the background. An example of this is the story of Genesis where woman is created out of man by a male godhead. We shall return to the androcratic character of this conception so clearly given in for example 1 Tim. 2: 12/13.

That the primordial rock or tree persists in Bambuti myths with the brother pair without a sister is not surprising, if we realize that rock and tree can lose their female gynecocratic significance or might be taken as female traits belonging to a very distant past.

In connection with the last quotation above from SCHEBESTA we note moreover, that in the myth in question — in contrast to what SCHEBESTA holds — it is *not* the male and female principles of creation which stand "an dem Anfang" but rather an entity of the female sex — as SCHEBESTA himself demonstrated earlier on.

And finally we would point out that myths of this nature might throw informative light on periods when the practice of incest especially between brother and sister was not prohibited. We hope to discuss this in a separate article.

VII

The root ada and the meaning of ade in Efé

The Bantu root *ada* (anda, ata, anta) is in SCHEBESTA's opinion neutral with regard to sexes. He states that it is often used to express ideas connected with magic and its most probable general meaning he describes as follows: ". . . unheimlich sein durch Klugheit, magische Kraft und magisches Wissen." This characterization seems to me partly incorrect and contradictory to a whole series of (linguistic) facts.

Should SCHEBESTA point out that from the stem *ada* not only female names are drawn but also male ones and names not denoting a sex, then we may remark that from these facts no conclusion can be drawn concerning the relation of this stem to the sexes. If *ada* at one time denoted above everything the female — and I think I can prove that this was the case in two consecutive periods — this by no means excludes — even suggests — that in such a period names of women, of people in general, and of men are derived especially from *ada*, that is to say first and foremost when the period is one of flourishing gynecocracy. For during such a period the essential character

of all human beings — at least all superior and highly appreciated people — may have been taken chiefly, even exclusively, feminine and this can also be expressed in language, in the giving of names.

The same thing happens mutatis mutandis under an androcracy and a few examples of this follow: In cases where the way of thinking is based on androcracy, male and human being are often identified one with the other, so that Man — human being — is essentially thought to be male and the woman regarded as an imperfect creature, a part of the male and a dependent being of inferior importance. The language reflects this conception. In Dutch *mens* (= human being) derives from *man* and up to recently *mens* was of the masculine gender. Though not a proof in itself, we need not look very long to find the reason for the gender of the word *mens*. More remarkable still is the naming in English, where *Man* means "male" and "human being", the original significance being *male*. The word *Woman* represents a human being basically male, made feminine by the prefix "wo".

These few examples may serve to prove that when I ascertain that *mens*, *man* and *woman* (names for a human being in general, a male being and a female being respectively) are derived from the form *man*, this does not suggest that the form *man* is neutral with regard to the sexes. (Compare MULLER and THIEL, on *ἀνήρ*.)

The connection with androcracy is clear to see in a description like that in the book of Genesis of which a few verses follow. (Present author's italics):

"And the Lord God said, it is not good that the *man* should be alone; I will make him a help meet for him" (Gen. 2 : 18). Then God creates Eva out of Adam. "And Adam said, this is now bone of my bones, and flesh of my flesh: she shall be called *woman* because she was taken out of man" (Gen. 2 : 23). The feminine forms of *man* adopted by the Dutch, German and French bible texts are *mannin*, *Männin* and *hommesse* respectively. These forms — derived from *man*, *Mann* and *homme* — are specifically biblical language.

The New Testament follows the androcratic nature of the Old Testament and this is characteristic even if the following quotation from the NT is a re-interpretation. In 1 Tim. 2 : 12/13 we find: "But I suffer not a woman to teach, nor to usurp authority over the man but to be in silence. For Adam was first formed, then Eve." The changed attitude of the Protestant Church of today which admits women into its employment, does not alter the nature of the sentiments expressed in the NT.

If in the Bambuti dialect in which the above mentioned myths have been handed down, the Efé, the following inter alia derives from the stem *ada* : *boti* = human being, Pygmy; *muto* = human being; *odu* = grandfather, old one; *adu* = grandmother; *bode* = sister-in-law, brother-in-law; *ade* = mother sib, mother clan; *ade* = descendant ("*Bambuti*", II(2), 144/5), then, as we have already observed, we cannot deduce from this that *ada* was

neutral in regard to sex. Nor is there in *these* words a suggestion to the "Unheimliche" which SCHEBESTA states clung (at all times) to *ada*.

That *ada* at certain times possessed a predominantly feminine meaning can be seen from the following indications: If we consider the primeval principles in the Efé myths in question, we find that to denote the female principle the root *ada* was sufficient: *Otu* and its personification *Matú* derive, apart from the class prefix and the change of sound, from *ada* and from no other root. Alongside Otu in the second generation (an older version of the myth, see above) we find *Maghidi* for a male principle and SCHEBESTA brings to light that *maghidi* comes from *two* stems: *aka* (aga) — which according to him has predominantly male meaning — and *ada*. But under the given circumstances this may mean that "human being" (resp. "life", "to be") was in the first place conceived to be feminine — expressed in *ada* and its direct derivations, while a separate root was necessary here to express the male being and masculinity. Thus *otu (matú)* and *maghidi* are the gynecocratic counterpart of the androcratic *man* and *woman* (or *man* and *mannin*, *Mann* and *Männin*, *homme* and *hommesse* etc.). I naturally take for granted that the linguistic facts given by SCHEBESTA [II(2), 145, 190] are correct.

That a second root — *aka* — is necessary to express the idea of masculinity in Maghidi, seems typical but obviously does *not* signify that under these circumstances the names of male beings and of human beings in general cannot be derived from the stem *ada*. For this can be done (for example by changing vowels or consonants) also when implicitly the essential meaning is feminine.

Thus *odu* may have come to stand over and against *adu* ; moreover, all these words need not necessarily have come from the gynecocracy. Meanwhile we may presume that androcracy left an undisputable mark on the Bantu language including Efé and only in certain things can we find evidences of former gynecocracy in the language. Research into this subject demands the taking into account of customs traditions, myths and rites.

Attention should be paid in my opinion to the form *ade* in Efé. This word stands for "mother's clan, mother's sib", but it also means "descendant" and as a prefix it is used to denote "clan in the general meaning" (*"Bambuti"* II(1), 331 seq., 428; II(2), 145/6). Have we to do in all these cases with originally the same word and what did that word mean?

Remarkable is that father's clan, father's sib in Efé is not an *ada* form; the father's sib in Efé is called *akhu* or *ekhu* [II(1), 331] not derived from *ada* [but from *aka* (aga)??]. If we establish the fact that alongside *odu* (grandfather) we find *adu* (grandmother) and so on, then it seems the more striking that alongside *ade* (mother's clan, mother's sib) a form made male by change of sounds meaning father's clan, father's sib, does not exist. One may say that at present the prefix *ade* includes in its meaning "clan in general" father's

clan as well. Is it therefore perhaps that *ade* originally meant 'clan in general' and later took on the special meaning of mother's clan, mother's sib? It is indeed possible that *ade* in certain former times (under a gynecocracy) stood for sib and for clan irrespective of whether it referred to the mother's clan (sib) or the father's clan (sib) but in such a way that the clan was essentially feminine, which meant (as we have seen, from the myths) that there was a gynecocratic matrilineate. And with that, all *ade*, all descent including that of the men was female. *Ade* must have meant then purely and simply "descending from the mother". The clan — different in character from what it is today — was *ade* followed by the name of the clan. The androcratic revolution must have brought this to an end: clan and sib became patrilineal and patrilocal although the influence of blood relationship from the side of the mother is evident in certain cases, which may be survival of gynecocratic matrilineate— but this the present writer cannot judge at the moment. (If sib *a* and sib *b* choose wives from sib *c* which is the mother's sib to both *a* and *b*, the offspring of these marriages which according to patrilineal rules belong to sib *a* resp. *b*, may marry members (male and female) of sib *c*, as their fathers did but these members of *b* may not marry members of *a* nor these members of *a* members of *b*: relationship by marriage on the mother's side is an obstacle to marriage. They may choose clans other than *c* provided they are not related to them by marriage in the above mentioned way [II(1), 357/8].

In the change to androcracy the word and the prefix *ade* did not disappear. As prefix in clan names it remained in use but in this connection it could not possibly mean "descended from the mother" anymore, because clans and sibs became patrilineal. As an independent word, on the other hand, *ade* retained its old meaning "descended from the mother" on the understanding that this was not as formerly in the times of the matrilineate a matter of course, since now the patrilineate has become decisive. "Descending from the mother" came to mean only: descending from the (now patrilineal) sib of the mother. The reconstruction attempted here may on further inquiry prove to be imperfect or incorrect. In order to make it acceptable we must at least prove by other means the existence of a former gynecocracy and the one time matrilineate which arose out of it. To demonstrate this we have in chapters IV/VII brought forward a series of arguments which run from female practical and ceremonial leadership during the begbe through myths connected with it (cosmogonies and anthropogenies) to the "otu-maghidi-symptom". We believe that there are further arguments to support our views and these follow below.

That *ada* expressed above all things the feminine and this found its source in gynecocracy can also be concluded from a peculiarity which SCHEBESTA has emphasized too. Of the words derived from *ada* many refer not only to magic or magic things but also to evil magic powers such as black magic

and witchcraft. The Efé word for 'witchcraft' *uda* and a series of words for witch, ghost, magician, murderer derive exclusively from the root *ada* in this language (except class prefixes and such). Here mention must be made inter alia of the word *Matú*, for not only is it the name of Tore's mother but also the name for a wicked magician usually — as SCHEBESTA adds — of the female sex, like among others *madu* in cognate idioms. Matú also appears as a witch: she steals, seduces, cheats and kills with her fiery glance. She is then the "unheimliche Alte". Thus in the Bambuti myths a good Matú [II(1), 163/6; II(2), 97, 189/190, 196/7] and an evil one [II(2), 34/5, 145, 201, 219] appear. The author does not know what to do with this double character: "Das Wesen dieser Alten ist ungeklärt" [II(2), 219].

The author (and rightly) refrains from taking recourse to what I have referred to above as psychoanalytic arbitrariness. Both the Viennese and the Swiss school hold that a human being — especially in childhood — develops contradictory feelings towards, among others, the mother so that she is represented as being both good and evil, but in "infantile thinking" there is a shifting so that the "good mother" and the "evil mother" appear as two separate characters. Moreover, psychoanalysts are inclined to regard the utterances of modern neurotics and those of "primitive" and other peoples as essentially identical on this point, alleged infantilism being the basis. Now it is impossible to deny the existence of contradictory feelings which unfold *under certain circumstances;* such feelings may exist in regard to, among others, the mother. But it is the circumstances which are the deciding factor; the psychoanalysts neglect concrete social conditions which are part of their own community or which are part of various primitive or various more developed societies.

Contradictory feelings in men towards women can develop — and not in childhood alone — during a period when e. g., gynecocracy is on the wane. We have already discussed the economic causes of this. When at such a time an inevitable struggle against gynecocracy raises its head, the old feelings of respect towards the women who hold social sway or claim it — feelings of reverence which were at one time justified — make room for feelings of a very different nature. The power women exercise, their knowledge and ability become social evils, dangerous and monstrous. Women who resist an androcracy together with the men who might support them, come to be looked upon as monsters and witches. Consider the Babylonian myth. (It would of course be false to suppose that the monster in a myth always and exclusively represents gynecocratic reaction and an attempt at counter-revolution !)

The good and the evil Matú in Bambuti myths and language must be *two* Matú figures, representing two consecutive periods: when the evil Matú came into being, the good one did not disappear immediately. The good Matú dates from the time when gynecocracy flourished. The evil one came into being in a period of transition to androcracy. In such a period of transition

between a gynecocracy and an androcracy the characterization "witch" for a representative of gynecocracy is objectively justified, in so far rule by women has indeed become out of date and by impeding social development endangers communal life.

Meanwhile, in mythology and especially in ritual the good Matú had an established position. PAUL SCHEBESTA has recently witnessed the good Matú in the form of Ema esa in the begbe ceremony.

Androcracy, on the other hand, leads to suppression of women as a result of improved standards of production and suchlike factors which will not be discussed in this article. The androcrats regard opposition to oppression also as witchcraft. It is demanded of the female sex not only to lay down their right — as a sex — to rule but also that they allow themselves to be suppressed. This element does not feature so strongly among the Bambuti. Bambuti men are hardly capable of exploiting their women because — as SCHEBESTA points out — they are themselves exploited too much (by the Negroes and directly or indirectly by white colonizers though SCHEBESTA makes no reference to the latter). The surplus product most Bambuti men have at their disposal is insignificant. Because the Negroes buy large numbers of women — the Bambuti women are highly appreciated for their prolificness and their joy at motherhood — the Bambuti men cannot organize a number of women in their service, as the Yulengor men in Arnhem Land — also because of the shortage of men — can. Likewise the Ituri Negro farmers are in a position to do this, and do so too, for otherwise, under the circumstances they live, their society would not flourish.

Meanwhile the witch Matú made her appearance in Bambuti myths and the Bambuti have become — maybe partly but not entirely as a result of Negro influence — androcratic. They agree with the Negroes that witchcraft — though it occurs among men — is chiefly a female attribute. (*"Bambuti"* II(1), 529; II(2) 201 seq.) Witchcraft is also the original sin — the Bambuti say — and it was woman who committed this. On account of her action paradise on earth was lost to Man, the godhead turned against and woman's difficult position can be imputed to that action [*"Bambuti"*, II(2) 101 seq.]. In view of the myths on this subject jotted down by SCHEBESTA, it would be wrong to ascribe this sentiment entirely to influences from the Muslim and Christian religions. Any influences these religions may have had, prove in addition a certain affiliation with the actual development of African society.

Neither the good nor the evil Matú can possibly be accepted as figures imported from other lands by monotheistic colonizers. And we hope to have made clear that the good Matú is a remnant of an old gynecocracy of which only a few vestiges remain. Much the same thing applies to the evil Matú, even if this figure was re-interpreted. Evil Matú like Tiamat among the Baby-

lonians is gynecocracy as seen through the eyes of her then progressive adversaries and there is no doubt that she became a part of the prevailing ideas, only when androcracy had won the day though the old spirit of gynecocracy and maybe attempts to reinstate the old order had by no means disappeared. Such attempts do not seem to have been very violent among the ancestors of the Bambuti respectively the wood Negroes. At least, in the Bambuti myth the good Matú is not put to death but *dies*. The comparative gradualness with which gynecocracy came to an end among the Bambuti is obvious from the fact that the process is still not completed. A few things testify to this: female leadership of the begbe and the fact that even today among the Bambuti the elder women can become members of the Tore Union that is to say they may belong to the initiated with powers, the latter in connection with the practical social work done by Bambuti women who, though not entirely, are to a certain extent the equals of the men. If we suppose that to the ancestors of the Bambuti resp. those of the Ituri Negroes of today, during the period of expulsion and defeat of gynecocracy, witchcraft became a chiefly female attribute, then we may, by pursuing the ideas demonstrated above, come to understand a possibly changed meaning of a number of *ada* words and the possible origination of new *ada* words designating evil persons or evil things, black magic, etc. During the gynecocracy *ada* (meaning something held in great respect, something with magic power) came to imply in the very first place "to be womanly, motherly". *Otu* and *Matú* (menstrual blood, the menstruating one) became the source of the highest vital power (later called *megbe*, under the androcracy), the personification of wisdom and knowledge. But in the period immediately following the gynecocracy, the period of transition to androcracy, this female magic became regarded as an evil, terrifying and harmful wisdom, called witchcraft. To the gynecocratic period would belong words such as *boti*, *bode*, *mudo*, *ade*, *adu*, *odu* (Efé, see above); in the same way words as *otu* and *matú* in their favourable sense and this sense has remained to a certain degree.

The period of transition and the androcratic period furnished on the other hand *ada* words (and meanings) such as *uda*, *matú* in the unfavourable, "unheimliche" sense, also words for evil male sorcerers whose wickedness was originally — and is even today: see above — regarded as being feminine.

Among peoples who speak Indogermanic languages such phenomena appear too but will not be discussed here. We would however draw attention to the following: in various Indogermanic languages appear certain, now archaic, words for wicked sorcerer which derive from the word for witch (female): *žyné : žynis ; Hexe : Hexerich*. *Žyné*, according to Walde, meant originally "die Kluge" from the hypothetical Indogermanic stem *ǧen* 2 = to know (A. WALDE, 1930, 578). The above is mentioned in passing and is not meant to secure as an argument with regard to African Pygmies.

VIII

The Tore Union

As we have shown above the Tore Union is, according to SCHEBESTA, the most anti-female institution among the Negro tribes to which the Bambuti are subjected. The union's anti-female character is found in a smaller degree among the Bambuti where the women take part in the Tore dances and older women are admitted as members into the Union. Yet, here too, it is essentially an institution of initiated men (adults) who exercise authority over the women and children.

A Union of this kind is obviously an embodiment of androcracy. Institutions of the same nature may come into being in communities where the women show tendencies of threatening, as a result of a social and chiefly economic development, the superior position in society of the male sex. The establishment of certain men's clubs in Europe in recent times is an example in point.

Among the Negro tribes in the Ituri region (see II) the Tore Unions are terror-organizations established against the women, and Tore is first and foremost a "Weiberschreck". If the androcracy is of long standing, then this terrifying being can serve to increase exploitation and suppress any growing opposition on the part of the oppressed (sometimes including men more or less deprived of their rights and goods); this scare is a supernatural being, a monster even of which only the voice may be heard by the women and children.

Among the Bambuti however, Tore is not so much a means of scaring the women, and SCHEBESTA imputes this to the fact that Bambuti women are economically and socially far less important than the men [II(1), 506]. This argument however is incorrect, for among the Negroes where, as he rightly points out, female superiority is also non-existent, Tore is certainly a scare to the women. It is in my opinion erroneous to suppose that in cases where the women enjoy an economic (or generally, social) ascendency a "Weiberschreck" can possibly *flourish*. The difference between the situation among the Negroes and that among the Pygmies makes this clear.

Contrary to what SCHEBESTA argues, the social position of the women is stronger among the Bambuti than among the Negroes. The enormous store of facts he has gathered on this point shows that among the Bambuti the social tasks, particularly the tasks of producing of the men and the women are more similar than among the Negroes. The Mombuti woman plays in social life a more important part than the Negro woman in hers. Not that the Negro woman produces less than her Mombuti sister: more often than not she produces more; but in Negro society which is more highly developed than that of the Bambuti, the *man* — excluding possible exceptions — has

become the undisputed production leader. Though the Negro woman enjoys more food and comfort as a result of the higher rate of production in a Negro household, the Mombuti woman is held in greater respect in her community than the Negro woman in hers: note the difference in the Tore Unions which depends chiefly on the relatively more important position of the Bambuti women economically in regard to the Bambuti men, as compared with the position of Negro women in regard to the Negro men.

That the "Weiberschreck" becomes less and less important as the power of women in a community increases, is proved by the development among the Newguinean Tchambuli as described by M. MEAD during her stay there. In the Sepik district and in other parts of Irian, Tamberan plays much the same part as Tore in Africa for he is in the first place an institution to scare the women who are not allowed to know any of its secrets. Shortly before MARGARET MEAD had visited the place, the Tchambuli men had lost much of their prestige. In the androcratic Tchambuli community they had been formerly not only leaders of production who put the women to do most of the work but they were also powerful warriors especially as head-hunters. Yet they suffered losses at the hands of neighbouring tribes. Head-hunting became obsolete being practised only as a ritual with bought victims and the men ceased to be soldiers, losing thus the basis of their mastery over the women. The latter had the whole of production in their hands and the men, formerly warriors in probably exhausting battles and later occupied chiefly with religion and art, remained production leaders almost only in name. (M. MEAD exaggerates when she holds that the men lost their influence entirely — not that we intend to discuss this here.) There is no doubt, however, that androcracy was considerably undermined and the Tamberan cult lost its grip on the women. Still in existence officially, the women took no notice of the monster and the men knowing that the secret rites were no longer a mystery to the women, were overcome by feelings of shame. (Factual data: M. MEAD, 1953, 164 et seq., in particular 183/6.)

Among the Bambuti, the reason why Tore has no power to scare the women does *not* lie in the pretended fact that the men might have *lost* some of their social mastery. In my opinion nothing points to the correctness of this theory and today — because among other things of their use of the iron arrowpoint, see above — the social-economic position of the Bambuti men is increasing in importance. Among the Bambuti — we may assume — Tore is moderate in his attitude to the women, because the latter are *still* comparatively strong members of the community.

The Tore Union does exist. In view of the Tore-Matú-myths (for example the myth of the stealing of the fire), the changing of Matú into a witch and the belief that witchcraft was original sin and an essentially female attribute (see VII), we must acknowledge that the Tore Union was founded to combat

gynecocracy in the period of transition from gynecocracy to androcracy. This point naturally calls for more detailed examination.

Since the Bambuti women (unlike the Negro women who, subjected by the men, tug at their chains) offer no resistance to their men and as they admit the superior authority of the "archers", we cannot imagine that the women threaten to endanger the androcracy; therefore, the existence of a Bambuti Tore Union (apart from the influence of the Negroes on the Pygmies) points to a *former* gynecocracy and seems to be an instrument to dispel gynecocracy by promoting its decay. This is really the task of the Bambuti Tore Union even up to the present day but it does its work gradually and without causing social clashes, the latter probably being due to the subservient position of the Bambuti to the Negroes.

Perhaps the memory of a lost gynecocracy has faded out of Bambuti life, whereas this memory still lingers among the autochthons of Northern Arnhem Land for example. The word "perhaps" seems well placed here because we do not know whether or not SCHEBESTA and others succeeded in gathering sufficient facts.

But even if it is only the begbe and such ceremonies which are reminescent of a former gynecocratic rule and the real meaning is now lost to the Bambuti, this very fact would not plead against the former existence of a gynecocratic social organization. Do for example Germans and Frenchmen of today whose languages have grammatical genders, know how these genders came into being, evolved and changed? A meaning can for various reasons become lost while the form may go on existing. In addition forms can exist of which the present meaning cannot, for different reasons, be understood. Thus in our own society androcracy has left its mark on our language and not only in the older forms; but the causes of this are often unknown to the speaker.

IX

Conclusions

The following groups of phenomena point to a former gynecocracy among the Bambuti: *(1)* female leadership of the begbe connected with the Efé saga on the older form of the begbe and the myth connected with the latter (the stealing of fire by Doru); *(2)* and in their turn connected with these, "rock" ("tree") cosmogonies and anthropogenies which reflect a former matrilineate which in this case must be seen as a gynecocratic one; *(3)* the meanings of mythical and other terms derived from the root *ada :* of primary importance here are the meaning and the use of the Efé forms *ade* and *matú*, moreover *otu (matú)* over and against *maghidi ; (4)* the name and nature of the Bambuti Tore Union.

P. SCHEBESTA's theory that the original Bambuti sib was "väterrechtlich ausgerichtet", although he admits that the Bambuti women held a stronger position in former times [II(1), 547], is, according to which has been expounded above, not based on factual arguments.

That gynecocracy flourished chiefly or even exclusively during certain periods of primitive agriculture (horticulture) under otherwise favourable conditions, is according to ideas expressed above also to be contradicted: for long before that time a gynecocracy may flourish (in a period which has been called above the period of the digging stick); such a gynecocracy can die before more highly developed techniques make horticulture possible, that is before the digging stick was replaced by a primitive hoe or shovel, before digging made way for cultivating. In such cases gynecocracy need not come to an end at the time that the male starts to practise more advanced forms of agriculture and is capable of cattle rearing, but ends as a result of the improved instruments used by the men in their hunting activities, in the case of the Bambuti when the men started to use bows and arrows or even when they began to throw fire, in the case of the Yulengor of Arnhem Land, with the use of the spear, and the big fishtrap.

As to that the survey of F. ENGELS as it appears in "*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*" calls for partial modification and amplification. However the essence of ENGELS' theory is not given in the survey mentioned above but in the thesis that economic conditions are the basis of human society and that the level of production forces especially that of technology lies at the root of the economic conditions. E. GROSSE (1896), SCHEBESTA's official source, was *not* the first to expound this theory and his treatment of it, moreover, was far from satisfactory. K. MARX and F. ENGELS in about 1845, and to a certain extent L. H. MORGAN (about 1850 and later) drew up the theory after careful research.

F. ENGELS gives in a letter of January 25, 1894, to H. STARKENBURG a survey of the results of his and MARX's detailed study of this subject from which the following passage has been taken (with a view to setting right the often one-sided and therefore inaccurate picture one meets in certain specialized works in the Netherlands and abroad):

"Unter den ökonomischen Verhältnissen, die wir als bestimmende Basis der Geschichte der Gesellschaft ansehen, verstehen wir die Art und Weise, worin die Menschen einer bestimmten Gesellschaft ihren Lebensunterhalt produzieren und die Produkte unter einander austauschen (soweit Teilung der Arbeit besteht). Also die *gesamte Technik* der Produktion und des Transports ist da einbegriffen. Diese Technik bestimmt nach unserer Auffassung auch die Art und Weise des Austausches, weiterhin die Verteilung der Produkte und damit, nach der Auflösung der Gentilgesellschaft, auch die Einteilung der Klassen, damit die Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse, damit Staat, Politik, Recht etc. Ferner sind einbegriffen unter den ökonomischen Verhältnissen die *geographische Grundlage*, worauf diese sich abspielen und die tatsächlich überlieferten Reste früherer ökonomischer Entwicklungsstufen, die sich forterhalten haben, oft nur durch Tradition oder vis inertiae, natürlich auch das diese Gesellschaftsformen nach aussen hin umgebende Milieu" ... ... "Wir sehen die ökonomischen Bedingun-

gen als das in letzter Instanz die geschichtliche Entwicklung bedingende an." ... "Die politische, rechtliche, philosophische, religiöse, literarische, künstlerische etc. Entwicklung beruht auf der ökonomischen. Aber sie alle reagieren auch aufeinander und auf die ökonomische Basis. Es ist nicht, dass die ökonomische Lage *Ursache, allein aktiv* ist und alles andere nur passive Wirkung. Sondern es ist Wechselwirkung auf Grundlage der *in letzter Instanz* stets sich durchsetzenden ökonomischen Notwendigkeit." ... "Es ist also nicht, wie man sich hier und da bequemerweise vorstellen will, eine automatische Wirkung der ökonomischen Lage, sondern die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber in einem gegebenen, sie bedingenden Milieu, auf Grundlage vorgefundener tatsächlicher Verhältnisse, unter denen die ökonomischen, sosehr sie auch von den übrigen politischen und ideologischen beeinflusst werden mögen, doch in letzter Instanz die entscheidenden sind und den durchgehenden, allein zum Verständnis führenden roten Faden bilden." ("Briefe über das Kapital", 365/6.)

When P. SCHEBESTA ["*Bambuti*" II(1), 285] states that he agrees with E. GROSSE "... dass die Familie und die Gesamtheit der Kultur eines Volkes vornehmlich im Zusammenhang mit der Wirtschaft richtig erklärt werden könne" and adds "Mir ist es seit lange eine Selbstverständlichkeit, dass das tragende Fundament jeder Kulturform die Wirtschaft ist und dass darum auch das Verständnis der Gesellschaftsform von der Wirtschaft her zu verstehen sein wird", then these ideas undoubtedly correspond with his facts. Yet SCHEBESTA overlooks the *fundamental* part played by technology although his data, as shown in the preceding pages, emphasize this fundamental rôle.

BIBLIOGRAPHY

CHASELING, W. S. 1957. *Yulengor, Nomads of Arnhemland.*

CHILDE, V. G. 1948. *What happened in History.* London etc. 4th ed.

Constitution of the Czechoslovak Republic, in particular clause III.

Constitution of the Hungarian People's Republic (ed. 1949), clauses 49/50.

Constitution of the People's Republic of China, in particular clauses 86 and 96.

Constitution of the Union of Soviet Socialist Republics, in particular clause 122.

COTLOW, L., *s. a. Zanzaboekoe* (Dutch translation and adaptation by J. P. D. BAAS—VAN DIJK). Antwerpen—Utrecht.

ENGELS, F. (1950). *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (1884—1891), reprinted in MARX—ENGELS *Ausgewählte Schriften*, II. Moscow, inter alia p. 214/6.

GROSSE, E. (1896), *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft.*

DE JOSSELIN DE JONG, J. P. B. (1952), *Lévi—Strauss's Theory on Kinship and Marriage*, Leyden.

KARPINSKY, V. (1952), *The social and State Structure of the USSR.* Moscow, in particular pp. 170/6.

DE LEEUWE, J. (1953), *La symbolique, phénomène social*, in Folia psychiatrica neurologica et neurochirurgica neerlandica.

DE LEEUWE, J. (1958), *Is de ondergrond der psycho-analyse houdbaar?*, Inzichten 1.

DE LEEUWE, J. (1960), *Groepshuwelijk en enkelvoudig huwelijk*, Leyden.

MARX, K. AND ENGELS, F. (1954), *Briefe über das Kapital*, Berlin.

MEAD, M. (1953), *Sex and Temperament in three primitive Societies*, 4th ed. New York.

MORGAN, L. H. (1877), *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, London.

MULLER, F. AND THIEL, J. H., *Beknopt Grieks-Nederlands Woordenboek*, 3rd ed. (page 74, section *ἀνήρ* in particular 7).

National Economy of the U. S. S. R. (statistical Returns), 1957 Moscow, in particular page 173.

ROYEN, G. (1929), *Die nominalen Klassifikations-Systeme in den Sprachen der Erde*, Mödling (in particular chapter 15, p. 780 et seq.).

SCHEBESTA, P. (1938, '41, '48, '50), *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri*, Brussels.

SCHUMACHER, P. (1950), *Expedition zu den zentralafrikanischen, Kivu—Pygmäen*, II.
SERVICE, E. R. (1958), *A profile of primitive Culture*, New York.
Die Verfassung der Rumänischen Volksrepublik, 1952, Bukarest (in particular clause 83).
Verfassung der Volksrepublik Polen, 1953, Warschau (in particular clause 66).
VIERKANDT, A. (1923a), *Gesellschaftslehre.*
VIERKANDT, A. (1923b), *Ehe I*, in the Handwörterbuch der Sexualwissenschaft (edited by M. Marcuse) Bonn.
WALDE, A. (1930), Vergleichendes Wörterbuch der idg. Sprachen (edited by J. POKORNY), I.

VERBREITUNG DES FRÜCHTEBROTES IN UNGARN

von

ESZTER KISBÁN

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK, BUDAPEST

In einigen Ortschaften Südwesttransdanubiens blieb bis in unsere Tage der Brauch erhalten, Früchtebrote zu bereiten. Beim vorweihnachtlichen Brotbacken wird eine für 1—2 Wecken ausreichende Menge des Brotteiges mit Dörrobst vermengt und gesondert geknetet. Vorher werden gedörrte Birnen, Pflaumen und Äpfel in Wasser gekocht, die Brühe abgegossen, das gekochte Dörrobst in kleine Stücke geschnitten und mit dem Mehl bzw. Brotteig vermengt. Das Früchtebrot wird mit den übrigen Brotlaiben gebacken, im Gegensatz zum alltäglichen Brot jedoch während der Weihnachtswoche als selbständige Speise genossen. Solche Früchtebrote werden — von einigen Ausnahmen abgesehen — zu einer anderen Zeit des Jahres nicht gebacken.

In der ungarischen ethnographischen Fachliteratur war das Früchtebrot bisher ein unbekannter Begriff. Meines Wissens wird es weder in ethnographischen noch in sprachwissenschaftlichen Werken — die Wörterbücher miteinbegriffen — erwähnt.[1] Schon dies allein berechtigt dazu, die Zubereitung des Früchtebrotes als einen Volksbrauch wahrzunehmen; darüber hinaus scheint aber auch die Verbreitung dieses Brauches sehr aufschlußreich zu sein. Auf Grund meiner Forschungen ist die Zubereitung des Früchtebrotes in Ungarn in dem Gebiet zwischen der westlichen Landesgrenze und der Linie Steinamanger (Szombathely) — Kleinzell (Celldömölk) — Tapolca — Keszthely — Unterlimbach (Alsólendva) verbreitet, außerhalb dieses Landesteiles ist der Brauch im wesentlichen unbekannt und tritt höchstens nur vereinzelt in Erscheinung. Westlich des ungarischen Siedlungsgebietes hört aber der Brauch, Früchtebrote zu backen, nicht auf, im Gegenteil: er zeigt sich in einer vollständigeren Form. Darin kann die Untersuchung dieses Brauches dazu beitragen, die Intensität der Beziehungen zwischen der süddeutschen, vor allem österreichischen und ungarischen Volkskultur zu klären. Meine Analyse ist vor allem auf dieses Ziel hin ausgerichtet.

[1] KARDOS, 1943 erwähnt es ebenfalls nicht. In den reformierten Gemeinden des Őrség wird es tatsächlich nicht gebacken, dagegen kommt es in den umliegenden Ortschaften vereinzelt vor.

Bevor wir die Verbreitung des Früchtebrotes in Ungarn nach seinen Belegorten untersuchen, sei zuvor das Auftreten, die Rolle und die Verbreitung dieses Brauches im deutschen Sprachgebiet in großen Zügen umrissen, denn die Einschätzung der einschlägigen ungarischen Materialien ist nur möglich, wenn wir die süddeutschen bzw. österreichischen Parallelen vor Augen halten.

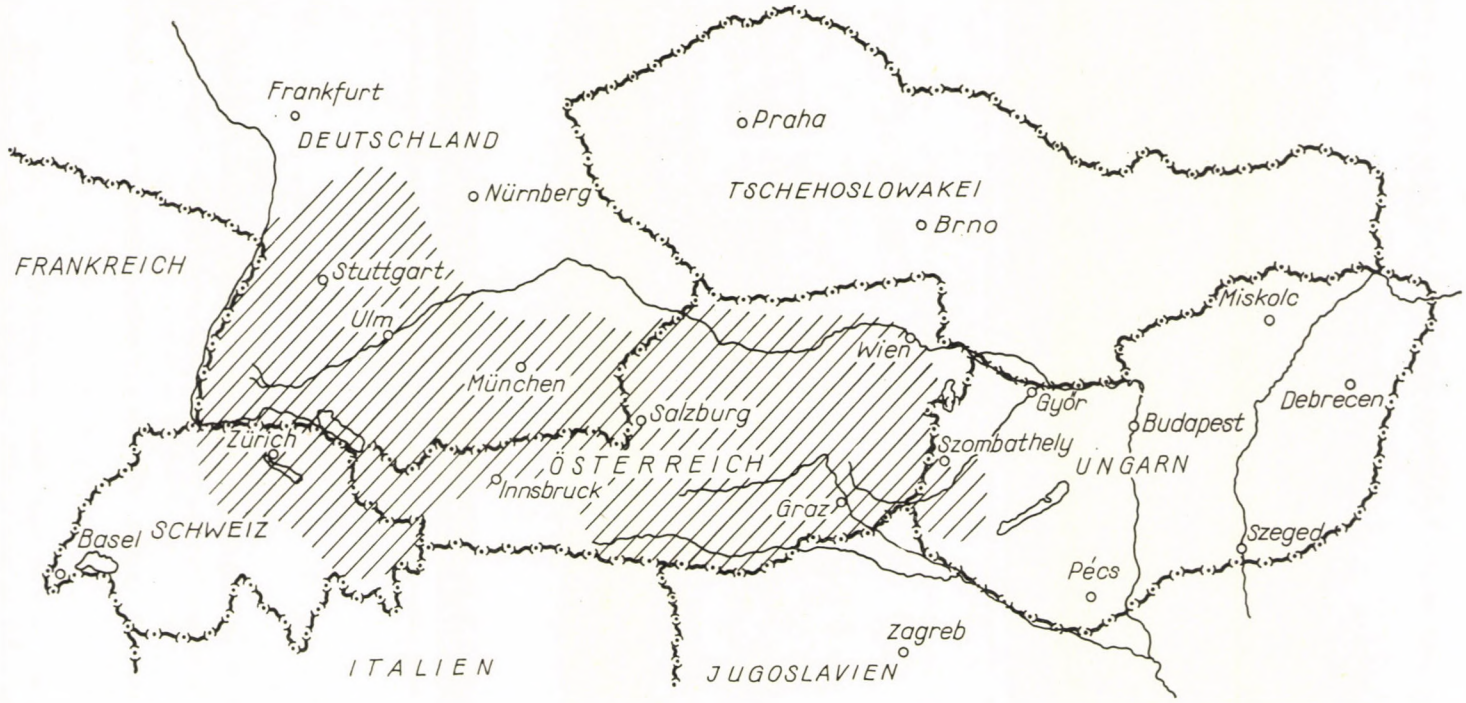
Aus den deutschen, schweizerischen und österreichischen Volkskundeatlanten geht hervor, daß das Früchtebrot im Süden des deutschen Sprachgebietes allgemein verbreitet ist. In ganz Österreich, in der Ostschweiz (beginnend mit der westlichen Grenze der Kantone Solothurn, Luzern, Unterwalden) und in den angrenzenden Strichen Deutschlands (Baden, Württemberg und im überwiegenden Teile von Bayern) wird Früchtebrot gebacken.[2] Ursprünglich wurde der Teig, dem die gedörrten Früchte beigemengt werden, aus der örtlich vorherrschenden herkömmlichen Mehlsorte zubereitet. Die Form des Früchtebrotes entsprach der alltäglichen Brotform. Heute ist dies bei weitem nicht mehr allgemein so üblich, kommt aber vereinzelt noch in allen Gegenden vor. Größere Verbreitung haben aber die neueren Arten der Zubereitung, wobei das Dörrobst nicht mit dem Teig verknetet oder nicht mit dem ganzen Teig vermengt wird, sondern die Früchte als Füllung des Brotes dienen. Die verhältnismäßig frühe Verbürgerlichung der Volkskultur hat anscheinend vor allem die Art der Zubereitung dieser herkömmlichen Speise verändert. Hand in Hand ging damit die Verwendung anderer Mehlsorten, der Übergang zu feineren Grundstoffen.

Das übliche, alltägliche Brot wird durch die Beimengung von Dörrobst zu einer gelegentlichen Festspeise. Primär und bis heute allgemein ist die Verwendung von Dörrobst. Auffallend ist die Bevorzugung von Birnen, außerdem die von Pflaumen und Äpfeln, des weiteren die Verwendung von Nüssen. In neuerer Zeit werden auch die geschätzteren Südfrüchte immer häufiger verwendet.

In den für die lebendige Erinnerung faßbaren Jahrzehnten wurden Früchtebrote nicht nur daheim, sondern auch bei Bäckern zubereitet. Anscheinend waren es meistens gerade die Bäcker, von denen die Wandlung in der Art der Ausführung des Früchtebrotes ausging.

Die qualitative Ausführung ist mit deutlich nachweisbaren gesellschaftlichen Erwägungen verknüpft. Anders wird das Früchtebrot für die Familie

[2] Vgl. ADV, 1938, K. 55. — ASV, 1953. K. 25. — Aus den Materialien des Atlas der deutschen Volkskunde bzw. des Österreichischen Volkskundeatlas bei BURGSTALLER, 1957, K. 3, 10, 17, 18 und BURGSTALLER, 1958. — Die zusammenfassende Skizze der einschlägigen deutschen Materialien beruht vor allem auf BURGSTALLER, 1957, S. 26—39 und BURGSTALLER, 1958, S. 63—66, 70—105, sowie ASV, 1953, Kommentar, S. 104—108, 138, 144—148. Auf die obigen Arbeiten werde ich mich — abgesehen von einigen speziellen Angaben — des weiteren nicht mehr berufen. — Aus einer mündlichen Mitteilung von T. A. HORVÁTH wissen wir, daß vor dem ersten Weltkrieg auch in mehreren Ortschaften des Murwinkels (Muraköz) weihnachtliche Früchtebrote gebacken wurden. Diese Angaben sind aber — mangels genauerer Ortsangaben — auf der Karte nicht vermerkt.



Karte I — Die Verbreitung des Früchtebrotes in Deutschland, in der Schweiz, in Österreich und in Ungarn. (Auf Grund des Atlas der deutschen Volkskunde, des Atlas der schweizerischen Volkskunde und der Karte II)

und anders wiederum für die verschiedenen Gesindeleute zubereitet. Solche Unterschiede treten nicht nur im rezenten Material in Erscheinung. Das Kochbuch eines Micheldorfer gewerblichen Unternehmers aus dem Jahre 1862 führt vier Arten der Zubereitung an, und jede von diesen ist für verschiedene Angestellten bestimmt.[3]

Die volkstümlichen Bezeichnungen des Früchtebrotes heben das unterscheidende Merkmal, die Beimengung der Früchte hervor. Es ist nicht belanglos, daß dies überall durch die Erwähnung der Birne geschieht. Diesbezüglich legen die mundartlichen Termini ein eindeutiges Zeugnis ab. So heißt das Früchtebrot in Ostösterreich und Süddeutschland[4] *Kletzenbrot* (bzw. es wird durch entsprechende Wortvarianten mit tiefen Vokalen und Diphthongen bezeichnet), in Vorarlberg und in der Schweiz nennt man es *Birnbrot*, *Birnwecken*, und entsprechende Benennungen sind am Nordrand des rätoromanischen bzw. italienischen Sprachgebietes in der südöstlichen Schweiz allgemein gebräuchlich. Andere Namen des Früchtebrotes, die mit den obigen parallel auftreten, haben nur lokale Bedeutung. In Tirol ist der ausschließliche Terminus für Früchtebrot *Zelten*, worauf ich noch später zurückkommen werde.

Im ADV wird das Früchtebrot in Deutschland und in Österreich als eine Weihnachts- und Silvesterspeise, bei BURGSTALLER in der Reihe der Weihnachtsgebäcke ausgewiesen. Für diese beiden Länder wird in der verfügbaren Literatur nicht erwähnt, daß das Früchtebrot außer der Weihnachtszeit auch zu anderen Zeiten des Jahres eine regelmäßig zubereitete, alltägliche Speise wäre. Frage 8 des Atlas der schweizerischen Volkskunde erkundigt sich nach den Arten des Brotersatzes und nach den Brotsorten in den Notjahren. Frage 12 bezieht sich auf die zu Weihnachten und Neujahr sowie zu anderen Festtagen und Anlässen bereiteten Gebäcke. Die Verbreitungskarte des Früchtebrotes wurde auf Grund der Beantwortung dieser beiden Fragen zusammengestellt. In der Schweiz werden nämlich einfachere Früchtebrote vielerorten zu den verschiedensten Zeiten des Jahres gebacken. Diese werden nur mit einer Sorte von Dörrobst, vor allem mit Birnen zubereitet. Solche einfachere Früchtebrote gibt es manchenorts das ganze Jahr, anderswo wiederum nur im Winter oder nur im Sommer, zur Zeit der Heumahd oder der Arbeiten auf der Alm. Diese Brote ersetzen das Mehl, d. h. sind Ersatzbrote, sind aber auch wegen ihrer Schmackhaftigkeit beliebt. Der biologischen Bedeutung dieser Brote ist man sich anscheinend nicht bewußt, doch ist diese offenkundig. Eine bedeutendere Rolle als dieses alltägliche Früchtebrot hat aber in Wirklichkeit und im Bewußtsein der Bevölkerung das zu Weihnachten bzw. zu Neujahr bereitete ähnliche Gebäck. Die Karte des ASV vermerkt ohne genauere Angabe des Anlasses alle Belegorte, erwähnt aber, wo das Früchtebrot nur als Festtags-

[3] BURGSTALLER, 1957, S. 31, 109. — BURGSTALLER, 1958, S. 82—83.
[4] GRIMM, 1873, S. 1254. — PESSLER, o. J. Bd. III, S. 154.

speise bekannt ist. In der Mehrzahl der Belegorte handelt es sich um solche Fälle.

Das Früchtebrot erscheint also im ganzen süddeutschen Sprachgebiet hauptsächlich als eine zu Weihnachten bereitete Speise. Diese Gebundenheit an einen festlichen Anlaß ist ausschlaggebend, als Nahrung hat es eine untergeordnete Bedeutung. Dagegen ist das Früchtebrot durch unzählige Fäden mit den Bräuchen und Vorstellungen der gesellschaftlichen und geistigen Kultur verknüpft und erweist sich gleichsam als deren gegenständlicher Bestandteil. Früchtebrote werden in katholischen und protestantischen Gegenden gleicherweise gebacken.

Die Weihnachtszeit hat die heidnischen Überlieferungen der Wintersonnenwende, die Bräuche und Vorstellungen in bezug auf den Beginn eines neuen Jahres und schließlich verschiedene christliche Merkmale verschmolzen. Diese Zeit war in den Augen sowohl des Einzelnen als auch der Gemeinschaft jahrhundertelang eine komplizierte Verflechtung von Möglichkeiten und Gefahren. Im Volksglauben wird dem Früchtebrot eine besondere Kraft zugeschrieben, eine Kraft, die alle, die von ihm essen, in diesen kritischen Tagen fürs neue Jahr stark, glücklich und reich machen soll.[5] Darauf beruht seine besondere Schätzung und seine bevorzugte Stellung innerhalb des Brauchtums. Dies erhellt auch, warum man das Früchtebrot nicht mit einem oder mehreren bestimmten Tagen verbinden kann. Dies geht darum nicht an, weil ein solcher ausschließlicher Zusammenhang nicht existiert, bzw. nur als Ausnahme auftritt. Wohl gibt es Tage, die in diesem Zusammenhang eine größere Bedeutung besitzen, doch ist diese Speise während der ganzen Periode gleich wichtig.

Der Volksglaube verbindet schon die Zubereitung des Früchtebrotes mit bestimmten Regeln und sieht in den einzelnen Momenten des Ablaufs seiner Zubereitung bestimmte Vorzeichen. Das Anschneiden und Verzehren des Früchtebrotes wird feierlich und zeremoniell vorgenommen. Der erste festliche Anlaß um das Brot anzuschneiden, ist der 24. Dezember.[6] Bis zu diesem Tag muß es auf jeden Fall zubereitet werden. Daß dieser Abend *Kletzenbrotrauhnacht* heißt[7] und die Speise *Heiligen-Abendzelten*, *Weihnachtzelten*, *Heiligen-Nacht-Zelten* genannt wird,[8] zeigt schon die sprachliche Fixierung der hier vorhandenen Beziehung an. An diesem Tage wird das Brot in engerem Kreis, im Beisein der Hausleute angeschnitten. Bei diesem Anlaß hat das Familienoberhaupt das Recht und die Pflicht, das Früchtebrot anzuschneiden. Doch müssen von dieser Speise, die auch *Gesundheitsbrot*[9] genannt wird und jedenfalls als solches gilt, alle Angehörigen der Familie bzw. der Hausgemeinschaft essen. Dieses gemeinsame Genuß des Früchtebrotes hat seinen besonderen Sinn

[5] Vgl. BURGSTALLER, 1957, S. 28, 36—37. — BURGSTALLER, 1958, S. 64—65, 104.
[6] BURGSTALLER, 1957, S. 36.
[7] BURGSTALLER, 1957, S. 27.
[8] BURGSTALLER, 1957, S. 32.
[9] BURGSTALLER, 1957, S. 32.

darin, daß man dem Brot eine besonders wirksame zusammenhaltende und gemeinschaftformende Kraft zuschreibt.[10] Die gemeinsam von diesem Brote essen, werden auch gemeinsam seiner glückbringenden Kraft teilhaftig. Diese Eigenschaft des Brotes zeigt sich auch am 26. Dezember, da der Anschnitt des Früchtebrotes mit der bewegtesten Zeremonie verbunden ist. Der Stefanstag ist nämlich Besuchstag, an dem sich Verwandte und Freunde aufsuchen. Jeder Gast bringt von daheim Früchtebrote für die Bewohner des besuchten Hauses mit. Diese wiederum bieten den Gästen von ihrem Backwerk an, ja geben ihnen für ihre Familienangehörigen ein Mitbringsel vom Früchtebrot mit. So haben alle Verwandten, Nachbarn und Freunde Teil am Segen des gemeinsam verzehrten Früchtebrots. An diesem Tag gehen die Burschen einzeln oder in Gruppen zu den Häusern mit Töchtern und schneiden den Mädchen von ihrem Früchtebrot. Anderenorts ziehen maskierte Burschen mit Lärmgeräten um. Den zu Fuß oder zu Pferd Umziehenden reichen die Mädchen durchs Fenster Früchtebrot.

Die Vorstellungen von den besonderen Eigenschaften dieser Kultspeise bilden die Grundlage des weitverbreiteten Schenkungsbrauches. In Österreich war das Früchtebrot ein Weihnachtsgeschenk, das bis zur Jahrhundertwende jeder Familienangehörige erhielt. Bis zu dieser Zeit war es auch vielerorten das einzige Geschenk. In Bayern beschenken die Mädchen in der Weihnachtsnacht ihre Burschen mit Früchtebroten.[11] In der Schweiz ist es ein Geschenk der Taufpaten. In allen Ländern Österreichs steht es dem Hausgesinde als herkömmliches Geschenk zu. Auch die Anglöckler, die während der Weihnachtszeit umgehen, werden mit Früchtebroten beschenkt.[12] Aber nicht nur die Verwandten, Freunde und Bekannten erhalten davon, sondern es stehen Schnitten vom Früchtebrot auch den Haustieren zu, wenn es im engeren Familienkreis angeschnitten wird.[13]

Die Rolle des Fastens vor Weihnachten (24. Dezember) könnte die Frage nahelegen, inwiefern das Früchtebrot eine Fastenspeise sei. Die bisher erwähnten Bräuche und Vorstellungen beweisen aber keineswegs eine solche Annahme. Obwohl sich BURGSTALLER in dieser Hinsicht nirgends eindeutig festlegt, geht aus seinen Darlegungen hervor, daß man das Früchtebrot am 24. Dezember eigentlich nach Ablauf des Fastens, nach dem Aufgang der Sterne bzw. nach der Christmette anschneiden dürfte. Es gibt keinen Tag, an dem es eine verbotene Speise wäre. Allgemein herrscht der Brauch, daß das Früchtebrot bis zum Dreikönigstag ausreichen muß und erst am 7. Januar ausgehen darf.

Hier sei noch bemerkt, daß das Früchtebrot vereinzelt auch im Zusammenhang mit anderen Festtagen vorkommt. Doch findet sich unter diesen kein

[10] BURGSTALLER, 1957, S. 28.
[11] SCHMELLER, 1928, Bd. II, S. 366.
[12] BURGSTALLER, 1957, S. 33.
[13] Vgl. außer BURGSTALLERS österreichischen Daten noch HANDWÖRTERBUCH, 1927, S. 1606.

Fasttag. Die Zubereitung von Früchtebroten zu Ostern ist aus insgesamt nur sechs Orten Österreichs und der Schweiz belegt. In diesem Zusammenhang datiert der Brauch in einigen Ortschaften aus neuerer Zeit, bzw. ist er selten. In der Schweiz taucht das Früchtebrot manchenorts auch in der Fastnachtszeit, an einem einzigen Ort zur Kirchweih auf, in Österreich erscheint er in drei Ortschaften auch zu Allerheiligen. Alle diese Anlässe sind selbständige Erscheinungen, wobei das Früchtebrot nur als örtlicher Brauch auf Grund irgendeiner Analogie mit diesen Anlässen verknüpft wurde.

Schon aus diesem sehr skizzenhaften Überblick geht hervor, daß das Kletzenbrot ein organischer Bestandteil der Volkskultur des süddeutschen Sprachgebietes ist. Seine Bedeutung im Gemeinschaftsleben und die damit verbundenen Vorstellungen sind in ihren wesentlichen Zügen traditionell und allgemein verbreitet.

Im Gegensatz zur ungarischen Volkskultur zeichnet sich die deutsche dadurch aus, daß mit einzelnen Festtagen und Festzeiten der Brauch zahlreicher besonderer Gebäckformen verbunden ist. In diesem Zusammenhang spielt die Weihnachtszeit eine überragende Rolle. Die Bedeutung des Früchtebrotes wird somit dadurch nur unterstrichen, daß es in einem großen zusammenhängenden Verbreitungsgebiet die einzige gemeinsame Gebäckform zur Zeit der Wintersonnenwende darstellt. Die neben dem Früchtebrot auftauchenden zahlreichen andern Gebäcke sind in einem wesentlich integrierteren Umkreis verbreitet.

*

In Südwesttransdanubien wird das Früchtebrot ausschließlich zu Hause gebacken. An technischer Ausführung kennt man nur die einfachste. Dieses Backwerk wird so zubereitet wie das alltägliche Brot und der Unterschied zeigt sich nun in der besonderen Zutat, im Dörrobst. In diesem Gebiet wird herkömmlicherweise Roggenbrot (Kornbrot) gebacken. In 80 vH der Ortschaften, in denen der Brauch des Früchtebrotes belegt ist, wird auch dieses aus Kornmehl (Roggenmehl) gebacken. Zur Zubereitung vom Früchtebrot wird Roggen- und Weizenmehl vermengt bzw. Weizenmehl rein zumeist dort verwendet, wo dieser Brauch noch in den letzten 3 bis 4 Jahrzehnten lebendig war. Hier ging man aber auch bei der Zubereitung des alltäglichen Brotes zu solchem Mehl über. Eher nur ausnahmsweise wird hier ein qualitativer Unterschied bemerkbar, insofern manchenorts das Früchtebrot aus einem feineren Mehl, d. h. aus Weizenmehl (und nicht aus Roggenmehl wie das alltägliche Brot) angerichtet wird. Zu den zweierlei Broten verwendete man dazumal dasselbe Gärungsmittel. Wo das Hausbrot mit einer aus Hopfen und Kleie daheim zubereiteten Hefe gebacken wurde, dort verwendete man dieses Gärungsmittel auch beim Früchtebrot. Geht man zu anderen Arten der Hefe über, so werden diese auch beim Backen des Früchtebrotes verwendet.

Als Zutaten des Früchtebrotes werden meistens Birnen, Äpfel und Pflaumen verwendet. Ohne eine der ersten beiden Früchte gibt es kein Früchtebrot. Im allgemeinen werden Birnen bevorzugt, andere wiederum geben den süßen Äpfeln den Vorrang. Selten fehlen auch die Pflaumen. Das Dörrobst wird in reinem oder gezuckertem Wasser gekocht. Wie es dann klein geschnitten und mit dem Mehl vermengt wird, habe ich bereits erwähnt. Viele kneten den Teig mit der Brühe an, in der das Obst gekocht wurde. Wenn diese ausgeht, verwenden sie selbstverständlich auch reines Wasser. Manchenorts werden dem Brotteig auch Beeren von den in der Kammer zum Dörren aufgehängten Weintrauben beigemengt und es ist durchaus keine Seltenheit, daß man zum Knetwasser etwas Branntwein oder Rum hinzugießt. Über die Verwendung von Nüssen weiß man in vielen Orten Bescheid, doch wurden diese tatsächlich nur von wenigen als eine Zutat des Früchtebrotes gebraucht. Wem es auch hierzu reichte, der galt schon als einer, dem es »besser ging«. Die Zubereitung des Früchtebrotes mit Feigen, Johannisbrot, Haselnüssen, Gewürznelken und Zitronensaft ist nur sehr selten, bei den ganz Wohlhabenden üblich. Anderes Obst oder Gewürz wird dem Früchtebrot nicht beigegeben.

Im Ungarischen heißt diese Speise im allgemeinen *gyümölcsös kenyér*, *gyümőcsös*, *gyüműcsös kenyér (Brot mit Früchten)*. Das zusammengesetzte Wort *gyümölcskenyér (Früchtebrot)* ist verhältnismäßig selten. Es gibt einen einzigen Terminus, der eine der zur Bereitung des Früchtebtrotes verwendeten Obstsorten erwähnt und damit auf die beliebteste Frucht hinweist. Dieser Name, *Birnenbrot* (ung. *körtés kenyér*, *körtís kenyír*) ist nicht selten und wird mit einem der Obigen parallel gebraucht.[14] Auf den dunklen Teig spielt die selbständig aufgekommene scherzhafte Benennung *schmutziges Brot* (ung. *piszkos kenyér*)[15], *Mistbrot* (ung. *szemetes kenyér*)[16] an. Vereinzelt gibt es auch Namen, die auf den Anlaß der Zubereitung von Früchtebroten hinweisen, wie z. B. in Rádóckölked *Weihnachtbrot* (ung. *karácsonyi kenyér*), in Pinkamindszent *Fastenbrot* (ung. *böjti kenyér*, *bőti kenyér*), in Bérbaltavár *Christkindlbrot* (ung. *Jézuska kenyér*), in Zebecke *Gottesbrot* (ung. *Istenkenyér*). In Zalaszentmihály wird das Früchtebrot ohne Attribut einfach *Fladen*, *Wecken* (ung. mdal. *bodak*) genannt. Bei den Ungarndeutschen und Ungarnwenden heißt es *Kletzenbrot* (mdal. *Kletzenprot*)[17] bzw. *klócovi krüj*[18] *(klócini*,[19] *klócene krü)*.[20]

[14] Csörötnek, Rábagyarmat, Rátót, Vasszentmihály (Raab—Sankt-Michael), Andráshida, Bazita, Boncódfölde, Dobronhegy, Nagylengyel, Petrikeresztúr, Zalaszentmihály.

[15] Misefa.

[16] Bazita, Nagylengyel, Pálfiszeg, Petrikeresztúr, Rádó, Zalabaksa, Zalalövő.

[17] Jakabháza (Jakobshof), Rábafüzes (Raab-Fidisch), Rönök (Radling), Alsószölnök (Unterzemming), Vaskeresztes, Pornóapáti (Pernau), Ágfalva (Agendorf), Balf (Wolfs), Bánfalva (Wandorf), Sopron (Ödenburg), Moson (Wieselburg), Mosonszolnok (Zanegg).

[18] Alsószölnök (Unterzemming), Apátistvánfalva, Orfalu.

[19] Rábatótfalu.

[20] Szakonyfalu.

Auf die Frage, welche Rolle das Früchtebrot in der Volksnahrung Südwesttransdanubiens spiele, kann man eine eindeutige Antwort geben. Hinsichtlich der Ernährung hat es überhaupt keine Bedeutung. Von einem regelmäßigen, alltäglichen Genuß des Früchtebrotes ist uns nichts bekannt. Von den 78 Ortschaften, in denen das Backen des Früchtebrotes ein bekannter Brauch ist, fanden sich insgesamt nur in 7 Orten etliche Spuren davon, daß es in den Herbst, und Wintermonaten hie und da auch als Alltagsspeise gebacken wurde.[21] Und selbst dies ist nur bei einzelnen Familien belegt, ohne daß es im ganzen Dorfe üblich gewesen wäre. In solchen Fällen galt das Früchtebrot als Leckerbissen und wurde höchstens mit dem alltäglichen Brot zusammen angerichtet. In zwei Gemeinden wurde z. B. Früchtebrot bei gemeinsamen Arbeiten, beim Maisschälen oder Federnschleißen den Mithelfern angeboten. Bei solchen Anlässen erhielt jeder eine Schnitte.[22]

Das Früchtebrot ist auch in Südtransdanubien die mit einer Festzeit verbundene Speise. Wo es bekannt ist, wird es hauptsächlich zu Weihnachten, in den meisten Ortschaften ausschließlich zu dieser Zeit gebacken. Seine Bedeutung für jene, die das Früchtebrot kennen, beruht nicht auf seiner Eigenschaft als Nahrung, sondern darauf, daß es zum Brauchtum der Festzeit gehört.

Das zu Weihnachten gebackene Früchtebrot spielt in Ungarn so ziemlich die Rolle einer Fastenspeise. Es wird hier in der Woche vor Weihnachten gebakken und bei den meisten Häusern auch zu dieser Zeit angeschnitten. Es wird nicht wie Brot zu anderen Speisen genossen, sondern nur für sich gegessen. Als Speise gilt das Früchtebrot als Leckerbissen. Jeder schneidet sich ein Stückchen ab, wenn es ihm gerade einfällt. Das mit den als Fastenspeisen geltenden Dörrfrüchten bereitete Brot betrachtet man ebenfalls als Fastenspeise und ausgesprochen als solche wird es in der letzten Adventwoche genossen.[23]

Der Anschnitt des Früchtebrotes erfolgt ohne feierliche Zeremonie. Von dem einen bzw. zwei, höchstens drei Früchtebroten läßt man auch etwas für das »Fasten vor Weihnachten«, den 24. Dezember zurück, doch findet man keine Anzeichen dafür, daß es an diesem Tag oder am Weihnachtstag in traditioneller Weise gemeinsam verzehrt würde. Vom Früchtebrot erhalten auch die Hausangestellten ihren Teil, aber nur so wie die Familienangehörigen. Es gilt also nicht als ein dem Gesinde eigens zustehendes Geschenk und die Angestellten nehmen es auch niemals mit. Als Weihnachtsgeschenk ist das Früchtebrot nirgends bekannt. Wenn davon etwas zurückbleibt, so bietet man es am ersten und zweiten Weihnachtstag den Verwandten an, die zu Besuch

[21] Bajánsenye, Horvátnádalja, Ják, Körmend, Lendvajakabfa, Pókaszepetk, Zalaszentmihály.

[22] Ják, Zalaszentmihály.

[23] Daß das Früchtebrot ein Leckerbissen ist, widerspricht nicht seiner Rolle als Fastenspeise. In Nordwesttransdanubien wird aus dem Mehl oder mit dem Wasser des zum Keimen gebrachten Kornes ein süßer, weicher Fladen zubereitet (in Nordwesttransdanubien mundartlich: *szalados*): dies ist eine traditionelle Fastenspeise und gilt als Delikatesse.

kommen. Eine einzige Frau in Rádócskölked wußte zu berichten, daß man vom Früchtebrot den Gästen etwas mit nach Hause gab. Aber selbst in diesem Fall bedeutet das nicht mehr als wenn man den lieben Gästen vom Backwerk etwas mitgibt; denn auch in diesem Dorf war das im Zusammenhang mit dem Früchtebrot nicht allgemein gebräuchlich, und andererorten war dies überhaupt nicht bekannt. Ebensowenig finden sich Anzeichen dafür, daß die Familien sich gegenseitig mit Früchtebroten beschenkt hätten. Im Zusammenhang mit der Zubereitung des Früchtebrotes sind keine besonderen Vorzeichen bekannt und dem Genuß des Brotes wird keine segenbringende Bedeutung beigemessen. Seine primäre Funktion zeigt sich demnach in seiner Bedeutung als Fastenspeise.

Dies geht besonders aus den Angaben hervor, die sich darauf beziehen, daß man das Früchtebrot vom Brauchtum der Weihnachtszeit gesondert zubereiten müsse. In 11 Ortschaften wird das Früchtebrot auch in der Woche vor Ostern gebacken,[24] in weiteren 5 Orten ausgesprochen zu Karfreitag[25] und in 1 Ort zu Karsamstag.[26] Bleibt vom Früchtebrot etwas für die Feiertage übrig, so wird es eben auch dann gegessen, primär aber ist seine Bedeutung als Fastenspeise. In 6 Ortschaften werden Früchtebrote auch an gewöhnlichen Fasttagen zubereitet (z. B. Mittwoch und Freitag der Fronfasten), abgesehen davon, daß der Brauch zu Weihnachten seine eigentliche Zeit hat.[27] Dagegen wußte man nur in zwei Orten davon, daß Früchtebrote auch zu festlichen Anlässen (die keine Fasten waren), u. zw. zu Familienfesten oder für den Sonntag gebacken wurden.[28] Einzig aus Rádó ist uns bekannt, daß es einmal als Hochzeitsspeise, und in Lendvajakabfa für den Fastenabend und für den Unschuldigen Kinder-Tag zubereitet wurde. Das Backen von Früchtebroten außerhalb der Weihnachtszeit ist also eine sekundäre Erscheinung. Daß es aber bei anderen Anlässen zumeist als Fastenspeise gilt, unterstreicht diese seine Rolle auch zur Weihnachtszeit. In den meisten Fällen wurde der Brauch des Früchtebrotes auf Grund seines Charakters als Fastenspeise mit anderen Anlässen verbunden.

Ein weiterer Beweis dafür, daß das Früchtebrot im Zusammenhang mit Weihnachten ursprünglich als Fastenspeise galt, ergibt sich daraus, daß es in den reformierten Gemeinden des Őrség eindeutig abgelehnt wird. Hier wurden Früchtebrote bei Bauernfamilien seit Menschengedenken in keiner einzigen Ortschaft gebacken.

Hier sei auch das Problem der Beziehungen zwischen weihnachtlichem Früchtebrot und ebenfalls weihnachtlichem Maisbrot eher nur angedeutet als beantwortet. Aus mehreren Ortschaften des nordwestlichen Transdanubiens

[24] Alsónemesapáti, Apátistvánfalva, Boba, Hegyháthodász, Káld, Kávás, Misefa, Pórszombat, Pinkamindszent, Szalapa, Szentpéterfa.
[25] Alsószölnök (Unterzemming), Ják, Mikekarácsonyfa, Rábatótfalu, Szakonyfalu.
[26] Farkasfa.
[27] Hernyék, Misefa, Nárai, Petrikeresztúr, Rigács, Zebecke.
[28] Oszkó, Vasvár (Eisenburg).

ist uns bekannt, daß zu den weihnachtlichen Fasten Maisbrot gebacken wird.[29] Diese Speise wird seltener aus reinem Maismehl, im allgemeinen eher aus zu gleichen Teilen vermengtem Mais- und Weizenmehl angerichtet. Zum Kneten verwendet man mitunter Wasser, mehr noch Milch und der Teig wird immer mit Hefe verarbeitet. Manchmal werden auch Grammeln (Speckgrieben) dazugetan. Den Teig formt man zu kleinen Rundbroten, die man am Grunde des Backofens ausbäckt. Bei jedem Haus wird nur ein einziges Brot für den 24. Dezember gebacken. Mehrerenorts kommt das Maisbrot auf den Weihnachtstisch.[30] In manchen Orten ist das Maisbrot das einzige Gebäck auf dem Weihnachtstisch, in anderen kommt noch ein Roggen- oder Weizenbrot, mitunter auch ein Kuchen hinzu.

Im Gegensatz zu diesen Broten bleibt das Maisbrot niemals bis zu Neujahr auf dem Weihnachtstisch. Meistens wird das Maisbrot am 24. Dezember nach der Heimkehr von der Christmette angeschnitten. Bei diesem Anlaß ißt jeder Familienangehörige davon. Ausdrücklicher Zwang ist in diesem Zusammenhang nur aus einer Ortschaft belegt: »als wir wieder daheim waren, schnitt es mein Vater an und wir mußten jeder wohl oder übel eine Schnitte vom Maisbrot essen«.[31] Solche Maisbrote werden manchenorts auch zu anderen Anlässen gebacken. So z. B. in der Karwoche[32] oder ausdrücklich zu Karfreitag,[33] oder aber im allgemeinen an Fasttagen.[34] Diese sekundäre Verbindung hebt auch in diesem Fall den Charakter der weihnachtlichen Speise hervor, daß das weihnachtliche Maisbrot als Fastenspeise gilt.

Man kann die Frage stellen, ob das Früchtebrot zum funktionsähnlichen Maisbrot irgendwie in Beziehung steht. Die Verbreitung des letzteren haben wir nicht systematisch erforscht. Nach den bisherigen Angaben liegen die südlichsten Belegorte im Kreis Steinamanger (Szombathely) und im Kreis Eisenburg (Vasvár). Links der Raab, wo das Maisbrot schon häufiger ist, begegnen wir dem Früchtebrot im wesentlichen nicht mehr. Dies ließe auf eine Beziehung schließen, u. zw. um so mehr, als in der Gegend des Wechsels, am Sorok-Bach kein nennenswerter Obstbau vorhanden war, demnach Obst auch nicht gedörrt und darum kein Früchtebrot gebacken werden konnte. Dies wird auch von den Gewährsleuten betont, doch sie kennen das Früchtebrot überhaupt nicht und gaben diese Erklärung erst auf unsere Frage hin. Mangels entsprechender Kenntnisse über die Verbreitung des Maisbrotes können wir vorläufig nicht annehmen, daß die beiden funktionsgleichen Weihnachtsgebäcke in dem Sinne zueinander in Beziehung stünden, daß im Norden mangels Obst statt des Früchtebrotes

[29] Gyanógeregye, Ikervár, Kám, Kisunyom, Nárai, Rum, Sorkikápolna, Szemenye, Rábapaty, Lócs, Kapuvár, Várkesző, Homokbödöge.
[30] Gyanógeregye, Kisunyom, Kám, Sorkikápolna, Szemenye, Rábapaty.
[31] Kám.
[32] Szemenye.
[33] Lócs.
[34] Nárai, Lócs.

Maisbrot gebacken werde. Die unzureichenden Belege lassen auch den Beweis der wahrscheinlicheren Möglichkeit nicht zu, daß nämlich das Maisbrot nicht zum Früchtebrot, sondern zur Bereitung des Weihnachtstisches in Beziehung stehen könnte. Das Früchtebrot kommt niemals auf den Weihnachtstisch, obwohl dieser auch dort gedeckt wird, wo man Früchtebrot bäckt. Das Maisbrot aber kommt meistens eben auf den Weihnachtstisch. Die Klärung des Problems des Weihnachtstisches und umfassendere Kenntnisse über Verbreitung und Bedeutung des Maisbrotes durften uns auch in dieser Frage zu größerer Klarheit verhelfen.

Im Zusammenhang mit dem Problem des Früchtebrotes in Transdanubien müssen wir über die zeitliche und gemeinschaftliche Intensität seiner Zubereitung sprechen. Was den zeitlichen Aspekt dieses Problems anbelangt, so ist hier zu sagen, daß die aktive Praxis der Zubereitung von Früchtebroten in den meisten Ortschaften seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts stark nachgelassen und den ersten Weltkrieg eigentlich nur die Erinnerung an diesen Brauch überdauert hat. In einigen Orten wurde es in der Zeit zwischen den zwei Weltkriegen noch gebacken. Doch gibt es nur wenige Ortschaften, wo nach dem zweiten Weltkrieg noch Früchtebrote zubereitet wurden oder heute noch regelmäßig zubereitet werden. Am Verschwinden dieses Brauches hatten örtlich jeweils verschiedene Faktoren Anteil und wo dieser Brauch heute noch lebendig ist, blieb er von anderen Ortschaften unabhängig erhalten. Nur in einem kleineren zusammenhängenden Gebiet zeigt sich in diesem Zusammenhang eine parallele Entwicklung. In den Dörfern des Kreises Sankt Gotthard (Szentgotthárd) wird das Früchtebrot (die Ortschaften des Őrség ausgenommen) in den Familien mit Frauen von mindestens mittlerem Alter oder mit nicht viel jüngeren heute noch regelmäßig gebacken.

Wo das Früchtebrot in Transdanubien verbreitet war, zeigt sich zwischen den einzelnen Ortschaften in der Hinsicht ein großer Unterschied, wieviel ortsansässige Familien es tatsächlich zu backen pflegten. Dies ist eine ausgesprochen soziale Frage, die bei weitem nicht nur auf das Verschwinden des Brauches, sondern vor allem auf sein Vorhandensein verweist. Es trifft nur für die bereits oben erwähnten Ortschaften des Kreises Sankt Gotthard (Szentgotthárd) zu, daß hier in den meisten Dörfern nicht nur alle das Früchtebrot kennen, sondern daß es hier auch allgemein, in den meisten Haushalten gebakken wird.[35] In allen übrigen Ortschften ergibt sich der Eindruck, daß nur ein Teil der ortsansässigen Familien Früchtebrote tatsächlich zu backen pflegt, und je weiter östlich wir kommen, desto geringer ist der Prozentsatz dieser

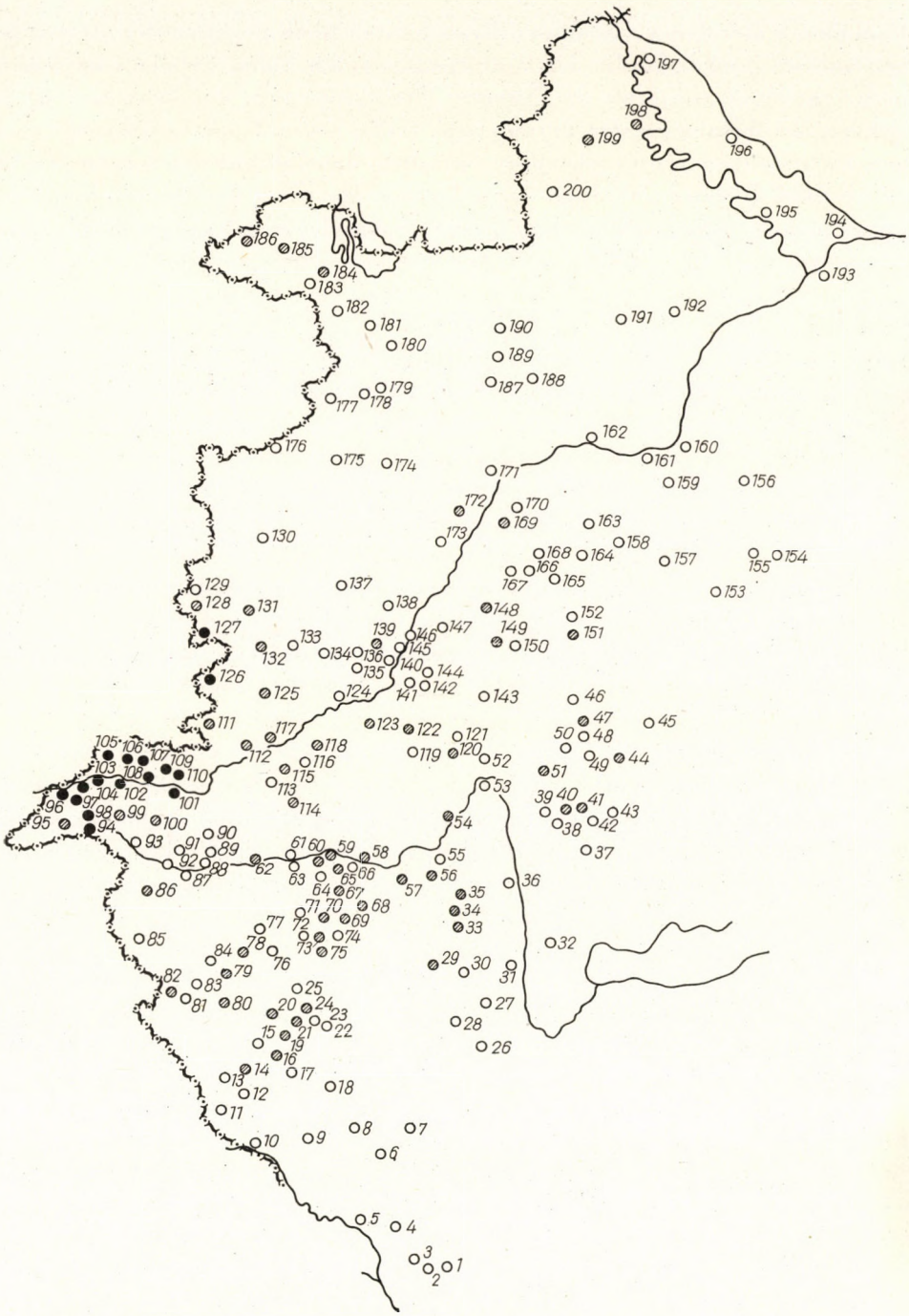
[35] Es kann nicht überraschen, daß der in der Gemeinschaft praktizierte Brauch des Früchtebrotbackens am organischsten im Kreis Sankt Gotthard in Erscheinung tritt, sind doch die Beziehungen dieses Kreises zum Burgenland infolge seiner Lage am vielseitigsten entwickelt. Auch die unmittelbaren Beziehungen des Volkes dürften sich hier am meisten entwickelt haben.

Familien. Unter denen, die diesen Brauch tatsächlich praktizierten, treten mit besonderem Nachdruck die sich zu Bürgern entwickelnden Elemente des Dorfes in Erscheinung, wie etwa die Näherin, der Kaufmann, der Wirt, der Eisenbahner, der Weinbauer, der Türmer usw. Außer diesen bereiten selbstverständlich auch viele andere Früchtebrot, vor allem die wohlhabenderen Landwirte. Dieses Bild zeichnet sich auch dann deutlich ab, wenn der Brauch heute nur in wenigen Ortschaften lebendig ist. Die Gewährsleute behaupten dies einstimmig und es ist nicht wahrscheinlich (insofern es sich hier um einen aufgegebenen Brauch handelt), daß sich die Erinnerung der Leute in einer so ausgesprochen praktischen Sache überall regelmäßig in die eine Richtung irren könnte. In vielen Ortschaften haben wir dieses Problem auch individuell untersucht und sind zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt. Daß man sich dieser sozialen Beziehung des Problems bewußt ist, zeigt sich auch in der Haltung einzelner Ortseinwohner, die keine Früchtebrote backen und diesen Brauch bewußt übergehen. Sie sind der Meinung, es stehe »einem Landwirt« nicht an, sich mit solchen »herrischen« Leckerbissen abzugeben und diese als Luxus betrachtete Speise zu bereiten. Und dies sagen sie auch dann, wenn im Dorfe zahlreiche, nur vom Ackerbau lebende Familien, unter diesen auch ihre Verwandten und Bekannten Früchtebrote backen. Sie selbst könnten sich diese Speise wohl leisten, d. h. ihre Zurückhaltung hat keinen unmittelbaren materiellen Hintergrund.

Diese Unterschiede in der Befolgung des Brauches innerhalb des Dorfes — und nicht anschlägige Vorstellungen — haben in Südwesttransdanubien den oft erwähnten Brauch zur Folge, daß jene, die Früchtebrot backen, davon vor allem ihren kinderreichen Nachbarn und Bekannten geben. Dieses Verschenken von Früchtebroten wurde aber niemals konsequent und regelmäßig befolgt und niemand wurde von der öffentlichen Meinung des Dorfes dazu angehalten. Das Früchtebrot wurde gegeben, wie man Kindern auch andere Kleinigkeiten und Leckerbissen anzubieten pflegt. Diesem Brauch wurde also keine besondere Bedeutung beigemessen.

Aus all dem zeigt sich, daß das Früchtebrot in Südwesttransdanubien kein organischer Bestandteil der Volkskultur ist, obschon es in vielen Dörfern von einem nicht geringen Teil der bäuerlichen Bevölkerung gebacken wird. (Bisher war nur von den Ortschaften die Rede, auf die das Gesagte zutrifft.)

Zum Problem der sozialen Gebundenheit sei noch bemerkt, daß der Brauch des weihnachtlichen Früchtebrotes auch im Kreise der Dorfintelligenz Südwesttransdanubiens sehr verbreitet ist. Praktisch wird das Früchtebrot wie bei den Bauern gebacken. In vielen Dörfern wurden z. B. auch beim Hause des Pfarrers, des Lehrers und des Notars Früchtebrote gebacken, doch kam es vor, daß der Brauch im Dorfe unbekannt war und diese Speise nur bei den erwähnten Vertretern der Dorfintelligenz bereitet wurde. Dies betont die Rolle der Vermittlerschicht auch im Hinblick auf jene, welche diesen Brauch tatsächlich praktizieren.



Zeichenerklärung :

● Früchtebrote wurden vom Großteil der Familien bereitet
◍ Früchtebrote wurden von einem kleineren Teil der Familien bereitet
○ Früchtebrote wurden bei Bauernfamilien nicht bereitet

Karte II — Die Verbreitung des Früchtebrotes in Westtransdanubien

Zu den Angaben von Karte II

Auf der Karte zur Veranschaulichung der Verbreitung des Früchtebrotes in Ungarn verweisen die Zahlenangaben auf folgende Gemeinden. (Bei Gemeinden mit überwiegend nichtungarischen Ortseinwohnern wird dies im folgenden Verzeichnis auf Grund der Daten der Volkszählung von 1910 bzw. 1930 zwecks besserer Übersicht vermerkt. Desgleichen wird erwähnt, wenn innerhalb einer Gemeinde die Bereitung von Früchtebroten nur bei einer der ortsansässigen Nationalitäten Brauch ist.)

1. Pátró
2. Surd
3. Belezna
4. Fityeház
5. Molnári
6. Rigyác
7. Homokkomárom
8. Valkonya
9. Zajk
10. Muraszemenye
11. Tornyiszentmiklós
12. Tormafölde
13. Kútfej
14. Szécsisziget
15. Iklódbördőce
16. Páka
17. Kányavár
18. Várfölde
19. Kissziget
20. Hernyék
21. Zebecke
22. Gutorfölde
23. Náprádfa
24. Mikekarácsonyfa
25. Nova
26. Kerecseny
27. Dióskál
28. Alsórajk
29. Zalaszentmihály
30. Pacsa
31. Zalaapáti
32. Alsópáhok
33. Rádó
34. Misefa
35. Nagykapornak
36. Kehida
37. Zalaszántó
38. Nagygörbő
39. Kisgörbő
40. Döbröce
41. Sümegcsehi
42. Bazsi
43. Sümegprága
44. Csabrendek
45. Káptalanfa
46. Nemeskeresztúr
47. Rigács
48. Ukk
49. Zalagyömörő
50. Gógánfa
51. Szalapa
52. Zalavég
53. Zalabér
54. Pókaszepetk
55. Nemesapáti
56. Alsónemesapáti
57. Csácsbozsok
58. Andráshida
59. Boncódfölde
60. Kávás
61. Zalacséb
62. Zalalövő
63. Salomvár
64. Böde
65. Hottó
66. Teskánd
67. Dobronhegy
68. Bazita
69. Nagylengyel
70. Pálfiszeg
71. Kustánszeg
72. Becsvölgye
73. Gombosszeg
74. Ormándlak
75. Petrikeresztúr
76. Szilvágy
77. Pusztaapáti
78. Pórszombat
79. Zalabaksa
80. Lentikápolna
81. Resznek
82. Lendvajakabfa
83. Baglad
84. Csesztreg
85. Velemér
86. Bajánsenye
87. Nagyrákos
88. Pankasz
89. Kisrákos
90. Viszák
91. Ispánk
92. Őriszentpéter
93. Szalafő
94. Orfalu (Ungarnwenden)
95. Kétvölgy (Ungarnwenden)
96. Alsószölnök (Unterzemming: überwiegend Ungarnwenden, zum kleineren Teil Ungarndeutsche)
97. Szakonyfalu (Eckersdorf: Ungarnwenden)
98. Apátistvánfalva (Ungarnwenden)
99. Farkasfa
100. Kondorfa
101. Rábagyarmat
102. Máriaújfalu
103. Szentgotthárd (St. Gotthard), Rábakethely (Martal), Zsida (Schidau)

104. Rábatótfalu (Windischdorf: Ungarnwenden)
105. Rábafüzes (Raab-Fidisch: Ungarndeutsche)
106. Jakabháza (Jakobshof: Ungarndeutsche)
107. Rönök (Radling: Ungarndeutsche)
108. Csörötnek (Schrietling)
109. Vasszentmihály (Raab-Sankt-Michael)
110. Rátót
111. Pinkamindszent
112. Horvátnádalja
113. Nádasd
114. Hegyháthodász
115. Katafa
116. Szarvaskend
117. Körmend
118. Döröske
119. Olaszfa
120. Bérbaltavár
121. Mikosszéplak
122. Oszkó
123. Vasvár (Eisenburg)
124. Rábahídvég
125. Rádóckölked
126. Szentpéterfa (Prostrum: Ungarnkroaten)
127. Pornóapáti (Pernau: zu Zweidritteln Ungarndeutsche)
128. Vaskeresztes (Ungarndeutsche)
129. Felsőcsatár (Oberschilding)
130. Perenye
131. Nárai
132. Ják
133. Kisunyom
134. Sorkikápolna
135. Gyanógeregye
136. Nemeskolta
137. Vép
138. Pecöl
139. Csempeszkopács
140. Rum
141. Kám
142. Szemenye
143. Hosszúpereszteg
144. Egervölgy
145. Balozsameggyes
146. Rábakovácsi
147. Nyőgér
148. Gérce
149. Káld
150. Borgáta
151. Boba
152. Nemeskocs
153. Kup
154. Homokbödöge
155. Adásztevel
156. Vaszar
157. Nyárád
158. Marcalgergelyi
159. Nemesgörzsöny
160. Malomsok
161. Várkesző
162. Vág
163. Kemenesmagasi
164. Mersevát
165. Celldömölk (Kleinzell)
166. Tokorcs
167. Nagysimonyi
168. Kemenesmihályfa
169. Ostffyasszonyfa-Kanotapuszta
170. Csönge
171. Nick
172. Jákfa
173. Rábapaty
174. Lócs
175. Csepreg-Tormáspuszta (Tschapring)
176. Olmód (Bleigraben)
177. Und (Ungarnkroaten)
178. Völcsej
179. Lövő
180. Ebergőc
181. Pinnye
182. Nagycenk (Großzinkendorf)
183. Kópháza (Kohlenhof: Ungarnkroaten)
184. Balf (Wolfs: Ungarndeutsche)
185. Sopron (Ödenburg: nur bei den Ungarndeutschen), Sopronbánfalva (Wandorf: Ungarndeutsche)
186. Ágfalva (Agendorf: Ungarndeutsche)
187. Himod
188. Kisfalud
189. Hövej
190. Kapuvár
191. Csorna
192. Kóny
193. Győrsziget
194. Kisbajcs
195. Dunaszeg
196. Lipót
197. Dunakiliti
198. Mosonmagyaróvár (Wieselburg-Ung. Altenburg: nur bei den Ungarndeutschen in Moson-Wieselburg)
199. Mosonszolnok (Zanegg: Ungarndeutsche)
200. Pusztasomorja (Wüstsommerein)

Im großen, zusammenhängenden südlichen Teil des deutschen Sprachgebietes ist das weihnachtliche Früchtebrot allgemein bekannt und spielt im Brauchtum und in den Vorstellungen des Volkes eine auch im einzelnen ausgeprägte, traditionell geformte Rolle. In der Volkskultur kommt es nicht selten vor, daß gerade die mit einem bestimmten Kreis des Brauchtums und der Vorstellungen verbundenen Sachen — als welche wir auch die Früchtebrote betrachten müssen — sich wechseln, wobei die Sache verändert oder gänzlich durch eine andere ersetzt wird, aber die anstelle des alten Objekts tretende neue Sache übernimmt und überliefert des weiteren die Gesamtheit, oder einen beträchtlichen Teil der mit dem früheren Objekt verbundenen Bräuche und Vorstellungen. Da ich in meiner Abhandlung ein Problem der interethnischen Beziehungen gerade im Spiegel einer sachlichen Erscheinung darstellen möchte, muß ich die Vergangenheit dieser Sache, d. h. des Früchtebrotes belegen. Burgstaller führt in seiner Monographie die Gaflenzer Speiseordnung vom Jahre 1684 als ersten schriftlichen Beleg an. Diese Quelle spricht von *klötzen flöcken*, die aus dem mit Früchten angekneteten gewöhnlichen Teig zubereitet wurden. Von dieser Speise stand am 24. Dezember allen Gesindeleuten ein gutes Stück zu.[36] Außer dieser Angabe erwähnt er nur das weiter oben schon zitierte Kochbuch vom Jahre 1862.

Die nahezu dreihundertjährige schriftliche Quelle spricht im Zusammenhang mit dieser Speise von einer Form, die der einfachsten Zubereitung des heutigen Früchtebrotes entspricht. Daß das Früchtebrot in dieser Quelle bereits als ein dem Gesinde zustehendes Geschenk erwähnt wird, erhärtet einmal mehr die allgemein bekannte Tatsache, daß die erste Aufzeichnung immer eine schon auf bestimmte Überlieferungen zurückgehende Erscheinung festhält. Abgesehen von dieser Speiseordnung des 17. Jahrhunderts bietet auch die Terminologie einige Anhaltspunkte, um das wahrscheinliche Aufkommen dieses Speise zeitlich genauer festzulegen. Das Früchtebrot heißt in ganz Tirol *Zelten*. Ebenso wird es auch in einigen Ortschaften des oberösterreichischen Mühlviertels genannt.[37] Der Name ist in beiden Landschaften ohne Attribut gebräuchlich. Das Wort *Zelten* bedeutet 'Fladen'. Sein Gebrauch in bezug auf die hier untersuchte festliche Speise ist nicht von lokaler Verbreitung, sondern in zwei voneinander abgelegenen, in anderer Hinsicht keine engeren Beziehungen aufweisenden Gebieten dokumentiert. Im Licht dieser beiden Tatsachen erhellt das Wort *Zelten* einigermaßen auch die Zeit, in der das Früchtebrot aufgekommen sein mag, insofern die Überlieferung der älteren Backtechnik des Brotes, u. zw. die des Fladenbrotes mit dieser gesäuerten, aber an bestimmte Feste gebundenen Form verknüpft wird. Diese Interpretierung des Wortes *Zelten* wird auch dadurch gestützt, daß die in ähnlicher Bedeutung verwendete Benennung *Flecken* im historischen wie im rezenten Material vorhanden ist

[36] Burgstaller, 1957, S. 30. — Burgstaller, 1958, S. 82.
[37] Burgstaller, 1957, S. 32, K. 10.

und zur Bezeichnung des Früchtebrotes dient.[38] Auf Grund der schriftlichen Denkmäler und der in der Terminologie gebotenen Anhaltspunkte dürften wir mit der Feststellung nicht irre gehen, daß das Früchtebrot ein in der süddeutschen Volkskultur seit mehreren Jahrhunderten vorhandenes Element ist.

Das Alter des Früchtebrotes in Ungarn ist bisher durch keinerlei schriftliche Angaben bestimmt. Einzig in Zalaszentmihály wird es mit einem Terminus bezeichnet (ung. *bodak*), der ursprünglich 'Fladenbrot' bedeutet, doch tritt dieser auch hier parallel mit anderen, allgemein gebräuchlichen Namen auf und läßt daher keine zeitliche Folgerung zu, wie dies im Falle des deutschen Terminus möglich ist. Doch dürfte es schwerlich angehen, daß das Früchtebrot erst im 19. Jahrhundert nach Ungarn gekommen wäre, wenn es in Burgenland im 17. Jahrhundert schon mit Sicherheit gebacken wurde. Für die älteren Beziehungen spricht auch, daß in Südwesttransdanubien bis heute nur die einfachste, tatsächlich dem alltäglichen Brot entsprechende Ausführung dieser Speise bekannt ist, obschon in den benachbarten österreichischen Gebieten auch die neueren Zubereitungsformen schon längst zur Tradition geworden sind.

Südwesttransdanubien ist das östliche Randgebiet des Brauches, Früchtebrote zu backen. Abgesehen von einem schmalen Streifen entlang der Landesgrenze, ist die Verbreitung dieser Speise nach Osten sporadisch und konzentriert sich auffallend in den Tälern zweier bedeutenderer Flüsse, nämlich der Raab (Rába) und der Sala (Zala). Daß dieser Brauch in Mittelgöcsej Fuß fassen konnte, dürfte auch durch das betont exogame Heiratssystem dieser Gegend gefördert worden sein. Wie wir von der österreichischen Grenze immer weiter nach Osten, nach Innerungarn kommen, wird das Backen von Früchtebroten im Dorfe selbst zusehends seltener und wir können beobachten, wie das Fortleben dieses Brauches an die sich verbürgerlichenden Elemente des Dorfes anknüpft. Obschon man das Backen von Früchtebroten in vielen Ortschaften nicht nur auf die Elemente beschränken kann, die über den Gesichtskreis der bäuerlichen Lebensform bereits hinausblicken, so gewinnt man im allgemeinen doch den Eindruck, daß sich gerade die an den Traditionen stärker festhaltende Bevölkerungsschicht von diesem Brauch absondert, weil sie ihn nicht als einen Volksbrauch betrachtet. Um die Jahrhundertwende ergibt die aktive Praxis des Brauches innerhalb der einzelnen Siedlungseinheiten bereits solch ein bunt durcheinander gewürfeltes soziales Bild, daß man auf Grund dessen die wahrscheinliche Annahme — die Rolle der Vermittlerschichten dürfte auch in der primären Verbreitung dieses Brauches nicht unbedeutend gewesen sein — nicht mehr hinlänglich beweisen kann. Anhand des Erinnerungsmaterials können wir nur

[38] Aus der Beschreibung BURGSTALLERS ist nicht zu ersehen, ob das Früchtebrot auch als ein ungesäuertes Fladenbrot zubereitet wird. Man kann auf Grund seiner Darlegungen eher vermuten, daß dies nicht der Fall ist, obschon er von einem »fladenförmigen« Früchtebrot spricht; aber auch hier ist es nicht klar, ob dieses Früchtebrot gesäuert wird oder nicht. Dieses Problem läßt sich auch auf Grund des veröffentlichten Photos nicht eindeutig entscheiden. Vgl. BURGSTALLER, 1958, S. 82, T. 21.

noch die Periode des verschwindenden Brauches untersuchen. Daß aber zu dieser Zeit die Rolle der sich verbürgerlichenden Schichten in den meisten Ortschaften konsequent in Erscheinung tritt, gestattet uns doch, die oben angedeutete Annahme in Erwägung zu ziehen. (Das auch innerhalb der einzelnen Dörfer überaus bunte gesellschaftliche Bild verweist aber zugleich darauf, daß wir es hier mit einer Praxis zu tun haben, die im Laufe mehrerer Generationen entwickelt wurde.) Das Problem des gesellschaftlichen Anschlusses wollte ich aber nur als eine auffallende Erscheinung hervorheben, es ist jedoch zweifellos, daß der Brauch des Früchtebrotbackens in jedem Dorfe im Ergebnis mehrerer Faktoren Fuß faßte, bzw. abgelehnt wurde.

Die Bedeutung der Religion und der Kirchen zeigt sich in diesem Zusammenhang zum Beispiel darin, daß sich der Brauch in den reformierten Gemeinden des Őrség überhaupt nicht verbreiten konnte. Anderenorten wiederum wechselt die tatsächliche Praxis des Brauches oder sein Fehlen unabhängig davon, ob es sich um katholische oder protestantische Ortschaften handelt.

Bei den Ungarn fügt sich das Früchtebrot völlig anders in die Gesamtheit des weihnachtlichen Brauchtums, als wir es in seiner eigentlichen Heimat sehen. Hier in Ungarn erschien das Früchtebrot, das in seiner stofflichen Zusammensetzung ein mit Dörrobst vermengtes Backwerk ist, als eine neue, fremde Festtagsspeise. Früher war das Dörrobst als eine Fastenspeise bekannt und die Stellung dieser neuen zugewanderten Speise ergab sich im Rahmen der vorhandenen Bräuche. Vom alltäglichen Brot unterschied sich dieses Backwerk durch das beigemengte Dörrobst, aber gerade auf Grund dieser Zutat empfand man auch das Früchtebrot hauptsächlich als eine Fastenspeise. Damit wurde der neue Brauch des Früchtebrotes in einer Funktion mehr oder minder traditionell, wie wir sie im deutschen Material fast überhaupt nicht nachweisen können. Von seiner geistigen Rolle im Brauchtum der Deutschen bewahrte das Früchtebrot nur so viel, daß es vor allem eine weihnachtliche Speise ist. Das heißt, *die mit einem bestimmten Brauchtums- und Vorstellungskreis verknüpfte Sache wurde in ein kleineres Gebiet verpflanzt, fügte sich aber auch hier in die ungarische Volkskultur ein.* Mit der Sache konnte aber ihr in Bräuchen und Vorstellungen gegebener ursprünglicher Inhalt, der den Einwohnern Südwesttransdanubiens fremd war, in Ungarn nicht einmal in einem engeren Umkreis Fuß fassen. In den ungarländischen Materialien sehen wir nicht die verblaßte Form der Bräuche und Vorstellungen, die im süddeutschen Sprachgebiet an das Früchtebrot anknüpfen, sondern wir stellen in diesem Zusammenhang ihr völliges Fehlen und in geringerem Maße ihre andere Prägung fest. Hier zeigt sich ein Grenzfall der Gesetzmäßigkeit — die sich noch mit vielen anderen Beispielen belegen läßt —, daß gerade die Elemente der Volksnahrung, welche gelegentliche Speisen und als solche für besondere Feste und Anlässe bestimmt sind, in den Berührungsgebieten mit dem einen oder mit dem anderen Ethnikum am zähesten verbunden bleiben. Die mit praktischeren alltäglichen

Vorteilen verbundenen Elemente der täglichen Nahrung werden von den Angehörigen der verschiedenen Nationalitäten, die miteinander regelmäßig verkehren, gegenseitig viel häufiger übernommen und daheim in der häuslichen Küche eingeführt. Das praktische Neue kann viel leichter verpflanzt werden, während bei den Speisen der Festtage eben nicht die Zweckmäßigkeit, sondern die Fordernisse des Traditionellen bewußt und ausschlaggebend sind.[39] Die Speisen, die an die Vorstellungen des Volksglaubens gebunden sind, zählen zu den konstantesten Elementen der Volksnahrung. In der ungarischen Volkskultur war das herkömmliche System des weihnachtlichen Festkreises bereits gegeben, und damit auch die Speiseordnung dieser Festzeit eingebürgert, als in den westlichen Grenzstrichen des Landes das Früchtebrot erschien. Darum konnte es als eine fremde, wurzellose Erscheinung in das Brauchtum der Ungarn auch nicht verpflanzt werden. Der Brauch des Früchtebrotbackens war in Ungarn niemals mehr, als ein — mit dem Maß der Gemeinschaft gemessen — anorganisches Element in einem schmalen Streifen Südwesttransdanubiens. *Abgesehen von diesem Landstrich ist das Früchtebrot beim gesamten Ungartum unbekannt.*[40]

Ich habe bereits darüber gesprochen, daß das Früchtebrot in Südwesttransdanubien nur eine sporadische Verbreitung gefunden hat. Selbst bei Nachbardörfern kommt es vor, daß in dem einen Früchtebrote bereitet werden, im anderen aber nicht. Dies ist bei Brauchtumselementen, die nicht Merkmale des Verblassens sind, eine ziemlich ungewöhnliche Erscheinung. Sie betont in diesem Zusammenhang jedenfalls das Auftreten des Brauches in einem Randgebiet und hängt zweifellos auch damit zusammen, wie er gesellschaftlich geschichtet ist. Die inhaltlichen Belange der negativen Belege bieten aber auch in einem anderen Zusammenhang gewisse Aufschlüsse. Allgemeiner, im Hinblick auf die räumliche »Bewegung« der Kulturerscheinungen hin betrachtet, bieten sie konkrete Beispiele für die Untersuchung des Problems, wie und unter welchen Bedingungen sich ein Brauch verpflanzen bzw. einbürgern kann.

Innerhalb des Gebietes in Ungarn, wo das Früchtebrot Verbreitung gefunden hat, ist es auch in den Ortschaften gut bekannt, in denen es seit Menschengedenken niemals gebacken wurde. Überall fand sich eine Reihe von Gewährsleuten, die es schon gegessen hatten und die genau berichten können, wie es heißt, wo, wann und bei wem sie es genossen haben. Die meisten kennen es aus der bäuerlichen Praxis, doch finden sich auch Gewährsleute, die es nur bei bürgerlichen Familien eines anderen Dorfes vorgefunden haben. Wir haben

[39] Selbstverständlich verhält es sich anders, häufig gerade entgegengesetzt mit den Speisen, die dank ihrer guten Qualität vor allem den Glanz des Festes heben sollen.

[40] Das von den Zuckerbäckern und in städtischen Küchen allgemein zubereitete feine Früchtebrot, genannt Früchtebiskuit, Hutzelbrot, Mandelbrot, Mandelbiskuit, Biskotte usw. (ung. *püspökkenyér*, d. h. »Bischofsbrot«) schließe ich aus der Untersuchung dieser Frage aus, weil hier eine Vermittlung durch das Volk nicht in Frage kommt. Dieses Mandelbrot ist übrigens ein mit Eiern und Schmalz zubereitetes feines, sandkuchenartiges Gebäck, das mit kandiertem Obst und Südfrüchten angerichtet wird. In den städtischen Küchen ist dieses Gebäck an keinen Anlaß gebunden.

nur eine einzige Frau kennengelernt, die auf Grund der Erfahrungen außerhalb ihres Dorfes versucht hat, Früchtebrot auch daheim zu backen, obschon es in ihrem Wohnort, in Zalacséb nicht praktiziert wird. Diese 70jährige Frau war als Mädchen bei »Herrn Balassi« in Salomvár in Dienst, hat dort das Früchtebrot kennengelernt, und es später einmal auch daheim zubereitet. Auch ihr 40jähriger Sohn kann sich an diesen Vorfall erinnern; öfter aber hat sie Früchtebrot nicht gebacken.

Wenn man sich in den Ortschaften der südlichen Striche von Eisenburg (Vas) und Sala (Zala), wo Früchtebrote niemals gebacken wurden, bei den Leuten danach erkundigt, woher sie es trotzdem kennen, berufen sie sich selbstverständlich vor allem auf die engere Umgebung ihres Dorfes. Einige nur erwähnen ihre ebenfalls persönlichen Erfahrungen in Burgenland.

In Nordwesttransdanubien backen die Ungarn überhaupt kein Früchtebrot. In der Gegend von Ödenburg (Sopron) und Wieselburg (Moson) ist der Brauch vereinzelt bekannt, aber ausschließlich in den Dörfern der Ungarndeutschen. Ihre nächsten ungarischen Nachbarn backen aber keine Früchtebrote. Dies ist ein besonderes Problem, weil Nordwesttransdanubien ebenso an das Burgenland grenzt, wie die südlicheren Striche Westungarns, aber trotzt der gleichen historischen, der ähnlichen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen wurde diese Festspeise hier in ungarische Siedlungsstriche überhaupt nicht verpflanzt. Nirgends wurde der Brauch in diesem Landesteil praktiziert, obwohl man ihn immerhin kennt. In den Gemeinden des einstigen Komitats Ödenburg (Sopron) wissen die älteren Leute zumeist noch sehr wohl, was ein Früchtebrot ist. Sie kennen es nicht aus den südlicheren Landschaften, sondern gerade aus der westlichen Nachbarschaft, aus dem Burgenland. Die einen hielten sich dort in ihrer Kindheit einige Jahre auf »um Deutsch zu lernen«, andere wiederum arbeiteten schon als Erwachsene längere oder kürzere Zeit am Hofe österreichischer Landwirte. Viele reisten auch regelmäßig in Erledigung verschiedener Geschäfte nach Burgenland. Die meisten von diesen Leuten haben Früchtebrot gegessen, es aber trotzdem nicht in ihre Umgebung verpflanzt, obschon sich die Beziehungen zum Burgenland nicht nur auf die Männer beschränkten. Das Früchtebrot ist ein beredtes Beispiel dafür, daß die Kenntnis einer fremden Speise, einer Sache oder eines Brauches nicht unbedingt auch zur Übernahme dieser Erscheinungen führen muß. Dies sehen wir nicht nur im Falle eines fremden Ethnikums, sondern auch in den Beziehungen von gleichsprachigen, einander nahe gelegenen Dörfern.

Die Zubereitung von Früchtebroten hat sich bei den Bauern auch in den Dörfern, wo es bei einigen Familien der Intelligenz oder in bürgerlichen Häusern regelmäßig gebacken wird, nicht immer und unbedingt durchgesetzt. So wußten z. B. in Nádasd die meisten Frauen, daß beim Hause des Lehrers, des Notars und des Wirtes Früchtebrot regelmäßig gebacken wurde. Trotzdem

befolgte niemand dieses Beispiel, wenngleich aus Erfahrungen außerhalb des Dorfes bekannt war, daß auch Bauern diesen Brauch praktizierten. Ähnlich verhält es sich in der Ortschaft Kissziget, wo es nur allzu gut bekannt ist, da die Frau des Lehrers alle Jahre Früchtebrot bäckt. In diesen Fällen fand also das innerhalb des Dorfes gegebene Beispiel keine Nachahmung, weil der Brauch an eine fremde gesellschaftliche Klasse gebunden war.

In den Dörfern des Őrség wissen die Leute kaum, daß das Backen von Früchtebroten in nicht allzu ferner Nachbarschaft überall Brauch ist. Die meisten Frauen kennen das Früchtebrot heute nicht einmal vom Hörensagen, wozu zweifellos beigetragen hat, daß dieser Brauch während der letzten 6 bis 8 Jahrzehnte auch im weiteren Umkreis dieser Landschaft an Intensität stark nachgelassen hat. Die Bauernfrauen von Őriszentpéter hatten nicht einmal davon gehört, daß in ihrem Dorfe z. B. beim Hause von mehreren Lehrern und einem Eisenbahnheizer zu Weihnachten regelmäßig Früchtebrote gebakken werden oder noch vor kurzem gebacken wurden. Sie beachten überhaupt nicht die Bräuche in den ortsansässigen Bürgerfamilien, die sie aus ihrer bäuerlichen Praxis nicht kennen.

Im Zusammenhang mit dem Früchtebrot haben wir eindeutige Beispiele auch dafür erhalten, was in Fällen geschieht, wenn einer, der in der intensiven Praxis des Brauches aufgewachsen ist, endgültig in eine Umgebung übersiedelt, wo er nur die passive Kenntnis dieses Brauches vorfindet. In Kisrákos wird das Backen von Früchtebroten nicht praktiziert; eine 60jährige Frau, die hierher gesiedelt ist, erzählte, daß in Hegyháthodász, woher sie kam, ihre Mutter und ihre Großmutter immer Früchtebrote zubereiteten, daß aber sie hier niemals ein solches gebacken habe. Eine heute 50jährige Frau, die von Andráshida nach Nemesapáti heiratete, bäckt heute kein Früchtebrot, weil dies in Nemesapáti nicht Brauch ist, obschon sie als Kind daheim diese weihnachtliche Speise gut gekannt hat. Eine 36jährige nach Kissziget geheiratete Frau bereitet heute kein Früchtebrot, weil hier nur die Frau des Lehrers diesen Brauch praktiziert, obschon daheim, in Hernyék auch die Mutter der Frau zu Weihnachten regelmäßig Früchtebrote buk. Eine 70jährige, aus Nagylengyel gebürtige Frau, die heute in Zalaapáti lebt, bereitete daheim zu Weihnachten immer ein Brot mit Früchten, ist aber an ihrem jetzigen Wohnort von diesem Brauch abgekommen, hat das Backen von Früchtebroten auch ihrer Tochter nicht gelehrt, weil dieser Brauch hier von niemandem praktiziert wird. Eine aus Döbörhegy gebürtige 50jährige Frau, die jetzt in Nádasd lebt, richtet zu Weihnachten niemals Früchtebrote an, weil das hier »eher bei den Herren Brauch ist, die Landwirte solches nicht bereiten«, wenngleich sie daheim in der Familie diesen Brauch praktizierten. Die Mutter eines 76jährigen Mannes aus Boncódföld buk daheim zu Weihnachten immer Früchtebrot. Er lebt zur Zeit in Zalacséb und seine Frau hat niemals Früchtebrote bereitet, er selbst hat sie nie darum gebeten, weil dies hier nicht Brauch ist. Eine aus Győrfiszeg gebürtige 60jährige Frau

hat seitdem sie nach Szilvágy geheiratet hat, nie Früchtebrote gebacken, weil dies hier niemand tut, wenngleich dies bei ihnen daheim Brauch war. In Petrikeresztúr verschwand um die Jahrhundertwende der Brauch, zu Weihnachten Früchtebrote zu backen. Die Mutter eines 83 Jahre alten Mannes buk immer Früchtebrote, seine Frau aber, die aus Boncódföld hierher geheiratet hat, tat dies nie, obwohl dies in ihrer Kindheit auch bei ihnen Sitte war. Weil aber dieser Brauch, als sie nach Petrikeresztúr kam, hier nicht mehr lebendig war, ist auch sie davon abgekommen. Alle diese Beispiele sprechen für die Anpassung an die neue Umgebung und für das Abkommen von dem daheim gekannten, der neuen Umgebung aber fremden Brauch, was in diesem Maße nicht hätte geschehen können, hätte der Brauch tiefer in den Vorstellungen des Volksglaubens gewurzelt.

Ist der daheim bekannte Brauch auch der neuen Umgebung nicht fremd, so verzichtet die in ein anderes Dorf weggeheiratete Frau nicht auf seine aktive Praxis. In Andráshida war es bei vielen Familien Brauch, Früchtebrot zu backen, und die von Dobronhegy hierher geheiratete Frau bereitete es auch, denn so war es schon bei ihren Eltern üblich. In Nagylengyel wurden zu Weihnachten bei mehreren Häusern Früchtebrote angerichtet und eine Witwe, die von Somló hergesiedelt war, gab den Brauch in ihrer neuen Umgebung nicht auf. Eine 72 Jahre alte Frau in Zebecke hat die Bereitung des Früchtebrotes von ihrer Mutter erlernt. Diese war aus Szécsisziget gebürtig und hatte es dort wie hier gebacken, wie auch andere Dorfbewohner solche Brote zu bereiten pflegen. In Kávás sind es nur einige Familien, die Früchtebrot backen. Eine Frau erzählte, daß ihre Mutter von Körmend hierher zog, wo dieser Brauch ebenfalls lebendig ist, und sie ihn von ihrer Mutter übernommen hat. Den Nachbarn hat schon sie das Backen von Früchtebroten beigebracht, doch gibt es außer ihnen noch einige im Dorfe, die zu Weihnachten Früchtebrot bereiten.

Diese zuletzt herausgestellten Lehren aus der sporadischen Verbreitung des Früchtebrotes in Südwesttransdanubien sind selbstverständlich nicht so sehr im konkreten Zusammenhang mit dieser Sache und auch nicht hinsichtlich der interethnischen Beziehungen beachtenswert. Unsere Analyse basiert auf dem Erinnerungsmaterial und kann daher nicht die primäre Verbreitung, sondern nur die Haltung der Gemeinschaft in einem späteren Zustand aufdecken.

Vor allem in Hinblick auf die siedlungsgeschichtlichen Belange wäre lehrreich, den Brauch dieses weihnachtlichen Gebäckes im Kreise der deutschen Siedler in Ungarn zu verfolgen.[41] Die überwiegende Mehrheit der Ungarndeutschen, die im 18. Jahrhundert in die Landstriche unserer Heimat siedelten, kam aus dem süddeutschen Sprachgebiet, wo der Brauch des Früchtebrotes wohl von mehreren Zentren ausgestrahlt war. In den ethnographischen Mittei-

[41] Vgl. Barabás, 1961, S. 142—144.

lungen über die Ungarndeutschen wird aber von der Bereitung des Früchtebrotes nicht berichtet und diesbezüglich haben wir zumeist nur mit Fragebogen gesammelt.[42] Die erhaltenen, ausnahmslos negativen Angaben bedeuten aber keineswegs, daß man diese Frage abschließen kann, denn im Kreise der Bevölkerung, die größtenteils aus verschiedenen Gegenden hierher kam, bedarf es einer mit besonderer Umsicht und innerhalb der Gemeinschaft zumeist persönlich erhobenen Sammelarbeit, will man einen solchen Brauch tatsächlich ermitteln und in dieser Frage eine endgültige Meinung äußern. Eine Untersuchung in den ungarndeutschen Dörfern außerhalb Westtransdanubiens wäre auch deshalb wichtig, weil ihre Ergebnisse auch über die Vergangenheit des Früchtebrotes in Süddeutschland bzw. im süddeutschen Sprachgebiet selbst sehr wertvolle Aufschlüsse bieten könnten.*

LITERATUR

BARABÁS, J., 1961. *A néprajzi kutatás és az írásos források* (Ethnographische Forschung und schriftliche Quellen). Ethnographia, Bd. LXXII, S. 135—146.

BURGSTALLER, E. 1957. *Brauchtumsgebäcke und Weihnachtsspeisen.* Linz.

BURGSTALLER, E. 1958. *Österreichisches Festtagsgebäck.* Wien.

GRIMM, J. u. W. 1873. *Deutsches Wörterbuch.* Bd. V. Leipzig.

KARDOS, L. 1943. *Az Őrség népi táplálkozása* (Die Volksnahrung im Őrség). Budapest.

PESSLER, W. o. J. *Handbuch der deutschen Volkskunde.* Potsdam.

SCHMELLER, J. A. 1828. *Bayerisches Wörterbuch.* Stuttgart — Tübingen.

ADV, 1938. *Atlas der deutschen Volkskunde.* Hrsg. von H. HARMJANZ und E. RÖHR. 3. Lieferung. Leipzig.

ASV, 1953. *Atlas der schweizerischen Volkskunde.* Hrsg. von A. GEIGER und R. WEISS. I. Teil, 2. Lieferung. Basel.

Handwörterbuch, 1927. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.* — Hrsg. von E. HOFFMANN-KRAYER und H. BÄCHTOLD — STÄUBLI. Bd. I. Berlin—Leipzig.

[42] Aus den Ortschaften Agostyán (Augustin), Baj (Bay), Bakonyjákó (Jakau), Bakonyszücs (Sitsch), Bakonypölöske (Beleschke), Béb, Budakeszi, Csátalja, Csebény, Dunakömlőd (Kimling), Egerág (Egrad), Farkasgyepű (Wirtshäusl), Harta (Hartau), Kakasd, Katymár (Katschmar), Kaposfő, Kiskassa, Leányvár (Leanwar), Lovászhetény, Mucsi (Mutsching), Pári, Pilisszentiván (St. Iwan), Pilisvörösvár (Werischwar), Szágy, Szulok, Töttős, Vaskút, Vértestolna (Tolnau) sind uns auf die Fragebögen negative Antworten zugegangen. Hier möchte ich dem Demokratischen Verband der deutschen Werktätigen in Ungarn dafür danken, daß er uns bei der Abwicklung dieser Erhebung geholfen hat.

* Im Zusammenhang mit der Erwägung der Frage, welche Bedeutung der Brauch des Früchtebrotes in Transdanubien hatte, wurden von der Verfasserin dieser Abhandlung in den Jahren 1959—1960 in 81 Gemeinden Sammlungen durchgeführt. Neben den Ergebnissen dieser Arbeit stützte sie sich auch auf die Antworten, die ihr auf den Fragebogen aus 130 Ortschaften zugingen. Für die Angaben, die sich auf die Gemeinden Böde, Kávás, Salomvár, Hottó, Zalacséb und Mikekarácsonyfa beziehen, dankt die Verfasserin *J. Barabás*. Die Angaben über Pátró wurden ihr von *Zs. Szomjas* zur Verfügung gestellt. Auch für ihre Liebenswürdigkeit sei ihr gedankt. — Der auf Csácsbozsok bezügliche Beleg entstammt der Sammlung von *J. Vass* (EA 211). Das Früchtebrot wird auch von *J. Bödei* aus der Gemeinde Zalabaksa erwähnt (EA 3459).

TUVA SHAMANISM: INTRAETHNIC DIFFERENCES AND INTERETHNIC ANALOGIES

by

VILMOS DIÓSZEGI

ETHNOGRAPHICAL MUSEUM, BUDAPEST

The major part of the Tuvas, referred to as Uryankhais or Soyots in earlier works, an ethnic group which calls itself *tïwa* (pl. *tïwalar)*, lives in Siberia (Tuva Autonomous Region of the Soviet Union[1]), south of the Saian mountain, around the headwaters of the river Yenisey. There exist smaller Tuva groups in Mongolia also.

Having been visited by a number of investigators since the 18th century (e. g. PALLAS,[2] GEORGI,[3] SPASSKIJ,[4] KLAPROTH,[5] CASTRÉN,[6] KATANOV,[7] GRUMM-GRŽIMAJLO,[8] POTANIN[9] — to mention only the most prominent explorers), the Yenisey Tuvas are much better known than their Mongolian kinspeople.

"In two districts of the Mongolian People's Republic are Tuvas known to exist: west of the lake Khubsugul they are called Uryankhai (the so-called Khubsugul Tuvas), and in the Altai Mountains they are known as Altai Uryankhai".[10] Data regarding these people are very scarce since some of their groups have never been visited by research-workers.

MURZAEV's above-quoted statement is not quite correct, for Tuvas are settled in Mongolia in more than two areas: there is a group in West Mongolia and there exist Tuvas also beyond those settled west of the lake Khubsugul.

As far back as 1881 did POTANIN publish a detailed report on the western groups: "Uryankhais live in two places only (i) at the northern foot of the mountain Khan-khukhej in the valley of the river Narynsumyn and (ii) along the upper stretch of the river Kobdo (the so-called Kukhchulutuns)".[11]

[1] BOUNAK, 1928, pp. 1—16; Потапов, 1956, p. 420.
[2] PALLAS, 1776, pp. 373—4.
[3] GEORGI, 1776, p. 287.
[4] *Спасский*, 1820.
[5] KLAPROTH, 1823.
[6] CASTRÉN, 1856.
[7] *Катанов*, 1903.
[8] *Грумм—Гржимайло*, 1926.
[9] *Потанин*, 1881, pp. 7—10.
[10] *Мурзаев*, 1948, p. 36.
[11] *Потанин*, 1881, p. 7. The word *kukčulutun* means "decorated with blue stones", cf. Khalkha Mongol *χöχ* = "blue", *culūtu* = "with stones"; it is the word which corresponds to *kök mundžaq* = "blue pearl", the expression applied by the Kirghiz to the Tuvas in question.

The Kobdo Tuvas lead a nomadic life in the region of the rivers Ak-kol and Kara-gatty as also around the lake Tolbo.[12] A recent information about the latter group of the western Tuvas[13] says that "..... an ancient people, the Altai Uryankhais, is living in the western corner of our country, in the sumun Mankhan of the aymak Kobdo."

Our knowledge of the East-Mongolian Tuva groups is considerably less detailed. POTANIN[14] wrote only the following in this connection: "The Khosogol (Khubsugul) Uryankhais, i. e. those nomadizing north and east of the lake, have their own chiefs; I saw but two men during my passage, and spoke just a few words with them. They called themselves Gurta-Uryankha or Edzhen-Uryankha." GÁBORI[15] stayed in 1958 among the Khubsugul Tuvas and says the following of the "Uryankhais" living north and west of the lake: "In der NW-Mongolei sind uns zwei urjanchaische Gruppen bekannt. Die eine lebt am nördlichen Teil des Sees Chubsugul, in der Nähe der Ortschaft Chonch, an der südlichen Seite des Ostflügels des Sajan-Gebirges (Munku-Sardyk), die andere, die ich Gelegenheit hatte aufzusuchen, im Gebirge Chardyl-Sardyk, das sich an der westlichen Seite des Sees entlangzieht (Chubsugul-Aimak, Ulan-Ula Somon), in der Nähe der mongolischen Siedlung Ulan-ula". An article, written in Mongolian by BADAMHATAN,[16] offers likewise information about the "Uryankhais" nomadizing west of the lake in the region of the sumuns Ulān-ūl and Rinchinlhumbe.

Five "Uryankhai" ethnic groups, two in the West and three in the East, are, thus, to be found in Mongolia. These groups have, in general, preserved their self-denominations and the names of their clans:

a) Those living along the river Naryn ~ sumyn (Naryn-gol) belong to the clan *sojan-sojit.*[17]

b) Those living along the upper course of the river Kobdo belong, according to POTANIN, to the clans *bürgüt, doŋqur, χasïq, χotun, sojon* (divided into *sarï sojon* and *qara töš)* and *tarbut.* They call themselves *tuba.*[18]

c) The "Uryankhais" roaming west of the lake Khubsugul (in the area of Ūlan-ūl and Rinchinlhumbe) belong, according to BADAMHATAN, to the following clans: *balγaš, darγalar, demdžē, dodot, džōt (džoγd), χer deg, χūlar, qaštaγ, sojon, sors, urud.*[19] Let us add that we recorded the name of the "*džōt (džoγd)*" clan in the form *čōta* ~ *čoγdu* among the reindeer-keeping "Uryankhais" in the area of Ūlan-ūl and Rinchinlhumbe, together with an attributive adjunct to each of these words, since *aq čōta* and *sarïγ čoγdu* are really clan

[12] *Потанин,* 1881, pp. 9—10.
[13] *Бадамхатан,* 1960a, p. 3.
[14] *Потанин,* 1881, p. 9.
[15] GÁBORI, 1959, p. 458.
[16] *Бадамхатан,* 1960b, p. 30.
[17] *Потанин,* 1881, p. 8.
[18] *Потанин,* 1881, pp. 9—10.
[19] *Бадамхатан,* 1960b, p. 33.

names. Members of the first-named clan are leading a nomadic life in the neighbourhood of Rinchinlhumbe, while — according to tradition — the members of the latter, living in the area of Ūlan-ūl, arrived from Siberia some 200 years ago. The "Uryankhais" west of the lake Khubsugul call themselves in their own language *toha* (pl. *toholar);*[20] they subsist on raising reindeer and, to some extent, also horse and cattle.

d) The "Uryankhais" are living on the western shore of the lake Khubsugul, in the Cagān-ur area. They occupy themselves with raising horses and cattle. Their clanship relations are unknow. In their mother tongue, they call themselves and their language *ujγur.*

e) The "Uryankhais" on the northern shore of the lake (in the village Khankh) are actually immigrant colonists who arrived from the eastern and western shores where they used to breed animals.

The total area occupied by the Tuva people is really still larger if we take also those groups into account which have adopted a new language and forgotten their original one.

Tuvas of this description are to be found in Siberia, along the upper stretch of the river Oka. They are known in literature as "Oka Soyots" or "Tunka Soyots"; the word Soyot is spoken as *hojŏŋ* in the local dialect.[21]

SANŽEEV[22] suggested that the Darkhats, living in Mongolia and speaking Mongolian, were really mongolized Tuvas. As this theory has not yet been fully proved we have disregarded this group in our present investigations.[23]

The space occupied by the Tuvas extends, therefore, far beyond the boundaries of the Tuva Autonomous Region since Tuva groups exist not only in Mongolia but among the Siberian Buryats as well *(Fig. 1).* Being so widely scattered, it is natural that the Tuvas came into contact with many peoples: various Mongolian ethnic groups in the East and South,[24] and different Turkic groups in the West and North.[25]

It is moreover probable that the Tuvas established relationships in the course of history not merely with the surrounding Mongolian and Turkic peoples but also with those who — living in this and the surrounding area — had lost their original ethnic features. Such people were the whilom Sayan Samoyeds and Kets ("Yenisey Ostyaks").

The present multicoloured ethnogeographic picture and the variegated history of the Tuva people has surely given rise to many intraethnic dif-

[20] Available sources do not mention the self-given name *Toha.*

[21] *Санжеев,* 1930, p. 63.

[22] *Санжеев,* 1930, p. 13.

[23] We propose to attempt the elucidation of the origin of the Darkhats in a separate study.

[24] Buryats and Khalkhas in the East; Khalkhas and Khotogoits in the Southeast; Oirats in the Southwest.

[25] Altai Turks in the West (Telengits, Teles, Altai Kizhi); Shors and Abakan Turks (Beltirs) in the Northwest; Karagas (Tofas) in the Northeast.

ferences and also a great many interethnic similarities in the Tuva culture. It is by the analysis of shamanism, one of the most ancient institutions of Tuva popular culture, that this paper tries to throw some light on these phenomena.

Literature on Tuva shamanism seems very poor and one-sided in comparison with that concerning shamanism among other Siberian peoples, e. g. the Yakuts or Buryats.[26]

Since the number of publications dealing with the shamanism of the Siberian Tuvas is nearly thirty,[27] it would seem to be large enough at first

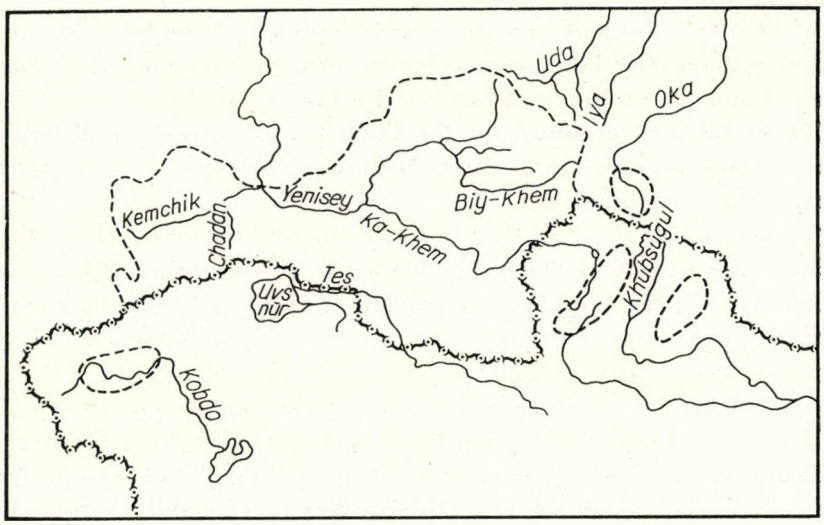


Fig. 1. Territories inhabited by Tuvas in Siberia and Mongolia

sight; there are, however, not even ten among them which contain material sufficient as a base for thoroughgoing analytical researches. Still worse is the situation in respect of reports concerning other Tuva groups; we cannot even properly speak of reports: all that has been published is really not more than a few photographs or drawings.[28]

[26] *Попов*, 1932, pp. 74—77.

[27] BOUNAK, 1928; CARRUTHERS, 1913—4, 1914; DIÓSZEGI, 1959a, b; *Грумм—Гржимайло*, 1926; *Харузина*, 1909; HEIKEL, 1896, 1911; *Иванов*, 1954, 1955; *Яковлев*, 1900, 1902; *Катанов*, 1907; *Кон*, 1902, 1903, 1934; *Косоков*, 1930; *Островских*, 1898; *Потанин*, 1881—3, 1882, 1916; *Потанина*, 1895; *Путилов*, 1887; *Родевич*, 1912; *Штыгашов*, 1915; *Захаров—Кагаров*, 1930; 1902.

[28] POTANIN, 1881, p. 82: published his personal observations among the Tuvas of the upper Kobdo; HOLMBERG, 1927, Plate L, LII: published PÄLSI's photographs made among this group; GÁBORI published the photograph of a Khubsugul Tuva shaman head-dress kept in the Mörön Museum (1959, p. 480, Table VI. 3); IVANOV, 1955, p. 255, Fig. 45: published the photograph of the footgear of an Oka Tuva shaman, kept in the Irkutsk Museum.

Fortunately, collections and photographic material kept in various museums[29] constitute a valuable source for our work so that we are not forced to rely on literary contributions alone. Our following analysis is, therefore, based on written documents, museum collections and also on ethnographic material collected during our field work.[30]

Tuva culture is not uniform even where this people live in a closed block as is the case in the Tuva Autonomous Region. The raising of reindeer constitutes the typical occupation of the population in Northeast and Southeast Tuva, i. e. in the taiga region, while the inhabitants of the steppe region raise cattle, horse and sheep. However, the difference between the respective cultures of the taiga and the steppe Tuvas is not solely economic, it manifests itself in many other branches of the material culture as well. Let us, for instance, point to transportation and architecture. While reindeer is used for the transportation of loads and saddled for personal travel among the taiga Tuvas, horse or cattle are employed for these purposes by the inhabitants of the steppe. The tents of the taiga Tuvas used to be conical and covered with the bark of the birchtree, like those of the Ob Ugrians and the Samoyed Chums,[31] whereas the "house" of the steppe Tuvas was essentially a copy of the Mongolian yurta with its lattice framework, its roof of sticks and its cover of felt.[32]

Differences between the Tuvas of the taiga and those of the steppe region extend beyond the scope of material culture and manifest themselves also in matters spiritual, notably in respect of shamanism. It should be noted that the fundamental features, those which are intrinsic and essential, which distinguish shamanism from other religions, are common to the entire body of Tuvas, and most of them can be found in South Siberia and even in the whole of Siberia also.

[29] Ritual objects of shamans or their photos are kept in the Soviet Union by the following museums: GME (Государственный Музей Этнографии Народов СССР), MAE (Музей Антропологии и Этнографии), IrM (Иркутский Музей), KyM (Кызылский Музей), KrM (Красноярский Музей), MiM (Минусинский Музей); in Mongolia by the Mörön Museum; in Finland by the Kansallis Museo; in Hungary by the Budapest Ethnographical Museum. The major part of thes objects is published by us for the first time, and we have to express our gratitude to the directors of the said museums for having permitted us to inspect, study and publish objects and photographs kept in their collections.

[30] In the summer of 1958, we conducted our ethnographical investigations among the Tuvas living at he headwaters of the Yenisey (Tuva Autonomous Region): we visited onetime-shamans along the rivers Biy-khem (Great Yenisey), Ka-khem (Little Yenisey), Cha-khol and Chadan (cf. DIÓSZEGI, 1958a, pp. 628—635; 1959d, pp. 60—66). In the summer of 1960, we collected material concerning shamanism in Mongolia, among the Tuvas living west of Lake Khubsugul in the district Ulan-ul as also on the eastern shore of the lake in the district Cagān-ur (cf. DIÓSZEGI, 1961). For the study of interethnic analogies we have utilized the material collected in 1957 among the Abakan Turks and that collected in 1958 among the Tofas (Karagas).

[31] In the Tuva language *aladžï*, *čadïr* = "conical tent", *tos čadïr* = "conical birchwood tent".

[32] In the Tuva language *ög* = "yurta", *qïdïs ög* = "felt yurta".

One of such fundamental notions, characteristic of shamanism among all Tuva groups, is the belief that shamans are persons chosen by the spirits, and that shamans have the faculty of communicating with the spirits directly and at will; shamans, aided by them, are able to obtain knowledge of spatially or temporally distant events, inaccessible to common mortals; shamans establish contact with spirits by way of a ceremony for which they don a special garb, and it is by the beating of their drum or by their songs that the spirits are summoned. Apart from features common to shamanism throughout North Asia, many regional characteristics show a uniformity among the Tuvas, e. g. the ceremony for the initiation ("resuscitation" or "breaking-in") of newly-made shaman drums, further the representation of spirits by human figures attached to square or oblong pieces of textile fabric, etc. Features of this kind are characteristic of the entire population of South Siberia and even the adjacent peoples.

Speaking of intraethnic differences we are not referring to the existence or non-existence of such fundamental phenomena; the differences in question apply to the manner in which they are expressed. It is, for instance, not the presence or absence of the shaman's head-dress, his cloak, drum or drumstick which constitute intraethnic differences, but the material of which these ceremonial objects are made, their embellishments, the manner in which they are used and the notions that are attached to them. Our following analysis will therefore extend to even quite minute details if they seem to be characteristic.

It is extremely important for investigations concerning ethnic differences that phenomena worth of being analysed should be examined within each and every ethnic group, a procedure which severely diminishes the total range of investigations. Although we paid during our field work due regard to all phenomena of shamanism, including those conceptions and acts which are independent of ceremonial objects, the necessity of securing a uniform basis for comparisons forbids their inclusion in our present investigation. Most of what is contained in literature, and the entire material of the museums, enable us to analyse nothing but objects so that our basis of comparisons is limited to objects alone in respect of the shamanism of those ethnic groups which were not visited by us.[33]

[33] In order to place intraethnic differences into a sharper light, we propose to group them not according to ethnic groups but according to ritual objects (shaman head-dress, cloak, footwear, tools). In our analysis of interethnic analogies, on the other hand, we want to group our comparisons according to ethnic bodies or cultural areas in order to be able to determine their special characteristics and the degree of interethnic agreements.

Shaman head-dresses

"Investing myself with the bird-feathered
cotton cloth,
I am appealing to the deity,
Putting on the topless cap,
I am praying to heaven...
Let the seven mighty gods[34]
Go round and help me,
Let them purify me
Of all evil."[35]

The features of shamanic headgear as referred to in this song, are described by KOHN, one of the most promiment experts of Tuva shamanism, in the following terms: "The headgear consists in a beltlike frontlet into which feathers, preferably those of eagles, are vertically stuck. The side wall of the bottomless[36] caps is adorned with shells. Some of them display a bronze plate in the middle of the front (as found in kurgans), while there is no ornamentation on others".[37]

The frontlet thick as a belt, with feathers protruding from its upper rim is the universal headgear of shamans among all Tuva groups, and we shal call it headbelt in the following.[38] No other feature of the shaman head-dress is common to all Tuvas: its material, colour, the pendant suspended from it the material and style of the ornaments, the nature of the feathers, etc. differ from group to group. Not even the terminology is uniform in this respect: the Tuvas of the western[39] and central steppe region[40] call the head-dress *χamnar bört* ("shamanizing cap"),[41] the eastern[42] and the Mongolian Tuvas[43] employ the term *χam börtü* ("shaman's cap"), Tuvas east of the lake Khubsugul call it likewise *χamnar bört*, while the term *malgai*[44] is used by the Oka Tuvas and *abugulda*[45] by the Kobdo Tuvas.

[34] The constellation Ursa major.
[35] *Кон*, 1934, p. 77.
[36] Or, more correctly, "topless".
[37] *Кон*, 1934, p. 74.
[38] This type of headgear is usually called "frontlet" in the literature; we do not regard this term as well-chosen, for the article in question enwraps the whole head and not merely the forehead. The words ribbon or fillet are not satisfactory either, for the article under review, far from being a thin strip of textile fabric, has two walls between which sometimes even a thick brace is inserted.
[39] Regions of the rivers Kemchik and Chadan.
[40] The region of River Elegest, the lakes Khadyn and Chagytai, i. e. the whole area of the former Oyunnar sumun.
[41] Also the name *saŋnaš* is in use along the river Ka-khem among the Tuvas of the central steppe.
[42] Region of Biy-khem.
[43] West of Lake Khubsugul.
[44] IrM: description of exhibit No. 261—1b.
[45] *Потанин*, 1881, p. 82.

The name of the shaman headgear divides, thus, the Tuvas along the Yenisey into a western and an eastern group which correspond to the areas occupied by the steppe and taiga Tuvas respectively. The division is not quite rigid: also another word *(saŋnaš)* is used for the headgear among the Tuvas of the central steppe region, while the Tuvas living east of the lake Khubsugul belong in this respect to the steppe group. The isolated Tuva groups along the rivers Oka and Kobdo in Mongolia denote the shaman head-dress by a word which is entirely different from the terms employed by those living in a closely circumscribed block.

Intraethnic differences manifest themselves not only in connection with the name but also in connection with the ornamentation of the headbelt.

The frontal part of the head-dress worn by shamans along the river Kemchik displays a cross composed of four shells, while each of its two sides is adorned by a Chinese coin.[46] A shaman, by the name of *Moŋγuš Möngä*, who lived on the bank of the river Chadan, wore a headgear decorated by red, blue and yellow strips at its upper rim; below them, there were two rows in which two metal disks alternated with a cowrie shell.[47] There followed a row of white, blue, red and yellow pearls (DžinDži) below which cone-shaped metal bells *(qoŋorā)* and fringes of differently dyed threads *(χoqpa)* were arranged. Likewise pearls and Chinese metal knobs embellish a Tuva headgear of uncertain provenience exhibited in the Leningrad Anthropological and Ethnographical Museum (in the following. "MAE").[48]

The metal disks sewn on to the head-dress frequently display human figures, and the representation of human beings or human heads is attached sometimes to the headgear itself *(Fig. 2)*.

One of the Chinese metal knobs on the afore-mentioned Tuva headgear in the MAE displays a human figure.[49] Heikel[50] published the drawing of a head-dress which was decorated with a small human figure cut off a tinplate, and a similar object is described in the inventory of the Irkutsk Museum (in the following: "IrM".[51] Human heads are a frequent motif on the headgear of shamans along the river Kemchik.

"A wooden human head of a man, gnashing the teeth, is attached at the front, and a wooden face of a woman at the back" — are the words written on an inventory-card of the Leningrad State Ethnographical Museum (in the following: "GME").[52] This museum contains also still unattached repre-

[46] GME 650—14.
[47] Cypreus moneta, in the Tuva language *čïlan bažï* = "snake head".
[48] MAE 391—2.
[49] MAE 391—2.
[50] Heikel, 1896.
[51] "A man made of tin is sewn on to the middle, a dish and the crescent to the side of the cap, and three white glass knobs are attached below the legs at right angles to them." IrM 1364—3.
[52] GME 650—15.

sentations of human heads.[53] A photograph in the collection of the museum shows a shaman from the river Kemchik whose head-dress is decorated with a human head.[54]

This type of headgear was known also among the shamans of the Mongolian Tuvas along the river Kobdo.[55]

Instead of the human head, cowrie shells constitute the chief ornamentation among the inhabitants of the central steppe region.

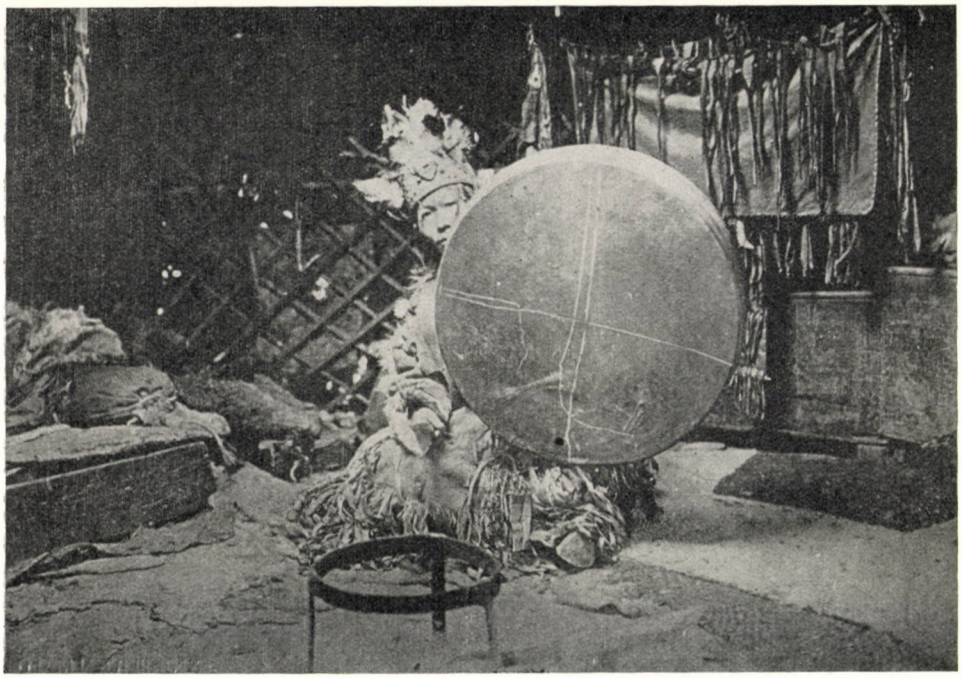


Fig. 2. Head-dress of Tuva shaman adorned with human head (River Kemchik, GME 1134—147)

Shamans along the river Tes used to wear two rows of cowrie shells on their head-dress.[56] That of Tuva shamans in the former Oyunnar sumun was embellished by four cowrie shells arranged in the shape of a cross and by two

[53] "*kïži arne* — human face of wood, with gnashing teeth and widely open eyes; the figure is unpainted. The idol is fastened to the front part of the shaman cap" (GME 650—18); or "*kïži arne* — human face of wood, painted dark red, with compressed lips, evidently representing the face of a woman. It is fastened to the back part of the shaman cap" (GME 650—19).

[54] GME 1134—147.

[55] *Потанин*, 1881, p. 82.

[56] *Потанин*, 1881, pp. 84—85.

such shells arranged in a vertical row[57] *(Fig. 3)*. A head-dress from the area shows several coloured knobs, two Chinese coins and a shell.[58] Shamans along the river Ka-khem (Little Yenisey) wore a headbelt adorned by red, blue and black horizontal cloth strips with a shining metal disk in the middle.



Fig. 3. Head-dress of Tuva shaman adorned with cowrie shells (Oyunnar sumun, GME 1134—142)

While also the head-dress of the shamans among the taiga Tuvas shows the human face as adornment, the manner of its representation is quite different from that usual among the Tuvas of the western steppe: the face occupies

[57] GME, photograph No. 1134—142.
[58] GME 650—17.

nearly the entire surface of the headbelt. The material used by the taiga Tuvas is likewise different: while, as has been noted, metal or wood is employed by the steppe people, the human face is sewn with the white dewlap (hair from under the neck) of reindeer *(čoγdur)* or coloured threads and sometimes attached in the form of textile appliqué-work by the taiga Tuvas.

A drawing made by the painter Gurkin shows the head-dress of *Pičinäj*, a shaman of the taiga Tuvas. The face of a man embellishing his head-dress seems to have been made with a light-brown thread. The eyebrows converge towards the root and pass into the line of the nose; the eyes are round. The thin and long moustache is turned upward and bifurcates at its two ends; a

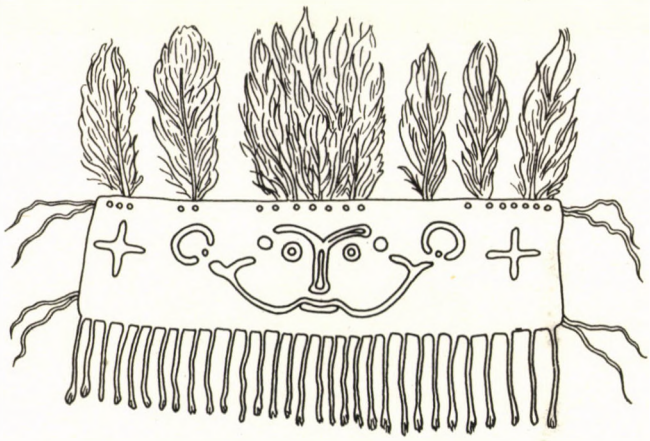


Fig. 4. Head-dress of Tuva shaman with embroidered human face (River Biy-khem, IVANOV 1954, 686)

thin strip symbolizes the mouth. An interrupted ellipse on each side of the face indicates the ears. A small circle, each, between the eyebrows and the corresponding ends of the moustache, as also a cross at each edge of the frontlet are embroidered as additional adornments[59] *(Fig. 4.)*. Appliqué-work of cotton cloth, in the shape of a human face, is the ornament visible on the Todzha (taiga Tuva) shaman head-dress kept in the GME.[60]

White hair from the dewlap of reindeer is more generally used for trimmings and is obviously of earlier origin than dyed threads and textile embroidery. This was the chief material of adornments we observed among the Tuva shamans in the region of the Biy-khem (Great Yenisey).[61]

[59] *Иванов*, 1954, pp. 686—7.

[60] "Nose, mouth, ears and the white of the eye were indicated by pieces of cotton cloth, the eyebrows and the centre of the eye by black dye." Description of GME exhibit No. 650—16.

[61] Of this description were, for example, the head-dresses of the shamans *Arïqai* (River Sistig-khem), *Sandïq* (Khamsara area) and *Tamčat* (River Iy-khem). DIÓSZEGI, 1959a, pp. 116—7, 122, 123.

To this type belongs the head-dress of shamans among the Mongolian Tuvas (on the right and left shores of Lake Khubsugul). For example, a female shaman, by the name of *Doldžin* — who belonged to the *sarïγ čoγdu*, a clan living west of the lake — wore a head-dress the entire surface of which was covered by the representation of a human face. Its outlines were marked by reindeer hair, and the spaces between the lines, e. g. between the eyebrows,



Fig. 5. Head-dress of Tuva shaman embroidered with human face (western shore of Lake Khubsugul; collected by the author)

were filled with appliquéd velvet *(Fig. 5)*. The head-dress of shamans among the Tuvas east of Lake Khubsugul was likewise decorated with a human head which filled its entire surface. However, there occur in this area also head-pieces embellished with cowrie shells.

Likewise to this type belongs the headgear of the shamans among the Oka Tuvas. "They sewed the tip of the nose of a wolf on to the cap (= head-belt), while the eyes were sewn with cotton thread. Wrinkles indicated the eyebrows and ears near the nose. Two circles symbolized the cheeks. White

shells were sewn on to the site of the mouth, above the eyebrows and behind the ears."[62]

Still another type of headbelt deserves mention. It is, however, not on account of the adornments attached to its frontal part that this headgear constitutes a special type. A shaman, by the name of *Aryan*, of the *Moŋγuš* clan, lived in the neighbourhood of Ishkin on the bank of the river Kemchik. Densely packed feathers of the long-eared owl *(ügü džü)* were stuck into the



Fig. 6. Head-dress of Tuva shaman adorned with three-tined antler (western shore of Lake Khubsugul; Mörön Museum, no number)

upper rim of his headbelt. Two of the feathers were projecting from the plane of the frontlet: they were called *mïïs*, i. e. "horns". — The representation of horns is not infrequent as an ornamental motif of shaman head-dresses among the Tuvas. "Feathers and horns, the latter made of tinplate, are sewn"[63] on to a Tuva headbelt kept in the museum of Krasnoyarsk; its provenience is not indicated. Likewise feathers and horns, cut out of tinplates, embellish the headgear worn by the shamans of the Mongolian Tuvas. We saw, for in-

[62] IrM, description of exhibit No. A-261-1-b.
[63] IrM 1507—41.

stance, an antler with three tines, together with feathers, on the headbelt of *Xuvcas*, a Tuva shaman who lived in the sumun (district) Ūlan ūl, west of Lake Khubsugul[64] *(Fig. 6)*. Such adornments are known among the Kobdo Tuvas also. A photograph, published by *Pälsi*,[65] shows both feathers and horns.

By way of summing up the above-discussed intraethnic differences in respect of shamanic head-dress, we can distinguish three sharply separate types. Shamans of the western-steppe Tuvas use headbelts adorned with metal disks displaying human figures or, else, headbelts from which the figures

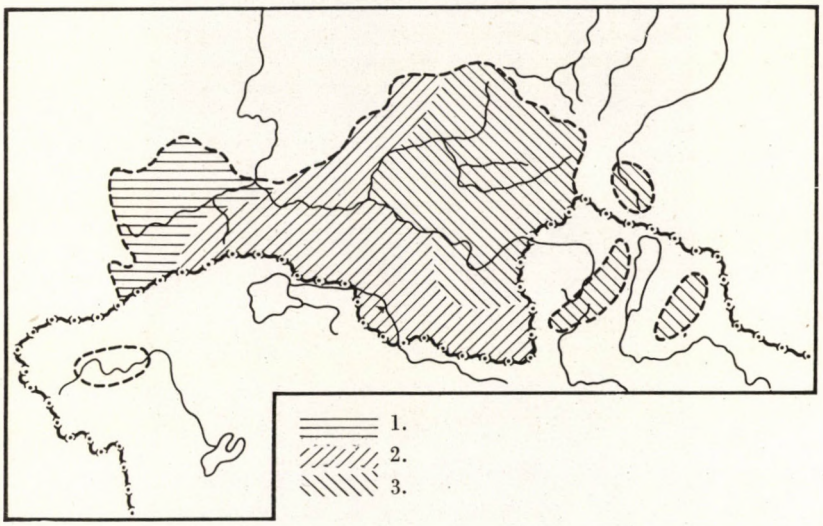


Fig. 7. Geographical distribution of Tuva-shaman headgear types (1. head-dresses adorned with human figure or skull; 2. head-dresses adorned with cowrie shells; 3. head-dresses embroidered with human faces)

of whole human bodies or just human faces are suspended. Shamans of the central-steppe region wear headbelts decorated with cowrie shells, pearls and coins. The shaman headbelt of taiga Tuvas is covered with a human face, either embroidered or appliqued. Each of these types corresponds to a very large area, while a fourth type (actually a subtype) of shaman headgear is to be found among certain Tuva groups living along the river Kobdo and also west of the lake Khubsugul. This headgear is adorned with real or symbolic "horns" irrespective of the actual type to which it belongs *(Fig. 7)*.

[64] Mörön Museum, without number.
[65] HOLMBERG, 1927, Plate L.

Shaman cloaks

While *χamniχ ton*, *χamnar ton* and *χam tonu* are the generally accepted Tuva words for the ceremonial cloak of shamans,[66] also local terms are in use, e. g. *mandžaq* among the Tuvas in the western steppe and along the Kobdo, *ɒärig* in the central steppe region, and *orgoi* along the Oka.

Intraethnic differences exist not merely in respect of the name but also in that of the object itself.

Shaman cloaks along the river Kemchik displayed cowrie shells as a characteristic feature. "A short fur-coat of lambskin, with white sheep's fur at the edge of the collar. Three shells were sewn on to the back part of the collar below which a leather loop was attached to each of the shoulders by means of large iron rings. The two loops were connected by a strip of leather to which two shells were fastened".[67]

A special feature of the cloaks worn by shamans of the Kobdo Tuvas was a metal disk fixed to the back. "While dancing, the shaman is wrapped in a sleeved cloak called mandzïq, to the sides of which many long and thin strips are sewn; their name is *untjusïn*, 'root'.[68] The cloaks have two metal disks with a diameter of about 2 inches[69] and also iron pendants[70] at the height of the shoulder blades; their names are *toli* and *χongrà* respectively. Metal disks occurred, according to KOHN, also on the shaman cloaks of the steppe Tuvas: "The cloak and the upper part of the sleeves are fully covered with pieces of iron, bells, and frequently also with bronze-plates found in the kurgans."[71]

A bundle of the feathers of long-eared owls, fastened to the back of the shaman cloak, is a typical feature among the Tuvas of the central steppe. POTANIN, writing of shaman cloaks used along the river Tes, gives the following description: "*terig* (= *ɒärig*) means cloak in the language of the Tannu-ola Tuvas. A bundle of (long-eared) owl feathers is attached to each shoulder *(šar šibo)*".[72] Similar bundles of feather can be seen on the shaman cloak from the Oyunnar sumun, kept in the GME.[73] Such adornment is described (without provenience) by HEIKEL also.[74]

[66] *Xam* "shaman", *ton* "cloak".
[67] GME, description of exhibit No. 650—11.
[68] Cf. Tuva *ündezin* "base" *(Пальмбах,* 1955, p. 431).
[69] An inch = 2.54 cm.
[70] *Потанин,* 1881, p. 82.
[71] *Кон,* 1934, p. 74.
[72] *Потанин,* 1881, p. 84.
[73] "A bundle of the feathers of a long-eared owl was attached to each shoulder." GME, description of exhibit No. 650—13.
[74] "We find on it (i. e. on the shaman cloak) small bells, iron tubes, two iron rings with suspended long iron chains and also bird feathers." HEIKEL, 1896.

Feathers of the long-eared owl were used as shaman-cloak ornaments among the Oka Tuvas and the Tuvas east of Lake Khubsugul as well.[75]

Shaman cloaks in use among the taiga Tuvas belong to an entirely different type. While conical and cylindrical bells, flat and rolled strip bundles are to be found on these cloaks also,[76] it is their embroideries and appliquéd trimmings which make the difference: they represent parts of the human body. That these ornaments are really representations of the human body is borne out also by their names.

We saw during our stay among the taiga Tuvas that the front part of the cloaks was adorned with two disks at the height of the mamillae: they were called *ämig* = udder. There was a small red disk in their centre (*ämig* DOPČUZU = nipple). A vertical strip ran downward in the middle line of the front part from which six or seven parallel strips branched out on each side (DÖŠ = breast bone). A long strip ran along both sleeves of the cloak (*qol* = arm), and sometimes also a second parallel strip could be seen (*sir* = tendon). The end of the sleeve showed five fanlike strips which represented the fingers (*salā* = finger, *ärgäktär* = fingers). A vertical strip at the back of the cloak represented the backbone (*oryа sögü* = bone of the back, *oryа söktäri* = = bones of the back), from which nine or six downward coursing parallel branches were issuing which sometimes extended to the sides and even the forepart of the cloak (*ägi* = rib). The vertical strip was frequently adorned with disks (*čüs* = spine; joint, vertebra). A piece in the shape of the figure 8 was sewn on to each side of the cloak above its lower end (*üttüg* DŽARÏN = hip bone,) and — between them — there was an ellipse (*söl aḍarï* = rump bone).

Apart from embroideries and appliquéd trimmings, also pendants formed part of symbolic embellishments. Rolled strip bundles were attached to the centre of the "udders": they were white (*sütü* = milk) or red (DAMÏRÏ = vessel); metal pendants were suspended from the back of the shaman cloaks at the height of the shoulder blades (DŽARÏN = shoulder blade; BIČI DŽARNA = small scapula; *uluγ* DŽARNA = large scapula). Two long rolled strip bundles, suspended from the cloak and extending beyond its lower end, represented the thighs (DÖŋMÖK).

A shaman cloak of this description can be seen it the Kyzyl Museum (in the following: "KyM"),[77] (*Fig. 8*) and we saw such cloaks worn by shamans in the region of Biy-khem.[78]

[75] A specimen of the former may be seen in the IrM (No. A 261—1a), while we collected information about the latter during our field work.

[76] The latter are called here *mandžaq* and not *čïlan* or *ärän* as in the steppe region.

[77] Without inventory number.

[78] For example, the shamans *Šardaï* and *Arïqaï* (River Sistig-khem), *Sandïq* (Khamsara area), *Tamčat* (River Iy-khem), *Taqpažïq*, *Tąqqa*, *Sādaqpan* and *Tāžï Särän* (Mountain Ulug Dag). Cf. DIÓSZEGI, 1959a, pp. 115—6, 117—8, 122—3, 123—4, 126—7, 128—9, 130, 131.

This peculiar shaman cloak of the taiga Tuvas is used also beyond the boundaries of the Tuva Autonomous Region: we met shamans among Tuvas west of Lake Khubsugul who wore likewise cloaks adorned with representations of parts of the human body.[79]



Fig. 8. Cloak of Tuva shaman (River Biy-khem; KyM, no number)

There are, thus, intraethnic differences between the Tuva shaman cloaks, and the distribution of their different types corresponds to distinctly circumscribed areas. The dominant feature of the shaman cloak among the Tuvas

[79] Shamans of the *sarïγ čoγdu* clan, for instance, were entitled to wear *čoγdurlïγ ton*, i. e. a cloak adorned with the white dewlap-hair of the reindeer, after having been "in office" for 7 to 8 years. The embroideries indicated likewise parts of the human skeleton or body: on the sleeve of the cloak were the "arm-bone" (both the humerus and the radius), "fingers", "nails"; on the backside of the cloak were the "shoulder blade", the "backbone", the "ribs" and the "hip bone".

of the western steppe consists in snake-like pendants; metal disks attached to the back of the cloak are the characteristic ornaments seen among the Kobdo Tuvas and the Tuvas of the (probably) western steppe region; bundles of owl feathers embellish the shaman cloaks of the Tuvas living along the river Oka and east of Lake Khubsugul; representations of the human body are the typical feature to be found on the shaman cloaks among the taiga Tuvas and those living on the western shores of the Khubsugul *(Fig. 9)*.

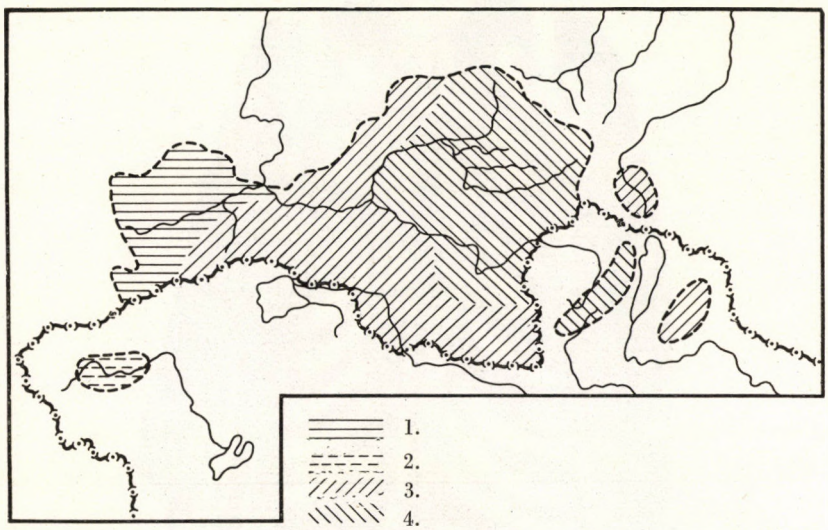


Fig. 9. Geographical distribution of Tuva shaman-cloak types (1. adorned with cowrie shells; 2. adorned with bronze mirrors; 3. adorned with bundles of owl-feather; 4. adorned with the representation of the human skeleton)

Shaman footgear

Shamans wear boots made of soft leather. *Monγuš Aryan*, a shaman we met at the river Kemchik, had a pair of boots prepared from the skin of a wild goat, with the fur turned outward. The footwear of *Ondar Arγa*, a shaman from the neighbourhood of the lake Sutkhol, was made of bearskin. These boots were unadorned. POTANIN[80] gives the following description of shaman boots as worn along the river Tes: "When shamanizing, he wore a special kind of footgear which had been prepared from deerskin with inward-turned fur; these boots displayed no characteristic features, and the red eyes with which their outside was decorated were hardly typical of shaman boots."

Shamans among the Tuvas of the central steppe region wore boots that were adorned. A pair of boots of this kind can be seen in the GME;[81] it origin-

[80] *Потанин*, 1881, p. 85.
[81] GME 650—22.



Fig. 10. Footwear of Tuva shaman (River Ka-khem; collected by the author)

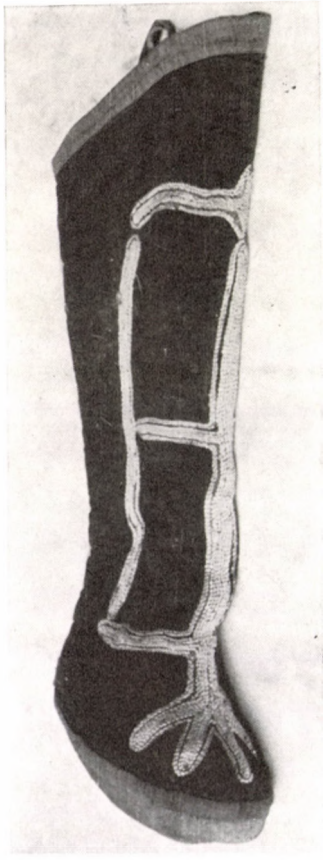


Fig. 11. Footwear of Tuva shaman adorned with the embroidered representation of the bones of the leg (River Biy-khem; KyM, without number)

ates from the area of the former Oyunnar-sumun: "it is a *χam-idik*, a shaman footgear of soft felt, covered with green nettle cloth outside and brown nettle cloth inside. The fore and back part of the uppers, as also the part between the cap and the uppers, were adorned with strips of twilled cloth, while the two sides and the tip of the cap were embellished with braids of coarse red cotton cloth. Seven textile snakes, with a ribbon on their head and a tassel on their tail, were fastened to the top of the boots".[82] We encountered similarly adorned shaman footwear along the river Ka-khem. The "textile snakes", i. e. the rolled strip bundles were called *mandžaq* in that region *(Fig. 10)*.[83]

To another type belong the boots worn by the shamans among the taiga Tuvas. IVANOV[84] gives the following description: "The shin bone and the human foot were represented on some of these boots. A white strip of textile fabric ran along their whole length which became broader towards its lower end and passed into the shape of a foot. The toes were indicated by red threads, and likewise threads marked the bones of the foot". Boots of this description are exhibited in the KyM[85] *(Fig. 11)*, IrM[86] and GME.[87] We saw similar shaman boots in the Biy-khem area.[88] The terms applied by the steppe Tuvas to denote the various embroideries, trimmings and pendants indicate the different parts of the human leg and foot which the adornments were to symbolize: *Diskäk mandžaq* = knee strip; *čōDa* = leg; *čōDa sōgü* = tibia; *Baltïr mandžā* = = rolled strip of the calf; *čüs* = ankle joint; *ärgäk* = finger; *But salazï* = toe.

Boots of this type are used also among the Tuvas beyond the boundaries of the Tuva Autonomous Region. We saw shamans wearing such boots on the western shore of Lake Khubsugul, for instance the male shaman *Xuvcas* and the female shaman *Doldžïn*. To this type belonged also the boots used by shamans among the Oka Tuvas as witnessed by the specimen kept in the IrM.[89] IVANOV[90] described its ornamentation in the following terms: " . . . the representation of the foot is strongly conventionalized and has become a mere ornamental motif, while the five downward-turned salient parts, indicating the toes, have been preserved. The figure representing the foot has a black colour with white and red threads at the edges".

[82] Description of exhibit No. 650—22 in the GME.

[83] To this type belonged, for example, the footwear of *Saldžaq Xorlu*, the leg of which was trimmed with a horizontal red strip at the upper end, while there was a vertical yellow strip along the uppers and the caps; a horizontal black strip also adorned each cap. Besides, four rows of rolled strips were suspended from the uppers.

[84] *Иванов*, 1955, p. 255.

[85] KyM, without number.

[86] IrM, without number; its drawing published by IVANOV, 1955, p. 256, Fig. 44.

[87] GME 650—23, 650—24.

[88] For example, shamans *Šardai* (River Sisting-khem), *Xodanaj* and *Sandïq* (valley of Khamsara), *Tamčat* (River Iy-khem), *Taqpažïq*, *Taqqa*, *Sadaqpan* and *Tāzï Särän* (Mountain Ulug Dag). Cf. DIÓSZEGI, 1959a, pp. 115—6, 120, 123, 125, 126—7, 128—9, 130, 131—2.

[89] IrM A-261—2.

[90] *Иванов*, 1955, p. 255. Fig. 45.

It is, thus, obvious that intraethnic differences exist also in respect of the shaman footgear. The boots worn among the Tuvas of the western steppe region are unadorned; those used by the shamans of the central steppe are decorated with appliqué work and pendants symbolizing snakes; shamans among the taiga Tuvas performed their ceremonies in boots which were decorated with embroideries symbolizing parts of the human lower limbs *(Fig. 12)*.

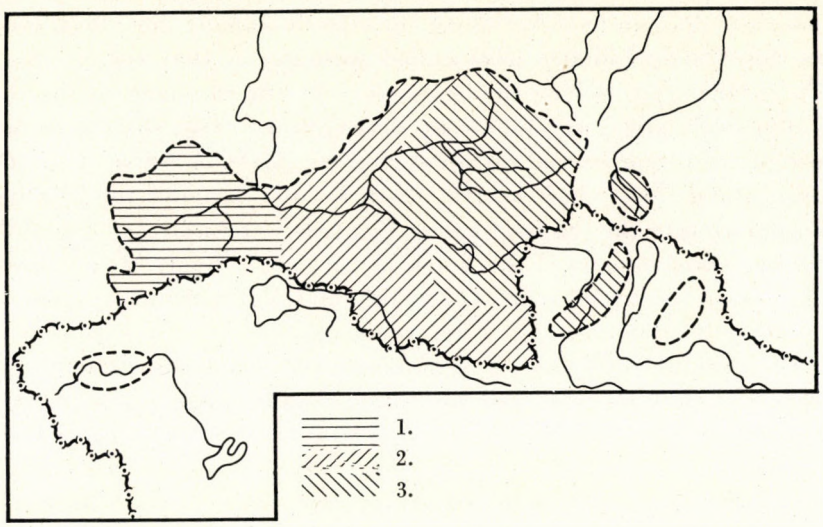


Fig. 12. Geographical distribution of Tuva shaman boot-types (1. without decoration; 2. decorated with textile snake figures; 3. decorated with the representation of the leg and foot bones)

Shaman drums

"Oh! My many-coloured drum
Ye who standeth in the forward corner!
Oh! My merry and painted drum,
Ye who standeth here!
Let thy shoulder and neck be strong."[91]

"Hark, oh hark my horse — ye female maral deer!
Hark, oh hark my horse — ye bear!
Hark, oh hark ye *mažalïj*![92]

Oh, painted drum who standeth in the forward corner!
My mounts — male and female maral deer."[93]
"Be silent sonorous drum,
Skin-covered drum,
Fulfil my wishes

[91] *Катанов*, 1907, p. 163.
[92] The word *mažalïj* is a name of bear.
[93] *Катанов*, 1907, p. 47.

Like flitting clouds, carry me
Through the lands of dusk
And below the leaden sky,
Sweep along like wind
Over the mountain peaks!"[94]

The drum is obviously the mount of shamans. This notion is universal among all Tuvas, be they inhabitants of Mongolia, Siberia, the steppe or the taiga. No such uniformity exists, however, in respect of the construction of drums. Three main features characterize, according to our observations, the drum of shamans among the Tuvas in general: it is approximately circular, has a broad rim, and its handgrip consists of a vertical stick. All its other features show intraethnic differences, e. g. the quality of the drum's wood and skin, the arrangement and carving of the handgrip, the manner in which the skin is mounted and decorated, etc. Intraethnic differences exist even in respect of terminology.

düŋgür is the word in general use to mean drum, while also the words *tür* (JAKOVLEV)[95] and *χeŋgere* (KATANOV)[96] have the same meaning. The Oka Tuvas employ the term *χese*.[97]

Shamans of West Tuva have a special type of drums.

We received the following information about the drum of *Moŋγuš Aryan*, a shaman of Ishkin on the bank of the river Kemchik: the drum is approximately circular, its broad rim made of resinous pinewood; two bisected twigs are mounted round the two edges of the outside. The drum has no resonators (i. e. pieces corresponding to the bridge of violins). A vertical handgrip of birchwood is attached to the inside and crossed by a thin birchwood stick in its upper third. A wire *(kiriš)* runs parallel below the stick, from each side of which four iron rings are suspended.

Some of our informants from the Kemchik region affirmed that the handgrip of the drum terminated in a human head. We had no opportunity to verify the correctness of this statement, although the existence of such drums seems to be substantiated by certain indirect data. POTAPOV, in describing the drum types among the Altai Turks, distinguished the shaman drums of the Altai Turks proper *(Altai kizhi)* and referred, among them, to a quite special type, the *kämčik čalū* = Kemchik drum. Drums of this type were owned by shamans whose shaman ancestors included Tuvas. The *kämčik čalū* was provided with a birchwood handgrip in the shape of a human head which showed iron eyes and an iron mouth.[98]

[94] *Кон*, 1934, p. 77.
[95] *Яковлев*, 1900, p. 116.
[96] *Катанов*, 1890, p. 136.
[97] According to the description in the inventory of the IrM (No. A-261—1d):
[98] POTAPOV, 1959, p. 376—7.

The *kämčik čalū* must have reached the Altai Kizhis from the territory of the Kemchik Tuvas; the fact that the handgrip of this drum terminated in the shape of a human head makes it obvious that shamans of the Kemchik Tuvas used drums of this description.

Too, we are in possession of data from among the Tuvas in respect of this type: we received them in the region of the river Kobdo. "The 'diagonal'

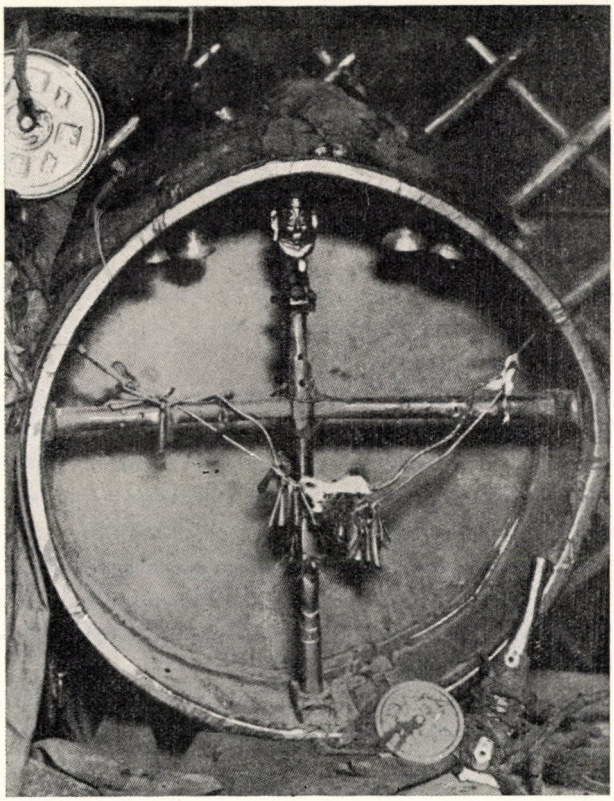


Fig. 13. Handgrip of Tuva shaman drum adorned with a figure of the human head (River Kobdo; HOLMBERG, 1927, Plate LII)

(handgrip) of the shaman drum we saw among the Kobdo Soyots showed a human figure with outstretched arms; the upper part of the vertical, i. e. longer, diameter of the Kobdo shaman drum was hammered into the shape of a human face, two tin plates indicated the eyes and a square-shaped copper plate the beard; two tinplates on each side of the face represented the ears *(sijke)*,[99] while a heart-shaped copper plate, representing the heart *(dzjurku)*,

[99] More exactly, *sïrγa* = "ear ring". Cf. *Пальмбах*, 1955, p. 382.

was hanging below the face.[100] " [101] *Pälsi's* photograph[102] shows a drum with a similar handgrip *(Fig. 13)*.

The colouring is another typical feature of shaman drums among the Tuvas of the western steppe region. Even the afore-quoted text of shaman-drum songs refers to a painted instrument. This feature was pointed out by IVANOV also: "Tuvas made drawings on the inside of drums. The meaning of the drawings seen on Tuva drums is unfortunately unknown. They represent humans, reindeer, red deer, mountain goats, horses and other animals which cannot be well recognized owing to the indistinctness of the figures"[103] *(Fig. 14)*.



Fig. 14. Animal figures inside Tuva drums (IVANOV, 1954, 687)

According to a female shaman from Ou-bach ail on the river Kemchik, only male shamans used to make drawings, while no such adornments could be seen on drums belonging to female shamans.[104]

Also another drum type occurs among the Tuvas of the western steppe: it is in the decoration of the handgrip that it differs from the above-described type. Its handgrip is covered with carvings.

To this category belongs, for instance, the Kemchik drum of the GME: "The upper part of the handle shows a human figure standing on a bench; its hands are folded as if praying (in the Buddhist style); the lower end shows the carved figure of a snake with the head turned outward".[105] Likewise in the GME is kept the semi-finished carved handle of a Kemchik drum.[106]

[100] More exactly, *čürăk* = "heart". Cf. *Пальмбах*, 1955, p. 527.
[101] *Потанин*, 1881, p. 82.
[102] HOLMBERG, 1927, Plate LII.
[103] *Иванов*, 1955, p. 255.
[104] *Иванов*, 1955, p. 687.
[105] GME, description of exhibit No. 650—5.
[106] "The lower part is carved in the shapes of a snake and an octopodous spider with the head turned upward. The upper part displays a floral arabesque with an empty space below it: this empty space is to be adorned with some figure, probably with the representation of Erlin-khan, the sovereign of the next world." GME, description of exhibit No. 650—7.

The records of ethnographers who had visited the Kemchik region contained references to the carved handgrips of shaman drums. Let us quote a passage from JAKOVLEV's report: "The vertical cross-shaped piece consists of a thin birch twig, carved in bas relief; it displays figures, the import of which partly escapes me: *magan kugurt*, *arslan* (representation of the lion), *sarbaša* (!), *χam* (representation of a shaman holding his drum), *par* (long-tailed dog),[107] *orba* (shaman drumstick), *balïk* (piscine figure) and, at the lower

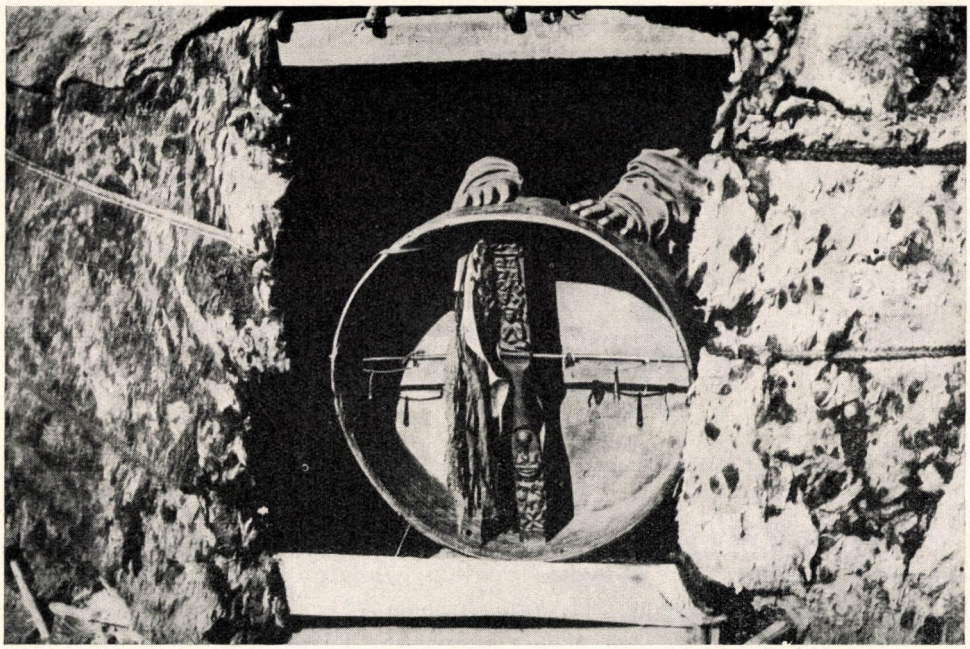


Fig. 15. Handgrip of Tuva shaman drum, adorned with carvings (River Kemchik; IrM 7561—220)

end, *čilan* (snake)".[108] KOHN, too, refers to the carvings on drum handles: "There occur, on the crosspiece of shaman drums, representations of the 12 years of the Lamaist calendar, the deity of the sky *(χangerede)*, and the underground god (Madar)".[109] Photographs taken of shamans in the Kemchik region show likewise carved handgrips[110] *(Fig. 15)*.

This type of drums is used also by shamans of the central-steppe Tuvas: only carved handles are to be found there, while a row of low resonators *(qošqar)* is applied to the outside of the rim (of the drum). Such resonators

[107] The word *par* means "tiger", so that the "long-tailed dog" really represents a tiger.
[108] *Яковлев*, 1900, p. 116.
[109] *Кон*, 1902, p. 117.
[110] IrM, photograph No. 7561—220.

can be seen in *Fig. 16* which shows the drum of a shaman from the former Oyunnar sumun,[111] as also on the drum from along the Yenisey kept in the MAE.[112] These resonators (bridges) have four and three heads (projections) respectively. The handgrip is covered with carvings.[113]

Still another type is represented by a Tuva shaman drum in the custody of the Krasnoyarsk Museum (in the following: "KrM"),[114] the provenience



Fig. 16. Tuva shaman drum with flat resonators (Oyunnar sumun, GME 1134—143)

of which is unknown *(Fig. 17)*. Its broad rim is circular, and a bisected twig surrounds each outer edge. The drum has no resonators, but there are three pegs projecting from the surface of the rim, to the right of the handgrip. The skin of the drum is not adhering to the inner surface of the rim but forms a right angle in the width of a few centimetres, i. e. the two skins of the drum are in parallel planes. The vertical handgrip becomes downward gradually thinner until the middle: this middle part, by which the handle is gripped, is cylindrical. The middle portion of both the upper and lower part is bulging which gives the handle a tripartite articulation: the two extreme "columns"

[111] GME 1134—142.
[112] MAE 391—3a.
[113] *Потанин*, 1881, p. 84.
[114] KrM 1507—44.

are adorned with two round holes, each, while the central one displays a fluted geometrical pattern. An iron rod with suspended iron rings is mounted on the upper third of the drum.

A different type of drums was predominant among the taiga Tuvas. Nine three-headed resonators were mounted around the outer surface of the broad rim, and the dorsal sinew of a reindeer connected the circularly-arranged "bridge-heads" (i. e. the projections of the resonators). A vertical hand-

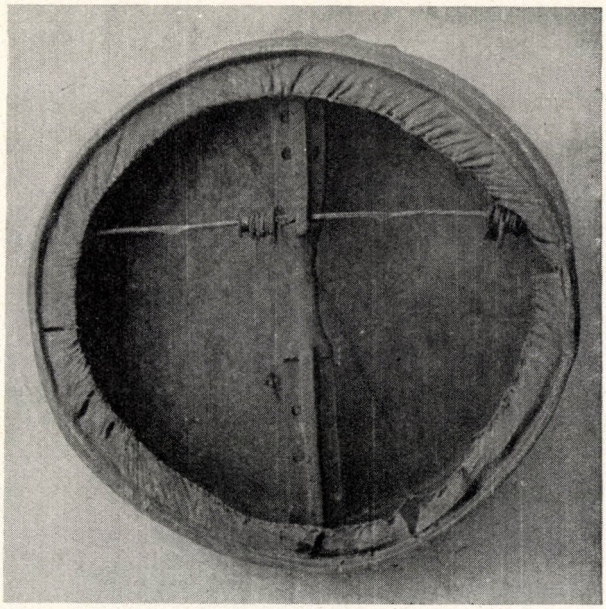


Fig. 17. Tuva shaman drum (KrM 1507—44)

grip was fastened to the inside of the drum with two vertical holes, each, on its upper and lower part. Two rolled strips were attached to the handgrip. One or two cross bars were applied to the vertical handle *(Fig. 18)*. If there was only one such crosspiece, they used to attach to it a metal rod curved in the shape of a half ellipse *(Fig. 19)*.[115]

It should be noted that the taiga Tuvas have a uniform terminology for the constituent parts of the drum which is different from the terminology employed by the steppe groups. The resonator is called *χabaq* (eyebrow) against the steppe word *qošqar* (ram); the upper part of the cross-shaped

[115] Drums of the first type were used, for instance, by the shamans *Sādaqpan*, *Aq Tajlïγ-Tāžï Särän* (Mountain Ulug Dag), *Tamčat* (River Iy-khem), *Xodanaj* (River Khamsara) and *Arïqaį*, Sistigh-Khem region. Cf. DIÓSZEGI, 1959a, pp. 116—7, 118—9, 129, 131—2. To the second type belongs the taiga Tuva drum of the KyM (without number), and this type was used by the shamans *Sandïq* and *Sandžïma* (River Khamsara). Cf. DIÓSZEGI, 1959a, p. 120—1.

handgrip is called *χümündrük* (breast harness), the lower part or the horseshoe-shaped metal rod *quɒurγa* (crupper). The name of the rolled strip attached to the vertical handle is *dïn* (reins).

The drum type under review is in use also beyond the boundaries of the Tuva Autonomous Region. We encountered this type among the Tuvas living west of Lake Khubsugul. But for its handle, also the drums used by shamans of the Oka Tuvas belong to this type. A specimen is in the IrM.[116]

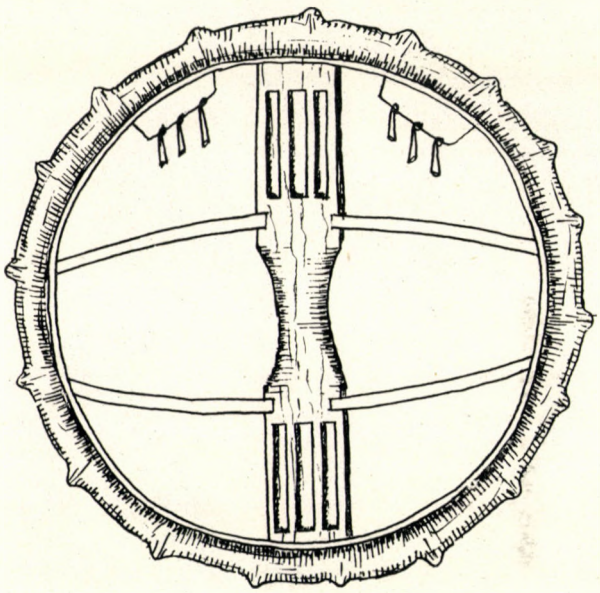


Fig. 18. Tuva shaman drum with double-crossed handle (River Biy-khem; collected by the author)

Drums adorned with the figure of their "master spirit" occur both east and west of Lake Khubsugul. These drums have nine three-headed resonators, and the "master spirit" is carved in the handgrip. This spirit is represented by one or two human heads: there was a single head on the drum of the shaman

[116] "Drum *(χese)* made from a broad larchwood hoop, covered on one side with the skin of red deer; the skin covers the outer side of the hoop and extends a little to its inside to which it is fastened by means of sinew-thread. Nine three-headed resonators are attached to the outside of the rim, with three sinews connecting the projections (heads) of the resonators. A cross-shaped handgrip is mounted inside the drum and adorned with fir-branch-shaped notches. Two curved iron rods are fixed to the handgrip and each of them has three pendants. An iron ring is mounted at the point where the two rods meet: a strap, attached to it, represents the rein of the animal (horse). There is an iron horse-head — the representation of the drum's master spirit — at the end of the vertical handle; below it, there is another iron ring with attached red, green and white ribbons. Two pieces of curved iron are attached to the rim also, with six pendants on each of them." IrM, description of exhibit No. A-261—1d.

from Ulān ūl sumun[117] and two heads on that of the shaman from Cagan ur sumun.

We have seen that clearly distinguishable intraethnic differences exist not only in respect of the various articles of shaman costume but also in that

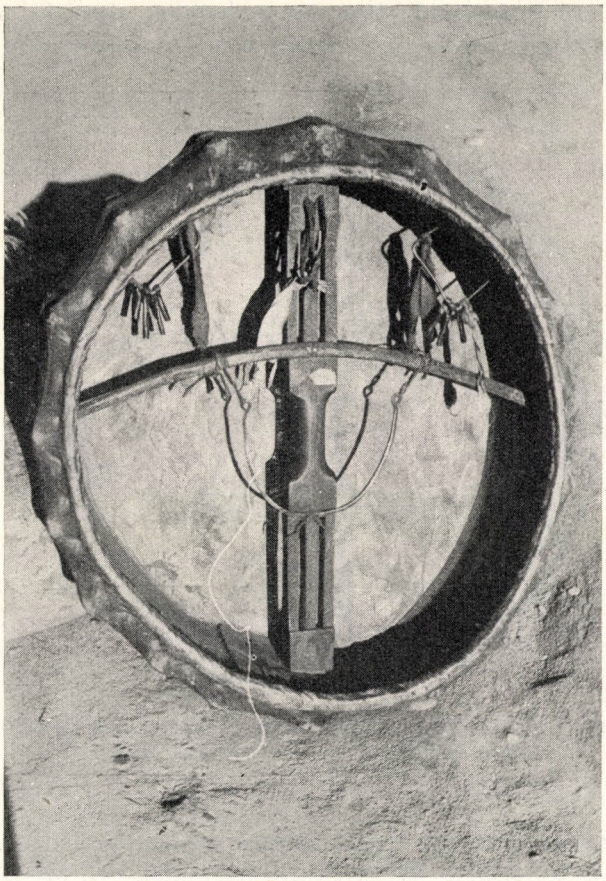


Fig. 19. Tuva shaman drum with cross-shaped handle and horseshoe-shaped metal rod (River Biy-khem; KyM, without number)

of shaman drums. Instead of giving a lengthy and comprehensive description, we present a table which shows, in a concise manner, the three main characteristics of Tuva shaman drums, i. e. the outer part of the rim, the vertical and the horizontal handgrip *(Fig. 20)*. The map *(Fig. 21)* indicates the geographical distribution of different drum types.

[117] Mörön Museum, shaman drum without number.

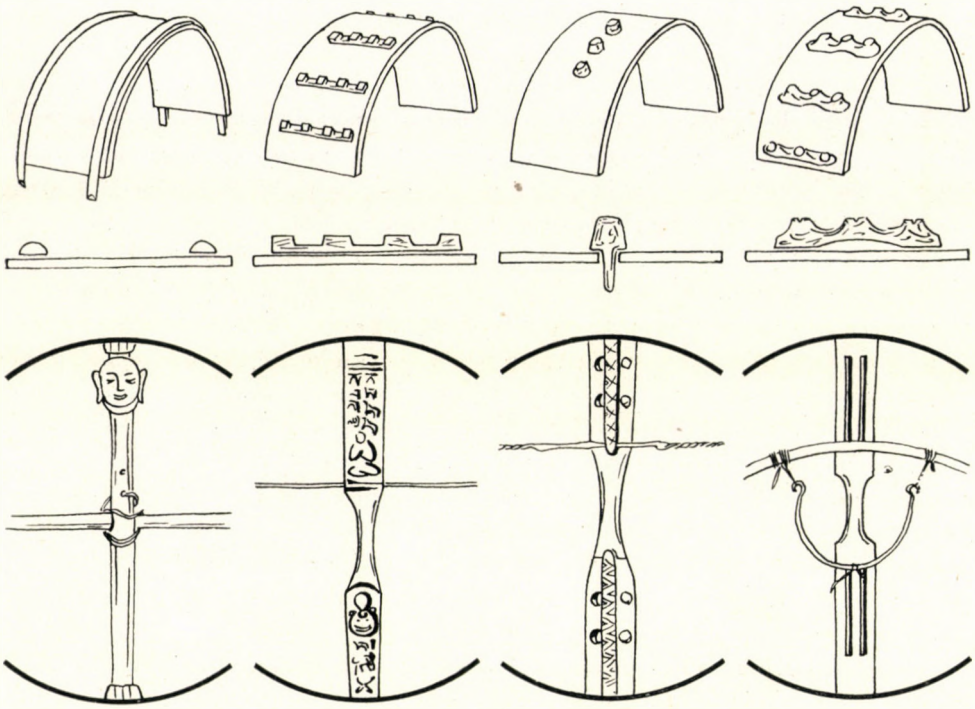


Fig. 20. Types of Tuva shaman drums

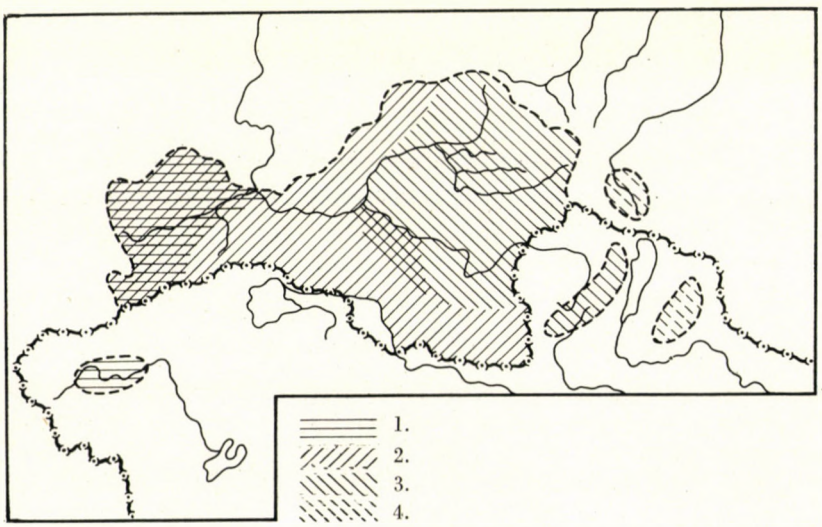


Fig. 21. Geographical distribution of Tuva shaman drums (1. with handle terminating in a human head, without resonators; 2. with carved handle and low resonators; 3. with openwork handle and high resonators; 4. with handle terminating in animal or human head, with high resonators)

Interethnic analogies

Having now surveyed the different types of the ceremonial costume and tools as used by Tuva shamans, and having ascertained their geographical distribution, we are safe in stating that every examined group of objects (save those belonging to sprinklings, i. e. Tuva groups in Mongolia and along the Oka) is composed of three distinct types, and that — as witnessed by the maps in *Figs. 7, 9, 12* and *21* — the respective areas of these three types are more or less identical. In other words, all ritual objects used by Tuva shamans belong to one distinct type in the western steppe, to another in the central steppe and to still another in the taiga region. It can be seen from the maps that the shaman costume and tools of the Kobdo Tuvas are similar to those of the western steppe, while those of the Oka and Khubsugul Tuvas show a close affinity with the shaman objects of the taiga Tuvas.

Intraethnic differences between the shaman objects seem, therefore, to point to different ethnic groups within the Tuva people so that the geographical distribution of the respective types of ritual objects coincides with the — never sharply distinct — boundaries within which each ethnic group is settled.

The question one is inclined to raise in this connection is this: how did the different ethnic groups of the Tuvas originate? It is attempted in the following to answer this question by establishing a causative connection between ntraethnic differences and interethnic similarities (identities).

Tuvas of the western steppe region

The examined ritual objects of this ethnic group show following characteristics: The head-dress consists of a feathered headbelt adorned with cowrie shells, a wooden or metal skull, or a human figure. The shaman cloak is embellished with rolled strip-bundles and cowrie shells. The boots of shamans have no distinguishing features. The handle of the shaman drum terminates in a human head;[118] the rim has no resonators, and a bisected twig, each, runs round both the upper and the lower rim; the inside of the skin is adorned by drawings.

Let us now search for analogous objects among the adjacent peoples. Turkic peoples (Altai and Abakan Turks) are known to dwell west and north of the area under review, and Mongols to the South.

The head-dresses worn by Turkic shamans belong to two types. According to the material contained in the archive of shamanism in the Budapest

[118] Carved handgrips were presumably borrowed from the Tuvas of the central steppe where only such handgrips are used; we shall, therefore discuss them in connection with the central-steppe group.

Ethnographical Museum,[119] the shamans of the northern Turks[120] wear a conical cap, those of the southern Turks[121] a headbelt, during their ceremonies. Both types are divided into two subtypes: the cap may have the shape of a hemisphere or a cone, while the frontlet ("headbelt") may be broad or narrow *(Fig. 22)*. Hemisphere-shaped headgear is worn among the northern Altai Turks, conical head-dresses with a bundle of feathers are used by shamans among the Abakan Turks. Broad headbelt is customary among the Altai Kizhi shamans, narrow one among Telengit, Teles and Tuba shamans. Of course, only the head-dresses in the form of frontlets or belts constitute a suit-

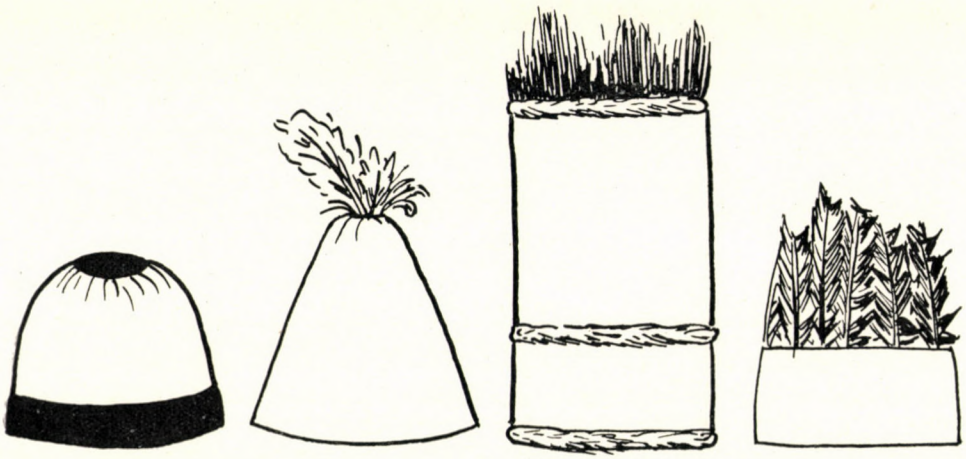


Fig. 22. Types of shaman head-dresses worn by Turkic shamans in South Siberia

able basis of comparisons with the corresponding pieces in use among Tuva shamans *(Fig. 23)*.

Although no monographs dealing with the headgear of Telengit, Teles and Tuba shamans seem to be available, specimens in various museums convey a sufficient impression thereof. Telengit headgear is kept in the GME and the Vienna Museum für Völkerkunde (in the following "WMfV"),[122] and a Tuba head-dress is to be found in the MAE.[123] Both the Telengit and the Tuba shaman head-dresses consist of a belt-like piece ("headbelt") into which

[119] Cf. Diószegi, 1958b, p. 247—54.

[120] That is, the Abakan Turks (Beltir, Kach, Koibal, Kyzyl, Sagai) and the North Altai Turks with the exception of the Tubas (i. e. Chelkan, Kumand, Shor).

[121] That is, the South Altai Turks (Altai Kizhi or the proper Altais, Telengit, Teleut, Teles) and the Tubas of North Altai.

[122] The former was collected by S. I. Rudenko and A. N. Glukhov in 1924 in the Seylyugan steppe (Inventory No. 4227—53), the latter by W. Amschler in 1930 in the area of Koshagach (Invent. No. 123. 837).

[123] Collected by A. V. Adrianov, presumably in 1881; the provenience is not given (Invent. Nos. 651—7 and 651—8).

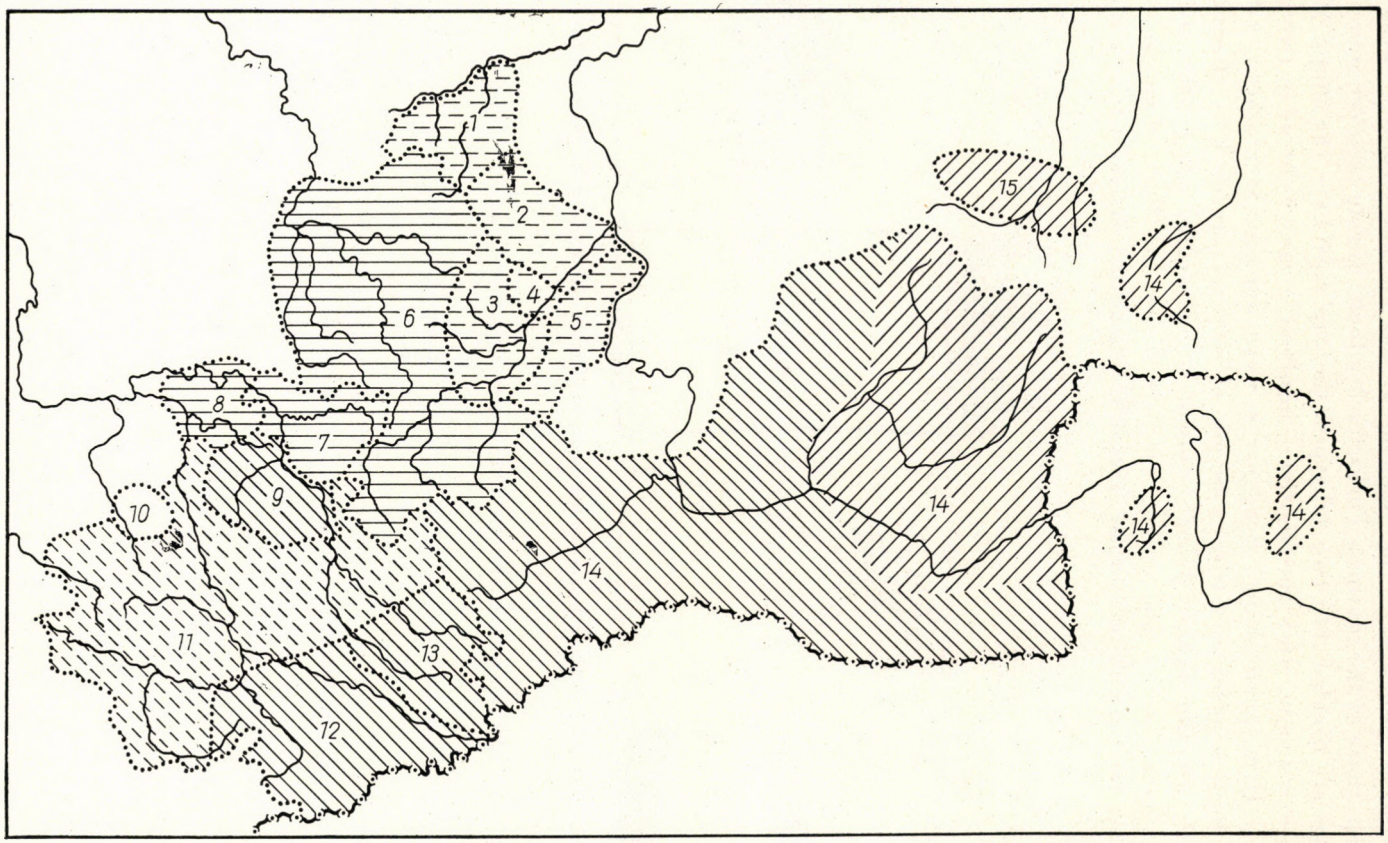


Fig. 23. Geographical distribution of the head-dresses used by South Siberian Turkic shamans (Abakan Turks: 1. Kyzyl, 2. Kach, 3. Beltir, 4. Sagai, 5. Koibal; northern Altai Turks: 6. Shor, 7. Chelkan, 8. Kumand, 9. Tuba; southern Altai Turks: 10. Teleut, 11. Altai Kizhi, 12. Telengit, 13. Teles; Sayan Turks: 14. Tuva, 15. Tofa)

feathers are stuck in the upper part, while cowrie shells and textile pendants are suspended from the lower rim. Shells are attached also to the headbelt itself, and the shells are adorned with human faces made of metal or composed of pearls. A Telengit head-dress from the Seylyugan-steppe displays three metal knobs to indicate a human face *(Fig. 24)* ; three pearls serve the same purpose on a head-dress from the region of Kosh-agach; one of the Tuba head-dresses has three wooden hoops and below them a metal knob *(Fig. 25)*, and another Tuba head-dress shows two pearls as symbols of the human face. The headbelt



Fig. 24. Head-dress of Telengit shaman (GME 4227—53)

used by shamans among the Tuvas of the western steppe seems, therefore, to be essentially the same as that worn by their fellows among the Telengit, Teles and Tuba groups of the Altai Turks. It is only the manner of representing the human face which is dissimilar: the face is symbolized by metal knobs or pearls among the Altai Turks and by a complete human head among the Tuvas.

The shaman cloak used by the Tuvas of the western steppe has likewise its analogy among the Altai Turks. Let us remember first of all that both the Tuvas of the western steppe and those of the Kobdo employ, apart from the general Tuva words for shaman cloak *(χamnïχ ton, χamnar ton, χam tonu)*, another term: *mandžaq*. This word is not unknown to the other Tuva groups, but it means there the rolled strip which adorns the dress and drum of shamans. The word *mandžaq* in the sense of a shaman cloak, as used by the

Tuvas of the western steppe and along the river Kobdo, is known among the Turks also, notably among the southern Altai Turks who — in contrast to the word *qamnïχ ton*[124] (used by the Abakan Turks) and the words *kändräk*, *künäk*[125] (used by the northern Altai Turks) — employ the term *manjaq*[126] for shaman cloaks.

It is, however, not only their name which constitutes a link between the shaman cloaks of the (western steppe and Kobdo) Tuvas and those of the

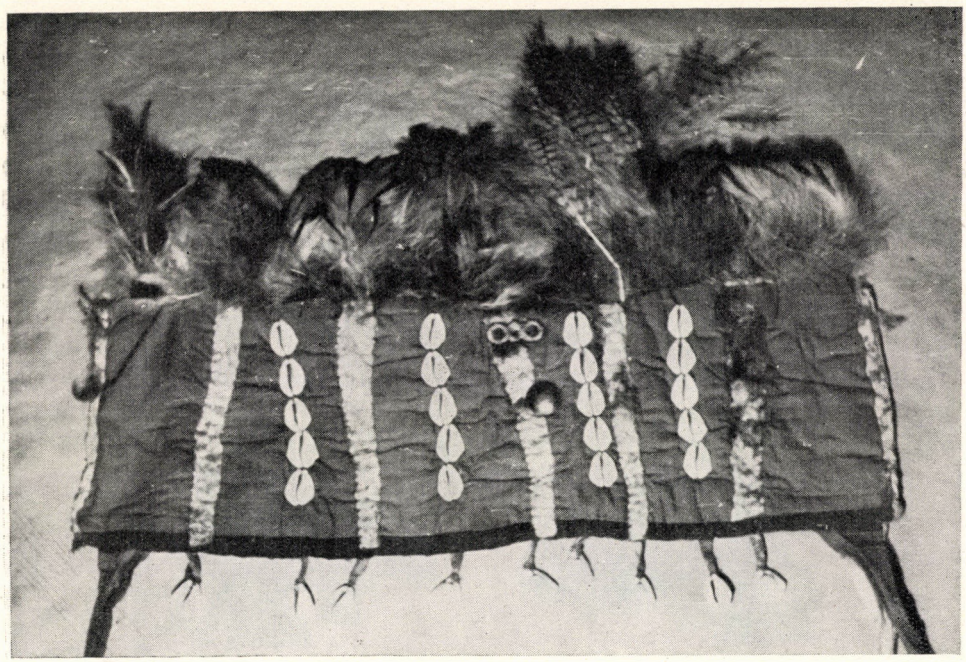


Fig. 25. Head-dress of Tuba shaman (MAE 651—7)

southern Altai Turks. We have seen that the back of the cloak of the steppe Tuvas is adorned with cowrie shells and that of the Kobdo Tuvas with metal disks. These same ornaments can be seen on the cloaks of the southern Altai Turks as well. The back of shaman cloaks among the Altai Kizhiks, for instance, shows adornments in the form of small human-shaped puppets, and "two rows composed of three times ten pearl oysters *(jïlan bažï* = snake-head) are arranged below the puppets"[127] while Telengit cloaks "display, at the back, two round copper plates, the so-called kudzyungo *(= küdzüŋgü)*".[128] The

[124] Kach object No. 600—1 in the GME.
[125] Chelkan object No. 5069—26 and Kumand object No. 2334—163 in the MAE.
[126] *Анохин*, 1924, p. 33.
[127] *Анохин*, 1924, p. 40.
[128] *Потанин*, 1883, explanation of Plate XXV.

Tuva groups under review employ similar terms for the objects attached to the back of shaman cloaks: the shells are the "head of snake" *(čïlan bažï)*, and the bronze shaman mirror is called *küzüŋgü*.

Comparisons in respect of shaman boots mean a more difficult task because they have no special features that would distinguish them from ordinary boots. But it is just this negative characteristic which forms a link between the examined Tuva groups and the Altai Turks, for also the shaman boots of the latter are practically indistinguishable from everyday footgear.

Comparisons concerning shaman drums are considerably facilitated by the fact that the drums in use among the western-steppe and Kobdo Tuvas show a number of characteristic features.

Let us first consider the problem concerning the word *дüŋgür*, i. e. the Tuva name of the drum.[129] A similar word is used among Mongols also: *düŋger*[130] means drum in the Khalkha language. Variants of this Mongol word are employed by the Altai Turks also: *tür* means drum in the language of the northern and *tüŋgür* in that of the southern Altai Turks. It is evident that the Tuva name of the drum, *дüŋgür*, has a close affinity with the South-Altaic word *tüŋgür* rather than with the Mongolian expression *düŋger* or the North-Altai Turkic term *tür*.

Let us bear in mind that the shaman drums used among the Tuvas of the western steppe region belong to two different types. The difference between them manifests itself most conspicuously on the handle: it terminates in a human head in the first type, while it is decorated with carvings in the second. The latter is exclusive among the Tuvas of the central steppe so that only the first type can be regarded as characteristic of west-steppe shaman drums.[131]

The results of the foregoing comparisons justify us in looking for analogies in respect of drums among the Altai Turks in the first place.

As regards their handgrip, the shaman drums of the Altai Turks are not uniform. That of the drums used by the Shors becomes broader towards both ends and has a wooden rib in the middle;[132] the handle of the drums of the North Altai Turks terminates in a human head at both ends,[133] while only the upper end represents a human head among the South Altai Turks[134] *(Fig. 26)*. It is, thus, obvious that — as far as the handgrip goes — Tuva drums are most closely affined with the corresponding instruments employed by the South Altai Turks. It should be noted that it is not only the vertical handle which

[129] It should be noted that this is not a special word used by the Tuvas of the western steppe but the general Tuva word for drum.

[130] Cf. *Лувсанδэндэ*, 1957, p. 163. *düŋger* = "shaman drum".

[131] Handgrips decorated with the human head are, as we have noted, seen among the Kobdo Tuvas as well; they reached the Altai Kizhis under the name "Kemchik drums".

[132] To this type belong also the handles of the drums used by Teleut shamans.

[133] Also the Shor type of drum-handle occurs among these peoples but they know it to be of Shor origin. Cf. POTAPOV, 1959, p. 369, 370, 371.

[134] Except the Teleuts, and so among the Altai Kizhis, Telengits and Teles.

shows a close similarity with South Altaic drums. Apart from the vertical handle, western Tuva drums have also a horizontal transverse bar below which a parallel wire is mounted, the *kiriš*. Exactly the same piece (made of iron) is to be found in the drums of the South Altai Turks, and they call it likewise *kiriš*.[135]

Apart from the name of the drum, the embellishments, structure and — partly — the name of its handle, there are also other features which show sim-

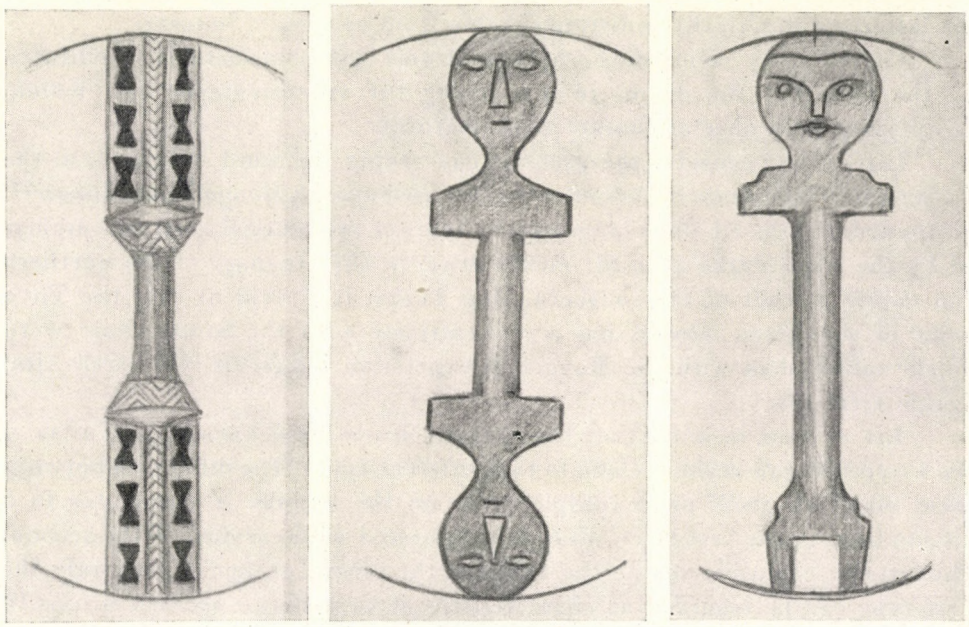


Fig. 26. Types of handles on the drums of Abakan and Altai Turkic shamans (A: Abakan Turkic and Shor; B: North Altai Turkic; C: South Altai Turkic)

ilarity between the two peoples. As among the Tuvas of the western steppe so has the drum of the South Altai Turks no resonators and so do bisected twigs encircle its upper and lower rim. This similarity applies to the Telengit and Teles groups,[136] while the drums of the Altai Kizhis are frequently provided with resonators.[137]

Affinity between the drums of the western-steppe Tuvas and those of the Telengit and Teles Turks exists also in respect of the inside drawings[138] *(Figs. 27/a, b)*. Also Tuba drums are, according to IVANOV, similar in this respect.[139]

[135] *Анохин*, 1924, p. 53

[136] As witnessed by the Teles drum of the MAE (2952—1) and the Telengit drum of the WMfV (123.836).

[137] As witnessed by the Altai Kizhi drum of the MAE (1853—3).

[138] As witnessed by the Telengit drum of the WMfV (123.836) and the Teles drum of the MAE (2952-1).

[139] *Иванов*, 1855, p. 230

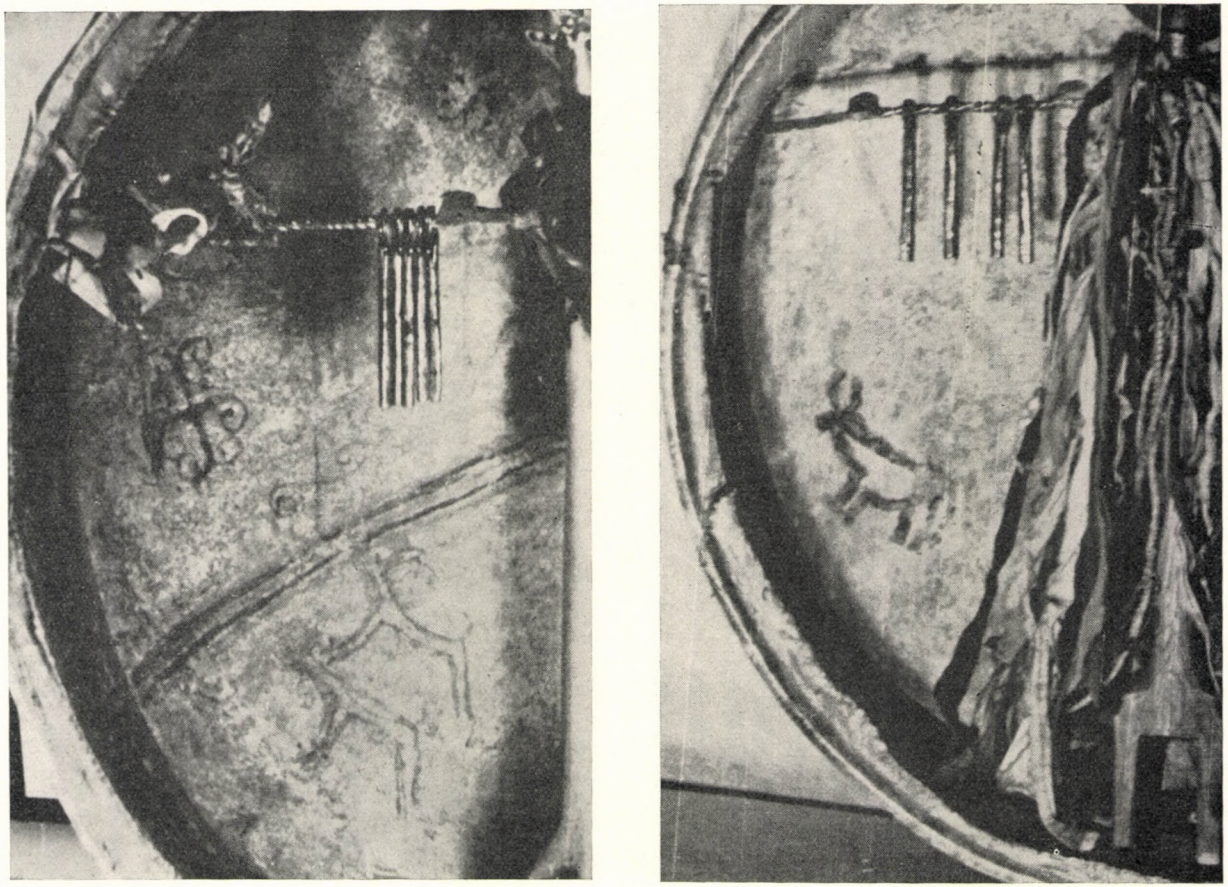


Fig. 27. Animal figures inside the drums of Altai Turkic shamans (a = Telengit drum, WMfV 123836-a; b = Tuba drum, MAE 2952-1)

The above comparisons show that interethnic structural, ornamental and terminological similarities and identities exist in respect of ritual headgear, cloak, footgear and drums between the Tuvas of the western steppe and the South Altai Telengit and Teles Turks, and that there exists a certain degree of affinity also between the said Tuvas and the Tuba Turks. All this goes to show that Telengit-Teles and Tuba influences must have played an appreciable role in the development of ritual objects among the Tuvas of the western-steppe region.

Tuvas of the central-steppe region

We have noted in the foregoing the following features as characteristic of the ritual objects of this group: the head-dress is adorned by cowrie shells without a representation of the human head; a bundle of owl-feathers is attached to each shoulder at the back of the cloak; textile strips representing snakes adorn the boots; low resonators are applied to the outer rim of the shaman drums, and their handle shows various carved figures.[140]

Part of the shaman dress and drums is, thus, more or less the same among the Tuvas of both the central and western steppe. The headbelt is decorated with feathers and shells in both groups, whereas that worn by shamans in the central steppe shows no human figures. Their cloak differs from that worn in the western steppe in that it is adorned with owl-feathers instead of shells and bronze mirrors. Boots are made of soft leather in both cases, but flat or rolled strips are fixed to those of the central-steppe shamans.

All these similarities between the shaman objects of the western and central-steppe Tuvas justify the assumption that a uniform steppe culture must have originally existed, and that the development of a special central-steppe culture must have been due to some foreign secondary influence.

The origin of this secondary influence is most clearly revealed by the handgrip of the shaman drum. We can see carvings on the drum-handle of the central-steppe Tuvas which represent a human figure: it is standing on a bench and folding the hands in prayer after the *Buddhist* style or, else, is wearing the "symbol of the 12 years of the *Lamaist* calendar". Such carvings reveal Buddhist influences. But also other carved figures seen on the drum handle betray characteristic motifs of Buddhist iconography, e. g. snakes, lions, tigers as also the *Xangerede* which is understood to mean "the god of heaven" and seems to be a contaminated variant of the expression *χan garudi*, i. e. the Garuda bird of Buddhist mythology. Of course, Buddhism was propagated among the Tuvas not by the Tibetans but the Mongolians so that the phenomena under review are of Mongolian origin.

[140] This feature is widespread also among the Tuvas of the western steppe.

References to interrelations between Mongols and Tuvas are contained, among others, in KOHN's report: "There are shamans who, before becoming shamans, repair to *Tajn-Teršn* near Urga (Ulan Bator) to be blessed there. *Tajn-Teršn* is represented on the transom of some drums".[141]

There exists still another problem in connection with the shaman drums of the central-steppe Tuvas. Resonators are attached to the outer rim which are low and not as high as those applied to the instruments used by the taiga Tuvas. Resonators of a similar type can be seen on the Mongolian (Khalkha and Oirat) shaman drums also,[142] so that the low resonators of the central-steppe Tuvas may have likewise originated in Mongolia. Since, however, resonators of this type occur also among the Altai Kizhiks, no definite conclusions can be drawn as regards the direction of borrowing and transmission.[143]

The drum is not the only object which reveals Mongolian influences. We have already noted that the principal difference between the shaman cloaks in the western and those in the central steppe consists in that cowrie shells or bronze mirrors adorn the cloaks of the western group, while owl feathers are fastened to those of the central group. Now, bundles of feathers of the long-eared owl are a characteristic feature of Mongol shaman cloaks. The Mongolian origin of these feather-bundles on the cloaks of Tuva shamans is borne out by their terminology also. According to POTANIN, these are *šar šibo* feathers:[144] the Tuva word for long-eared owl is, however, *ügü* and not *šar šibo*.[145] The latter means long-eared owl in the Mongolian language only.[146]

We think to be quite safe in assuming that the rolled strips on the boots of Tuva shamans in the central steppe owe their origin to the snakelike pendants on the richly decorated Mongolian wear, and that the reason why no human head is represented on the Tuva head-dress is its absence from the corresponding Mongolian article.

Our interethnic comparisons regarding ritual objects of the Tuvas of the central steppe have, thus, proved that — while essentially similar to the corresponding articles used by shamans among the Tuvas of the western steppe — they betray strong traces of Mongolian influences. Such influences emanated partly from Mongolian Shamanism and partly from Mongolian Buddhism.

[141] *Кон*, 1902, p. 117

[142] Cf. the shaman drums (no number) in the Ulsyn Töv Müzej of Ulan Bator.

[143] Resonators are rarely seen among the Altai Turks; since it is only on a few drums of the Altai Kizhi people that they have been found so far, they may have been borrowed from other peoples. But the Tuva word for resonator is *qošqar* (= "ram"): this is a Turkic term used by the Altai Kizhis as well, a fact which argues against its Mongolian origin. It is also possible that flat resonators were originally a Tuva feature (occurring nowadays in the central steppe only) which was then borrowed by the Altai Kizhis and the Mongols.

[144] *Потанин*, 1881, p. 84.

[145] Cf. *Пальмбах*, 1954, p. 655.

[146] Cf. *Лувсандэндэв*, 1957, 646: *šar šivū* = "long-eared owl".

Tuvas of the taiga region

The ritual objects used by shamans of this group are sharply different from corresponding objects in use among Tuvas of the steppe. The entire surface of the headbelt is covered with the embroidered or appliquéd representation of the human face; figures representing parts of the human body adorn the shaman cloak; symbols of the bones and parts of the lower extremities are embroidered or sewn on the shaman boots; a row of three-headed resonators

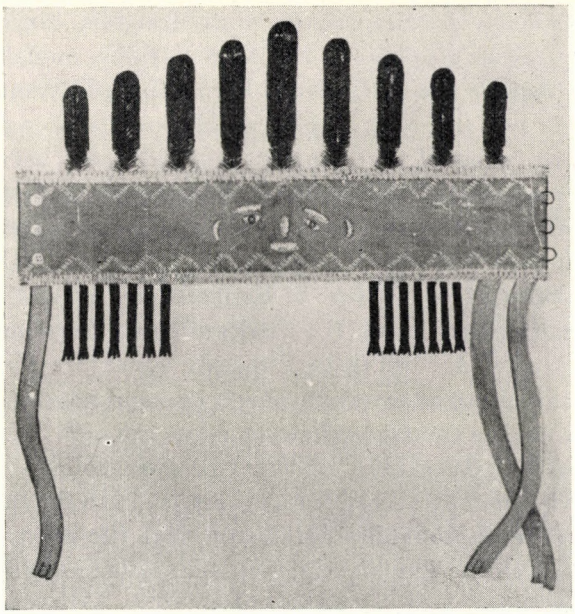


Fig. 28. Head-dress of Tofa shaman (collected by the author)

is applied to the outer rim of the shaman drum, inside of which one finds a vertical handle with two transversal sticks or only one stick with an attached curved metal rod.

We encounter analogies of these typical shaman objects among the north-eastern neighbours of the taiga Tuvas, i. e. the Tofas (Karagas).

Shamans of the Tofas wear likewise a headbelt when performing their ceremonies, and it is likewise decorated with feathers pointing upward and rolled textile strips hanging downward. Its surface is covered with embroidered or appliquéd representations of the human face. Like in the case of the taiga Tuvas, this ornament fills the entire surface of the head-dress and displays well recognizable symbols of the eyebrows, eyes, nose, mouth and ears[147]

[147] DIÓSZEGI, 1959c, p. 161.

(Fig. 28.). Headbelts of this description used to be general among the Tofas: the shamans of all five Tofa clans wore such headgear.[148]

The analogy of the cloak of the taiga Tuvas is likewise to be found among the Tofas where the shamans adorn their cloak with figures representing parts of the human body.[149] One finds there symbols of the breastbone *(dûš sōgi, dùštùg sōgi)*, the ribs *(ägi)*, the chest *(dùš)*, the hole above the breastbone *(oru)*, the collar bone *(munuj sōgi,)* the soft bone at the end of the chest *(dùš quDrū)*, the udder *(ämi)*, the navel *(χin)* ; on the sleeves of the cloak:

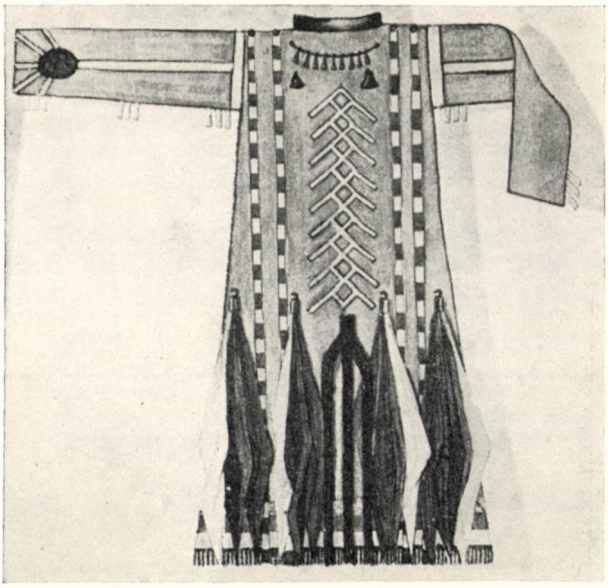


Fig. 29. Cloak of Tofa shaman, backside (collected by the author)

the shoulder joint *(džùsù)*, the arm *(qol)*, the upper arm *(ùstù)*, the elbow joint *(džùs)*, the palm of the hand *(χalbur χaj)*, the fingers *(ärgäk)* ; on the back of the cloak: the backbone *(oryа sōgi)* the vertebrae *(oryа džusù)* and the ribs *(ägi)*. Also pendants suspended from the cloak serve as anatomical indications, e. g. the shoulder blade *(džarïn)* on the back and the palm of the hand *(χalbur χaj)* on the sleeve[150] *(Fig. 29.)*. We saw during our field work only shaman cloaks of this type among the Tofas.

As taiga Tuvas, so do Tofa shamans wear boots adorned with figures representing the shin bone and other parts of the human leg, e. g. the knee

[148] Diószegi, 1959c, p. 155.

[149] Similarities between Tofa and Tuva shaman cloaks were pointed out by Ivanov already: 1955, p. 255.

[150] Diószegi, 1959c, p. 157—60, 161.

joint *(χon* Džu̇su̇*)*, the leg *(čo*Da*)*, the tibia *(čo*Da *sō̄gi)*, the fibula *(qoš čo*Da*)*, the ankle joint *(*But Džu̇su̇*)* and the toes *(*But ärgǟ*)*.

Not only the shaman apparel (headgear, cloak, footwear) but also the material of its ornaments forms a link between taiga Tuvas and Tofas: the hair of reindeer dewlap is used[151] here and there alike. Moreover, both peoples named these ornaments according to the parts of the human body.

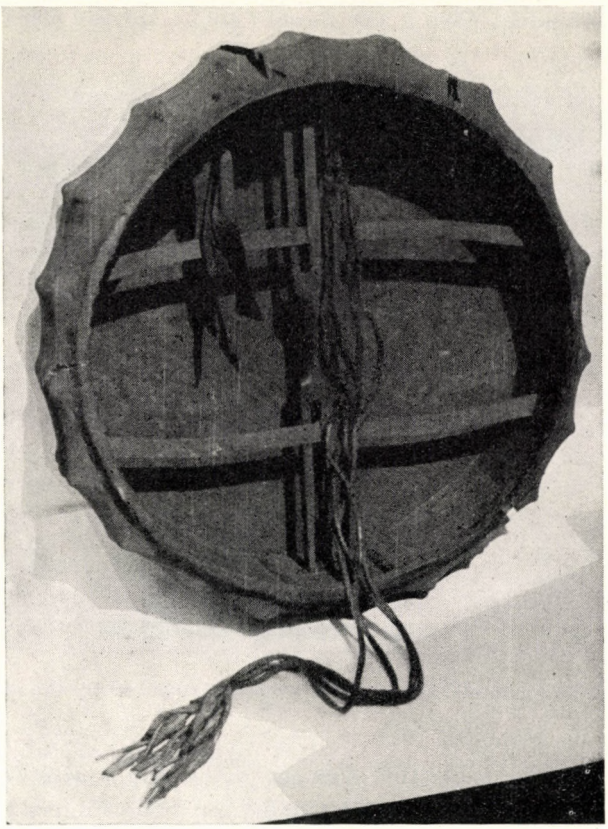


Fig. 30. Drum of Tofa shaman (IrM, without number)

Also similarities in respect of shaman drums point to a close cultural relationship between the two peoples.

Tofa drums are approximately circular, and the outer rim is provided with a row of high, three-headed resonators. The heads (projections) of the resonators (bridges) are connected by sinews, while a vertical handgrip, crossed by two horizontal sticks, is mounted inside the drum[152] *(Fig. 30)*. It can be

[151] The word *čoγdur* is used by both Tuvas and Tofas to indicate the dewlap-hair of the reindeer.

[152] Diószegi, 1959c, 153—4, 185—6.

seen that the Tofa shaman drum is a replica of that used by the taiga Tuvas. Analogies exist also in respect of terminology: resonators are called *χabaq* (= eyebrow), and the terms *χùmùndrùk* (= breast harness), *quᴅurγa* (= crupper) and *ᴅïn* (= rein) indicate the vertical handgrip, the two cross bars and the rolled strips respectively.

There exist many more instances of identity of the ritual objects between taiga Tuvas and Tofas which we do not propose to discuss here.

It is evident from the above that while the ritual objects and phenomena of the taiga Tuvas are different from those observable among other Tuva groups they show a striking interethnic similarity with the corresponding objects used by shamans among the Tofa people.

Isolated phenomena

Our examination of intraethnic differences in respect of Tuva ritual objects has revealed the fact that there exist types and terms which occur either isolatedly within a single ethnic group or sporadically in several groups. Let us now examine them from the angle of interethnic similarities.

The head-dress of shamans is called *malgai* by the Oka Tuvas and *abugulda* by the Kobdo Tuvas. The word *malgai* is undoubtedly of Mongol origin[153] and was certainly taken over by the Oka Tuvas from the adjacent Tunka Buryats. The origin of the word *abugulda* is less clear, but it is quite possible that it, too, was borrowed from the Mongols.[154]

Head-dresses adorned with genuine or symbolic horns belong likewise to the category of sporadic phenomena: they occur, as has been noted, in the region of the rivers Kemchik and Kobdo as also among the Tuvas living to the west of Lake Khubsugul. We saw their analogies among Mongols: head-dresses so adorned occur among the Darkhats and Khotogoits and seem to be universal among Buryat shamans.[155]

Isolated and sporadic phenomena appear also in connection with shaman cloaks. Oka Tuvas employ the term *orgoi* for this article, a word known to Mongols as well: it means the head-dress of shamans in the Khalkha[156] and shaman cloak in the Buryat language.[157] It is evident that the Oka Tuvas must have borrowed the word *orgoi* from the Buryats.

[153] Cf. Khalka *malgai* — "cap, head-dress" (*Лувсандэндэв*, 1957, p. 234); Buryat *malgaï* (*Цыдендамбаев*, 1954, p. 726).

[154] Only POTANIN recorded the word *abugulda* (1881—82): in this form it is, however, unknown in both the Turkic and the Mongol languages. The recording may have been faulty, and it is possible that the word is a contaminated form of the Mongol word *abagaldaï* which means a spirit represented by the human face or a mask.

[155] Cf. DIÓSZEGI, 1959e, p. 458.

[156] Cf. *Лувсандэндэв*,, 1957, p. 304: *orgoï* — "shaman helm with iron hornlets".

[157] Cf. *Агапитов—Хангалов*, 1883, p. 42.

A sporadic phenomenon is the bundle of owl-feathers on the cloak of the Oka Tuvas and the Tuvas east of Lake Khubsugul. This adornment, widespread among the Tuvas of the central steppe region, is likewise of Mongol origin, and it seems certain that the Oka and Khubsugul Tuvas borrowed it from their Mongolian neighbours.

We find isolated or sporadic phenomena also in connection with shaman drums. Apart from the general term *düŋgür*, Tuvas employ also the words *tür̄*, *χeŋgere* and *χese* in the sense of drum.[158] The two last are of Mongolian origin.[159] The origin of the term *tür* will be discussed later.

It has been noted that the vertical handle of the drum is decorated with a horsehead by the Oka Tuvas, and by one or two human heads *(abagaldai̯)* by the Tuvas living at the lake Khubsugul. These ornaments point likewise to Mongolia since their analogies appear as characteristic features on the drums of Khotogoit and Khalkha shamans,[160] while—as has already been mentioned — the word *abagaldai̯* itself is the name of a Mongolian spirit.

An isolated type is represented by the Tuva shaman drum shown in Fig. I7 which is in the custody of the KrM; its exact provenience is unknown. The analogy of this drum cannot be found among the peoples which we have reviewed so far. It had its counterpart among the Abakan Turks (Khakas) and the Shors whose shamans used in old times exactly similar drums during their ceremonies *(Fig. 31)*.

Let us now investigate the etymology of the word *tür*, a sporadic term for the shaman drum. It is employed by the northern Altai and the Abakan Turks. The North-Altai Turks borrowed it from the Shors. It is, therefore, clear that both the afore-mentioned type of drum as also its name *(tür̄)* are of Abacan Turkic or Shor origin.

Our examination of interethnic similarities in respect of isolated and sporadic phenomena concerning objects used by Tuva shamans has proved that the sub-groups of certain ethnic groups must have been exposed to foreign influences. Mongolian influence had the widest effect: it affected the Oka[161] and Khubsugul Tuvas [162] to a large extent, while the effect was less marked upon the Tuvas of the Kobdo region[163] and those inhabiting the western steppe.[164]

[158] The geographical distribution of the words *tür* and *χeŋgere* is not known; only the word *χese* is known to form part of the language of the Oka Tuvas

[159] Cg. Khalka *χeŋgereg* ~ *χeŋgergen* — "drum" *(Лувсандэндэв,* 1957, p. 590); Buryat *χeŋgereg* (*Цыдендамбаев,* 1954, p. 27.); Khalka *χec* — "drum", *bogijn χec* — "shaman drum" (*Лувсандэндев,* 1957, p. 594); Buryat *xese* (*Цыдендамбаев,* 1954, p. 44).

[160] Cf. the shaman drums (no number) in the Ulan Bator Museum.

[161] The words *malgai̯* (head-dress), *orgoi̯* (cloak), *χese* (drum), as well as the bundles of owl feathers on the cloak and the figure of a horse-head on the handle of drums are of Mongolian origin.

[162] The antler on the head-dress, the owl-feather bundle on the cloak and the figure of a human head on the handle of drums are of Mongolian origin.

[163] The antler on the head-dress and possibly also the word for head-dress *(abugulda)* are likewise of Mongolian origin.

[164] The antler on the head-dress is of Mongolian origin.

It is, therefore, not solely the shamanism of the central-steppe Tuvas which shows signs of Mongolization, although Mongolianinf luences have left the sharpest traces among this ethnic group. The analysis of isolated phenomena has moreover proved that Tuva culture was affected — if to a lesser degree — by Abakan Turkic and Shor shamanism also.

Our investigations into interethnic identities concerning ritual phenomena which characterize entire ethnic groups as also those which occur sporadically

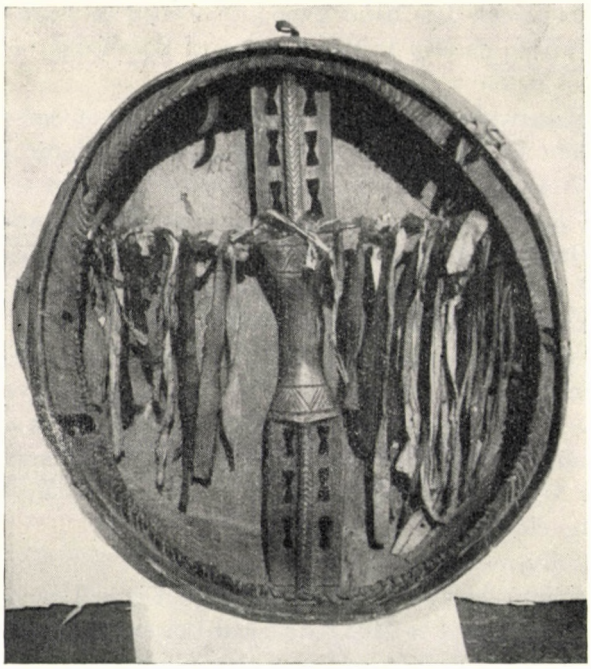


Fig. 31. Drum of Abakan Turkic shaman (KrM 1538-7)

and isolatedly within certain groups, have led us to the result that they originated under the influence of different South Siberian peoples. The history of shaman objects used among the western-steppe Tuvas betrays Telengit, Teles and Tuba influences; the ritual dress and tools of the central-steppe group were originally the same as those in use in the western-steppe region but came subsequently to be exposed to strong Mongolian influences; Mongolian culture also affected to some extent the Tuvas of the western steppe and the taiga Tuvas along the rivers Kemchik and Kobdo as well as the Tuvas along the river Oka and in the vicinity of Lake Khubsugul; the shaman objects of the taiga Tuvas show (apart from the said sporadic Mongolian traces) a close affinity to those found among the Tofas; finally, Tuva shamanism seems to have borrowed certain features from the Abakan Turks (Khakas) and the Shors.

Our results regarding cultural phenomena, obtained by the method of comparisons, are substantiated by other sources as well.

There exist, for instance, historical facts which point to relationships between the Turkic Teles people of the South Altai region and the Telengits on the one side and the Tuvas on the other: "A part of the Todzhas, Sayans and Mingats, nomadizing along the upper stretch of the Yenisey and along the river Kemchik, appears in the middle of the 17th century (1651) in the area of the river Katun (Altai region) together with the Teles, under the rein of the Mongolian prince Matur tajshi. The Altai Telengits settled in Tuva along the rivers Kemchik and Barlyk, as also in the district of Bay-Taiga, a historical event that has survived in Tuva tradition".[165]

Likewise historical events confirm the existence of early connections between the Abakan Turks (Khakas) and the Tuvas: "Some of the ancestors of the Yenisey Kirghiz and the existing Khakas of the basin of Minusinsk arrived in Tuva in 1703 as a consequence of their compulsory transfer to the Sev'n Rivers by the Dzungarian Zaysans. They got stuck in Tuva and had become the ancestors of those Tuva groups which belonged to the Kyrgyz and Saryglar tribes and sumuns until the revolution".[166]

Historical interrelations of the Tuvas with the Tubas and Tofas are confirmed by terminological factors also. The Tuvas call themselves *tïwa*, the Tofas *topa~tofa* : these names are but dialectal variants of the word *tuba*, i. e. the name of the Tuba people. Also clan-names point in the same direction: the Tofa clan-name *čoγdu*, for example, is but a variant of the word *čodu*, the name of a Tuva clan.

There is really no need of adducing arguments to prove the existence of cultural contacts between Tuvas and Mongols, as it is well known that the territory of the Tuvas belonged to Mongolia until the end of World War I; certain Tuva groups (along the Kobdo and at Lake Khubsugul) live even nowadays in Mongolia. The Tunka Tuvas, among whom many Mongolian features can be traced, do not actually live in Mongolia but are nevertheless surrounded by Mongols (Buryats).[167]

The multiplicity of historical contacts, as illustrated by the above examples (e. g. that certain Tuva groups lived for some time among other peoples and became thus exposed to foreign influences, or that some foreign group, e. g. the Telengits or Abakan Turks settled down among a certain Tuva group, e. g. among those on the banks of the Kemchik, and has lost its original language but preserved a number of traditional traits), shows the necessity of investiga-

[165] *Потапов*, 1956, p. 424.
[166] *Потапов*, 1956, p. 424.
[167] "As regards the Tunka Soyots" (= Oka Tuva), they are completely Buryatized and had forgotten their own Soyot language 50 to 60 years ago. They settled down in the Oka region at the end of the 18th century and had lived hitherto around the lake Kosogol." (*Санжеев*, 1930, p. 63).

tions into the development of interethnic analogies. Such investigations go beyond the scope of the analysis of intraethnic differences and interethnic analogies in connection with Tuva shamanism; they mean the scrutiny of the problem as to whether analogies are due to the borrowing of cultural phenomena or ethnic identity. The analysis of this problem requires a separate study.

BIBLIOGRAPHY

Bounak, V. 1928. *Un pays de l'Asie peu connu : le Tanna—Touva.* Internationales Archiv für Ethnographie, vol. XXIX.

Carruthers, D. 1913—14. *Unknown Mongolia.* London.

Castrén, A. M. 1856. *Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845—49.* Spb.

Diószegi, V. 1958a. *Beszámoló leningrádi, valamint szibériai tanulmányutaimról* (Report on my study tours in Leningrad and Siberia). Ethnographia, vol. LXIX. pp. 628—35.

Diószegi, V. 1958b. *A Néprajzi Múzeum „Sámánhit archívuma"* ("The Shamanist Archive" of the Ethnographical Museum). Néprajzi Értesítő, vol. XL. pp. 247—54.

Diószegi, V. 1959a. *Az északkeleti szojotok sámánhitéhez* (On the shamanism of the northeastern Soyots). Ethnographia, vol. LXX. pp. 77—137.

Diószegi, V. 1959b. *Der Werdegang zum Schamanen bei den nördlichen Sojoten.* Acta Ethnographica, vol. VIII. pp. 269—91.

Diószegi, V. 1959c. *A karagasz sámánhit etnikus egyöntetűségének kérdése* (Ethnical Homogeneity of Karagas Shamanism). Néprajzi Értesítő, vol. XLI. pp. 145—94.

Diószegi, V. 1959d. *Bericht über eine Forschungsreise nach Südsibirien.* Sociologus, vol. IX. pp. 60—6.

Diószegi, V. 1959e. *A burját sámánhitkutatás megalapozója, M. N. Hangalov,* 1858—1919 (M. N. Hangalov 1858—1919, the founder of research work concerning Shamanism among the Buryats.) Ethnographia, vol. LXX. pp. 453—9.

Diószegi, V. 1961. *Problems of Mongolian Shamanism.* Acta Ethnographica, vol. X. pp. 195—206.

Gábori, M. 1959. *Urjanchaische Waldjäger in der NW-Mongolei und ihre archäologischen Beziehungen.* Acta Archaeologica, vol. XI. p. 458.

Georgi, I. G. 1776. *Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs, ihrer Lebensart, Religion, Gebräuche, Wohnungen, Kleidungen und übrigen Merkwürdigkeiten.* Spb.

Heikel, A. O. 1896. *En sojotisk shamankostym.* Helsinki.

Holmberg, U. 1927. *The Mythology of all Races.* Vol. IV. Finno-Ugric, Siberian, Boston.

Klaproth, J. 1823. *Asia polyglotta.* Paris.

Pallas, P. S. 1776. *Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs.* Spb. III.

Potapov, L. P. 1959. *Šamanske bubny altajských národnosti* (The Shaman drums of the Altai Peoples). Československá etnografie, No. 4.

Агапитов, Н. Н.—Хангалов, М. Н. 1883. *Материалы для изучения шаманства в Сибири Шаманства у бурят Иркутской губернии.* ИВСОРГО XIV, № 1—2.

Анохин, А. В. 1924. *Материалы по шаманству у алтайцев.* СбМАЭ IV, 2.

Бадамхатан, С. 1960. *О свадебных обрядах урянхайцев.* Улаанбаатар.

1960. *Ховсгол аймгийн цаатан (урианхай) ордын гарлын асуудал.* (Вопросы эт ногенеза оленеводов (урянхайцев) Хубсугульского аймака). Шинжлэх ухаан I.

Гейкель, А. 1911. *Сойотский шаманский наряд в Гельсингфорском Историческом Музее* Известия Археологического Комиссии XXXIII.

Грумм-Гржимайло, Г. Е. 1926. *Западная Монголия и Урянхайский край.* III. Ленинград.

Захаров, А. А.—Кагаров, Е. Г. 1930. *Атлас по истории религии.* Москва.

Иванов, С. В. 1954. *Материалы по изобразительному искусству народов Сибири* XIX — *начала* XX. *в.* ТрИЭ XXII.

1955. *К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно—Алтайского нагорья.* СбМАЭ XVI.

Каррутерс, Д. 1914. *Неведомая Монголия* I. Урянхайский Край. Петроград.

Катанов, Н. Ф. 1890. *Очерки Урянхайской земли.* Институт Этнографии АН СССР, Н—65.

1903. *Опыт исследования урянхайского языка с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня.* Казань.

1907. *Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов.* Образцы народной литературы тюркских племен IX. Спб.
Кон, Ф. Я. 1902. *Исследование Ф. Я. Кона в земле урянхов.* РАЖ IV.
1903. *Предварительный отчет по экспедиции в Урянхайскую землю.* ИВСОРГО XXXIV, № 1.
1934. *За пятьдесят лет.* III. Москва.
Косоков, И. К. 1930. *К вопросу о шаманстве в Северной Азии.* Москва.
Лувсандэндэв, А. 1957. *Монгольско-русский словарь.* Москва.
Мурзаев, Э. М. 1952. *Монгольская Народная Республика.* Москва.
Островских, П. Е. 1898. *Краткий отчет о поездке в Тоджинский хошун Урянхайской земли.* ИЗИРГО XXXIV.
Пальмбах, А. А. 1954. *Русско-тувинский словарь.* Москва.
1955. *Тувинско-русский словарь.* Москва.
(Поверья) 1902. *Поверья, легенды и пословицы.* ИКрпВСОРГО I, вып. 3.
Попов, А. А. 1932. *Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманства Северо-Азиатских народов.* Ленинград.
Потанин, Г. Н. 1881—1883. *Очерки Северо-Западной Монголии* II, IV, Спб.
1882. *Громовник по поверьям племен Южной Сибири и Северной Монголии.* ЖМНПр
1916. *Ерке. Культ сына неба в Северной Азии.* Томск.
Потанина, А. В. 1895. *Из странствования по Урянхайской земле.* Москва.
Потапов, Л. П. 1956. *Тувинцы. Народы Сибири.* Москва—Ленинград.
Путилов, Н. 1887. *Урянхаи или сойоты.* ЕЕВ, № 7—8, № 11.
Родевич, 1912. *Урянхайский Край и его обитатели.* ИРГО XLVIII, вып. I.
Санжеев, Г. Д. 1930. *Дархаты. Этнографический отчет о поездке в Монголию.* Ленинград.
Спасский, Гр. 1820. *Изображение обитателей Сибири.* Спб.
Харузина, В. 1909. *Этнография.* I. Москва.
Цыдендамбаев, Ц. Б. 1954. *Русско-бурят-монгольский словарь.* Москва.
Штыгашов, И. 1915. *Поездка Матурского священника в Урянхайский край в* 1913 *году.* Православный благовестник.
Яковлев, Е. К. 1900. *Этнографический обзор инородческого населения долины южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела (Минусинского) Музея.* Минусинск.
1902. *Этнографические заметки о сойотах-урянхайцах.* ИКр.пВСОРГО I, вы. 3.

VARIA

DIE HARFNER DER PLATTENSEEGEGEND

In der Gestaltung von Ungarns Bevölkerung war das 18. Jahrhundert ein bedeutender Wendepunkt. Nach der Türkenherrschaft von anderthalb Jahrhunderten, nach den Türken- und Kuruzenkriegen und den Pestseuchen waren für das Land im ersten und zweiten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts noch immer verheerte Dörfer, eine spärliche Bevölkerung und die angehende Neusiedlung kennzeichnend. Im zweiten Jahrzehnt setzte der Zustrom der deutschen Siedler in die Ortschaften und auf die herrschaftlichen Ländereien der entvölkerten Landstriche Transdanubiens ein. In die Dörfer des Buchenwaldes (Bakony), in die westlichen Grenzstriche des Landes kamen Neusiedler aus Niederösterreich, Mähren und Böhmen. In größeren Massen ließen sich Deutsche in der Tolnau (Tolna), in der Branau (Baranya) und in den angrenzenden Strichen der Schomodei (Somogy) nieder, d. h. in den Gegenden des Landes, die in den Türkenkriegen und später in den Kuruzenkämpfen selbst die noch während der Türkenherrschaft hier ansässige Bevölkerung verloren hatten.[1] Die ständige Migration innerhalb der Österreichisch-Ungarischen Monarchie, die eigentlich bis zum ersten Weltkrieg anhielt, ging mit der Vermischung und Konservierung der verschiedenen Volkskulturen einher.[2]

Die in Transdanubien angesiedelten fremden Volksgruppen unterhielten auch nach Abschluß des Siedlungswerkes noch lange Zeit Beziehungen zu ihrer früheren Heimat. Die deutsche Bevölkerung Transdanubiens war besonders nach Niederösterreich hin ein bedeutender Anziehungspunkt. Nach Angabe des 74jährigen früheren Zigeunermusikers Johann Horváth aus Balatonarács (der in Zalaapáti geboren wurde) zogen in seiner Kindheit noch deutsch und ungarisch sprechende österreichische Zigeuner von Dorf zu Dorf. Diese Zigeuner waren Wanderharfner, die sich meistens nur einige Tage lang im Dorfe aufhielten, um in der Schenke zu musizieren. Julius Tóth, der früher in Szentgál wohnte und jetzt in Balatonfüred lebt, weiß zu berichten, daß diese Wanderzigeuner in seinem Geburtsort Szentgál in der Zigeunergasse (Cigány utca), d. h. in der Gasse neben dem von Szentgál nach Urkut führenden Weg Quartier nahmen, mit ihrer Harfe von Haus zu Haus zogen und um Gaben baten. Unter diesen Zigeunern gab es auch alte Leute. Sie zogen mit ihren Wagen ins Dorf, spannten am Dorfrand die Pferde aus, schlugen hier ihr Quartier auf und packten ab. Mit den Harfnern kamen auch Schleifer: meistens war der eine ein Schleifer, der andere ein Harfner. Wenn sie das Dorf aufsuchten, trug der eine die Harfe, der andere schob den Karren mit dem Schleifstein. Der Harfner ging von Haus zu Haus, blieb im Hof, vor der Küchentür oder in der Küche stehen und spielte — soviel sich der genannte Gewährsmann erinnert — meistens ungarische Lieder (Zigeunerlieder). Danach erhielt er Geld oder Lebensmittel. Der Schleifer rief von der Gasse her: Schärenschleifen, Messerschleifen!

Ludwig Kajdi, ein 61jähriger Einwohner von Szentgál berichtet, daß dazumal, als er ein Bursche war, die ungarisch und deutsch sprechenden Zigeuner zur Kirchweih und zum Jahrmarkt im Dorfe erschienen und mit ihren Harfen von Haus zu Haus zogen. Unter den Angehörigen dieser Zigeunerfamilien befanden sich Harfner wie Schleifer. Andere Gewährsleute meinen wiederum, diese Zigeuner, besonders die Zigeunerinnen hätten sich auch mit dem Ausbessern von Regenschirmen beschäftigt. Ältere Leute erinnern sich auch anderenorts daran, daß diese Zigeunerharfner und Zigeunerschleifer von Zeit zu Zeit im Dorfe erschienen, einige Tage dort blieben, dann aber weiterzogen. Sie bevorzugten die »Schwabendörfer« (die Dörfer der Deutschungarn), suchten diese häufiger auf und blieben dort auch längere Zeit.

[1] Hóman, B.—Szegfű, Gy.: *Magyar Történelem* (Ungarische Geschichte), Bd.I—Bd.V. Budapest, 1935—1936. Bd. IV, S. 430—431.

[2] Vgl. Václavik, A.: *Sloveské palice* (Slowakische Stöcke). Turčiansky Sv. Martin, 1936. S. 20.

Auch aus anderen Gegenden Transdanubiens haben wir Angaben bezüglich der Zigeunerharfner und -schleifer, ja ältere Gewährsleute wissen davon, daß diese Schleifer und Harfner über Földvár am Plattensee, oder über eine andere Route auch ins Land zwischen Donau und Theiß und von dort bis in die Batschka hinunterzogen. Auch aus den Ortschaften der Eipelgegend haben wir Belege darüber, daß um die Jahrhundertwende hier von Zeit zu Zeit Wanderzigeuner erschienen, die Deutsch, etwas Ungarisch und noch eine andere fremde Sprache konnten. Gewöhnlich zogen sie auf einem einspännigen Planwagen (bedeckt mit Matten oder Leinenplachen) im Dorfe ein und erbaten sich bei einem Hause die Erlaubnis, ihr Lager aufzu-



Abb. 1. Tragart der Harfe

schlagen. Hinten im Wagen war das Schleifrad verfrachtet, mit dem dann der Schleifer im Dorf von Haus zu Haus zog. Diese Zigeuner hatten auch mehrere Geigen bei sich und boten diese zum Kauf an. Außer den Geigen hatten sie auch Zithern und Harfen mit sich. Die Zither (Elegiezither) schien ein Fabriksstück zu sein und ihre Saiten waren ähnlich wie die der Geige nach der Quinte gestimmt. Mit den Fingern der Linken spielte der Musikant die Melodie, mit dem auf den rechten Daumen gezogenen Schlagring schlug er die Melodiesaiten, mit den übrigen Fingern der Rechten die Begleitsaiten. Die Zigeuner spielten meistens am Abend. Nach dem Abendbrot unterhielten sie die Familie des Bauern, auf dessen Hofstelle sie ihr Lager aufgeschlagen hatten. Auf der Harfe wie auf der Zither gaben sie ungarische Lieder (Zigeunerlieder), Volkslieder sowie Walzer und Polkas zum besten.

Wir haben keine Angaben darüber, daß die Harfe im Musizieren der Ungarn eine Rolle gespielt hätte. Dagegen wissen wir davon, daß die Harfe bei Magnatenhäusern und in ihren Musikkapellen gespielt wurde. Jörg Zrínyi berichtet 1596 von einem seiner gefangenen Zigeunergeiger: »... cimbáliomja vagyon, olyan szabású, mint az kivel az déákok a misét éneklik,

de nem fával veri, hanem mint az hárfát, csak az ujjaival kapdozza« (... auch hat er ein Hackbrett [eine Zimbel], von der Art wie die Scholaren damit zur Messe singen, doch schlägt er es nicht mit Hölzern, sondern zupft es wie die Harfe mit den Fingern).[3] In den türkisch besetzten Landstrichen ist um die Mitte des 17. Jahrhunderts das Lauten- und Harfenspiel eine alltägliche Erscheinung.[4] In der Verserzählung des Stefan Varsóczi (1635) »lantos, hegedűs, hárfás vernek táncznótákat« (Lautner, Geiger, Harfner schlagen Tanzlieder) und nach der Verserzählung des Johann Bodó von Szentmárton (1628):



Abb. 2. Stefan Gertner und Ludwig Gertner spielen vor der Baricska-Tscharda in Balatonfüred

»Kilentz légyen Hegedüs, Virginás tizen négy
Jeles Hárfás tiz légyen, Tárogató is négy...«

(Neun seien Geiger, Cembalisten vierzehn,
Gute Harfner seien zehne, Klarinettbläser seien vier...).[5]

Von den Siebenbürger Fürsten bis zu den kleineren ungarländischen Magnaten hatte fast jeder Grundherr seine Musikkapelle, in der neben Trompete, Türkenflöte, Geige, Laute, Zimbel, Dudelsack und Cembalo zeitweilig auch Orgel, Waldhorn, Posaune und Harfe oft abwechselnd, häufig aber auch gemeinsam zu Worte kamen.[6] Der Dichter Franz Verseghy

[3] Takács, S.: *Rajzok a török világból* (Skizzen aus der Türkenzeit). 1915. Bd. I, S. 429—430.
[4] Takács, S.: *A török hódoltság korából* (Aus der Zeit der Türkenherrschaft). — (Rajzok a török világból [Skizzen aus der Türkenzeit], Bd. IV). 1927. S. 498.
[5] Szabolcsi, B.: *A XVII. század magyar főúri zenéje* (Die Musik der ungarischen Magnaten im 17. Jahrhundert). Budapest, 1928. S. 33.
[6] Szabolcsi, B.: *A magyar zene története* (Die Geschichte der ungarischen Musik). Budapest, o. J. Népszerű zenefüzetek (Volkstümliche Musikhefte) Nr. 2. S. 16.

(1757—1822) spielte bekanntlich sehr gut Klavier und Harfe.[7] Zu Beginn des Jahres 1803 wandten sich die Studenten von Pápa in einer Bittschrift ans Consistorium, damit es ihnen das Geigenspiel gestatten möge; sie argumentierten wie folgt: »... a Hárfa, Clavir s más e féle drága Muzsikák pedig nem illy szegény kis Társaság mulattságára valók mint a millyen a mienk« (... Harfe, Klavier und derlei teure Musiken sind nichts für die Kurzweil einer solch armen, kleinen Kumpanei, als wir es sind).[8]

Auch bei den benachbarten Rumänen begegnen uns Harfen nur in den herrschaftlichen Häusern, an den Höfen der Bojaren.[9] Ebensowenig stehen uns aus den slowakischen, mährischen und tschechischen Landstrichen Belege zur Verfügung, daß die Harfe bei den Bauern verbreitet gewesen wäre. Dies ist auch verständlich, denn der Bau dieses Instruments erfordert technische Kenntnisse und Werkzeuge, wie sie den Bauern nicht zur Hand waren, doch dürfte dieses Instrument auch wegen seiner Abmessungen zum bäuerlichen Musizieren wenig geeignet gewesen sein. Darum gab es verständlicherweise Aufsehen, als in den letzten Jahrzehnten immer mehr Harfner in Transdanubien auftraten und in den jüngsten Jahren in einigen Gasthäusern des Plattenseegebietes fast ständig einige Harfner musizierten. Obschon es nicht gelungen ist, alle Einzelheiten darüber aufzudecken, wie dieses Musikinstrument nach Ungarn kam, weil die das Harfenspiel traditionell pflegende Familie ihre persönlichen Dokumente nicht aufbewahrt hat und die meisten ihrer Angehörigen weder lesen noch schreiben können, so will ich doch versuchen, die Verhältnisse zu klären, unter denen dieses Instrument nach Ungarn gelangte, welche seine charakteristischen technischen Merkmale sind, wer dieses Instrument spielt und was für ein Repertoire diesen Harfnern zur Verfügung steht.

Eingangs habe ich bereits die Angaben erwähnt, die im Zusammenhang mit den Harfnern noch in Erinnerung sind. Diese kann ich dahingehend zusammenfassen, daß in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts sehr oft Zigeuner als Schleifer, Regenschirmflicker und Harfner aus Österreich meistens in die deutschen, aber auch in die ungarischen Dörfer Transdanubiens kamen. Diese Zigeuner konnten Deutsch, Ungarisch und noch eine andere fremde Sprache. Abgesehen davon, daß sie sich als Schleifer und Regenschirmflicker betätigten, unterhielten sie auch mit ihrem Harfenspiel die Landbevölkerung. Wahrscheinlich haben mehrere solche Schleifer- und Harfnerfamilien aus Österreich — vielleicht auch von anderswo — Ungarn und vor allem Transdanubien aufgesucht. Soviel läßt sich zweifellos feststellen, daß sich einige von diesen Familien hier niederließen und ihre Nachkommen haben das Instrument und das Harfenspiel bis auf unsere Tage überliefert.

Im Frühjahr 1960 spielte in der Baricska-Tscharda in Balatonfüred der 32jährige Harfner Stefan Gertner, der auch derzeit in Balatonarács wohnhaft ist. Auf Grund seiner Angaben leben in den verschiedenen Gegenden Ungarns, vor allem aber in Transdanubien als Nachkommen seiner Familie folgende Harfner:

1. Stefan Gertner; 32 Jahre alt, Balatonarács.
2. Johann Gertner; 50 Jahre alt, Mohács.
3. Josef Gertner; 47 Jahre alt, Szentkirályszabadi. (Spielt zur Zeit in der Szunyoghschen Schenke in Tihany.)
4. Peter Gertner; 26 Jahre alt, Szentkirályszabadi.
5. Ludwig Gertner; 36 Jahre alt, Csopak.
6. Johann Horváth; 40 Jahre alt, Tolnatamási.
7. Johann Reiminusz; 50 Jahre alt, Nagykónyi.
8. Josef Frizórja; 34 Jahre alt, Ozora.
9. Josef Horváth; 38 Jahre alt, Tolnatamási.
10. Josef Horváth; 26 Jahre alt, Tolnatamási.
11. Franz Péter; 42 Jahre alt, Gyöngyös.
12. Johann Strausz; 52 Jahre alt, Vértesacsa.

Nach den Angaben Stefan Gertners ist sein Großvater, Alexander Held, aus Österreich nach Ungarn gekommen. Er habe ihn nicht gekannt. Mit seinem Großvater sei auch sein Vater, Johann Held, nach Ungarn gekommen, der 1881 in Kappeln, Kreis Preivitz geboren wurde. Alexander Held kam als Schleifer und Harfner nach Ungarn und ließ sich in Herend nieder. Dieser Alexander Held habe noch nicht Ungarisch gekonnt, aber Johann Held habe schon gut ungarisch gesprochen. Von Herend aus suchten sie die Ortschaften Urkut, Ajka, Szentgál, Városlőd auf, wo sie bei Hochzeiten und Tanzveranstaltungen Harfe spielten und zu Neujahr und an Namenstagen ihre Sprüche sagten. Waren alle Familienangehörigen daheim, so mach-

[7] Szabolcsi, B.: *A XVIII. század magyar kollégiumi zenéje* (Die Musik in den ungarischen Kollegien des 18. Jahrhunderts). Zenei Szemle (Musikalische Revue. J hg. 13 [1929]). Bd. III—IV, S. 179.
[8] Ebd. S. 129.
[9] Alexandru, T.: *Instrumentele musicale ale poporului romin*. Bucureşti, 1956. S. 17, 99.

ten sie sich auch mit vier bis fünf Harfen auf den Weg, im allgemeinen aber zogen die Harfner zu zweit in die Dörfer. Johann Gertner, der Vater von Stefan Gertner, starb 1939 in Herend. 1942 zerstreute sich die Familie in Transdanubien, weil die Faschisten den Bruder und den Vetter des Stefan Gertner ins KZ brachten und auch die übrigen Angehörigen der Familie befürchten mußten, daß sie verschleppt würden.

Da weder die Großeltern noch die Eltern eine offizielle Ehe geschlossen hatten, lassen sich die Familienbeziehungen auf Grund der Namen nur sehr schwer klären. Soviel kann man immerhin ermitteln, daß sowohl die Gertners wie die Horváths, aber auch die übrigen, Nach-



Abb. 3. Die Handtechnik des Harfenspiels von rechts

kommen von zwei Familien sind und — da sie in der Standesmatrikel als unehelich eingetragen wurden — ihren Namen nach der Mutter führten. Alexander Held, der Großvater, hatte angeblich eine Schwester, die einen hiesigen Zigeunermusiker namens Horváth heiratete. Ludwig Gertners Urgroßvater habe Strausz geheißen und sei ebenfalls aus Österreich nach Ungarn umgesiedelt, und zwar in ein Dorf in Transdanubien. Später habe dieser Strausz in Ráckeve gewohnt, wo er als Schleifer seinen Unterhalt verdiente. Sein Vater, Nikolaus Horváth (Strausz), sei ebenfalls Schleifer gewesen und habe die Tochter des Johann Held geheiratet. Sie hätten etwa 10 Jahre lang in Herend gewohnt. Die Frau des Johann Held sei eine Elisabeth Gertner gewesen. Die beiden hätten 13 Kinder gehabt, die alle den Namen Gertner führten. Die meisten Männer hätten sich als Schleifer und Harfner ihr Brot verdient, die Frauen aber beschäftigten sich mit dem Flicken von Regenschirmen.

Demnach dürften sich in Herend zwei Familien, die Strausz und die Held niedergelassen haben. Weil aber Johann Strausz (der Vater des Nikolaus Horváth) und Johann Held jeder

eine Gertnersche zur Frau nahmen, aber keine offizielle Ehe schlossen, führen die Nachkommen beider Familien hauptsächlich den Namen Gertner.

Johann Pesovár, der von 1922 bis 1948 Notar in Herend war, weiß über die Familie mehr zu sagen. Die Dorfeinwohner kannten die Gertners, die älteren Leute können sich an sie und an einen gewissen Strausz noch erinnern und wissen davon, daß diese als Schleifer und Harfner die umliegenden Ortschaften aufuchten. Mehr aber ist über die Genannten in dieser Gegend nicht bekannt. Nach Johann Pesovár bezeichneten sich die Gertners als in Herend



Abb. 4. Die Handtechnik des Harfenspiels von links

beheimatet. Die Dorfleute hielten die Gertners für Zigeuner, diese aber stellten das in Abrede. Sie konnten Deutsch, Ungarisch und noch eine fremde Sprache, nach Stefan Gertner Wendisch. Diese Fremdsprache gebrauchten sie nur bei Streitigkeiten oder Schlägereien, die in ihrer Familie sehr häufig waren. Über ihre Herkunft liegen keine Dokumente auf, in der Herender Matrikel sind sie erstmalig 1907 vermerkt. Der Grund hierfür könnte sein, daß sie sich nicht ständig in Herend aufhielten. Nach Johann Pesovár war der in Nieder- oder Oberösterreich geborene Johann Strausz das Haupt der Familie. Als Pesovár ihn kennenlernte, stand er schon im besten Mannesalter, konnte aber nicht Ungarisch. Er galt als vorzüglicher Musikant, spielte meistens Harfe und besaß auch Schleiferwerkzeuge; als Wanderschleifer erneuerte er jährlich seinen Gewerbeschein. Wie die meisten Schleifer in der damaligen Zeit, trug auch Strausz einen modischen, mit Gamsbart und Feder geschmückten Steirerhut. Die mit ihm in wilder Ehe lebende Maria Gertner sah man in der bei den Zigeunern üblichen Tracht. Sie

sprach — allerdings mit einem fremden Akzent — gern deutsch und ungarisch, war irgendwo in der Batschka geboren und beschäftigte sich mit dem Flicken von Regenschirmen. Auch sie hatte einen Gewerbeschein, der von Zeit zu Zeit erneuert werden mußte. Die Erneuerung des Gewerbescheines für Wanderhandwerker war die einzige Verpflichtung, die diese Leute zeitweilig nach Herend zurückbrachte, weil sie hierher zuständig waren und die Gewerbesteuer hier entrichten mußten. In den Jahren nach 1912 hielten sie sich wiederholt längere Zeit in Herend auf. Da ihre Kinder unehelich waren, trugen sie den Namen der Mutter. Soweit sich Johann Pesovár erinnern konnte, hatte er von den Kindern folgende gekannt:



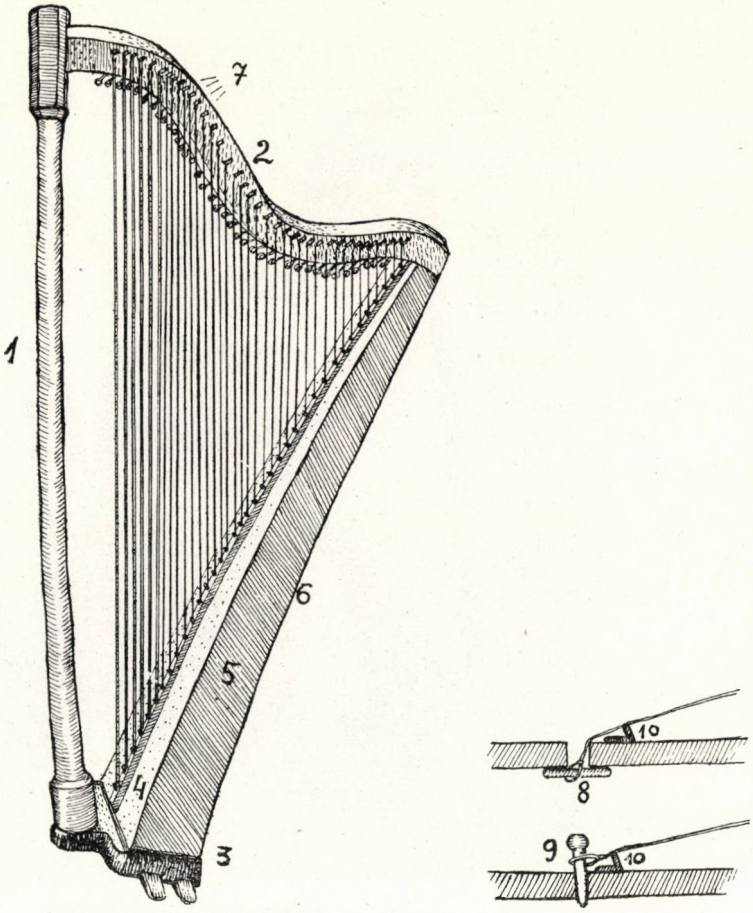
Abb. 5. Der Mohácser Harfner Johann Gertner

Elisabeth Gertner flickte als Wanderhandwerkerin Regenschirme; ihr Sohn Ignaz war der beste Harfner von allen. Dieser sei im zweiten Weltkrieg verschollen. Sein jüngerer Bruder Josef spielt zur Zeit in Tihany. Nach der Angabe Pesovárs waren sie zwölf Geschwister, nach Stefan Gertner dreizehn, von denen aber zwei verstarben. Elisabeth Gertner lebte mit Johann Held ebenfalls in wilder Ehe. In seinen jüngeren Jahren war Johann mit den Zigeunerschleifern von Városlőd umhergezogen und kam dann von Városlőd nach Herend in die Gertnersche Familie. Johanna Gertner war Regenschirmflickerin, dar Mann, mit dem sie lebte, starb im ersten Weltkrieg. Auch Johann Gertner war Harfner und Wanderschleifer. Albert Gertner, der jüngste Sohn des Johann Strausz, starb früh. Meistens musizierte er mit seinem Vater. Er sang zur Harfe ungarische und deutsche Lieder.

Aus diesen Angaben geht hervor, daß Johann Strausz und Maria Gertner vier Kinder hatten: Elisabeth Gertner, Johann Gertner, Johanna Gertner und Albert Gertner. Johann

Held lebte mit Elisabeth Gertner in wilder Ehe; sie hatten elf Kinder, die den Namen der Mutter führten: Elisabeth, Ignaz, Johann, Josef, Marie, Emma, Anna, Gisela, Josef, Stefan und Anton.

Die Familie zog auch in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg gewöhnlich gemeinsam auf Wanderschaft. Die Männer schoben den Schleiferkarren vor sich her, die Kinder, die noch nicht laufen konnten, wurden von den Frauen getragen. Sie gingen nur im Sommer auf Wanderschaft, den Winter verbrachten sie meistens in einem Dorf. Sie nahmen fast immer dieselbe



Konstruktionsskizze von Stefan Gertners Harfe

Wegrichtung: sie berührten die deutschen Ortschaften der Tolnau (Tolna), wandten sich von hier nach Földvár an der Donau, setzten hier über den Strom über und zogen weiter in die Batschka. In manchen Dörfern hielten sie sich für längere Zeit auf; die Männer suchten sich Arbeit als Schleifer, spielten als Harfner in der Dorfschenke, die Frauen flickten Regenschirme und gingen betteln. Früher waren sie mit Wagen auf die Wanderschaft gezogen.

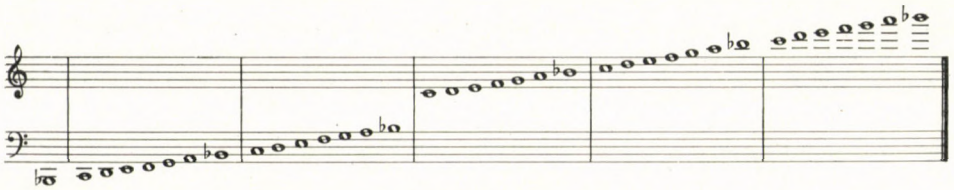
Es kam häufig vor, daß bei landweiten Razzien die ganze Familie wieder heimkehren mußte oder nach Herend abgeschoben wurde. In solchen Fällen blieben sie bald kürzere, bald längere Zeit in Herend, verschwanden aber ebenso plötzlich, wie sie heimgekehrt waren. Am 20. September aber, zum Kirchtag ihrer Heimatgemeinde fanden sie sich immer in Herend ein, zogen im ganzen Dorf von Haus zu Haus und spielten abends bei einer Familie. Waren sie im Sommer daheim, arbeiteten die Frauen im Tagelohn, die Männer suchten sich bei der

Bahn Arbeit. Wegen ihres Wanderlebens gingen ihre Kinder nicht zur Schule und sind des Lesens und Schreibens unkundig. In den 40er Jahren wollten sie sich schon endgültig niederlassen, doch erhielten sie von der Gemeinde weder Wohnung noch Baugrund. Darum und wegen der Kriegszeiten, sowie aus Furcht vor der Deportierung verließen sie 1942 Herend. Heute arbeiten nur mehr wenige Angehörige der Familie als Schleifer. Einige Männer sind Arbeiter, die meisten aber Musikanten, Harfner.

Stefan Gertner erzählt, daß sie ihre Harfe meistens selbst bauen und ausbessern. Franz Péter und Johann Strausz haben ihr Instrument in Stuhlweißenburg (Székesfehérvár) gekauft. Johann Gertner in Mohács spielt aber auf einem eigenhändig verfertigten Instrument. Auch der Vater des Stefan Gertner, Johann Held baute selbst seine Harfe. Bei einem Tischler wählte er das entsprechende Holz aus und verfertigte dann mit Werkzeug und Hilfe des Tischlers die Harfe, die er auch selber polierte. Die Gertners erinnern sich auch daran, daß ihre Eltern für die Kinder kleine Harfen bastelten, auf denen die Kinder das Harfenspiel erlernten. Die Harfe Stefan Gertners ist 160 cm hoch, die Säule (1) aus Lindenholz, der Hals (2) aus Nuß, desgleichen der Sockel (3), die obere Platte des Schallkörpers (4) ist aus Fichte, die Seitenplatten (5) sind aus Erle, der Kastengrund (6) aus wilder Birne. Die oberen Wirbel (7) wurden vom Schmied hergestellt. In der Mitte der Oberplatte des Schallkörpers läuft eine schmale Leiste, in dieser sind die unteren Wirbel befestigt. Die Metallsaiten haben am Ende eine Schlinge (8), in diese wird ein Metallstäbchen, ein Nagelstück gesteckt; die Darmsaiten werden an kleine Holzpropfen befestigt (9). Oberhalb der Fixierungsstelle spannt sich jede Saite über ein Metallplättchen (10). Die Oberplatte des Schallkörpers ist am oberen Ende etwa 1 cm stark, wird aber nach unten zu immer stärker, damit sie der Spannkraft der längeren Saiten widerstehen kann. Der Schallkörper hat hinten drei Öffnungen.

Abgesehen von kleineren und größeren Abweichungen in der Form, sieht die Harfe Stefan Gertners bzw. der Brüder Gertner im wesentlichen ebenso wie die ihres Vaters aus. Der Unterschied zwischen den Harfen ihres Vaters bzw. Großvaters und ihrer eigenen Harfe besteht bloß darin, daß jene noch kein Pedal hatten. Auf den Harfen ihrer Eltern wurden die Modulationen, oder wie es die Brüder Gertner nennen, die Halbtöne (»Halbtonen«) dadurch hervorgebracht, daß der Harfner beim Spiel mit der Linken die Wirbelhaken rasch verdrehte und dadurch die Saitenf straffte bzw. verkürzte.[9/b] Es handelte sich in diesem Fall also um eine Hakenharfe. Wie au den Pedalharfen wurde auch auf diesen älteren Hakenharfen mit der Rechten die »Prim« und die »Terz«, mit der Linken aber die »Begleitung« geschlagen. Das Verdrehen der Wirbelhaken hatte also zur Folge, daß die »Begleitung«, die der Harfner mit der Linken schlug, immer unterbrochen wurde. Die jüngere Generation der Gertner wollte diese Beeinträchtigung des Harfenspieles eben dadurch beheben, daß sie an die Anwendung von Pedalen dachte. Es dürfte etwa in den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts dazu gekommen sein (wann dies ganz genau geschah, wissen die Gertners nicht mehr zu sagen), daß der zur Zeit in Mohács wohnhafte Johann Gertner gemeinsam mit Johann Müller (der 1941 im Alter von 36 Jahren gestorben ist) die von ihnen konstruierten vier Fußhebel an ihre Harfen anbrachten. Eine gute Zeit später baute Johann Gertner in seine Harfe auch ein fünftes Pedal ein. Beim Umbau der alten Harfen wurden die älteren dickeren Metallhaken durch starke Drahtstifte ersetzt, die zu den einzelnen Fußhebeln gehörigen Stifte durch eine starke Darmsaite verbunden; dann wurden die Saiten über eine Spiralfeder und über kleine Porzellanrollen auf der rechten Seite des Schallkörpers zu den Pedalen weitergeleitet. Wie Johann Gertner erklärt, habe der Einbau der Fußhebel das Harfenspiel sehr erleichtert, mußte man doch nicht ständig nach den Haken greifen. Immerhin hat diese einfache technische Lösung den Nachteil, daß das Geräusch und das Quietschen der Pedalanlage das Spiel störend beeinflußt.

An der Harfe Stefan Gertners gibt es 36 Saiten, davon 6 »gedrehte« Baßsaiten, 4 Metallsaiten, 6 D-Saiten (Darmsaiten), 8 A-Saiten und 12 E-Saiten (alle aus Darm). Die Harfe hat vier Fußhebel. Ohne Betätigung dieser Pedale ergeben die Saiten der Harfe folgende Skala:



[9/b] Vgl. Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Bd. 5. Kassel und Basel, 1956. 1548—1552. S. — Sachs, Curt: The History of Musical Instruments. New York, 1940. S. 260—264, 398—402.

Mit Betätigung des ersten Pedals wird in allen fünf Oktaven *b* zu *h*. Hier sei erwähnt, daß die obige Skala die Abstimmung der Harfe nicht genau wiedergibt, weil die einzelnen Saiten nicht immer rein gestimmt sind und weil die ganze Tonleiter etwa um einen Viertelton tiefer liegt. Nach Angabe der Harfner entspricht die Abstimmung der A-Saite der Geige der Abstimmung der fünfzehnten Harfensaite, gerechnet von der kürzesten Saite. Dies aber ist in der obigen Tonleiter *b*. Diese Bemerkung ist auch gewissermaßen stichhaltig, wenn wir sie auf die Abstimmung der Geige in Zigeunerkapellen beziehen, weil hier die A-Saite der Geige immer etwas höher, manchmal auf *b* gestimmt ist. Nehmen wir also die obige Skala in Betracht, so hebt die Betätigung des ersten Pedals *b* auf *h*. (Am Photo kann man den Mechanismus dieses Fußhebels gut sehen.) Das zweite Pedal hebt *g* auf *gis*, das dritte *f* auf *fis*, das vierte *c* auf *cis*. Ähnlich werden auch die Pedale der fünfhebeligen Tiroler Harfen[10] betätigt; diesem Pedalmechanismus entspricht auch die Betätigung der fünf Fußhebel an der Harfe Johann Gertners in Mohács; nehmen wir die Stimmung von Stefan Gertners Harfe zum Ausgangspunkt, so wird mit dem fünften Fußhebel *d* zu *dis* gehoben. Die folgende Tabelle veranschaulicht die Tonreihe an den Harfen Stefan Gertners (Balatonfüred) und Johann Gertners (Mohács) sowie die Modulationen, die durch die Betätigung der Fußhebel erzielt werden:

ISTVÁN GERTNER, BALATONFÜRED		JÁNOS GERTNER, MOHÁCS	
B C D E [F] G A		Es F G A [B] C D	
B — lyd — F-dur		Es-lyd — — B-dur	
1. ped	dur ♯IV. b → h	1. ped	dur ♯IV. es → e
2. ped	dur ♯II. g → gis	2. ped	dur ♯II. c → cis
		3. ped	dur ♯VII. g → gis
3. ped	dur ♯V. c → cis	4. ped	dur ♯V. f → fis
4. ped	dur ♯I. f → fis	5. ped	dur ♯I. b → h

Harfe zu erlernen. Sein Vater gestattete es ihm nicht, daß er auf seiner großen Harfe spiele, darum erhielt er eine kleine. (Leider konnten wir eine solche kleine Harfe nicht mehr auffinden.) Sein Vater brachte ihm zuerst das Stimmen der Saiten bei. Gewöhnlich begann das Stimmen bei den Oktaven, wurde mit dem Abstimmen der Quinten fortgesetzt und schließlich kamen die Akkorde (die Grund-Dreiklänge) an die Reihe. Der Unterricht im Harfenspiel bestand darin, daß sein Vater mit zwei Fingern eine Melodie spielte, weil er auch die Terz dazu schlug, der kleine Stefan aber hatte die Begleitung, »Kontra«, zu spielen. Immer wieder wurde ein Lied bzw. dessen Begleitung wiederholt. Hatten sie von einem Lied genug, spielte sein Vater eine andere Melodie, zeigte dem Sohn die Begleitung, und nun übten sie dieses Stück. Wie Stefan Gertner sagt, kannte sein Vater die Tonleitern, die Skalen sehr gut, erklärte diese seinem Sohn gründlich und spielte sie ihm vor; danach mußte er das vom Vater Vorgespielte nachmachen. Beim Vorspielen erklärte der Vater genau die Melodie und zeigte ihm, welche Akkorde er zu dieser Melodie anzuschlagen hatte. Sein Vater habe hauptsächlich nur deutsche Lieder gekonnt, weil er meistens in deutschen Dörfern spielte. Übrigens ist es auch für die Harfner kennzeichnend, daß sie die Melodien erlernen, die das Publikum, dem sie spielen, kennt und hören will. Johann Gertner, der 1912 in Veszprémfajsz geboren wurde, kam 1941 erstmalig von Herend nach Hercegszőlős, von dort 1945 nach Mohács. Während seines Aufenthalts in dieser Stadt hat er auch die Volkslieder und Kolo der dortigen Südslawen (Bunewazen) erlernt. So hat er ein sehr gemischtes Repertoire: von Walzern und Polkas angefangen spielt er über die ungarischen Kunstlieder (Zigeunerlieder) und Volkslieder, über die Ausschnitte

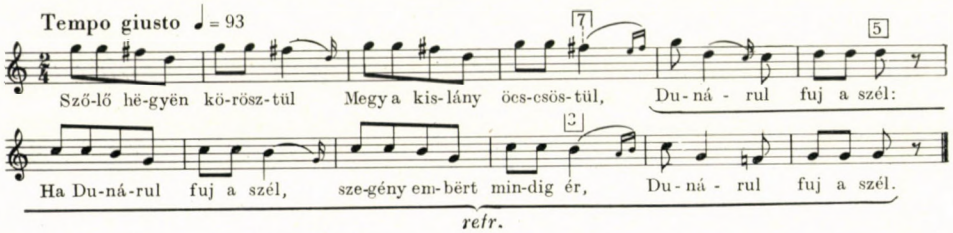
[10] Vgl. KLIER, K. M.: *Volkstümliche Musikinstrumente in den Alpen*. Kassel, 1956. S. 59.

aus Opern und Operetten bis zu den Volksliedern der einheimischen Nationalitäten und bis zu den neuesten Schlagern alles Mögliche. Johann Gertner spielt in einem ziemlich gut besuchten Gasthaus der Stadt, wohin Fremde wie auch Angehörige der verschiedenen Schichten der Stadtbevölkerung einkehren. Als ich ihn fragte, ob er auch alte ungarische Volkslieder kenne, antwortete er, solche wohl gekannt zu haben, daß er sie aber zu vergessen beginne, weil sie von seinen Gästen nicht verlangt werden. Übrigens kann er die volkstümlichen ungarischen Kunstlieder (Zigeunerlieder) von den echten ungarischen Volksliedern ebenso wenig unterscheiden, wie es die nicht fachgebildeten Musikanten der Zigeunerkapellen im allgemeinen nicht können.

Der Mohácser Johann Gertner spielt allein, ebenso Josef Gertner in Tihany. Stefan Gertner spielte aber selbdritt in der Baricska-Tscharda in Balatonfüred und im Sommer auch in Balatonföldvár. Er und Ludwig Gertner spielen die Harfe, Ludwig Bukovics die Gitarre. Übrigens spielte man in der Familie Gertner die Harfe nicht als Soloinstrument. Als die Gertner noch in der Umgebung von Herend spielten, musizierten sie oft auf vier Harfen. In solchen Fällen spielten — laut Stefan Gertner — zwei Harfen die Prim, eine Harfe Kontra und eine Terz. Wenn sie nur zu zweit waren, dann spielte der eine Harfner die Prim, der andere Kontra. Über das Kontraspiel sagte er, daß es eine Oktave tiefer lag als das Spiel des Primharfners. Wenn sie heutzutage zu dritt spielen, übernimmt Stefan Gertner das Primspiel, Ludwig Gertner das Kontraspiel, Ludwig Bukovics begleitet sie auf der Gitarre und singt auch manchmal.

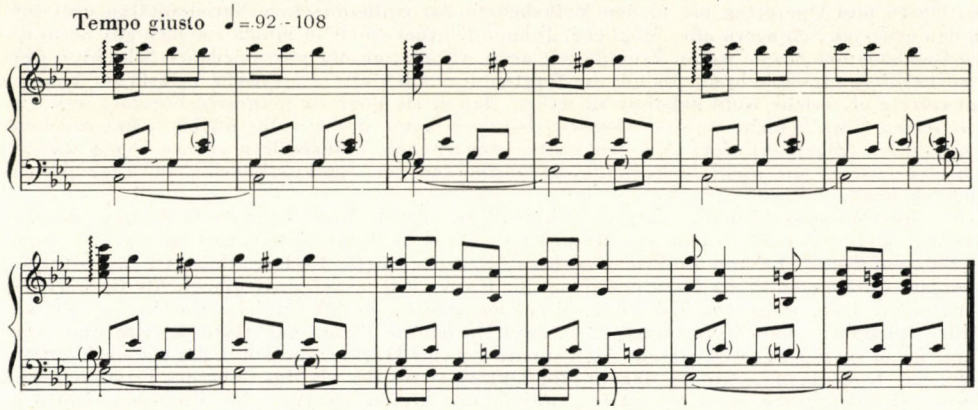
Ich habe das Spiel von Stefan Gertner und seinen Mitmusikanten einen Abend lang beobachtet. Etwa drei Viertel ihres Repertoires bestanden aus volkstümlichen ungarischen Kunstliedern und aus einigen ungarischen Volksliedern neuen Stils, ein Viertel aber entfiel auf Walzer und Schlager. Auffallend war, daß sie die in den verschiedensten Landstrichen bekannten sogenannten Zigeunerlieder (zumeist Melodien von volkstümlichen ungarischen Kunstliedern, zu denen auf die Zigeuner bezügliche Texte gesungen werden) fast alle kannten, bzw. waren ihnen nur die Melodien vertraut, den Text dieser Lieder kannte hauptsächlich Ludwig Bukovics, der aus einer alten Zigeunermusikantenfamilie stammt. Stefan Gertner spielt auch einige im Transdanubischen bekannte Volkslieder alten Stils, doch wußte er nicht zu sagen, wann und von wem er diese gelernt habe; dagegen erwähnte er, daß sein Vater im Umkreis von Herend auch in ungarischen Dörfern aufgespielt und dort auch alte ungarische Volkslieder erlernt habe.

Vom Harfenspiel Stefan Gertners und Johann Gertners haben wir Tonaufnahmen gemacht. Von diesen Aufnahmen habe ich ein auch von Bartók mitgeteiltes Volkslied[11] ausgewählt. Zuerst folgt nun dieses Volkslied (»Szőlőhegyen keresztül...« [Über den Weinberg...]), danach die Niederschrift der Melodie in der von Stefan Gertner vorgetragenen Variante.[12]

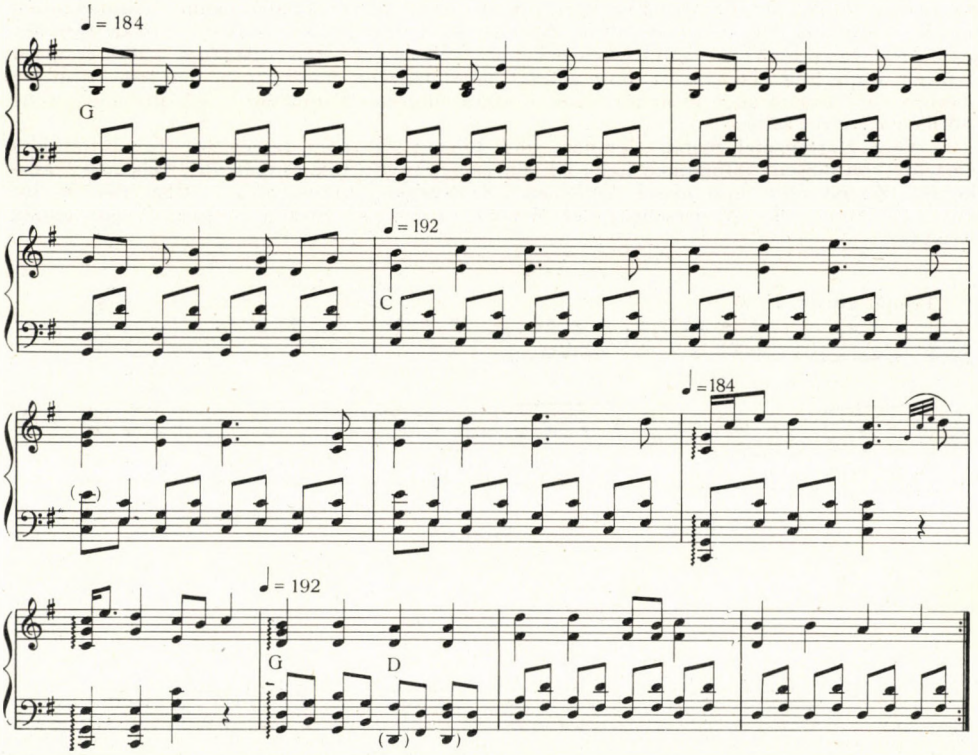


[11] Bartók, B.: *A magyar népdal* (Das ungarische Volkslied). Budapest, 1924. S. 66, Notenbeispiel 244.

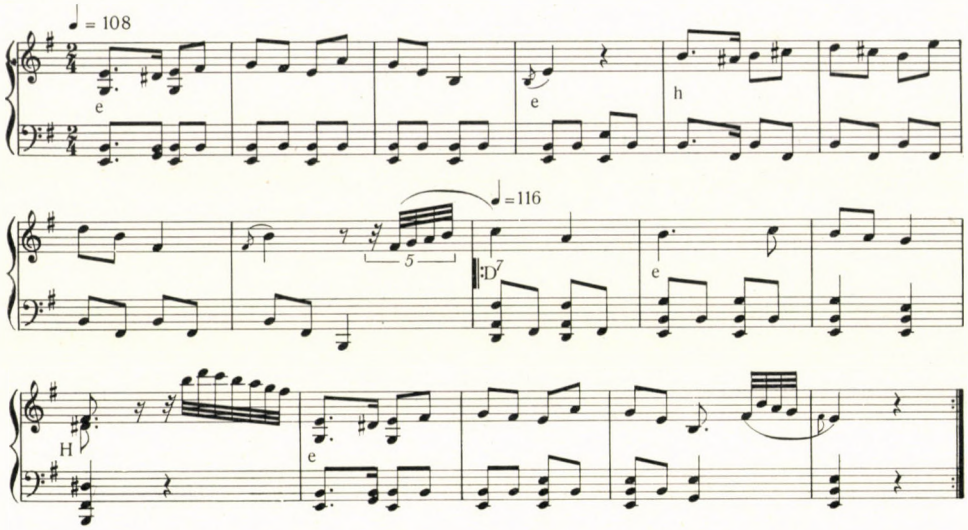
[12] Die Melodie hat B. Avasi niedergeschrieben. Er gab zu dieser Niederschrift folgende Bemerkung: Die Melodie wird in dieser 6zeiligen zerspielten Form dreimal nacheinander gespielt, dann folgt noch ein *c*-moll-Akkord. — Im 3., 4. und 7., 8. Takt spielt der Harfner manchmal *fis* statt *f*. Im 1., 2. und 4., 5. Takt klingt mitunter *h* statt *b*, während in den letzten zwei Takten manchmal *b* statt *h* erklingt. — Im 9. und 10. Takt klingt die Oberstimme häufig nur zögernd, leise, eher hört man die in der unteren Oktave gespielte Melodie. — Im letzten Takt spielt der Harfner mit der Rechten nur zum drittenmal Akkorde. — Die eingeklammerten Töne kommen nur bei einem Spiel vor. — Der Baß im 9. und 10. Takt ist nicht gut zu hören, er brummt zusammen, man hört ein einmaliges Spiel heraus. — Das Tempo des Stückes wird im Laufe der dreimaligen Wiederholung allmählich schneller.



Aus dem Repertoire des Mohácser Johann Gertner folgt hier ein Schokazenkolo und danach ein bekanntes ungarisches Volkslied.[13]



[13] Die Melodien wurden nach meinen Magnetophonaufnahmen von Éva Gábor niedergeschrieben. — Beim Spiel ließ man die Saiten nicht immer mit der gleichen Kräftigkeit ertönen und die Töne der Akkorde sind auf dem Tonband nicht immer genau zu hören. So konnte auch die Niederschrift nicht überall die erwünschte relative Pünktlichkeit erreichen. Das wäre nur bei der Niederschrift von einer Schallplatte möglich gewesen.



JÁNOS MANGA

THE IDENTICAL STRUCTURE OF THE KINSHIP SYSTEMS OF CERTAIN URAL-ALTAIC AND INDIAN PEOPLES

The kinship terminology of four Ural-Altaic (Ostyak, Vogul, Jakut, Tungus) and five North American Indian peoples (Fox, Cherokee, Haida, Hopi, Hopi-Tewa) was studied. Using the terminology of American scientific literature, we find that among these peoples the Ural-Altaic and Fox Indians communities are divided into gentes traced according to agnation, while the communities of the Cherokee, Haida, Hopi and Hopi-Tewa are divided into clans traced according to cognation.

The meaning of words included in the kinship terminology of the people under discussion have been defined by field workers in accordance with the concepts of our own kinship system, for example the meaning of the word *Gilisi* used by the Cherokee Indians is given by GILBERT as follows: "The sister of the mother's father; the mother of the sister of mother's father; the daughter of the mother's father's sister; the daughter of the mother's father's sister's daughter; the daughter of the mother's father's sister's daughter; the father's father's sister; the father's father's mother; the daughter of the father's father's sister; the daughter of the father's father's sister's daughter; the daughter of the father's sister's daughter's daughter."[1] The different enumerated relatives form two groups: (a) Speaker's mother's father's sister and the female line of ascendancy and descendancy of the latter. But the Cherokee Indian society is composed of clans, therefore the relatives under (a) belong to one clan and those under (b) to another. According to its true meaning, the term *Gilisi* evidently denotes all the females belonging to the clan of Speaker's mother's father and Speaker's father's father, disregarding the type of consanguinity these persons have to Speaker or whether there is consanguinity among them at all. For another illustration let us examine the word *Uip* of the Northern Votyak, which according to KARJALAINEN means the wife's father and his brother, the wife's elder brother and his son; and the word *Aiuip* means the younger brother of the wife and his son.[2] The Ostyaks have a gens system and so the enumerated relatives all belong to the gens of the wife. And because, within a gens its members — disregarding their consanguinity — distinguish one another on the basis of their relative age only; it is evident that the terms *Uip* and *Auip*, according to their true meanings, denote all those males who belong to the gens of Speaker's wife, depending on whether they are older or younger respectively than wife, but irrespective of what kind of consanguinity they have or whether they have consanguinity at all.

These illustrations are quite simple; simple because the employed terms refer to all the members of each clan or gens. It is more difficult to define the true meaning of such terms which refer only to a part of the members of one or more clans or gentes, when consequently Speaker uses several different terms for the members of a clan or gens. For instance, among the Fox Indians, Speaker addresses those females who belong to the gens of his mother with the word *Negiha*, while he uses *Netotäm* and *Netogwän* for the sons and daughters of *Negiha*, respectively.[3] But at the same time the "daughters and sons of the mother's sister" are *Nenese* (if they are older than Ego); *Nesine* (if younger than Ego), and *Nemise* (women irrespective of age). Since the "mother sister" belongs to Ego mother's gens, the Speaker addresses

[1] GILBERT, W. H. Jr. 1955. *Eastern Cherokee Social Organization.* In: *Social Anthropology of North American Tribes* (Edited by FRED EGGAN). Chicago, p. 293.

[2] KARJALAINEN, K. F. 1931. *Wie Ego im ostjakischen die Verwandten benennt.* Finnisch-Ungarische Forschungen Vol. XIII. pp. 215—244.

[3] *Negiha* = "mother's sister; daughter of mother's brother; daughter of the son of mother's brother; daughter of the son of mother's brother's son" — *Netotam* = "the daughter of the sister of father's father and of the sister of mother's father; the daughter of the daughter of mother's brother; the daughter of the daughter of mother's brother's son" — TAX, SOL 1955. *Social Organization of the Fox Indians.* In: *Social Anthropology of North American Tribes.* pp. 249, 251.

her *Negiha*. In this way we find that the siblings of *Negiha* are *Netotäm* and *Netogwän*, but they can also be *Nenese*, *Nesine* and *Nemise* at the same time. What decides whether we have to use the former or latter designations for them? Other meanings of the words *Nenese*, *Nesene*, and *Nemise* are "elder brother, younger brother, sister, the siblings of father's brother." The brothers and sisters, the father's brothers and the siblings of this latter belong to the gens of the father. The solution is at hand; the terms *Nenese*, *Nesine* and *Nemise* are used by Speaker for those persons (according to their relative age) who are the siblings of women belonging to the gens of the mother and to males of his father's gens, while the words *Netotäm* and *Netogwäm* are employed by Speaker for those persons whose mothers belong to the gens of his own mother and whose fathers do not belong to the gens of his father. In other words the actual meaning of the terms *Nenese*, *Nesine* and *Nemise* is as follows: those males and females (older or younger than Speaker) belonging to the gens of Ego, whose mothers are the members of Speaker's mother's gens. The terms *Netotäm* and *Netogwäm* actually mean those males or females who do not belong to the gens of Speaker but whose mothers belong to the gens of Speaker's mother.

If, according to the method employed in our examples, we compare the terms of the studied peoples and their different meanings as defined with our concepts of relationship to the existing relations of clan respectively of gens, we come to the conclusion found in Table I. (The capitalized terms refer to males while those in lower case refer to females.)

Table I[4]

1a. *Persons belonging to the father's clan*

Hopi-Tewa :	*Tutung, kiyu*
Haida :	*Ye* (those of the father's age or older).
	Lan (those of Ego's age or younger)
	sqan
Cherokee :	*Gidada, giloki*
Hopi :	*Ina, ikya'a*

1b. *Persons belonging to the father's gens*

Fox :	*Nosa* (if their wives belong to the gens of Ego's mother), *nesegwisa* (if they are the sister of *Nosa)*
	Nenese, Nesine, Nemise (if their mothers belong to the gens of Ego's mother and if they are older or younger than Ego)
	Negwisa, netanesa (if their mother belongs to the gens of Ego's wife)
	Nocisema, nocisema (Negwisa's siblings)
	Nemeco, nogomesa (all other persons)
Ostyak :	*Agi, sazobi* (those older than Ego's father)
	Jaj, obi (those younger than Ego's father but older than Ego)
	Apsi, abolne (those younger than Ego)
	Hili, hilne (siblings of males younger than Ego)
Vogul :	*Aki* (older than Ego's father)
	Kank (those younger than Ego's father but older than Ego)
	Apsi (those younger than Ego)
Tungus :	*Aki, oki* (those older than Ego)
	Noku, nuku (those younger than Ego)
Jakut :	*Abaga* (those older than Ego's father)
	Ubay (those younger than Ego's father but older than Ego)
	Ini (those younger than Ego)
	Siän (the sons of males younger than Ego)
	agas, balys (those who are younger or older than Ego, respectively)

2a. *Persons belonging to the clan of the mother*

Hopi-Tewa :	*iyiah* (if their husbands belong to the clan of the father)
	Pipi, Tiye, kakah, tiye (if their father belongs to the clan of Ego's father and if they are older or younger than Ego, respectively)

[4] Gilbert, op. cit. pp. 215—245.
Karjalainen, op. cit. pp. 215—245.
Tax, op. cit. pp. 249, 251.

Memeh, *Memee*, *kaye*, *koo*, *memee* (if their father belongs to the clan of Ego's maternal grandfather and if the males are older and younger than Ego, respectively, and if the females are older or younger than Ego's mother, respectively, but are respectively older or younger than Ego)
Pepee, *pepee* (if their maternal grandfather belongs to the clan of Ego's father)
Pepe, *saya* (all the rest of the males or females belonging to the mother's clan, respectively)

Haida : *Q'a*, *au* (those as old as the mother or older)
Kwai, *Don*, *djas* (those older than Ego but younger than his mother; those younger than Ego; those as old as Ego)
Nat, *nat* (siblings of those females which are as old as Ego)

Cherokee : *gidzi* (if their husbands belong to the clan of Ego's father)
Unkinili, *Unkinutsi*, *ungida* (if their father belongs to the clan of Ego's father and if they are older or younger than Ego, respectively)
Ungiwina, *ungwatu* (if their maternal grandfather belongs to the clan of Ego's father)
Unginisi, *ungilisi* (the siblings of *ungwatu)*
Gidudji, *gilisi* (all other persons)

Hopi : *Itiha*, *ingi'i* (those of mother's age or older)
Ibaba, *Itupko*, *iköka*, *isiwa* (those older than Ego but younger than Ego's mother; those younger than Ego)
Itiwaya, *itiwaya* (siblings of those females which are as old as Ego)

2b. *Persons belonging to the gens of the mother*

Fox : *Necisä*, *negiha*

Ostyak : *Agi*, *imi* (those older than Ego's mother)
Uorti, *nü* (those younger than Ego's mother but older than Ego; those younger than Ego's mother)
Lego (those younger than Ego)

Vogul : *angu*, *oni* (those younger, respectively older than Ego's mother)

Tungus : *Gusin*, *onoka* (those older than Ego)
Juvda, *juvda* (those younger than Ego)

Jakut : *Tay*, *tay-agas* (those older than Ego)
Tay-siän, *tay-balys* (those younger than Ego)

3a. *Persons belonging to the father's father's clan*

Hopi-Tewa : *Thete*, *thete-kwiyoh*
Haida : *Tcan*, *nan*
Cherokee : *Ginisi*, *gilisi*
Hopi : *Ikwa'a*, *iso'o*

3b. *Those persons belonging to the gens of the father's mother*

Fox : *Nemeco*, *nogomesa*
Ostyak : *sazi*

4a. *Persons belonging to the clan of the mother's father*

Hopi-Tewa : *Thetex*, *thete-kwiyok*
Haida : *Tcan*, *nan*
Cherokee : *Gididu*, *gilisi*
Hopi : *Ikwa'a*, *iso'o*

4b. *Persons belonging to the gens of the mother's mother*

Fox : *Nemeco*, *nogomesa*
Ostyak : *angangi*

5. *Persons belonging to the clan of the wife or to her gens, respectively*

Hopi-Tewa :	no data
Haida :	*Qe* (those of the wife's age or older than she) *djunan* (those in the age of the wife's mother and older than the mother) *llno* (those in the wife's age) *Git, git* (those as old as the siblings of Ego) *Takan, takan* (the siblings of those persons who are in the age of Ego)
Cherokee :	From the scanty data no safe conclusion can be drawn. Very likely: *Agwelaksi, agwelaksi*
Hopi :	No data
Fox :	*Nemecoma, noguma* (those older than the wife) *Nitagwa, ninemwa* (those of the same age, or younger than the wife
Ostyak :	*Uip, Aii-uip* (those older, respectively younger than the wife) *kili* (all the females)
Vogul :	*Ak, Juris, ag, pals* (those older, respectively younger than the wife)
Tungus :	*Kadum, kadumaka* (those older than Ego) *Bono, bono* (those younger than Ego)
Jakut :	*Kylyn, agas-kylyn* (those older than wife) *küra-balys* (those younger than wife)

6a. *Persons belonging to the clan of the wife's father*

Hopi-Tewa :	no data
Haida :	*Qwuna*
Cherokee :	No safe conclusions can be drawn from the scanty data. Very likely: *Unatsi*
Hopi :	no data

6b. *Persons belonging to the gens of the wife's mother*

Fox :	*Nemecona, noguma*
Ostyak :	*üontap*

The data of Table I show the following:

(1) *The kinship system of all the Indian and Ural-Altaic peoples studied shows quite an identical structure and is built on the same principles*, the only difference being that the system is developed to a greater or smaller extent.

(2) *The kinship system of peoples possessing both the clan and the gens system is essentially constructed the same way.* The basis of relations is formed in both cases by the clan or the gens community, respectively, and according to these *one system is necessarily the exact image reflected of the other.* Among the Hopi-Tewa Indians who have a clan system, the clan of Speaker's mother is his own clan at the same time and he addresses the persons belonging to it generally by the terms *Pepe, saya.* If a *saya* becomes the wife of a male who belongs to the clan of Speaker's father then she becomes a *yiyah.* The siblings of *yiyah* (whose father, according to this, belonged to Ego's father's clan) are *Pipi Tiye, kakah* and *tiye* who, respectively, are in the characteristic older and younger brother and sister relation with Speaker. On the other hand, among the Fox Indians who have a gens system, the gens of Speaker is the gens of his father. In accordance with this, his mother's gens is the one which regulates the relations calculated after the father's clan by the Hopi-Tewa. Among the Fox peoples, Speaker generally calls the members of his father's gens by the terms *Nemeco, nogomesa.* If a certain *Nemeco.* marries a woman who belongs to the gens of Speaker's mother, then *Nemeco* becomes *Nosa. Nosa*'s siblings (whose mothers, according to this, belong to the gens of Ego's mother) are related to Speaker as older or younger brothers and sisters respectively.

(3) *The terminology of all of the observed peoples is based on the distinction of the relations existing between Speaker and the members of the respective clan or gens of the wife or the consanguine father and mother.* Speaker distinguishes the members of the clan or gens of his father, mother and wife from one another, but *he disregards* (according to our way of thinking) *the kind of consanguinity and affinity he has to the members of these clans and gentes, respectively, or whether he has such relationships at all.*

(4) The members of other clans and gentes are also distinguished besides the persons who belong to the clan or gens of the father, mother and wife. The peoples studied by us use separate terms for the persons belonging to the clan of the father's father and the mother's father or to the gens of the father's mother and the mother's mother; also to the clan of the wife's father or the gens of her mother, respectively. But as regards the Ural-Altaic peoples, a satisfactory amount of data was at our disposal only in connection with the Ostyaks.

(5) Certain Indian peoples which have a clan system (the Hopi-Tewa, Cherokees) make distinctions among the persons belonging to the mother's (Speaker's own) clan *on the basis of whether they have lineal relationship to the clan of Speaker's father and Speaker's mother's father.* (For instance among the Hopi-Tewa those males whose fathers belong to the clan of Speaker's father are called *Pipi* and *Tiye* depending on their being older or younger than Ego; those whose fathers belong to the clan of the maternal grandfather of Speaker are called *Memeh*, and those whose maternal grandfathers belong to the clan of Speaker's father are called *Pepee* ; those who do not have these relationships to the clan of Speaker's father or maternal grandfather are called *Pepe.)* The mirror image of this principle is employed among the Fox indians who distinguish persons belonging to the father's (Speaker's own) gens on the basis of whether they have lineal relationship with the gens of Speaker's mother or Speaker's wife. (For example a Fox Indian addresses those male members of his own gens whose mothers belong to Speaker's mother's gens by the name *Nenese* and *Nesine* if they are older or younger than Ego, respectively; calling those whose mothers belong to the gens of Speaker's wife *Negwisa* ; those whose paternal grand mothers belong to the gens of Speaker's wife, *Nocisema* ; and those who are not in such relationship are called Nemeco by Speaker.) The Ural-Altaic peoples do not know about this principle of classifying persons belonging to one's own gens, but we cannot regard this negative feature as a basic difference at all, for the Hopi and Haida among the Indian peoples studied here do not use this distinction either.

(6) *Within a certain clan or gens* (first of all in Speaker's own clan or gens) *all of the observed Indian und Ural-Altaic peoples made distinctions on the basis of relative age.* The comparison of age is done with regard not only to the age of the Speaker, but Speaker's mother and wife, and among certain peoples (Haida and Ural-Altaic) to Speaker's father's age and to the age of the mother of Speaker's wife. But the development of distinction according to relative age has different degrees among certain peoples. It is more elaborate among those who, within one's own clan (Haida) or gens (Ural-Altaic peoples), disregard whether the clan members are in linear relationship with the father's clan or the gens members with the mother's gens or not.

With the terms included in the first table the speaker records all those relationships which tie him to the clans or gentes of those persons who are the closest to him by bonds of consanguinity and affinity. Therefore we call these relations "direct" and the terms referring to them "Basic terms". Besides these direct relationships the Indians and Ural-Altaic peoples distinguish other relationships which can be called "indirect". The members of the clan or gens (denoted by the basic terms) of Speaker's father, mother and wife also have direct relationships with members of the clans or gentes of the parents and spouses. Thus the "indirect" terms are to distinguish and note just these persons. *The basic terms and the terms denoting the indirect relationships have one fundamental difference, that while the former refer to all members of a clan or gens, the latter refer only to certain persons belonging to different clans and gentes.* Let us use an example to show these differences. Among the Haida Indians, Speaker addresses by the basic terms *Ye* and *Lan* all males who belong to his father's clan depending on whether they are in his father's age, older than himself or younger. Thus the terms *Ye* and *Lan* are employed for all the members of the father's clan irrespective of whether they are in relationship to the father and irrespective of the kind of relationship they have. On the other hand the terms *Alnanquas* and *alnanquas* expressing "indirect" relationship are used by the Haida Indians to address all those males and females (not belonging to his own clan) who are the children of males belonging to his father's clan. Because the males of his father's clan may marry into different clans, Speaker may find in several clan's persons who are children of males belonging to his father's clan. But the terms *Alnanquas* and *alnanquas* cannot be employed for all members of these clans, but exclusively for those persons who are in actual (consanguineous) filial relationship to the males belonging to the father's clan.

In the second table we summarize those terms which denote "indirect relations", but it is to be observed that the included material is by far not complete. This is caused by the fact that the treated material is insufficient in two directions. On the one hand, among certain peoples (the Voguls and Jakuts first of all) not all the terms supposably used were at our disposal, while, on the other hand, not all the details of the different meanings of certain terms have been published by the field workers.

Table II

1a. *The siblings of those males who belong to the father's clan (if they do not belong to Speaker's clan)*

Haida : *Alnanquas, alnanquas*

1b. *The siblings of females belonging to the father's gens*

Fox : *Nenegwaha, neceniha*
Ostyak : *Lego, orne* (if their mother is older than *Ego)*
Hili, hilne (if their mother is younger than Ego)
Tungus : *Gusin, Juvda, juvda* (those older or younger than Ego, respectively)

2a. *The siblings of those males who belong to the mother's clan*

Cherokee : *Agwetsi, agwetsi*
Hopi : *Iti'i, iti'i*
Hopi-Tewa : *Tue, tue*

2b. *The siblings of those females who belong to the mother's gens (if they do not belong to Speaker's gens)*

Fox : *Netotäm, netogwäm*
Ostyak : *Aspoh, aseui*

3a. *The wives of those males and the husbands of those females, respectively, who belong to the clan of the father (if they do not belong to Ego's clan)*

Cherokee : *agwatinai, Gidudija* (this latter is only probable)

3b. *The wives of those males and the husbands of females who belong to the gens of the father*

Fox : *nogomesa, nesenya, Nitagwa, Nenegwana* (if they do not belong to the gens of Ego's mother or wife and they are older or younger, respectively)
Ostyak : *imi* (the wife of a male older than Ego's father)
Agi (the husband of a female older than Ego's father)
Vogul : *män, un* (the wife of a male who is younger or older than Ego, respectively)
Vuäps, Pánt (The husband of a female who is younger or older than Ego, respectively)
Tungus : *omiranska*

4a. *The wives of males or the husbands of females, respectively, who belong to the mother's clan*

Hopi : *imiwi, Imiwi*
Hopi-Tewa : *sai, Soyingqih*
Cherokee : *agilina* (if they do not belong to the clan of Ego's wife or father) (It is only probable)

4b. *The wives of males and the husbands of females respectively who belong to the gens of the mother*

Ostyak : *imi, obi* (the wife of a male older or younger, respectively, than Ego's mother; the husband of a female older than Ego's mother)
Tungus : *Amiranska*

5a. *The husbands of females who belong to the wife's clan (if they do not belong to Ego's clan)*

Haida : *Swana*
Cherokee : *Aginudji* (only probable)

5b. *The husbands of females who belong to the wife's gens (if they do not belong to Ego's gens)*

Tungus : *Bada*

6. *All those persons to whom Speaker is not related in the way included in Tables I and II*

Haida : *Takan, takan* (if they belong to Ego's moiety)
Gwune, djane (if they belong to another moiety)

Until the present time the construction of the terminologies of the Ural-Altaic peoples was not systematically analyzed with the exception of that of the Ostyaks, which was studied by Steinitz not too long ago.[5] The terminologies of Indian peoples we studied was qualified as lineage type by scientific literature which takes the standpoint that the terms were to distinguish *originally* the consanguineous relations of the nuclear family. *Later* the meanings of the terms were expanded so that they referred to the direct female *or* male ascendent and descendent lines of the relationship they expressed. *Later on* they included all the members of the clans and gentes of the relatives, respectively.[6] But the structure of the systems studied does not support the supposition of the expansion in the meaning of the terms and does not provide a basis for the qualification of these systems as lineage types. No trace of the recording of the line of consanguinity can be discovered. The common basic principle of all the introduced systems is the distinction of all the clans and gentes (more correctly of clan members and of gens members) to whom Speaker is related through his parents and wife and their recording with different terms. Where there is a clan system with the same term, Speaker refers to all the male members of his father's clan and for a gens system, to all the male members of his mother's gens disregarding the fact that the referred ones belong to one or the other line of the clan or gens respectively. This same principle conversely applies too. The example of the Cherokee and Hipi-Tewa Indians shows that Speaker calls all the male members belonging to his clan and whose fathers belong to the clan of his father, as his brothers. At the same time he uses different terms for those clan members whose father belonged to the clan of his own maternal grandfather; and finally he uses another term for those clan members whose father belongs to some third clan. This means that in a given case Speaker uses different terms for the sons of the three daughters of his maternal grandmother, although these are the members of the same female line to which he belongs. But it is also possible that he equally calls the sons of the three sisters as his brothers. The only prerequisite of this is that every one of the sisters married a male belonging to the paternal clan of Speaker. This example and a series of similar ones clearly show that it is not the fact of belonging to lines but the relation to the clan or gens of the father, mother, and wife, which is the basis of the observed systems.

Similarly, there is nothing to show that the terms originally served to denote the different consanguineous relationships derived from the nuclear family and only later became extended to the more distant relatives. On the contrary, a deduction of a process of this kind leads to contradictions which exclude the possibility of the expansion theory. Let us consider the example of the system of the Fox Indians which is based on the gens system and let us suppose that the terms used in connection with the members of one's own gens originally referred to the relations of the members of the nuclear family. According to this, the original meaning of each term was as follows: *Nosa* = father; *Nenese*, *Nesine* = older or younger brother; *Negwisa* = my son; *Nocisema* = my father's father and my son's son. It is evident that the expansion of the original meanings could not occur arbitrarily but only on the basis of some sort of rules. The simplest rule of this kind could be that some terms became extended to those collateral relatives who belonged to the same generation as the relative originally denoted by the term. Thus for example the maning of the term "father" became extended to father's and the term "my son" to the sons of the brothers of the father etc. The literature really considered this possibility when the theory of expansion was brought up. But the comparison of the different meaning of terms does not prove this theory In the case of the Fox Indians f. i. the term *Nosa* ("father") does not become expanded to all the brothers of the father but only to those whose wives belong to the same gens as the mother of Speaker. Furthermore, with the word *Nosa* the Speaker also refers to persons who are not the brothers of his father and do not even have a traceable consanguinity with his father, i. e. the *Nosa*s are all the males of Speaker's gens whose wives belong to the gens of Speaker's mother. Let us consider

[5] STEINITZ, W. 1957. *A finnugor rokonsági elnevezések rendszere* (The System of Kinship Terminology of Finno-Ugric). A Magy. Tud. Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közl. Budapest.

[6] MURDOCK, op. cit. p. 356; EGGAN, op. cit. pp. 109, 120; DOZIER, op. cit. p. 305; TAX, op. cit. p. 247.
MURDOCK, G. P. 1934. *Kinship and Social Behaviour among the Haida*. The American Anthropologist, pp. 357—378.
DOZIER, E. P. 1954. *The Hopi-Tewa of Arizona*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 44, No. 3, pp. 305—339.
EGGAN, F. 1950. *Social Organization of the Western Pueblos*. Chicago, pp. 20—24.
CZAPLICKA, M. A. 1914. *Aboriginal Siberia. A study in Social Anthropology*. Oxford, pp. 55—62.
SHIKOROGOFF, S. M. 1929. *Social Organization of the Northern Tungus*. Shanghai, pp. 55—62.
CSERNYECOV, V. N. 1949. *Adalékok az obi-ugorok nemzetségi szervezetének történetéhez* (Supplements to the History of the Clan System of the Obi-Ugric). Budapest, pp. 19—20.
BUDENZ, J. 1881. *Magyar—ugor összehasonlító szótár*. (Hungarian—Ugric Comparative Dictionary.) Budapest.
COLLINDER, B. 1955. *Finno—Ugric Vocabulary*. Stockholm.
AHLQIST, A. 1891. *Wogulisches Wörterverzeichnis*. Helsingissä.
HUNFALVY, P. 1864. *A vogul föld és népe* (The Vogul Land and People). Reworked from the posthumous papers of A. REGULY. Budapest, pp. 111—112.

the term *Negwisa* which, according to the expansion theory, referred originally to Speaker's son, then later, after its meaning was expanded, it denoted the sons of Speaker's brother and still later it meant the sons of Speaker's paternal male cousins. The word *Negwisa* actually can be employed in relationship to the sons of the brothers and male cousins of Speaker, but only in the case when the wife of the brother or the male cousin of Speaker belongs to the gens of Speaker's wife. If the wife of Speaker's brother or his male cousin belongs to another gens, then Speaker does not call the sons of these couples his *Negwisa*. On the contrary, Speaker uses the term *Negwisa* in reference to all the male persons belonging to his own gens whose mother is a member of the gens of Speaker's wife.

Everything we introduced in the example of the Fox Indians in relation to the expansion of the meaning of terms, is valid for the rest of the Indians and Ural-Altaic peoples under discussion. Persons who according to our conception of relationship have consanguineous contacts similar to the Speaker (for example the ascendants or descendants of the father or the father's brothers, and the ascendants or descendants of Speaker and Speaker's brothers) *may belong* (and frequently do) to the group of relatives referred to by the same term. *Yet the basis of the collective meanings of terms is not the similarity of consanguineous ties but the identity of clan or gens relation, respectively.*

JÁNOS LÁNG

RECENSIONES

MARÓT, KÁROLY: *DIE ANFÄNGE DER GRIECHISCHEN LITERATUR. VORFRAGEN.* Budapest, Verlag der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, 1960. 527 Seiten, 13 Tafeln

Dieser Band, richtiger gesagt das Werk, welches erst mit dem — hoffentlich alsbald folgenden — zweiten Band vollständig wird, beruht auf den Forschungen von nahezu fünfeinhalb Jahrzehnten. In diesem halben Jahrhundert der ununterbrochenen Wissenschaftlichen Arbeit hat MARÓT in den ungarischen und ausländischen Zeitschriften schon viele Teilstudien veröffentlicht, die seinen Namen, die Ausrichtung seiner Forschungen und ihre Ergebnisse in breiteren Kreisen bekannt gemacht haben. Diese Studien haben zahlreiche Punkte des umfangreichen Fachgebietes der Altertumswissenschaft und der Ethnographie erhellt, verdichteten sich aber im wesentlichen um ein einziges Problem. Dem ist es zuzuschreiben, daß MARÓTs Lebenswerk eine geschlossene Einheit aufweist, wie sie im Falle eines so produktiven Forschers ungewöhnlich ist. Das Problem aber, worum sich seine Arbeiten verdichten, ist die Frage der Entstehung und der Bedeutung der homerischen Epen, des näheren das Verständnis und die Erhellung des Problems, »wie auf Grund der annehmbaren bzw. im Epos heute noch durchscheinenden Vielfältigkeit der frühgriechischen Dichtung, sowie auf Grund ihrer notwendigen Entwicklungslinie, ... jene Schwelle der griechischen Überlieferung erreicht werden konnte, ja mußte, von welcher ein überaus empfängliches, außerordentliches Genie, das im Schnittpunkt der großen Völkerstraßen zwischen Ost und West sowohl durch archaische, als auch ionische Überlieferungen determiniert war, sich zur Vision des griechischen Großepos und auch zu ihrer vollkommenen Verwirklichung aufzuschwingen vermochte.«

Die erste zusammenfassende Antwort auf diese Frage hat MARÓT in seinem vor dreizehn Jahren in ungarischer Sprache veröffentlichten Homer-Band versucht. Auf diesen folgte nach acht Jahren der schon umfangreichere ungarische Band mit einem ausführlicheren deutschen Auszug, in dem der Verfasser zum ersten Mal alle Probleme, denen auch der jüngst erschienene Band gewidmet ist, in ihrer Gesamtheit und in ihren historischen Beziehungen aufwarf. Diese vor fünf Jahren erschienene Arbeit die »Anfänge der griechischen Literatur« wurde — wie auch der vorliegende Band — zu der Frage, die im Mittelpunkt der Forschungen MARÓTs stand, nicht untreu. Hier wird nicht das übliche erste Kapitel der zusammenfassenden Literaturgeschichten zu einer Monographie erweitert, sondern ein Aufriß des Abschnittes versucht, den wir in den meisten der bislang erschienenen Handbücher vergeblich suchen und den man die Vorgeschichte der griechischen Literatur nennen darf. All dies ist aber in einer Art bearbeitet, daß Homer immer im Mittelpunkt bleibt: der Verfasser hat hier sein 1948 erschienenen, Homer-Werk gleichsam »rückläufig« fortgeführt und nie das Ziel aus dem Auge verloren, durch diese Rückblende die Geschichte der griechischen Literatur bis zu Homer zu führen und auf diesem Wege die Vollkommenheit der homerischen Dichtungen zu erklären.

Maróth hat diese Arbeit in der vor fünf Jahren erschienenen Fassung schon damals nicht als endgültig abgeschlossen betrachtet und eben darum an der Vorbereitung einer »editio maior« pausenlos gearbeitet; den ersten Teil dieses editio maior nimmt nun der Leser mit dem vorliegenden Band zur Hand. Nach der Intention des Verfassers bietet dieser erste Band nicht die erste Hälfte der vorhomerischen griechischen Literaturgeschichte, sondern erörtert einige grundlegende Fragen, die mit Hinblick auf die Gesamtrekonstruktion dieser Geschichte von entscheidender Bedeutung sind, denn durch die Klärung dieser Probleme werden die Grundpfeiler erarbeitet, auf denen die historische Rekonstruktion des folgenden zweiten Bandes ruhen soll. Somit mögen die vier Teile des vorliegenden Bandes ohne Kenntnis der früheren ungarischen Ausgabe als vier selbständige Abhandlungen erscheinen und ihre Einheit soll dem des Ungarischen nicht mächtigen Leser erst mit dem auf diese Abhandlungen aufbauenden zweiten Band sinnfällig werden. Weil aber das Erscheinen des zweiten Bandes sich noch Jahre hinausziehen kann, ist es vollauf verständlich, daß Maróth die vollständig

ausgearbeiteten vier Teile auch bis zu dem Zeitpunkt, da der fertiggestellte abschließende Teil erscheinen kann, gleichsam zur Diskussion vorgelegt hat.

Der beste Ansatzpunkt zur Erhellung der griechischen Dichtung in vorhomerischer Zeit ist in den Texten Homers gegeben. Die Beurteilung und Wertung der früheren griechischen Dichtung hängt nicht zuletzt davon ab, welche Stellung man zu dem bei Homer gebotenen Zeugnis über diese Dichtung einnimmt. Es ist nur verständlich, wenn die Untersuchung dieser Zeugnisse mit der Erwägung der Traditionen beginnt, welche sich auf die den Dichtern belehrend und hilfreich beistehenden homerischen Göttinnen, auf die Musen beziehen. Das Problem der Musen bildet den Gegenstand des ersten Teiles der Monographie (Die Musen, S. 19—105). Darin bezweckt der Verfasser die Aufdeckung der historischen Genesis der Musen. Für MARÓT ist es eine zweifellose Tatsache, daß das von Homer gebotene Bild der Musen nicht das ursprüngliche ist, daß hinter diesem eine von Homer absichtlich oder unabsichtlich, aber auf jeden Fall umgefärbte, ja völlig verdeckte ursprüngliche Vorstellung verborgen sein muß. MARÓT unternimmt den Versuch, diese ältere, ursprünglichere Musenvorstellung auf mehrfache Weise zu erschließen; vor allem untersucht er in diesem Zusammenhang die Gestalten der griechischen Mythologie, die mit den Musen verwandt sind. Auf diesem, methodisch unbestreitbar richtigen Weg gelangt er zu den Sirenen und Chariten, die eine vielfach ähnliche Funktion wie die Musen hatten. Im Zusammenhang mit der Frage ihrer Herkunft mißt er den überlieferten Genealogien der Musen und ihren Beziehungen zu den Göttergestalten der griechischen Mythologie — als sekundären Vorstellungen — keine größere Bedeutung bei. Dies mag stimmen, obwohl unseres Erachtens die Möglichkeit eines »survival« ursprünglicher Vorstellungen auch in solchen Fällen besteht. Eine viel größere Schwierigkeit bedeutet es, daß wir die zur Rekonstruktion der prähomerischen Musenvorstellung herangezogenen Sirenen und Chariten, ähnlich wie die Musen, nur aus späteren Überlieferungen kennen und daher die auf sie bezüglichen Angaben nur mit der strengsten Kritik zur Bestätigung der vorhomerischen Vorstellungen verwenden können, mit einer Kritik, für die sich in der griechischen Tradition objektive Grundlagen nur schwer finden lassen. MARÓT sieht selbstverständlich sehr klar diese Schwierigkeit, und auch die andere, daß nämlich die Identifizierung von Musen und Sirenen bzw. Chariten eine mythologische Identifizierung ist, daß sie also bei weitem nicht die völlige Identität dieser Gestalten bedeuten kann, sondern nur auf irgendwelchen gemeinsamen, verwandten Züge hinweist.

Unter den schriftlichen Quellen sieht MARÓT vor allem in der Museninvokation der Hesiodischen Theogonie (V. 3—11) den dichterischen Text, der aus der vorhomerischen Musengestalt das meiste bewahrt hat. Bei der Interpretierung der neun Zeilen des Prooimions, das zweifellos altertümlichere Elemente aufweist, als welche wir bei Homer finden hebt Maróth auf Grund seiner bedeutenden folkloristischen Sachkenntnisse mit Recht hervor, daß der Tanz um die Quelle herum ein Wesenszug der alten Gestalt der Musen war. Diese Einfügung der Hesiodischen Stelle in den mit folkloristischen Parallelen reichfaltig gefüllten Rahmen wird sich als bleibender Wert der neuen religionsgeschichtlichen und folkloristischen Forschung erweisen. Und dies auch dann, wenn der neuen Interpretation der Hesiodischen Stelle nicht alle Bedenken aus dem Wege geräumt werden können. So machen z. B. die folkloristischen Analogien die Erklärung des Verses *ἀκροτάτῳ ῾Ελικῶνι χοροὺς ἐνεποιήσαντο* in dem Sinne, daß hier die Musen den Helikon »fruchtbar tanzen« zwar wahrscheinlich, doch folgt diese Auslegung aus dem Hesiodischen Text nicht mit zwingender Notwendigkeit. Ähnlich ergeht es uns auch im Falle von *ἐπερρώσαντο δὲ ποσσίν* und auf Grund der Hesiodischen Stelle selbst würden wir es nicht wagen, die Stelle *κεκαλυμμέναι ἠέρι πολλῇ/ἐννύχιαι στεῖχον* so zu verstehen, daß sie »oben am nebligen Himmel fliegend« sich fortbewegt hätten; darum können wir hier auch nicht unbedingt eine Vorstellung erblicken, die den Anfängen der Entwicklung zu den modernen Vorstellungen von der singenden Fee unmittelbar vorausginge. Jedenfalls ist es beachtenswert, was wir in diesem Zusammenhang von der Entwicklung dieser Feenvorstellung erfahren, wie wir auch mit Dank die überzeugenden Darlegungen vermerken müssen, die uns der Verfasser über die verschiedene Zahl der Musen in der griechischen Tradition und über ihre *παρθενεια* als einen für wesentlich erkannten Zug, sowie über seine weiteren Zusammenhänge vorlegt.

Nach solchen Analysen ersteht vor MARÓT aus der Hesiod-Interpretation das vorhomerische Musenbild und wird die mit Hinblick auf seine Auffassung von den allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung menschlicher Bewußtseinsformen sozusagen programmatische Überzeugung erhärtet, daß »auch die Musenvorstellungen die Vorstufen der religiösen Bewußtseinsentwicklung durchlaufen mußte, bevor aus den Musen durch Sublimierung der alten Vorstellungen Göttinnen wurden, bzw. daß die Musen nur durch Aktualisierung der alten Vorstellungen wirklich zu Gottheiten wurden«. (S. 59.)

Im Zusammenhang mit der Suche nach der vorhomerischen Form der Musen und damit nach jener der Dichtung, ist MARÓT, wie wir gesehen haben, auf das Problem der Herkunft

der Sirenen gestoßen. Der zweite Teil des Bandes behandelt diese Frage und stellt somit im wesentlichen einen Exkurs zum ersten Teil dar. Im Falle der Sirenen zeitigen Maróts Untersuchungen ein entgegengesetztes Ergebnis als bei den Musen: er beweist die bei Homer vorliegende Vorstellung von »zwei verführerisch singenden Zauberinnen« als die ursprüngliche im Vergleich zu den in der späteren schriftlichen und künstlerischen Tradition entwickelten Formen. Es erübrigt sich aber, den Gedankengang dieses Abschnittes den Lesern dieser Zeitschrift ausführlicher darzulegen, weil er in einem früheren Bande (VII, 1958, S. 1—60) vorliegt.

Von einer völlig anderen Seite versucht der dritte Teil des Bandes die Erschließung der vorhomerischen Dichtung (Der Hexameter, S. 212—320; im wesentlichen in ähnlicher Form schon früher in Acta Antiqua, VI, 1958, S. 1—65). Hier wird ein auch im ungarischen Buch nur im Keime vorhandener Gedanke vollständig entwickelt, daß nämlich der Hexameter »als allgemein griechisches Versmaß weit hinaus in die vorhomerische Zeit zu verlegen ist«. Als gewichtige Argumente für diese Auffassung ergeben sich die einschlägigen Überlieferungen der Antike, die Verwendung des Hexameters in den altgriechischen volkstümlichen Gnomen, Sprichwörtern u. ä., weiterhin die Möglichkeit, den Hexameter »aus der Natur des Rhytmus selbst« abzuleiten, sowie die aus der Beschaffenheit der oralen Dichtung glänzend interpretierte Theorie des Herakleides Pontikos, wonach der älteste griechische iambische Vers zugleich auch der älteste daktylische Hexameter sei. Für weniger gewichtig halten wir die Argumente, die sich aus einer Stelle bei Herodot (V. 58—61), aus der Inschrift des Nestorbechers von Ischia und aus einem auch nach Maróth höchst problematischen, einen angeblichen kretischen Hexameter enthaltenden Papyrustext ergeben. Außerordentlich suggestiv sind dagegen die Darlegungen, welche nachweisen, daß sich die Wörter des mykenischen Griechisch, das der Zeit Homers Jahrhunderte vorausging, nach dem Zeugnis der unlängst entzifferten »Linear-B« Inschriften leichter in den daktylischen Rhythmus fügten, als die später gesprochenen klassischen Dialekte des Griechischen. Jedenfalls bedarf es weiterer Beweise, daß die Produkte der mykenischen Kultur bis in die Zeit Homers erhalten blieben, und diese Beweise dürften, wie Maróth selbst hervorhebt (S. 246), mit streng historisch-philologischen Methoden schwerlich erbracht werden. Darum wendet er sich in den folgenden Abschnitten dieses Teiles der zumeist mündlichen Epik anderer Völker und den biologisch-physiologischen Grundlagen des Versrhythmus zu, um mit Hilfe von diesen Gebieten geschöpften Beobachtungen zu beweisen, daß die Annahme der Praxis einer oralen Dichtung, in der eine beträchtliche Reihe von hexametrisch gefügten Wendungen bereits vorhanden ist, mit Hinblick auf die Entstehung des Homerischen Epos unbedingt notwendig sei (hier sind die Bemerkungen über die Bedeutung der schriftlichen Fixierung höchst interessant), und daß andererseits vorauszusetzen ist, daß der Hexameter nicht an die Existenz eines Volkes, einer Rasse oder einer Sprache gebunden ist, sondern überall aufkommen könne, weil sein Ursprung, wie der Rhythmus eines jeden Tanzes, Liedes oder Verses, im Rhythmus des Herzens, im Pulsschlag liege.

Der vierte Teil des Bandes (vom Zauberlied zum Epos, S. 321—476) unternimmt den Versuch, aus den Homerischen Epen selbst die Elemente herauszuschälen, die der Dichter der Ilias und dessen — laut Maróth — späterer Nachahmer, der Odyssee-Dichter, als Denkmäler einer früheren magischen Zauberlieddichtung vorgefunden und zu Elementen der epischen Komposition entwickelt hat.

Aus der Reihe dieser Elemente scheint dem Verfasser die primitive Kunstgattung des magischen Besingens aus der Dione-Aphrodite-Szene der Ilias (V. 383 ff) durchzublinken; er empfindet auch die Anwendung der Reime, bzw. der *homoioteleuta* als ein Erbe des früheren Zauberliedes und von der Autolykos-Episode der Odyssee (XIX, 386—466) ist er der Auffassung, daß hier der Dichter der Odyssee »ein Zauberlied, ein typisches Beispiel des Erzählungszaubers mit gewissen Abschwenkungen und mit epischer Breite auf die Ebene der erzählenden Dichtung gehoben und als solches verwendet hat« (S. 367).

Des weiteren untersucht Maróth die Frage, mit welchen poetischen Methoden Homer die Traditionen des früheren Zauberliedes in die Kunstgattung des Großepos übernommen hat und wieso gerade diese Traditionen zu Voraussetzungen der Geburt des Großepos werden konnten. Eine besondere Bedeutung hat in dieser Beweisführung die »Katalogendichtung« erhalten, d. h. die dichterische Kunstgattung, welche auf die magische Vermehrung der Kräfte abzielt und die der Verfasser als Ursprung der katalogartigen Aufzählungen der homerischen Dichtungen betrachtet. Mit der ausführlichen Analyse der Homerischen »Boiotia« (Ilias II. 459—785) und mit Weiterentwicklung der Ergebnisse einer seiner früheren Arbeiten (Acta Antiqua, I, 1953, S. 261—323) führt der Verfasser den Beweis, daß solche Kataloge, und die Boiotia selbst organisch in die Homerischen Epen gehören, und weist die lange Reihe der Versuche zurück, welche diese Teile als dem Geiste der Homerischen Dichtungen fremde Elemente aus dem ursprünglichen Text streichen wollten. Maróth erklärt das Aufkommen der Kunstgattung der Katalogendichtung »aus gewissen gewohnten Formen der alltäglichen primitiven Lebensverhältnisse«, und weist darauf hin, daß diese Kunstgattung auch bei ande-

ren Völkern in organischer Beziehung zum epischen Vortrag steht, und daß sie Vorläufer hatte, aus denen die aufkommende Epik schöpfen konnte.

Obschon auf der heutigen Stufe unserer Kenntnisse notwendigermaßen problematisch, ist die vom Verfasser gleichsam zur Diskussion unterbreitete Auffassung außerordentlich instruktiv, daß nämlich zwei Formen der griechischen Schrift, die mykenische und die von den Phönikern übernommene sog. »kadmeische« Schrift zwei Entwicklungsstufen der griechischen Dichtung entsprächen, die, wie seiner Meinung nach auch die beiden Schriften, eine Zeitlang hätten nebeneinander bestehen können. Demnach ergibt sich als Zusammenfassung dieses Teiles und in gewissem Sinne des ganzen Bandes, daß »die Entwicklung der griechischen Schrift — entsprechend der Hauptlinie der griechischen Entwicklung (Magie, Religion, Pseudowissenschaft, Erzählungszauber, protreptische Lieder, Großepos) — von den magischen Zeichen (Hieroglyphe, σήματα) über die mykenisch-pylische Schreibweise bis zu den vorerst jedenfalls gemischten, dann aber rein kadmeischen Buchstaben völlig regelmäßig verlief und dadurch als Analogie auch sie unsere Auffassung von der Entstehung der Hochdichtung — d. h. von der Entwicklung vom Zauberlied und Katalog, sowie von den primitiven Hymnen zur vollkommenen epischen Dichtung — bestätigt.« (S. 433.)

Ein kurzes Referat kann nicht die Aufgabe haben, all die Probleme und Teilergebnisse zu registrieren, an denen diese Arbeit so reich ist. Ich hoffe aber, daß die wesentlichsten Darlegungen von prinzipieller Bedeutung und die hauptsächlichen Merkmale von Maróts wissenschaftlicher Forschungsrichtung auch aus dem Gesagten erkennbar sind. In der Reihe der letzten ist vielleicht das auffallendste und vorbildlichste, welches nicht nur dieses Werk, sondern von Anfang an selbst die kleinsten Arbeitsergebnisse des Verfassers am meisten durchdringt, daß er sich niemals in Detailfragen verliert; hinter jedem einzelnen Beleg sucht er das Ganze, wofür dieser Beleg möglichenfalls als einziger Zeuge auf uns gekommen und zu dessen Rekonstruktion es verwendbar ist. Niemals konnte und wollte MARÓT auch nur eine Offenbarung der griechischen Kultur, ja selbst die griechische Kultur in ihrer Gesamtheit isoliert untersuchen, weil er stets der Überzeugung ist, daß in den Offenbarungen des menschlichen Geistes, wo und wann immer sie auch entstanden sein mögen, die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der menschlichen Bewußtseinsentwicklung zur Geltung kommen, selbstverständlich in der individuellen Prägung, wie sie durch die gegebene Gesellschaft bedingt ist. Darum hat er seine unmittelbar auf Homer bezüglichen Forschungen auf das weite Gebiet der Weltliteratur und Folklore ausgebreitet, um die in der griechischen Überlieferung fehlenden Glieder der Kette dorther zu ersetzen, wo sie erhalten geblieben sind. Seine erstaunlich umfassenden und tiefen Kenntnisse auf dem Gebiet der allgemeinen und ungarischen Folklore sind ihm bei der Lösung fast eines jeden Teilproblems behilflich und so ist es nur verständlich, daß seine Lösungen der so geschauten Probleme nicht innerhalb des engen Rahmens der griechischen Literaturgeschichte verbleiben können. In seiner Auffassung wurde das »homerische Wunder« zu einer Frage, das man nur beantworten kann, indem diese Antwort zugleich auch für die Bewußtseinsentwicklung der gesamten Menschheit gültig ist.

Auf diesem Wege ergeben sich offenbar methodologische Schwierigkeiten, die aber MARÓT niemals verkennt. Er ist sich über die Schwierigkeit seines Unternehmens völlig im klaren: denn er will die griechische Dichtung der vorhomerischen Zeit an Hand der späteren Überlieferungen und der in der Kultur anderer Völker auffindbaren Parallelen rekonstruieren. Dieser Versuch läßt sich nicht umgehen, selbst wenn er bei Forschern mit geringerer Erudition als die MARÓTS keine Erfolge verspricht; zweifellos besteht die Gefahr, daß die von der Entwicklung der menschlichen Bewußtseinsformen erarbeitete Idee bei der Wertung der auf die vorhomerische Dichtung bezüglichen späteren Tradition entscheidend und die Wertung der einzelnen Quellen bestimmend zu Worte kommt, wie denn auch die Verwendung der aus den Vorstellungen anderer Völker herangezogenen Parallelen ihre von MARÓT nur allzu gut gekannten und hervorgehobenen Schranken hat. MARÓT hält es für eine ersprießlichere und des Wissenschaftlers würdigere Aufgabe, das Wagnis der Erkundung eines unbekannten Pfades einzugehen, als vom üblichen Weg einen Stein zu entwerfen, und dieses Wagnis birgt — abgesehen von den Detailergebnissen — auch den ethischen Wert seines Werkes. Man muß es bewundern, wie vielseitig und wie gut MARÓT auf den verschiedensten Gebieten bewandert ist, mit welcher Gründlichkeit er sich in die Teilprobleme vertieft, wie viele instruktive Gedanken er entwickelt, — und neben diesen Vorzügen seines Werkes bewundert man die Kühnheit seines Unternehmens. Neue Funde, neue Forschungen können seine Grundthesen modifizieren, aber die Probleme, die MARÓTS Werk erörtert, sowie die Methode, mit der er diese aufwirft, kann künftig schwerlich einer umgehen, der über die Anfänge der Dichtung, vor allem der epischen Dichtung Wesentliches und Wahres sagen will.

J. Gy. Szilágyi

HERR UND KNECHT. Sagen aus Mecklenburg aus der Sammlung RICHARD WOSSIDLOS, herausgegeben von GISELA SCHNEIDEWIND. Deutsche Sagen Demokratischen Charakters I. Akademie Verlag, Berlin 1960.

La série de publications de l'Institut Ethnographique de l'Académie des Sciences de Berlin consacre un volume tout entier à une situation connue généralement dans la poésie épique populaire, qui n'a pas été encore examinée de près jusqu'à présent (Veröffentlichungen des Instituts für Deutsche Volkskunde; Band 22). G. SCHNEIDEWIND publie environs 800 légendes et histoires superstitieuses, prises de l'héritage de R. WOSSIDLO, avec des anomalies provenante de la relation entre le seigneur et le serf au centre.

Dans un groupement établi par le rédacteur, les textes choisis (typiques?) se trouvent dans la formulation dialectale et originale de WOSSIDLO et parallèlement, dans une transposition soigneuse en allemand littéraire. Dans l'appendice la rédacteur donne les parallèles des textes choisis, provenant de l'héritage de WOSSIDLO, d'autres collections de légendes, de journaux contemporains, d'actes de justice et d'autres sources, tous dans leur forme originale.

Le volume est complété par des registres des sources, des lieux et des motifs, ainsi que par une bibliographie très instructive; la préface nous fait connaître la méthode de collection de WOSSIDLO.

Résultant du travail fort appliqué de R. WOSSIDLO et de G. SCHNEIDEWIND ce volume est bien plus qu'une publication de matière fait avec beaucoup de soin et une grand circonspection. Il a le caractère d'un ouvrage de référence qui peut suggérer des idées à tous ceux qui s'occupent dans une forme quelconque des textes de la poésie populaire européenne collectionnés depuis 150 ans.

Le recueil donne une matière plus ample que tout ce qui l'a précédé, de cette couche des légendes d'histoire locale dont le point principal est la collision d'interêts entre le seigneur et le serf, le riche paysan et le pauvre journalier. Cette couche renferme un ensemble de genres bien varié, en somme tout ce qui se trouve de l'histoire de sorcière, à travers la légende de famille, jusqu'à l'histoire réelle. Nous y trouvons des histoires superstitieuses — bien connues aussi dans la matière hongroise — p. e. des légendes de trésor, dans une mise au point neuve, ainsi qu'un grand nombre de souvenirs prenant une forme typique, dont les parallèles se trouvent certainement dans notre genre épique populaire.

Avec un questionnaire fait de la matière du volume on pourrait collectionner une quantité considérable d'histoires et de légendes partout en Europe orientale. Chez nous pourrait être obtenue une matière épique, qui jusqu'à présent ne figurait que dans une très petite mesure dans les carnets de nos collecteurs. En même temps notre catalogue de légendes en préparation pourrait être considérablement enrichi et nos sociologues obtiendraient aussi une matière excellente.

Il serait utile de passer en revue, selon des points de vue similaires les autres domaines du folklore aussi. Dans notre matière de contes on rencontre p. e. fréquemment des traces qui se rapportent à l'aspect social du conteur. Ils est vrai, que — selon le témoignage des collections conservées dans l'archive des manuscrits de l'Académie Hongroise de Science — les rédacteurs des recueils du siècle dernier ont soigneusement extirpé toutes les références de telle sorte. Toutefois, il en est résté par endroit ce qui leur a échappé — p. e. l'histoire de »Halász Józsi» (AaTh 465 mt.) de J. KRIZA ou le conte de «Erős János» (AaTh 650 mt.) de E. BENEDEK. Les textes épiques collectionnés par magnétophone au cours de la dernière décade promettent une récolte d'une richesse surprenante.

Dans notre collection de 1961, effectuée dans le comitat Szabolcs, la tendence antiféodale reparait dans la matière folklorique à chaque instant dans tous les genres: dans les contes, les légendes, même dans les coutumes — sans que les collecteurs l'aient provoquée par leur questions de quelque forme que ce soit. (La matière de collection voir E. GYÖRGYI et Á. KOVÁCS: Notes et enregistrements sonores de Kék, dans l'Archive du Musée Ethnographique de Budapest.)

Cependent nous devons constater avec regret, que le groupement de légendes de Mecklenbourg accumulée par suite d'habile choix du sujet, n'est point heureux. Plus d'une fois on voit des titres — impressionants d'ailleurs — disperser, au lieu de réunir les histoires typologiquement proches; par suite, la matière malgré les références éxacte perd sa plasticité et son authenticité et provoque dans le lecteur l'impression du maniéré.

Un autre enseignement que le collecteur hongrois peut tirer du volume, c'est la méthode de collection de WOSSIDLO. Puisque dans la Séction Folklorique de la Société Hongroise d'Ethnographie une lecture et une discussion ont eu récémment lieu sur l'authenticité des collections, il est désirable d'en dire ici quelques mots.

WOSSIDLO a collectionné ses légendes entre 1885—1939. Sa méthode a été la suivante: il faisait sur place de courtes notes des textes qu'il venait d'entendre et qu'il rétablissait ensuite

à la maison, de mémoire, en dialecte. (Méthode de KÁLMÁNY ou de BERZE NAGY et des autres collecteurs à la fin de XIXe siècle) Ni la rédacteur, ni l'Institut Ethnographique patronnant la publication n'ont pensé à douter de l'authenticité des textes ainsi préparés. Nous sommes bien plus exigeants. Aujourd'hui n'acceptons pour complètement authentiques que les textes sténographiés ou enregistrés sur magnétophone et quelquefois oublions, que notre science et nos points de vues ont développé au siècle dernier.

Il est bon de retenir que des possibilités de publication en ce temps là étaient exclues pour une matière de telle façon. Ceci explique, pourquoi cette partie de la collection WOSSIDLO n'a pas apparu dans sa vie et explique aussi l'activité de l'ancienne direction de la Société Kisfaludy qui se serait heurté contre des obstacles insurmontables publier des volumes de la poésie populaire si les plus beaux contes et légendes avaient contenues des observations amères sur la méchanceté et l'avidité du seigneur.

C'est donc de la gratitude et non pas du blâme, que nous devons à nos collecteurs du siècle dernier: ils nous ont ramassé et conservé la matière le mieux qu'ils le pouvaient. Ceci s'applique non seulement aux pays occidentaux dont la poésie populaire vivante est bien pauvre en comparaison avec la matière collectionnée au cours du siècle dernier, mais aussi à des aires linguistiques, comme la hongroise, où, de nos jours la collection de n'importe quel nombre de contes et légendes n'est qu'une question de collecteurs, de magnétophons et de dactylographes.

Ágnes Kovács

E. TÁRKÁNY SZÜCS: *VÁSÁRHELYI TESTAMENTUMOK* (Testamente von Vásárhely) (Verlag Wirtschaft und Recht). 448 Seiten, 32 Tafeln. Budapest, 1961.

»Man muß das Schicksal der Elenden kennen, bevor man sich ihrer erbarmen kann« — läßt der große ungarische Dramatiker Josef Katona den ungarischen Bauern des 13. Jahrhunderts sagen. Vor der Befreiung hat die ungarische Geschichtsschreibung nicht viel dafür getan, damit sie das wahre Leben des jahrhundertelang geknechteten und ausgebeuteten Volkes erschließe. Lange Zeit unterrichtete man Ungarns Jugend nur über die Wohltätigkeit der »braven, begeisterten skythischen Herren« (wie Ady sie nannte). Nach der Befreiung aber begannen Volkskunde und Geschichtswissenschaft mit erneuter Kraft, das Versäumte nachzuholen. Im Geiste des historischen Materialismus zeitigte die Volkskunde die Ergebnisse, welche den Lesern dieser Zeitschrift gut bekannt sind. Die Historiker erschlossen in Monographien und Quellenveröffentlichungen (wie z. B. in den von Arbeitsgemeinschaften der Archivare redigierten Bänden über das Patrimonialgericht und über die Urbarien) die Lebensverhältnisse des ungarländischen Bauerntums zur Zeit des Verfalls der Feudalordnung. Auch die Ortsgeschichte erhielt neue Anregungen. Obschon die Unterstützung der lokalen Räte manchmal unwürdigen Arbeiten (wie z. B. der vor kurzem erschienenen abschreckenden Arbeit über die Gemeinden des Komitats Békés) zuteil wird, ist diese Entwicklungslinie richtig und begrüßenswert, ihre bisherigen Erfolge sind bedeutend.

Das Buch von E. TÁRKÁNY SZÜCS gehört zu den Ergebnissen dieser Bestrebungen, unterscheidet sich aber von ihnen dadurch, daß der Verfasser diesmal ein Thema der lokalen Rechtsgeschichte bearbeitet hat. In den Archivmaterialien seiner Vaterstadt Hódmezővásárhely hat er zwei Bände gefunden, die vom Zeitgenössischen Notar als »Testamentenbuch» (Testamentom-Könyv) betitelt wurden. Diese Bände sind die offiziellen Abschriftenbücher der zwischen 1730 und 1795 in Hódmezővásárhely aufgesetzten Testamente und vermitteln somit aus einer Stadt des Tieflandes die Stimme des Ackerbürgers aus einer für ewig verflossenen Zeit. Es hat verlohnt, dieses interessante, ja spannende Buch aus dem Dunkel der Unbekanntheit ans Licht zu heben, es hat verlohnt, die Stimme des einstigen ungarischen Bauern, der sich mit dem Staat, mit der Kirche und mit den Grundbesitzern herumschlagen mußte, für unsere Zeit aufs neue erklingen zu lassen. Denn in diesen mit ergreifender Naivität abgefaßten Urkunden spricht er in einem der größten Augenblicke seines Lebens, im Schatten des Todes, in dem Augenblick, da er »über seinen mit Blut und Schweiß erworbenen kleinen Besitz« mit letztem Willen verfügt; nicht über den Grundbesitz, denn dessen Eigentumsrecht lag ja bei seinem Grundherrn, dem jeweiligen Grafen Károlyi. Aber wenn er seine bewegliche Habe, sein kleines Haus, seinen Besitz, seine Kleider und sein Vieh aufzählt, so bietet er zugleich ein einzigartig interessantes Quellenmaterial sowohl für die Volkskunde, als auch für die Rechtsgeschichte: diese Aufzählungen erhellen nämlich den Alltag und die rechtliche Stellung des Ackerbürgers vor 200 Jahren.

Der Verfasser des vorliegenden Bandes schloß sich zu Beginn seiner Laufbahn einer Richtung an, die auf halbem Wege zwischen Volkskunde und Rechtsgeschichte stand, und die

ich (als einer der Mitbegründer dieser Richtung) das »Sammeln von juristischen Volksüberlieferungen« oder »die Forschung des Rechtslebens beim Volke« nannte. In der Nachfolge namhafter ungarischer (Tagányi) und ausländischer (Scialoja, Maunier, Künssberg usw.) Vorfahren, aber mit einer heute bereits eindeutig als falsch erwiesenen theoretischen Vorbildung begaben wir uns in die ungarischen Dörfer, um die noch auffindbaren Bräuche, Zeremonien und Symbole von juristischer Beziehung zu sammeln und für die Rechtsschöpfung zu verwerten. Die 1939 begonnene Arbeit wurde vom Krieg hinweggefegt, bevor sie noch umfassende Ergebnisse hätte zeitigen können. Heute können die Interessenten eine gründliche marxistische Auswertung dieser Arbeit aus der Feder K. KULCSÁRs an zwei Stellen finden (*A jogszociológia problémái* = Probleme der Rechtssoziologie, Budapest 1960, S. 113—125; bzw. *A népi jog és a nemzeti jog* = Volkhaftes Recht und nationales Recht, in: Az Állam- és Jogtudományi Intézet Értesítője, Bd. IV/1961, S. 153—193, besonders aber S. 166—185). Heute ist es schon völlig klar, daß es falsch war, den Begriff Volk mit dem Bauerntum zu identifizieren, bzw. heute sehen wir deutlich, daß der juristische Charakter des untersuchten Brauchtums und der Überlieferungen ungeklärt blieb. Es ist auch unleugbar, daß dieser Versuch der offiziellen Politik der Horthy-Zeit sehr gelegen kam, um eine falsch verstandene »Volkhaftigkeit« zu beteuern und die Klassengegensätze zu übertünchen. Doch dürfte der heutige Kritiker nicht vergessen, daß I. GYÖRFFY, der diese Arbeit angeregt und begonnen hatte, mit der zweifellos romantischen Betonung des ungarischen Charakters das Eindringen des Hitlerismus einschränken wollte und daß die »möglicherweise (!) subjektiv ehrlichen Absichten« der Forscher des Rechtslebens beim Volke eben darin bestanden, daß sie — trotz allen ihren Irrtümern — die unabhängige und selbständige Existenz des ungarischen Volkes gegen die Gier des deutschen Imperialismus schützen wollten. Der Kritiker müßte in Anbetracht der Wahrheit auch darauf hinweisen, daß wir die theoretischen Fehler selbst erkannt und dargelegt haben, und zwar in einem auch KULCSÁR bekannten Vortrag des Rezensenten, den er vor fünf Jahren in der Hauptkommission Ethnografie der Ung. Akademie der Wissenschaften gehalten hat.

Daß die »Forschung des Rechtslebens beim Volke« TÁRKÁNY SZÜCS zur Aufdeckung der einstigen Wurzeln des heute juristisch geprägten Brauchtums geführt hat, ist aus den Vorzügen und Fehlern der hier besprochenen Arbeit deutlich erkennbar. TÁRKÁNY SZÜCS hat nämlich das Testamentenbuch und die in diesem Zusammenhang durchgesehenen archivalischen Quellen in zweierlei Hinsicht, nämlich ethnographisch und juristisch untersucht. Durch diese beiden Blickpunkte gestaltet sich seine Arbeit sehr vielseitig, birgt aber die Gefahr in sich, die Methoden mitunter durcheinander zu bringen. Nach einer allgemeinen Beschreibung des Testamentenbuches und der darin enthaltenen letztwilligen Verfügungen befaßt sich der Autor ausführlich mit den gesellschaftlichen Verhältnissen Hódmezővásárhelys im 18. Jahrhundert. Auf die anschauliche Beschreibung der Berufe folgen Unterabschnitte, wie Beziehungen zum Staat, zum Grundherrn, zum Rat, zur Familie und Beziehungen zwischen den einzelnen Gesellschaftsschichten. Dieser Teil verbindet also die Beschreibung von Volk und Gesellschaft in Hódmezővásárhely mit der eher rechtsgeschichtlichen Erörterung der Urbarialverhältnisse und der Stadtverwaltung, bzw. mit der mehr ethnographischen Abhandlung des Familienlebens. Nach der gründlichen rechtsgeschichtlichen Untersuchung des »Aufbaus der Testamente«, ergreift im Abschnitt »Die Objekte der Testamente« der Ethnograph das Wort und überblickt die Angaben, die er aus dem reichen Quellenmaterial über Hufe, Haus, Nebengebäude, Flurnutzung, Ackerbau, Viehhaltung, Weinbau, Geld und über andere Dinge geschöpft hat. Alsdann folgt wiederum eine ausführliche rechtsgeschichtliche Untersuchung, die den »Verfügungen der Testamente« gewidmet ist. Rund ein Drittel des Bandes enthält Testamente, Inventare (Vereinbarungen, Taxierungsprotokolle) und andere Urkunden (Protokolle, Statuten), die hier lautgetreu veröffentlicht wurden. Durch das gut gewählte Bildmaterial gewinnt diese Arbeit sehr an Anschaulichkeit.

Der Ethnograph wird also diesen schön abgefaßten Band aus der Feder von TÁRKÁNY SZÜCS mit großem Nutzen verwenden können. Namengebung und Namenbenützung, Berufe und Jahrmärkte, der Zerfall der Großfamilie (und ihre Verschiedenheit von der Zadruga), die Eigentumsmarken, die gemeinsame Benützung des Vermögens und seine Verteilung, das alles sind Details, für deren Erhellung wir dem Verfasser zu Dank verpflichtet sind. Aber auch der Rechtshistoriker findet in diesem Buch reichliches Material über die Beziehungen zwischen Grundherrn und Stadt, über die staatlichen, kirchlichen und grundherrschaftlichen Lasten, über das Testamentierungs-, sowie Eigentums- und Erbschaftsrecht des zinspflichtigen Bauern und über das juristische Schicksal der einzelnen Sachgüter. Trotzdem aber scheint es uns, als beeinträchtigten sich mitunter diese beiden Gesichtspunkte: die klare, präzise Konzipierung des Juristen wird durch die Lebhaftigkeit der ethnographischen Bearbeitung öfter etwas verschleiert und das herzliche Mitgefühl des Chronisten der engeren Heimat verwischt mitunter die Konturen sowohl der juristischen, als auch der ethnographischen Belange.

Diese Arbeit bietet im wesentlichen mehr, als ihr Titel verrät. Wir lernen an Hand dieses Bandes den Alltag der Einwohner von Hódmezővásárhely, ihre wirtschaftliche Ausrüstung, ihre Tracht, ihre Arbeit, die Organisation der Stadt und die privatrechtlichen Verhältnisse auf einen viel höheren Niveau kennen, als auf welchem der verdiente Historiker von Vásárhely, SZEREMLEI dies alles vor einem halben Jahrhundert erschließen konnte. Eben darum hätten in der Arbeit bei der Anführung der Literatur (am Anfang des Bandes und auch in einzelnen Anmerkungen) keine Ungenauigkeiten zurückbleiben dürfen, und sicherlich hätte sich die wiederholt bemerkbare Unsicherheit in der Benützung der lateinischen Bezeichnungen beheben lassen (so z. B. dualis statt richtig dominalis, orarium statt richtig aerarium usw.). Professor A. CSIZMADIA, der als Jurist der Fachlektor dieses Bandes war, hätte Feststellungen — wie z. B. daß die Bauern durch das Tripartitum im Jahre 1517 ihrer Freizügigkeit beraubt wurden (wo doch dies durch die Gesetzgebung im Jahre 1514 erfolgte), daß der Erbe das Testament abändern durfte, oder daß für das Testament auch der Bilateralismus bezeichnend sein konnte (S. 39, 166, 184) — jedenfalls richtigstellen müssen. Die genaue Bezeichnung für das auf Tafel VIII abgebildete Züchtigungsgerät ist »Fiedel« (Halsklotz) und nicht einfach Block (Prangerstock). Aber diese Mängel werden den guten Eindruck, den der Leser von dieser Arbeit gewinnt, sicherlich nicht beeinträchtigen können.

TÁRKÁNY SZÜCS sieht die Vergangenheit Vásárhelys nicht nur in den Details, sondern auch in der Aufzeichnung der hauptsächlichen Entwicklungslinien richtig. Was er über die Zurückdrängung der verhältnismäßig selbständigen Stadtverwaltung in die Gewalt des Grundherrn und in die Bevormundung durch ihn am Anfang des 18. Jahrhunderts schreibt, dürfte auch für die übrigen ungarländischen Ackerbürgerstädte charakteristisch sein. »Das Problem der Selbstverwaltung der Ackerbürgerstädte des Tieflandes, die der grundherrschaftlichen Gewalt untertan und auch dem Komitat untergeordnet waren und die sich hauptsächlich mit Viehhaltung beschäftigten, ist eine unbearbeitete Frage der ungarischen Rechtsgeschichte« — stellt der Verfasser fest (S. 120). Der Weg der weiteren Forschungen führt zweifellos über neuere Einzelmonographien zum Aufriß der großen Zusammenhänge. Die Arbeit von TÁRKÁNY SZÜCS ist auf diesem Wege ein verdienstvoller und zu weiteren Arbeiten anregender Schritt.

Gy. Bónis

BIBLIOTHÈQUE DE MUSIQUE POPULAIRE. I.—II. Types de chansons populaires hongroises. III. Chansons de style populaire. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961.

Recueillies dans cinq gros volumes, plus de 5000 chansons populaires hongroises ont été publiées jusqu'à présent dans cinq gros volumes sous les auspices du Groupe de Recherche de la Musique Populaire de l'Académie Hongroise des Sciences, dirigé par ZOLTÁN KODÁLY. Ces publications sont destinées en premier lieu à répondre à des exigences scientifiques. La complexité des notes visant à l'expression authentique de la matière vivante, le grand nombre des variantes, la richesse des annotations et des analyses ont plutôt «découragé» les couches du public qui s'y intéressaient sérieusement.

Or, le culte des chansons populaires en Hongrie, connaissant une période d'épanouissement au cours des dernières décades, commençait à exiger plus que les différentes séries de vulgarisation ne puvaient lui offrir. La série débutante de la Bibliothèque de Musique Populaire est «une collection de chansons compilées selon des principes populaires mais scientifiques». Dans la préface du premier volume, ZOLTÁN KODÁLY, le rédacteur de la série, écrit ce qui suit. «Notre but est éminemment d'ordre pratique. Nous donnons de la matière à chanter, de ce qu'il y en a de meilleur, ... les meilleures variations provenant des meilleures sources...» En ce qui concerne la quantité de la matière, il annonce: «Nous publions ce que tout Hongrois doit savoir.» En parlant de l'interprétation des chansons populaires, il touche aussi le problème de l'accompagnement: «Plus une chanson populaire est originale et ancienne, davantage sa beauté ressort par une interprétation à une partie, sans accompagnement. Si l'accompagnement ne sait pas rehausser la beauté de la chanson, mieux vaut qu'il garde le silence!» En voilà des constatations profondes.

Rédigés par PÁL JÁRDÁNYI, les deux premiers volumes renferment plus de 350 chansons populaires. Il y a 40 ans, Béla Bartók a choisi parmi 8000 mélodies environ la matière du recueil d'exemples de son livre «A magyar népdal» (La chanson populaire hongroise). La publication présente se fonde sur la connaissance de 50—60 mille mélodies. Dans le but de présenter le profil des richesses des chansons populaires hongroises, les rédacteurs en ont compilé de ce qu'il y a de plus typique et de plus beau. Sauf les chansons d'enfant, les mélopées incantatoires, les chants funèbres et d'autres mélodies de texture lâche, tous les types des

chansons populaires hongroises y sont représentés. Il est évidemment difficile de définir les traits des types d'origine étrangère qui se sont toutefois plus ou moins encadrés dans les mélodies traditionnelles. Járdányi passe outre aux chansons où les fonctions d'accord et les alternances d'harmonie se font sentir, bienque — sous forme abrégée — il publie dans l'Annexe les mélodies les plus répandues de ce type.

Ce qui constitue un mérite spécial des deux volumes des «Types de chansons populaires hongroises», c'est l'arrangement inédit des mélodies. Dans la préface de sa collection serbo-croate (BARTÓK—LORD: Serbo—Croatian Folk Songs, New York, 1951), BARTÓK se plaint que: «malheureusement, les rédacteurs des collections de chansons populaires ne se règlent en général sur aucun principe musical en ce qui concerne le groupement des mélodies; en effet, ils ne se demandent même pas si c'est nécessaire. Ils groupent les mélodies selon les textes ou les sites géographiques, ou bien ils ne les groupent pas du tout». Or, déjà dans la première décade de notre siècle, ILMARI KROHN a exposé l'importance des collections bien ordonnées des chansons populaires dans le but de pouvoir préciser, quelles des mélodies constituent le sien propre d'un peuple et quelles sont internationales. Ce n'est qu'en possession d'un grand nombre de mélodies bien ordonnées que l'on peut s'attendre à obtenir des réponses rassurantes aux questions de la musicologie comparée. Il nous faut distinguer les types qui sont fréquents et ceux qui ne reviennent que sporadiquement dans la musique d'un peuple. L'ordre musical doit indiquer le nombre et la qualité des variantes de chaque mélodie. Dans des collections musicalement bien ordonnées nous trouverons les familles de mélodies apparentées en corrélation l'une avec l'autre. Cependant, le caractère des mélodies selon lequel la mise en ordre doit s'effectuer, constitue une question discutée encore aujourd'hui. I. KROHN a classé les chansons populaires finlandaises selon des critères mélodiques; d'autres, avant et après lui, ont porté les éléments rythmiques des chansons au premier plan. Il va sans dire que le point de vue de principe de la mise en ordre ne dépend pas seulement de la conception du musicologue mais aussi de la nature de la matière à classer. On se demande s'il existe un principe commun qui se prêterait à toutes les mélodies de tous les peuples.

Dans la première publication musicalement ordonnée de la musicologie populaire hongroise *(Erdélyi Magyarság, Népdalok* — les Hongrois de la Transylvanie, Chansons Populaires, Budapest 1921), KODÁLY

1. rangeait les mélodies selon le nombre des lignes (mélodies de 3, 4, 5, etc. lignes),
2. dans ces groupes, il créait un ordre uniforme des mélodies selon le rang des cadences.

Quelques années plus tard, BARTÓK a groupé les chansons populaires hongroises en trois grandes classes *(A magyar népdal* — La Chanson Populaire, Budapest 1924):

Classe A.: mélodies isométriques pentatoniques,
Classe B.: mélodies de forme récurrente,
Classe C.: le reste.

L'ordre de KODÁLY est donc basé en premier lieu sur des éléments mélodiques, alor, que dans celui de BARTÓK ce n'est que la Classe B. qui se fonde sur des spécificités mélodiques les deux autres étant différenciées par des marques rythmiques. Toutes les deux méthodes ont des avantages, mais ne sont, malheureusement, pas exemptes d'inconvénients.

Il arrive, d'une part, que la ressemblance de la cadence met en rapport extrinsèque des mélodies non apparentées, alors que, d'autre part, la différence de la cadence sépare souvent des mélodies qui s'apparentent de très près l'une à l'autre. Employées comme démarcation, l'isométrie et l'hétérométrie manquent également de souplesse, surtout du point de vue de la critique du style, car on peut trouver de nombreuses mélodies hétérométriques même dans la matière la plus ancienne et, par contre, il peut y avoir une formule isométrique dans les plus récentes.

Dans son Recueil d'exemples (attaché à l'édition de 1952 du livre «*La musique populaire hongroise*» de KODÁLY), L. VARGYAS tâche de présenter les chansons populaires hongroises dans leur stratification historique, il omet donc le principe de l'arrangement uniforme: dans l'intérêt de son but, il groupe pareillement selon le ton, la cadence, la rythmique-métrique et la forme.

Dans le Ier volume de la Collection de la Musique Populaire Hongroise *(Magyar Népzene Tára)*, JÁRDÁNYI expérimente avec une grande puissance de conviction le principe du «noyau des mélodies» qu'il applique dans la mise en ordre d'un genre spécial: les mélodies des jeux d'enfant.

Évidemment, le principe de mise en système qui s'est affirmé dans le cas des mélodies enfantines, de texture lâche, ne peut pas être appliqué rigidement aux milliers de variations des mélodies de forme bien définie qui ne sont pas attachées à des occasions. Pour celles-ci,

JÁRDÁNYI a trouvé une méthode nouvelle; dans les volumes suivants de la Collection de la Musique Populaire Hongroise les mélodies sont déjà publiées selon l'ordre nouveau, dont les deux volumes des Types de Chansons Populaires Hongroises sont, pour ainsi dire, un coup d'essai et qui se fonde sur les considérations suivantes:

1. de principe uniforme, l'ordre de la matière tout entière est déterminé par l'élément principal des mélodies;

2. dans les chansons populaires hongroises la mélodie tient, selon l'expérience, le rôle prépondérant; la mélodie étant plus stable que le rythme, c'est l'élément mélodique qui constitue le fond de l'ordre;

3. la nouvelle méthode rejette l'arrangement lexical, le classement rigide selon les cadences et les tons, c'est l'essence des mélodies qu'elle veut saisir et croit la trouver dans la relation d'altitude des différentes parties de la mélodie.

Selon la conception de JÁRDÁNYI, la personnalité mélodique d'un motif (court) composé seulement de quelques tons est déterminée par la relation d'altitude des tons consécutifs, alors que celle de mélodies complètes et développées par la relation d'altitude des lignes mélodiques. Les deux piliers de la mélodie étant la ligne initiale et la ligne finale, le premier principe séparateur peut être formulé ainsi: la ligne initiale est-elle plus haute ou plus basse que la ligne finale, ou bien se trouvent-elles au même niveau? Puisque parmi les chansons populaires hongroises il n'y en a pas une dont la ligne initiale soit plus basse que la finale, leur nouvel ordre se divise en deux groupes principaux:

I. celui où la ligne initiale est plus haute que la ligne finale,
II. celui où la ligne initiale et la ligne finale sont du même niveau.

Dans ces deux groupes, les subdivisions se fondent sur les mêmes principes. Ainsi, les mélodies du Ier groupe sont distinguées d'après que leur ligne initiale est

a) d'allure haute,
b) d'allure haute et basse,
c) d'allure moyenne et basse.

En formant les subdivisions mineures, l'auteur prend en considération l'arcure de la ligne initiale, d'une part, et compare l'allure de la première ligne à celle de la seconde, d'autre part.

Dans l'ordre nouveau, les groupes et sous-groupes ne se séparent pas nettement l'un de l'autre, leurs démarcations s'effacent. L'un des buts principaux de cet ordre est que les mélodies se suivent sans coupure et que les mélodies apparentées soient juxtaposés même si elles se trouvaient dans deux groupes différents.

Les groupes consécutifs ne marquent en réalité que le sens de l'ordre. Les avantages en sont évidents; mais l'application conséquente du principe mélodique disperse une partie des mélodies qui se rencontrent dans le rythme, en dissimulant en même temps une partie des ressemblances mélodiques et formelles. Pour cette raison, JÁRDÁNYI fait état d'ajouter autant d'index musicaux que possible. Dans la publication présente se trouvent des index selon les cadences et le nombre des syllabes. Le but pratique des volumes est secondé par de nombreux conseils sur l'interprétation, la transposition des mélodies au ton final «do», une documentation géographique, et un index des lignes initiales du texte.

Bien qu'il s'agit d'un acte volontaire, on ne peut que regretter que ni le nom des collecteurs, ni le lieu et la date des collections ne soient indiqués (pas même en forme d'annotation). Nous relevons également l'absence des remarques se référant à la nature des mélodies et à la manière d'interprétation.

Le troisième volume de la Bibliothèque de Musique Populaire fut rédigé par GYÖRGY KERÉNYI, sous le titre de «*Chansons de style Populaire*» (Népies dalok).

La plus grande partie de ces chansons datent du siècle dernier, la plupart des compositeurs étant inconnus. Quelques unes en sont devenues fort populaires: seigneur et paysan les chantaient également et elles étaient en vogue à la ville comme à la campagne.

C'est un trait caractéristique de l'évolution historique en Hongrie que pendant des siècles les chansons populaires furent la nourriture musicale du paysannat seulement. La plupart des citadins étaient de langue étrangère, tandis que la noblesse s'écartait avec un orgueuil féodal de la plèbe et les gens plus cultivés rendaient hommage à «l'Occident civilisé».

Ce n'est qu'à partir de la fin du XVIIIe siècle que la connaissance des traditions populaires commençaient à devenir un «besoin culturel», en premier lieu à la suite des exemples littéraires allemands. Cependant, même au cours du XIXe siècle on n'arrivait que sporadiquement jusqu'à la vraie musique populaire hongroise, dont la découverte se fit attendre jusqu'au XXe. Par contre dans les premières décades du siècle dernier, une production de chansons a pris son commencement, entendant ressembler à la musique populaire. C'était le style des

danses de recrutement, à la mode dans ce temps, qui en fut l'inspirateur; en effet, les traces de l'origine instrumentale se retrouve toujours dans les chansons de style populaire des premiers temps.

Le fait, que ces chansons commençaient à ressembler de plus en plus aux vraies chansons populaires, est dû en forte proportion aux étudiants. Les recueils manuscrits des chansons (melodiarium) de l'un ou l'autre grand collège de province conserve, parmi beaucoup de compositions dilettantes et d'oeuvres de circonstance, quelques beaux vestiges de l'origine populaire des enregistreurs.

Les collections apparues depuis les années trente du siècle dernier sont déjà remplies de ces chansons «populistes» qui furent propagées, en premier lieu, par des comédiens ambulants et des musiciens tziganes. Parvenue à la campagne, cette sorte de musique avait un effet fertilisant sur la musique populaire: des formes et des variantes nouvelles en nâquirent; dans les villes elle servait la magyarisation.

Les figures rustiques des drames lyriques populaires en vogue dans la seconde moitié du siècle dernier chantaient des chansons pareilles, il n'y a donc rien de surprenant que, même au début du XXe siècle, c'étaient celles-ci que nos intellectuels musicalement cultivés tenaient pour des chansons populaires.

Les diverses variantes mélodiques et rythmiques de l'une ou l'autre chanson s'expliquent par la propagation étendue de ce genre; c'est surtout le grand nombre des variantes de texte qui est remarquable.

La collection de KERÉNYI contient les chansons qui fleurirent encore aux premières décades du XXe siècle, subsistant donc le plus longtemps, dans leur forme tardive et mûre. Les données concernant l'origine, l'histoire, etc. des chansons se trouvent parmi les annotations. La recherche des mélodies est facilitée par des index musicaux selon les cadences et le nombre des syllabes, ainsi que par un index de texte.

KODÁLY et BARTÓK, par leur collectionnement et traitement scientifique des chansons populaires, tracent une démarcation assez nette entre la «vraie» chanson populaire hongroise et les chansons «populistes» ou de style populaire. A la suite de leur activité, l'exigence que la propagation des chansons de ce type ne se fasse plus à titre de «chansons populaires», doit être qualifiée comme justifiée.

Tout en appréciant hautement la valeur musicale de nos chansons populaires originales il ne faut pas sousestimer nos chansons «populistes» non plus, il y en a plus d'une de haute qualité et de belle forme.

Ce n'est point le hasard qui a voulu que les mélodies de ce genre aient exercé une telle influence sur le jeune Bartók que quelquesunes — bien qu'inconsciemment — en furent admises même dans ses publications de chansons populaires.

Il va sans dire que si, d'une part, le ravivement d'une partie des chansons de style populaire est justifié même sous forme d'une nouvelle édition, nous devons, d'autre part continuer à formuler toutes réserves contre celles d'entre elles qui ne sont ni hongroises ni artistiques.

B. Avasi

S. LANDMANN: *DER JÜDISCHE WITZ. SOZIOLOGIE UND SAMMLUNG.* Mit einem Geleitwort von Prof. Carlo Schmid. — Walter Verlag, 1960. — 531 S.

Der Witz ist bislang ein Stiefkind der Geisteswissenschaften geblieben. Obschon heute allgemein bekannt ist, daß die Witze einzelner Perioden oder einzelner Völker für Soziologie, Ethnographie,Psychologie und noch mehrere Disziplinen eine wahre Fundgrube bilden, steckt die wissenschaftliche Bearbeitung, ja selbst die systematische Sammlung des Witzes erst in den Anfängen. Dies mag an der Anspruchslosigkeit des Witzes liegen; anscheinend haben vor allem die für wertvoller erachteten verwandten Gattungen (z. B. Aphorismen) bzw. die umfangreicheren Formen des Komischen und Humoristischen die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gelenkt.

Der Rang und die besondere Stellung des Witzes innerhalb der Kultur muß selbstverständlich nicht erst jetzt entdeckt werden. S. FREUD hat schon 1905 diesem Problem ein besonderes Buch gewidmet, welches — abgesehen davon, daß es die Anwendung der FREUDschen Anschauungsweise auf ein Spezialgebiet darstellt — die wichtige psychologische, ja man könnte sagen physiologische Bedeutung des Witzes zutreffend erschließt.

Die Arbeiten über Soziologie und Folklore des Witzes stehen aber noch aus. Auch die Formanalysen, die Erschließung der besonderen Logik des Witzes, die vergleichende Untersuchung der Varianten und die Forschungen über das Wandern der Witze müssen wir vorerst noch entbehren.

In Kenntnis dieser Verhältnisse und im Bewußtsein des augenblicklichen Standes der einschlägigen Forschungen erscheint uns die vorliegende neue Veröffentlichung — die Anlaß zu diesen Zeilen war —, die mit einem anspruchsvollen soziologischen Vorwort versehene, imponierend reiche neue Sammlung jüdischer Witze noch wertvoller.

Der jüdische Witz hat in der Welt des Witzes eine besondere Stellung. Selbstverständlich handelt es sich hier nicht um das Zerrbild des jüdischen Witzes, wie es von den Antisemiten mit dem einzigen Zweck fabriziert wird, um die jüdische Minderheit lächerlich zu machen. Im Gegensatz zu diesen Pseudoformen ist der echte jüdische Witz mit dem Geiste HEINES und SCHOLEM ALEICHEMS verwandt: ihn zeichnen eine außerordentlich feingeschliffene Form, scharfe Kritik bzw. die Fähigkeit zur Selbstkritik aus.

Infolge der besonderen historischen Voraussetzungen fehlt in der jüdischen Folklore so manches, bzw. in ihr sind bestimmte Formen durch andere ersetzt. So hatten z. B. die Volksmärchen — obschon bestimmte Märchen, Sagen, Legenden usw. bekannt und beliebt waren — im Geisteslebens des mittelalterlichen Judentums keine so große Bedeutung, wie in der Kultur der Ackerbauer. Dies resultierte nicht aus einem Mangel der Volksphantasie, sondern dürfte sich als Folge der abstrakteren Beschäftigung des Judentums ergeben haben. Im Geistesleben des Judentums dürfte der Witz (der Schwank, das Rätsel) etwa die gleiche zentrale Rolle gespielt haben, wie sie z. B. in der Kultur der zumeist ackerbauenden Völker dem Volksmärchen zufiel. Der Witz ist in diesem Falle also kein peripherisches Produkt, sondern eine authentische Äußerung des Volksgenius.

Das Gesagte läßt sich u. a. mit der historischen Stellung HEINES beweisen. Der HEINEsche Witz wurde keineswegs aus dem Nichts geboren. Weder die deutsche, noch die französische kultur dieses Zeitalters erklären aber hinlänglich die Entstehung des von Selbstironie durchpulsten Heineschen Geistes. Hinter dem Heineschen Witz müssen wir nicht nur die logische Kultur eines Jahrtausends, sondern auch die Überlieferungen einer ebenfalls alten Gemeinschaft erkennen, die Witze schuf und sich an ihnen auch ergötzte.

*

Bisher sind mehrere Sammlungen des jüdischen Witzes erschienen (OLSVANGER, DRUJANOW, MOSZKOVSZKIY, BLOCH). Der vorliegende neue Band schöpft nicht nur aus dem Stoff der früheren Sammlungen, sondern auch aus der mündlichen Überlieferung: ein Teil der hier veröffentlichten Witze lebte bisher nur in der Verbaltradition. Da die meisten dieser Witze ursprünglich im Jiddisch lebten und ihre wahren Träger die osteuropäischen Juden waren, die in ihrer überwiegenden Mehrheit den von Hitler veranlaßten Verfolgungen zum Opfer fielen, rettet diese Sammlung einen Stoff, der später zumindest in der vorliegenden Form für Literatur und Forschung gewiß verloren gewesen wäre.

Wir müssen über die Abfassung und über den Stil der veröffentlichten Witze einiges sagen. Die Verfasserin hat mit glücklicher Hand die treffendsten, die wirklich am besten geschliffenen Fassungen ausgewählt. Die mündliche Überlieferung ist nämlich ein unerbittlicher Kritiker: nur die am treffendsten, am prägnantesten gefaßten Witze geraten nicht in Vergessenheit.

Außer den eigentlichen Witzen wurden in die vorliegende Sammlung auch Anekdoten, Rätsel und geflügelte Worte namhafter Persönlichkeiten aufgenommen. Zum Glück überwiegen aber diese Materialien nicht, sondern verleihen der Sammlung nur eine weitere Note, ohne ihr wesentliches Gepräge zu verändern.

*

Eine umfangreiche und anspruchsvolle soziologische Unterscuhung führt den Leser in die Sammlung ein. S. LANDMANN hatte es nicht leicht: die Sphäre der Soziologie des jüdischen Witzes war bisher sozusagen Neuland.

In dieser Phase der Forschungen läßt sich schwerlich eine Meinung äußern, die definitiv sein könnte. Vorerst zeigen sich noch grundlegende Fragen, die der weiteren Klärung bedürfen. So z. B. das Problem der Vergangenheit des jüdischen Witzes. Landmann ist davon überzeugt, daß das biblische Zeitalter den Witz nicht gekannt habe, ja daß auch das mittelalterliche Judentum von der hier gegebenen Form des Witzes weit entfernt gewesen und daß der jüdische Witz recht eigentlich erst zur Zeit der sich lockernden Bindungen des mittelalterlichen sozialen und Geisteslebens entstanden sei, und zwar infolge des Aufeinanderstoßens zweier verschiedenen Kulturen, zweier unterschiedlichen geistig-seelischen Attitüden.

Hinsichtlich der Vorgeschichte des jüdischen Witzes bin ich einer etwas anderen Auffassung. Zumindest sind die mit dem Witz sehr nahe verwandten Gattungen und Formen (Rätsel, Anekdote, Fragespiel, Ironie usw.) sowohl in der biblischen und talmudischen Zeit, wie in den Jahrhunderten des Mittelalters zweifellos vorhanden. Die dialektische Erörterung

des Glaubensgesetzes, die Glaubensdispute boten immer wieder Gelegenheit zur Entwicklung der geistigen Waffen, die auch bei der Erfindung von Witzen verwendet wurden. Was wir zuvor im Zusammenhang mit Heine gesagt haben, deutet an, daß der jüdische Witz tief in der Vergangenheit wurzelt.

Auf Grund dieser Erwägungen bin ich der Überzeugung, daß der jüdische Witz eine bedeutende Vorgeschichte, wesentliche historische Voraussetzungen hat und daß es nur eine Frage weiterer Forschungen ist, diese zu Tage zu fördern.

Was den Charakter und die Funktion des jüdischen Witzes anbelangt, bietet LANDMANN überzeugende Feststellungen: er war eine Waffe gegen die feindliche Umwelt und zugleich ein Ausdruck des geistigen Widerstandes gegen den Druck einer starren, den Geist abwürgenden Tradition. Der Witz verbreitete skeptische, aufgeklärte und ketzerische Ansichten. Zugleich enthüllte er mit scharfer Selbstironie dem Judentum eigene Fehler und Schwächen.

S. LANDMANN erklärt auf Grund einer umfassenden Sammlung, Auswahl und wissenschaftlichen Analyse, daß der Witz — und namentlich der jüdische Witz — als Kunst, Literatur, ja Weltliteratur gelten könne. Die logische Überzeugungskraft und die feingeschliffene Form dieser Witze sei geradezu als genial zu betrachten: man müsse in diesen Witzen eine inmitten einer religiösen, kirchlichen Kultur entstandene weltliche Dichtung sehen.

Die bahnbrechende Arbeit LANDMANNS, vor allem die Sammlung und Auswahl kann man nur mit der höchsten Anerkennung erwähnen. Dieser Band wurde in rascher Folge dreimal aufgelegt und die vierte Auflage ist in Vorbereitung. Dies ist ein verdienter Erfolg: dieses Werk ist eine fesselnde, interessante Lektüre und zugleich ein gut verwertbares Quellenwerk.

Hinsichtlich der wissenschaftlichen Bearbeitung der Witze ist noch vieles zu tun. Auch die Methodik dieser Forschungen müßte ausgearbeitet werden: gewiß ließen sich von anderen Gebieten der Folklore viele methodische Verfahren übernehmen (Untersuchung der Varianten, Wanderwitze usw.). Ein interessantes Problem ist auch die Logik der Witze: bald bedient sich der Witz der Technik der Sophismen, bald parodisiert er diese. Im Witz kommen einzelne philosophische und ästhetische Standpunkte tatsächlich in prägnanter Form zum Ausdruck. Wenn z. B. Max Liebermann die Bedenken einer Dame, daß ihr Porträt ihr nicht ähnlich sei, damit beantwortete, »ich male Sie ähnlicher, als Sie es in Wirklichkeit sind«, so drückt der Künstler mit dieser witzigen Wendung seine ästhetische Auffassung tatsächlich mit genialer Prägnanz aus.

Der rezensierte Band bietet mit dem veröffentlichten Material eine gute Grundlage zu eingehenden Untersuchungen und Forschungen über die ethnographischen Belange, sowie über die Logik, Soziologie und Psychologie des Witzes.

Gy. Nádor

MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY (Kultur und Tradition) — Studia ethnologica Hungariae et centralis ac orientalis Europae I—II. Redigiert von B. GUNDA. Budapest, 1960. 389 Seiten.

Das Jahrbuch des Ethnographischen Institutes der Kossuth-Universität Debrecen bringt Abhandlungen aus der Feder der Mitarbeiter des Institutes, sowie der Ethnographen anderer verwandten Institutionen in Ungarn und zahlreicher ausländischer Forscher, die sich mit einschlägigen ost- und mitteleuropäischen Problemen befassen.

Das Jahrbuch dokumentiert nicht nur die Arbeiten des Ethnographischen Institutes der Universtität Debrecen, sondern beweist auch den prinzipiellen Standpunkt des Institutes bezüglich der wissenschaftlichen Zusammenarbeit gerade dadurch, daß es auch andere ungarische und ausländische Verfasser zu Worte kommen läßt. Schon damit soll der Band den neuen Geist symbolisieren, der sich in Ost- und Mitteleuropa mit dem Aufbau der sozialistischen Gesellschaft auch auf dem Gebiet der Wissenschaften durchsetzt. Denn gerade die Volkskunde war früher nur allzu oft ein Mittel, um den nationalen Haß zu schüren, die Gegensätze zwischen den Völkern Ost- und Mitteleuropas zuzuspitzen; heute aber, da es sich die Ethnographie in diesen Ländern zur Aufgabe gemacht hat, die Verbundenheit der verschiedenen Kulturen und ihre Wechselbeziehungen zu erschließen, vertieft sie das Wissen um das gemeinsame Schicksal dieser Völker und wird damit zu einem wirksamen Mittel, um die friedliche Zusammenarbeit und die Erstarkung des gegenseitigen Vertrauens im Interesse des gemeinsamen Fortschritts zu festigen.

In dem inhaltlich vielseitigen Band finden wir neben den Abhandlungen ungarischer Verfasser auch die Arbeiten sowjetischer, bulgarischer, tschechischer, polnischer, rumänischer und slowenischer Forscher.

Die Reihe der veröffentlichten Abhandlungen eröffnet die Arbeit von I. FERENCZI »*Az animizmus világa és a magyar erdőkultusz*« (Die Welt des Animismus und der ungarische Waldkult), in welcher der Verfasser den animistischen ungarischen Waldkult im Zusammen-

hang mit der Gesamtheit des Volksglaubens untersucht. Seine Analyse ermöglicht die Unterscheidung der zeitlich aufeinander folgenden Schichten dieses Kultes und versucht einen Aufriß der drei Entwicklungsphasen in den Erscheinungsformen des Animismus. Er verknüpft die einzelnen Phasen mit der vom Baum untrennbaren Seele (Dämon), mit den Waldgeistern und schließlich mit den Waldgespenstern.

V. Romulus bietet mit der Abhandlung »*A román település- és lakóházkutatás legújabb eredményei*« (Die neuesten Ergebnisse der rumänischen Siedlungs- und Hausforschung) einen Überblick über die in Rumänien seit dem 19. Jahrhundert bis heute betriebenen Siedlungs- und Hausforschungen und stellt die bei diesen angewandten Gesichtspunkte heraus. In neuerer Zeit haben Architekten, die keine Ethnographen sind, die Monographien der Volksbauweise in den verschiedenen rumänischen Landschaften zusammengestellt und hierbei vor allem die Gesichtspunkte der Architektur, der Technik und der Volkskunst in den Vordergrund gerückt. Der Verfasser wertet dieses Arbeiten vom Standpunkt der Ethnographie und faßt auch die Ergebnisse seiner eigenen Forschungen zusammen.

B. Nagy befaßt sich in seiner Studie »*A társadalmi szervezet befolyása egy palócfalu építkezésére*« (Der Einfluß der Gesellschaftsorganisation auf das Hauswesen eines Palozendorfes) mit den besonderen Merkmalen des Bauwesens in einem nordungarischen Palozendorf und untersucht hierbei die Bedeutung der gesellschaftlichen Faktoren im Wandel der Hausformen. Er zeigt auf, wie die Familienorganisation die Entwicklung der Mehrhaushöfe beeinflußte und wie sich hierbei die noch faßbare Sippenorganisation (Großfamilie) auswirkte.

V. Novák gibt unter dem Titel »*A hegyi pásztorkodás Szlovéniában*« (Hirtenwesen in den Hochgebirgen Sloweniens) ein zusammenfassendes Bild vom Leben der slowenischen Hirten in den Ostalpen. Er beschreibt die Besitz- und Rechtsverhältnisse der Weidegebieten, die Hirtensiedlungen und Hirtenbauten, sowie die Lebensweise und die Tracht der Hirten. In einem kurz gefaßten historischen Überblick verweist er auf die Probleme, die im Zusammenhang mit dem Ursprung und mit den kulturellen Beziehungen des Hirtentums im gesamten Alpengebiet noch zu lösen sind.

Z. Ujvári befaßt sich in seinem Beitrag »*Népi kéziratos verseskönyveink*« (Handschriftliche Volksliederbücher und Gedichtsammlungen) mit den Formen dieser Liederbücher und Sammelwerke, verweist auf ihre Rolle und Bedeutung in der Volkskultur und im Geistesleben des Volkes. Zugleich hebt er die große Bedeutung hervor, welche dieser Volksliederbücher und Gedichtsammlungen als schriftliche Denkmäler neben den mündlichen Überlieferungen für die Forschungen über die ungarische Volksdichtung haben.

H. Wakarelski bietet mit seinem Beitrag »*Néhány bulgáriai szőlőművelő eszköz és azok történeti fejlődése*« (Einige bulgarische Weinbaugeräte und ihre geschichtliche Entwicklung) eine Untersuchung über die Terminologie und Morphologie der in Bulgarien verwendeten Weinbaugeräte, namentlich der Hacken und Winzermesser. Neben dem rezenten Material bezieht er in seine Analyse auch archäologische Materialien ein. Auf Grund dieser terminologischen und morphologischen Analysen der Winzergeräte zieht er Schlüsse über Ursprung und Entwicklung des Weinbaus in Bulgarien.

J. Szabadfalvi macht uns in seiner Arbeit »*A magyar fekete kerámia és kelet-európai kapcsolatai*« (Die ungarische schwarze Keramik und ihre osteuropäischen Zusammenhänge) mit der Herstellung und mit den ungarischen und europäischen Herstellungszentren der Schwarzkeramik bekannt. Er beschreibt hierbei die Herstellungsweise und die Ornamentierungstechnik dieser Art der Keramik, die sich seit dem Neolithikum bis in unsere Tage gehalten hat. (Über dieses Thema erschien aus der Feder des Verfassers unter dem Titel »*Die Ornamentik der ungarischen Schwarzkeramik*« eine Abhandlung in den Acta Ethnographica. Bd. IX. S. 251—327. Budapest 1960.)

K. Moszýnski legt in seiner Studie »*A vadfogó csapdák fejlődéstörténetének néhány kérdése Közép-Európában*« (Zur Entwicklungsgeschichte der Jagdfallen in Mitteleuropa) seine Ansicht dar, daß die Entwicklung der Jagdfallen im Gegensatz zur geläufigen Auffassung nicht bei den Sammlern und Jägern, sondern bei den Hackbau und Pflugbau betreibenden Völkern in Erscheinung trete. In der Entwicklung der komplizierteren, ein höheres technisches Niveau bezeugenden Konstruktionen spiele die Lebensweise der seßhaft gewordenen Völker eine große Rolle. Unter Beachtung dieses Prinzips gibt er einen Überblick über die verschiedenen Typen und Varianten der Jagdfallen in Mitteleuropa.

B. Gunda berichtet in seinem Beitrag »*A gyűjtögető életmód emlékei a gyalui havasokban*» (Sammelwirtschaft im Gyaluer Gebirge) über die Sammelwirtschaft der Rumänen in Siebenbürgen. Hierbei verwertet er die von ihm gesammelten Daten. Im genannten Gebiet hatten die wild wachsenden Pflanzen noch zwischen 1945 und 1948 in der Ernährung des Volkes eine große Bedeutung.

J. Barabás befaßt sich unter dem Titel »*A szórványtelepülések kialakulása Közép-Európában*« (Die Entstehung der Einzelsiedlungen in Mitteleuropa) mit den Problemen des Auf-

kommens dieser Siedlungen im System der Dorfsiedlungen. In diesem Zusammenhang überblickt er die Einzelsiedlungen und ihre Verbreitung in den Ländern Ost- und Mitteleuropas und erörtert die einschlägigen Theorien und Forschungsergebnisse. Auf Grund seiner Forschungen gibt er einen Aufriß der Entwicklung dieser Siedlungsformen. Der Verfasser betont, daß die Entstehung der Einzelsiedlungen Ergebnis eines überaus komplizierten gesellschaftlichen Prozesses sei und daß sie sich nicht auf einen einzigen Faktor zurückführen lasse. Man könne das Aufkommen dieser Siedlungsform nicht hinlänglich erklären, wenn man nur geographische, nur wirtschaftliche, nur soziale oder aber nur ethnische Faktoren allein in Betracht ziehe. Mit besonderem Nachdruck erörtert er die Voraussetzungen und die unmittelbaren Beweggründe der Entstehung der Einzelsiedlungen.

N. W. Belizer beschreibt in seiner Abhandlung »*A mordvin női viselet összehasonlító vizsgálata*« (Vergleichende Untersuchung der mordwinischen Frauentracht) die Frauentrachten bei den mordwinischen Volksgruppen. Hierbei untersucht sie die Frage, aus welchen historischen Schichten sich die heutige Volkstracht zusammensetzt. Es gelingt ihr, in der mordwinischen Volkstracht bzw. in einzelnen Stücken tscheremissische, südliche türkische und russische Elemente nachzuweisen.

V. Diószegi faßt in seiner Arbeit »*A magyar néphagyomány és a sámánhit kapcsolatai*« (Die Andenken des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur) die Ergebnisse seiner umfangreichen vergleichenden Forschungen über den ungarischen Schamanismus zusammen. Auf Grund seiner Forschungsergebnisse kann er in der heutigen ungarischen Volkskultur eine Schicht absondern, welche schon zur Zeit der Landnahme Bestandteil der geistigen Kultur des ungarischen Volkes war und die auf den Schamanismus der Altungarn zurückgeht. Diese Forschungsergebnisse tragen nicht nur zur Klärung der ethnogenetischen Probleme bei, sondern bieten auch bezüglich des Ursprungs des Schamanismus Anhaltspunkte und sind also auch mit Hinblick auf die allgemeine Religionsgeschichte beachtenswert.

V. Pražak untersucht in seinem Beitrag »*Közép-Európa népi építkezésének néhány fejlődéstörténeti kérdése*« (Einige Fragen der Entwicklungsgeschichte der Wohnungskultur in Mitteleuropa) die Wechselbeziehungen zweier in der Tschechoslowakei charakteristischen Wohnhaustypen, und zwar des Wohnspeicherhauses und des Wohnstallhauses. Er ist bestrebt, die Entwicklungsgeschichte dieser Haustypen zu klären und geht hierbei von der prinzipiellen Erwägung aus, daß beim Aufkommen der verschiedenen Haustypen nicht die kulturellen und ethnischen Einflüsse, sondern die Produktionsverhältnisse und die wirtschaftlichen Gegebenheiten der Bevölkerung entscheidend waren. Das Aufkommen des Wohnspeicherhauses vor dem 13. Jahrhundert bringt er in enge Beziehung zum entwickelten Getreidebau der Westslawen und betrachtet diesen Haustyp als ein autochthones Element. Das Wohnstallhaus ist seiner Ansicht nach auf die intensive Viehzucht der nach dem 13. Jahrhundert erscheinenden deutschen Siedler zurückzuführen, denn bei diesen hatte der Getreidebau im genannten Gebiet und in der erwähnten Periode nur eine nachgestellte Bedeutung.

I. Szabadi überblickt in seiner Arbeit »*Legeltetés és makkoltatás a hajdúböszörményi erdőkben*« (Weiden und Eichelmast in den Wäldern der Stadt Hajdúböszörmény) die wirtschaftliche Nutzung der Wälder in einem Teil des Tieflandes seit dem 18. Jahrhundert. Neben den Weiden auf den Pußten hatten auch die Wälder als Weiden für die Viehhaltung große Bedeutung. In den Wäldern wurden Pferde, Schweine, Rinder und Schafe geweidet. Die Verfütterung von Eicheln spielte in der Schweinemast eine besondere Rolle. In den Wäldern wurden zwecks weiterer Verwertung auch Zunder, Galläpfel und Eichenrinde gesammelt.

G. Sch. Tschitaja gibt eine Übersicht der typischen Produkte und Geräte des Bergackerbaus im Kaukasus, wo sich außerordentlich archaische Formen gehalten haben (»*Hegyi földművelés a Kaukázusban*« — Bergackerbau im Kaukasus). Infolge der natürlichen Voraussetzungen und der geschichtlichen Ereignisse hat der Ackerbau im Kaukasus zahlreiche althergebrachte Formen bewahrt, deren Erforschung die Erhellung von mehreren ungelösten Problemen fördern kann. So z. B. die Klärung der Herkunft des Ber- und Taleckerbaus.

T. Hofer befaßt sich in seiner Arbeit »*A magyar kertes települések elterjedésének és típusainak kérdéséhez*« (Zur Frage der Verbreitung eines charakteristischen ungarischen Siedlungstyps) mit dem Typ der ungarischen Dorfsiedlungen, für den es bezeichnend ist, daß sich die Wohnhäuser im Zentrum des Dorfes befinden. Diese sind mehr oder minder kreisförmig, von Wirtschaftshöfen umschlossen. Hier liegen die einzelnen zu den Wohnhäusern gehörenden Wirtschaftsgebäude. An der Donau und an der Waag gibt es mehrere ungarische Dörfer, in denen die Wohnhäuser auf dem einen Ufer, die Wirtschaftsgebäude auf dem anderen stehen. Der Verfasser beschreibt und interpretiert auch eine solche auf zwei Ufer verteilte Siedlung.

S. Gönyey beschreibt einen alten siebenbürgischen Walker und seine Verwendung (»*Ősi gyapjúványoló a mezőségi románoknál*«) — Uralte Lodenwalker bei den Rumänen der Mezőség).

A. Kovács beschreibt den Typenindex des in Vorbereitung befindlichen ungarischen Volksmärchenkatalogs (»*A készülő Magyar Népmesekatalógus meséinek típusmutatója*« — Der Ungarische Volksmärchenkatalog und der Index der ungarischen Volksmärchentypen). Über dieses Problem findet sich eine ausführlich informierende Abhandlung der Verfasserin in den Acta Ethnographica (s. Á. L. Kovács, *The Hungarian Folktale* — Catalogue in Preparation. Acta Ethnographica, Bd. IV. S. 443—477).

I. Vincze

I. BALASSA: *A MAGYAR KUKORICA* (Der ungarische Mais — ethnographische Abhandlung). — Budapest, 1960. Akadémiai Kiadó, 525 S. 220 Abbildungen.

In den vergangenen anderthalb Jahrzehnten ist es der ungarischen Ethnographie gelungen, die Forschungsarbeiten weitgehend zu organisieren und sie auf Grund umfassender Pläne zu lösen. Im Mittelpunkt dieser Planarbeiten steht ein umfassendes ethnographisches Werk über die Lebensweise, Kultur und über die ethnischen Merkmale des ungarischen Volkes. Zur Vorbereitung dieses großangelegten wissenschaftlichen Unternehmens werden seit Jahren umfassende Sammlungen und in ihrer Methode sehr abwechslungsreiche Erschließungen der einschlägigen Materien durchgeführt. Auf dem Gebiet der materiellen Kultur und der beim Volke üblichen Wirtschaftsführung konnten zahlreiche, zur Bearbeitung bestimmte Themen nach entsprechenden Vorbereitungen zur Ausarbeitung gelangen. In dieser Hinsicht ist es erfreulich, daß auch bezüglich der bisher wenig erforschten Hackfrüchtekulturen mehrere monographische Arbeiten abgeschlossen wurden.

In der Reihe der ethnographischen Arbeiten über die bei den Ungarn angebauten Nutzpflanzen hat die große Monographie I. Balassas über den Maisbau eine besondere Bedeutung. Sie bietet ein möglichst umfassendes Bild über das Erscheinen des Maises in Ungarn, über das Auftauchen des Maishaus als neuer landwirtschaftlicher Betriebszweig, sowie über seine Verbreitung und Einfügung in die agrikulturellen Systeme, über die Anbaumethoden dieser Hackfrucht und über ihre Verwertung. Alles in allem gewinnen wir aus dieser Arbeit einen Überblick über die Rolle und Bedeutung des Maises im Leben des ungarischen Volkes. Dieses Werk basiert vor allem auf ethnographische Materien, die der Verfasser teils durch eigene Feldforschungen direkt, teils mittels Fragebögen indirekt gesammelt hat. Im Zusammenhang mit der Erhellung der in dieser Arbeit angeschnittenen Probleme haben aber die herangezogenen sprachliche Belege und die aus den historischen Quellen entnommenen Angaben keineswegs eine geringere Bedeutung als die ethnographischen Beziehungen. Fallweise und nach Notwendigkeit macht sich der Verfasser neben den Erkentnissen der Ethnographie, Sprachwissenschaft und Gesichtsschreibung auch die Ergebnisse zahlreicher anderer Disziplinen, wie die der historischen Statistik, Wirtschaftsgeographie, Pflanzengeographie und Botanik zunutze.

Die vielseitigen, vor allem produktionsgeschichtlich und ethnographisch reichen Materien dieses Themas sind in vier große Abschnitte gegliedert:

I. Allgemeines über den Mais (Herkunft und Verbreitung des Maises, der auf die Maispflanze und ihre Teile bezügliche Wortschatz).
II. Anbau, Bestellung und Speicherung des Maises.
III. Mit dem Maisbau zusammenhängende Produktionsverhältnisse.
IV. Verwendung des Maises.

I. In dem Abschnitt über die allgemeinen Belange des Maisbaus erörtert der Verfasser die Bedeutung des Maises für die Weltwirtschaft und seine Rolle in der Landwirtschaft der wichtigsten Maisländer der Welt. Des weiteren befaßt er sich mit der Erscheinung und Verbreitung des Maises in Europa. Das Auftauchen dieser Hackfrucht in Ungarn erachtet er seit den dreißiger Jahren des 17. Jahrhunderts als belegt, während man mit einem größeren Maisbau seiner Meinung nach seit 1680 rechnen dürfe. Alsdann gibt er eine ausführliche, landschaftlich gegliederte Chronologie der Verbreitung des Maisbaus in Ungarn, wobei er feststellt, daß im Karpatenbecken, Siebenbürgen und Südtransdanubien die beiden frühen Produktionszentren dieser Kulturpflanze gewesen seien. Im Zusammenhang mit dem Eindringen und mit der Verbreitung dieser Kultur ist er auch auf den Anteil der einzelnen Produzentenschichten bedacht. In kleineren Maßstäben läuft der Maisbau vorerst bei den Zinsbauern und Häuslern an und spielt vor allem in der Ernährung eine Rolle. Die großangelegte Ackerproduktion zur Bereitstellung von Futtermitteln entfaltet sich auf den allodialen Gütern im 18. Jahr-

hundert. Nach Feststellung des Verfassers habe es ein halbes Jahrhundert geaduert, bis die in Gärten, auf Rodäckern und Brachen betriebene Kleinproduktion des Maises durch die den Fruchtwechsel angepaßte Großproduktion auf Äckern abgelöst wurde. Die Einfügung des Maisbaus in die Ackerproduktion habe mit Hinblick auf die Wandlung der gesamten Saatfolge eine große Bedeutung gehabt. Der Mais sei zugleich ein Wegbereiter für die Ackerproduktion von vielen anderen, früher ausschließlich in Gärten gezogenen Nutzpflanzen gewesen. Besonders erwähnt werden in diesem Zusammenhang der Tabak und die Kartoffel.

Ausführlich befaßt sich der Verfasser mit den Problemen der auf die Maispflanze und ihre Teile, sowie auf die Produktion und Verwendung des Maises bezüglichen Terminologie. Seine sprachwissenschaftlichen Analysen dienen als zuverlässige Grundlage bei der Erhellung der historischen Wandlung dieses Betriebszweiges, sowie bei der Feststellung der einschlägigen kulturellen Einwirkungen, Wechselbeziehungen, ethnischen Beziehungen und der Fakten der Volksbewegung, und schließlich beim Aufriß des inneren Entwicklungsprozesses dieser Kultur.

II. Das der Anbautechnik gewidmete Kapitel verfolgt die einzelnen Phasen des Maisbaus von der Aussaat bis zur Ernte. Hier gewinnen wir einen Überblick über die Methoden der Körnergewinnung und der Speicherung. Im Zusammenhang mit den einzelnen Problemgruppen gibt der Verfasser eine ausführliche Beschreibung der landschaftlich üblichen Arbeits- und Verfahrensmethoden, der benützten Geräte, einschließlich deren herkömmlicher und zur Rationalisierung dienender Varianten. Er vefolgt die Verbreitung der einzelnen Methoden und Geräte. Besonders ausführlich behandelte Fragen sind hier die Methoden der Aussaat (Wurfsaat, Reihensaat), Aussaatgeräte, sowie die Pflanzenpflege mit Handgeräten und mit Vorspann. Der Verfasser beschäftigt sich ausführlich mit den üblichen ungarischen Hacken und Hackpflügen, sowie im Zusammenhang mit der Ernte mit den Methoden des Kolbenbrechens und mit den hierbei benützten Geräten (Schälholz) bzw. mit den verschiedenen Arten des Einfahrens. Er beschreibt sodann das Maisschälen, das eine an Brauchtum reiche Gemeinschaftsarbeit ist. Besonders aufmerksam untersucht er die typologischen, morphologischen, kulturgeographischen und kulturhistorischen Belange der zur Speicherung der Maiskolben dienenden Baulichkeiten der geflochtenen Speicher und Lattenspeicher. Abschließend behandelt er in diesem Kapitel die Methoden und Geräte der Körnergewinnung (Stechhölzer, Reibhölzer, Dreschkörbe usw.).

III. Ein besonderes Kapitel widmet I. Balassa der ausführlichen Analyse der mit dem Maisbau zusammenhängenden Produktionsverhältnisse. In dieser Hinsicht überblickt er vor allem die Zeit zwischen 1848 und 1945, als in der ungarischen Landwirtschaft auch unter den kapitalistischen Verhältnissen noch starke feudale Überreste die Lage der Produzenten und die Organisierung der Produktion bestimmten. Die für die feudalen Verhältnisse charakteristische Produktion auf Abarbeit und Anteilarbeit war in Ungarn im wesentlichen bis 1945 üblich. Der Verfasser überblickt diese Formen der Abarbeit und Anteilarbeit, ordnet sie zeitlich nach den Kategorien des Landbesitzes, wobei er hauptsächlich die Wandlung in der Lage und in den Verhältnissen der Arbeitnehmer vor Augen hält.

IV. In dem der Verwendung des Maises gewidmeten Schlußkapitel untersucht der Verfasser die Bedeutung dieser Kulturpflanze in der Ernährung der Menschen und in der Fütterung des Viehs. Durch die Untersuchung der landschaftlich und historisch verschiedenen Bedeutung der aus Mais bereiteten Speisen und Getränke gelingt es ihm, auch zahlreiche, auf die Einführung der neuen Pflanze bezügliche und bislang ungeklärte Fragen zu erhellen. Durch den Maisanbau seien vor allem die Grützefrüchte (Hirse, Dinkel, Gerste) verdrängt worden, denn der Mais habe hauptsächlich die Rolle dieser Pflanzen in der Ernährung übernommen. Was die Verwendung des Maises als Futtermittel anbelangt, spielt er vor allem in der Schweinemast und in der Fütterung des Geflügels eine Rolle. Außer der Bedeutung des Maises für die Ernährung und Fütterung untersucht I. Balassa auch seine weiteren Verwendungsmöglichkeiten, so vor allem die Verwertung der Maislieschen in der Hausindustrie.

Zahlreiche Abbildungen, eine ausführliche Zusammenfassung in deutscher Sprache und entsprechende Register ergänzen diesen sorgfältig ausgestatteten Band und kommen seiner Benützung zugute.

I. Vincze

E. FÉL: *UNGARISCHE VOLKSSTICKEREI.* Budapest, 1961. Corvina Verlag. 134 Seiten, davon 8 farbige und 64 schwarz-weiße Bildtafeln. (Auch in englischer Sprache erschienen.)

Über die in großer Zahl überlieferten, sehr abwechslungsvoll ausgearbeiteten ungarischen Volksstickereien, die für die Forschung so aufschlußreich sind, ist bislang keine zusammenfassende Arbeit erschienen. Der ausländische Forscher, der die europäische Volkskultur in ihrer Gesamtheit überblicken möchte, kann sich fast nur auf die im Jahrgang 1938 der

Ungarischen Jahrbücher erschienene Arbeit von G. PALOTAY, »*Die historische Schichtung der ungarischen Volksstickerei*« stützen; wie gründlich aber diese Untersuchung die aufgeworfenen Probleme auch abhandeln mag, kann sie wegen der geringen Zahl der Bildbeilagen dem Nichtkenner der ungarischen Materialien kein entsprechendes Bild vermitteln.

Darum ist es sehr nützlich, daß der Corvina Verlag E. FÉL, die Leiterin der Textiliensammlung des Ethnographischen Museums zu Budapest, ersucht hat, den unlängst erschienenen Band zu verfassen, und daß der Verlag es ermöglicht hat, diese Arbeit in würdiger Ausstattung, mit entsprechenden Bildbeilagen zu veröffentlichen. Die Verfasserin übernahm keine leichte Aufgabe, denn trotz einiger schon ausführlich bearbeiteter Fragen der ungarischen Volksstickerei gab es noch reichlich Probleme, die gerade nur angedeutet waren. Selbst G. PALOTAY, diese hervorragende Forscherin auf dem Gebiet der ungarischen Volksstickerei, hat ihr Lebenswerk unvollendet hinterlassen, denn sie konnte die erfreuliche Arbeit der Synthese leider nicht mehr ausführen. E. FÉL übernahm die Aufgabe, nicht nur die einschlägigen, unvollendeten Untersuchungen ihrer Vorläufer zusammenzufassen, sondern deren Ergebnisse mit den reichen Erfahrungen und Kenntnissen, die sie sich bei der Betreuung und Vermehrung der Textiliensammlung des Ethnographischen Museums in anderthalb Jahrzehnten erworben hat, zu vergleichen und somit ein umfassendes und getreues Bild von der ungarischen Volksstickerei zu entwerfen.

Wie die Verfasserin eingangs darlegt, war ihr Ziel, »den ausländischen Leser im Spiegel der Stickereien, einer so wesentlichen Offenbarung des Volkes, einige seiner Wesenszüge vor Augen zu führen.« Von diesem Grundsatz ließ sie sich bei der Auswahl der Abbildungen und in der Darlegung ihrer Ansichten leiten. Es ist vielleicht das wichtigste Ergebnis dieser Arbeit, daß sie davon überzeugt, wie einheitlich die ungarischen Volksstickereien selbst in ihrer Vielfalt sind und daß sich dieser Formenreichtum innerhalb dieser Einheit offenbart.

Im einführenden Teil umreißt die Verfasserin im großen die einschlägigen Probleme und erwähnt kurz die Prinzipien der Gliederung und der Auswahl der Materialien. Danach untersucht sie gesondert die von Bäuerinnen ohne besondere Fachkentnisse auf Leinwand gearbeiteten Stickereien bzw. die von Kürschnern und Schneidern der Bauernmäntel auf der Leder- und Tuchoberkleidung angebrachten Stickereien, welche Arbeiten fachkundiger Handwerker und Männer sind. Des weiteren zeigt sie die zur Verzierung der Wohnung und der Kleidungsstücke verfertigten Stickereien. Die beigelegten erläuternden Skizzen veranschaulichen, wo diese Stickarbeiten an den verschiedenen Objekten angebracht wurden. Besondere Abschnitte befassen sich mit den wichtigsten Arten der verschiedenen Stickereien, wie Leinenstickereien, das heißt Durchbrucharbeiten mit Plattstich usw. Obschon die Stickarbeiten, auf denen die Darlegungen der Verfasserin beruhen, aus den letzten 200 Jahren, genauer gesagt aus der Blütezeit der Stickarbeit (2. Hälfte des 18. Jahrhunderts — Ausgang des 19. Jahrhunderts) stammen, verweist die Verfasserin mit sicherer historischer Einfühlungsgabe auch auf die Voraussetzungen, bzw. sie bietet hie und da Ausblicke auf die Entwicklung in neuester Zeit. In großen Zügen erwähnt sie die Einflüsse von Ost und West, welche sich in der ungarischen Volksstickerei auswirkten und zeigt auf, wie diese Einflüsse in die früheren Traditionen eingebettet und zu ungarischen Formvarianten wurden. Vielseitig erfaßt sie auch die Unterschiede und Einzelvarianten der Stickereitypen in den einzelnen Landschaften Ungarns. Besonders hervorzuheben ist, wie sehr es die Arbeit von E. FÉL charakterisiert, daß sie hinter den Sachen den Menschen sucht; ihre Beschreibungen sind immer wieder verbunden mit Angaben über die Funktion der Stickarbeiten in der Gemeinschaft. Mit dieser Methode bringt sie Leben in die toten Dinge.

Abschließend erhält der Leser eine Zusammenfassung der Darlegungen und Erkenntnisse; ein Anhang beschreibt an Hand von vielen Zeichnungen die wichtigsten Sticharten der im Bilderteil enthaltenen Stickarbeiten.

Die Abbildungen knüpfen eng an die Darlegungen an, so daß jede wichtigere Feststellung durch ein Bild oder mehrere Bilder illustriert ist. Die kurzen Bildunterschriften heben die besonderen Merkmale der abgebildeten Stücke hervor, so daß an Hand der konkreten Beispiele die in den Darlegungen gebotenen wichtigsten Kenntnisse gleichsam wiederholt werden. Jede Abbildung ist wesentlich, denn die im vorliegenden Band vorgeführten 81 Stickereien vertreten viele ähnliche Stücke. Der ganze Bilderteil beweist die erwägende Sorgfalt, mit der die Verfasserin unter den 30 000 Stickereien der Sammlung ihre Auswahl getroffen hat.

Zweifellos wird der ausländische Leser mit Hilfe dieses Bandes von den wesentlichen Merkmalen der ungarischen Volksstickerei ein klares Bild erhalten. Man kann nur wünschen, daß auch andere Arbeiten der ungarischen Volkskunst von musealem Wert in möglichst vielen ähnlichen Bänden erläutert und veröffentlicht werden.

K. K. Csilléry

STUDIA MUSICOLOGICA, Jahrgang I. Nr. 1—2, 1961. Verlag der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. Budapest.

In der Reihe der Acta der Ungarischen Akademie der Wissenschaften meldet sich eine neue Disziplin, die Musikwissenschaft. Die neue Zeitschrift wird unter einem anderen Titel veröffentlicht als die übrigen Acta, damit sie von den bereits seit früher erscheinenden Acta Musicologica entsprechend unterschieden sei, hat aber die gleiche Aufgabe: sie soll die auf dem Gebiet der ungarischen Musikwissenschaft erreichten Forschungsergebnisse von akademischem Niveau und die besonderen Probleme der ungarischen Musik dem Ausland zugänglich machen.

Diese Materialien werden sicherlich sehr oft auch für die Ethnologie unentbehrlich sein, besteht doch ein beträchtlicher, ja vielleicht der bedeutendere Teil der ungarischen Musikforschung aus Untersuchungen zur Musikfolklore. Aber selbst die musikgeschichtlichen Forschungen haben in Ungarn ein Doppelgesicht, insofern sie neben dem schriftlich fixierten Material der Kunstmusik auch die vergleichenden Materialien und Ergebnisse der Volksmusikforschung weitgehend beachten. Wie auch Z. KODÁLY in seiner Einführung betont, haben nämlich die schriftlichen musikgeschichtlichen Denkmäler frühere Musikstücke in Ungarn so geringzählig und in so primitiver Form bewahrt, daß man sie ergänzen muß, ja daß in vielen Fällen die Erschließung dieser Denkmäler erst möglich wird mit Hilfe der lebendigen Überlieferung, die wiederum aus der alten Kunstmusik mehr bewahrt hat, als wir dies bei anderen Völkern mit reicherem musikgeschichtlichem Schrifttum vorfinden. Jedenfalls könnte die zum methodologischen Prinzip erhobene Verwertung der Volksmusik auf dem Gebiet der Musikgeschichte — besonders im Zusammenhang mit den früheren Perioden — auch bei den Völkern des Westens neue Ergebnisse zeitigen.

In diese Richtung verweist auch B. SZABOLCSIS Überblick über die heutige Lage in der ungarischen Musikwissenschaft, insofern diese Abhandlung auch die bisherigen Ergebnisse und die Aufgaben der Volksmusikforschung erfaßt.

Unter den Abhandlungen des vorliegenden ersten Bandes finden wir sogleich eine Arbeit, die als Illustration zu den obigen Erwägungen gelten kann: Z. FALVYS Untersuchung über die »*Spielleute im mittelalterlichen Ungarn*«. Der Verfasser bietet auf Grund der bisherigen Forschungen hauptsächlich eine Zusammenfassung der einschlägigen Urkundenbelege und der musikalischen Belange mittelalterlicher epischer Quellen, sowie der Ortsnamen, welche die Erinnerung an die einstigen Siedlungen der ungarländischen Jokulatoren bewahrt haben. Außerdem zieht er auch Materialien der Volksmusik und der Ethnographie und (zum Teil) auch die einschlägige Literatur heran, vor allem im Zusammenhang mit den Heischeliedern des Neujahrstages (Guillonnée), die auch in ihrem Namen und in ihren Texten viele Hinweise auf die einstigen königlichen Spielleute enthalten. Im Zusammenhang mit seinem Thema teilt er auch Parallelen aus dem Gebiete der Volksmusik mit.

Hinweise auf die Volksmusik enthält auch die ausdrücklich musikhistorische Abhandlung des Folkloristen B. RAJECZKY über die »*Spätmittelalterliche Organalkunst in Ungarn*«.

Schon die Durchsicht dieses ersten Bandes bezeugt, wie berechtigt die Freude darüber ist, daß die ungarische Musikwissenschaft, die einen hohen Entwicklungsstand erreicht hat, ihre Veröffentlichungen dem Ausland in einer selbständigen fremdsprachigen Zeitschrift vorlegen kann. Darum möchten wir die Leser der Acta Ethnographica auch hier darauf aufmerksam machen, daß sie künftig neben unserer Zeitschrift die Hefte der Studia Musicologica im Auge behalten mögen, wenn sie sich für die Ergebnisse der musikfolkloristischen Forschungen in Ungarn interessieren.

L. Vargyas

H., DAMM: *KANAKA, A DÉLI-TENGER NÉPEI* (Kanaka. Menschen der Südsee), Gondolat Publishers, Budapest 1961, 364 pp.

Ethnologists are glad to receive the steadily increasing number of Hungarian translations of ethnological literature. Gondolat Publishers fill a large gap by issuing works which discuss general ethnological topics.

HANS DAMM, the author of Kanaka and the director of the Museum für Völkerkunde in Leipzig gives concise and popular information about the ethnology of Australia and Oceania.

The work is divided into four parts. In the first section the author introduces *the Australian aborigines*, the most primitive culture in the world today. In the introduction he presents a historical survey, outlines how the ancestors of the Australian aborigines reached the continent and their subsequent development. He then states their anthropological fea-

tures, linguistic divisions, etc. In the chapters which follow he treats the different characteristics of Australian culture, the various methods of obtaining food, the course of their migration, primitive technology, marriage customs and — in connection with these — social organization, and religious life. The section on Australia is concluded by a survey of Tasmania, in which the author portrays the culture of the Tasmanian native and its decay.

The second section entitled *The Papuans* concerns New Guinea. In the introduction the author gives a short history of the discovery of New Guinea. He then outlines the prehistory, anthropological and linguistic divisions and also the probable course of migration of this people. In the parts following he describes how the hill and marsh dwelling Papuans supply food, their stilt constructions and houses built on trees, the Neolithic techniques, different methods of acquiring a wife, forms of religious life, secret societies and the effects of colonization on these people.

The third section bears the title *The Melanesians* and concerns the ethnology of Melanesian island life. This part also begins with general information and it familiarizes us with the commercial roads, the monetary system, different forms of craftsmanship, tortoise hunting, social stratification, ideas formed about demons and ghosts, and the history of colonization.

The fourth part informs the reader about Polynesia and Micronesia. In the introduction the Kon-Tiki theory is given and questions of the history of settlement in Polynesia are reviewed in relation to this. A separate chapter has been devoted to boating in Polynesia. The author treats the social life, the stratified social organization, the priesthood and its role in religious life, and states, in the final part, the changes which took place as the result of contact with civilization.

The volume is concluded by a supplement containing demographical data and a full bibliography.

Kanaka by H. DAMM is one of the best volumes among the popular summaries of Oceanian ethnography. The ethnology of Australia and Oceania is clearly, interestingly and colourfully presented, while still keeping to a high scholastic level. The volume is illustrated with several black and white, coloured photographs and drawings.

The fluent translation is the work of T. BODROGI, a scholar well-versed in Oceanian studies whose knowledge has assured against the misinterpretation of terms.

L. Boglár

INDIANER VOM AMAZONAS (Ausstellung des Staatlichen Museums für Völkerkunde, München. Herausgegeben von A. LOMMEL). München 1960.

C'est d'une nouvelle exposition intéressante organisée par le Musée Ethnographique de Munique que ce magnifique catalogue rend compte. Dans une courte préface le directeur du musée nous dit que — n'ayant pas été reconstruit complètement depuis la guerre — le musée est empêché par le manque de place d'organiser des expositions permanentes et doit se borner à présenter au public ses riches collections dans le cadre d'expositions périodiques.

Nous apprenons du sous-titre du catalogue qu'il s'agit de l'artisanat et des objets d'art des Indiens vivant en Guyane, au Brésil Oriental et dans les régions du Gran Chaco.

OTTO ZERRIES, auquel nous devons le reste du catalogue, présente dans quatre chapitres préambulaires l'histoire des recherches concernant le territoire en question, en nous informant en même temps non seulement de l'origine mais aussi des collectionneurs des différents objets. Une carte géographique indique les aires de civilisation ainsi que les tribus desquels proviennent les pièces exposées. Une série de 18 photographies excellentes reproduit les pièces les plus intéressantes, parmi lesquelles une place de distinction est réservée aux précieux masques d'écorce Tukuna provenant de la collection de SPIX et MARTIUS.

Le catalogue proprement dit surpasse de beaucoup le niveau des guides moyens des musées. L'exposition a présenté 423 objets; nous apprenons du catalogue, de quel tribu les différentes pièces proviennent-elles, à quoi et comment les a-t-on employées, les dimensions et le nom du collectionneur. Le texte est illustré par des dessins emmargés, faits avec bon goût. Le catalogue est complété par 14 photographies excellentes de O. ZERRIES et M. SCHUSTER des Indies Waïka, prises par les auteurs lors de l'expédition de 1954/1955 de l'Institut Frobenius.

Les descriptions utiles et d'importance scientifique sont reçues avec joie par le spécialiste américaniste, car elles donnent des indications précises sur cette collection assez difficile d'accès.

Le catalogue, de présentation élégante, se range à bon droit aux publications précédentes du Musée Ethnographique de Munique et fait l'éloge du travail de tous ceux qui ont participé à son édition.

L. Boglár

Ö. BEKE: *MARI SZÖVEGEK* (Mari texts), Vol. IV. Publishing House of the Hungarian Academy of Sciences. Budapest, 1961. 540 pp.

This new volume of Mari (Cheremiss) material contains the results of BEKE's field work in the easternmost area: it includes folkloristic tit-bits from three villages of the Malmiz, likewise three of the Birsk and from one village of the Perm dialect. The chapters of the book are arranged according to the following subjects: riddles, proverbs, omens and superstitions, belief and customs, betrothal and wedding, tales and songs; in addition, data concerning apiculture are contained in the dialectal material of Birsk. BEKE does not comment upon his material; he gives a brief account of his field work in the preface, refers to the collections of ARVID GENETZ, H. PAASONEN, YRJÖ WICHMANN and others, and presents then the collected texts together with their Hungarian and German translation. Like in the preceding volumes, the original texts are recorded with phonetic notation so that they offer a scientific material for linguists, while the texts themselves are a veritable gold mine for ethnologists.

J. Kodolányi jr.

GY. LÁSZLÓ: *ŐSTÖRTÉNETÜNK LEGKORÁBBI SZAKASZAI* (A finnugor őstörténet régészeti emlékei a Szovjetföldön) (The earliest periods of our prehistory, Archaeological remains of Finno-Ugrian prehistory in the Soviet Union). Publishing House of the Hungarian Academy of Sciences. Budapest 1961. 241 pp.

Problems concerning the prehistory of the Finno-Ugrian peoples have been in the foreground of scientific interest for a number of decades, especially questions as to the place where their ancestors were settled, their culture, the motive which induced that ancestral people to leave its original abode and the directions in which it scattered. These questions are actually complex ones which include many a problem of detail, e. g. origin of the Lapps or the relation of the Samoyeds to the Finno-Ugrian peoples. It is in the field of linguistics that the most significant results have been reached up to the present. LÁSZLÓ's original intention was to resort to archaeology in the first line with a view to settling the controversial points. However, only complex methods of investigation are suitable for the unravelling of such problems, since it is extremely difficult to bring the fossil remains of any particular culture — especially those of the Stone Age — into correlation with a particular ethnic group.

By way of introduction and before setting out to analyse more remote epochs, LÁSZLÓ expatiates upon ethnic problems concerning the first Magyar settlers in Hungary and tries to explain their Turkic names and their bilingualism recorded in the sources. Our author advances the following theories: "1. The ruling layer of the first settlers consisted of Turks or, else, this layer was thoroughly pervaded by the culture of the steppe Turks. 2. The bulk of the Finno-Ugrian Magyars had settled earlier in Hungary and subsequently absorbed the Turkish layer which arrived later and conquered the country. 3. A third alternative is the possibility that part of the Magyar tribes had settled in Hungary earlier and was then joined (at the time of the Conquest) by additional Magyar tribes which were ruled by Turk leaders." Investigations into the problems concerning the first Magyar settlers in — and conquerors of — Hungary raise the question whether it is possible to elucidate Finno-Ungarian prehistory by taking the Magyars as the point of departure when trying to find the right path back into the past. LÁSZLÓ emphasizes the ethnic duality of the first Magyar settlers in Hungary by presenting archaeological and anthropological documents, and it becomes evident that presently available material regarding the so-called Hungarian Conquest is not suitable to serve as a point of departure towards the still more remote past. Therefore, LÁSZLÓ approaches the problem in the following manner: 1) He briefly surveys the historical data anent the oldest and chronologically most remote area of settlement of the Finno-Ugrians and so also that of the Magyars. 2) He tries to ascertain the time since which these areas had been inhabited, tries to find out whence these inhabitants arrived, whether there rolled later waves of migration over the area which might have served as a previous warning of the appearance of the Finno-Ugrians, or whether the population of the area at issue had remained approximately unchanged from the very outset. LÁSZLÓ relies in his analyses on the results of related branches of science and their mutually explanatory data.

Before drawing his conclusions from the archeological data, the author acquaints the reader with all assumptions and results which are based on historical sources, on the etymology of biogeographical words and on the analysis of anthropological features. Such analyses are necessary, for we have first to outline that geographical area the archeological material of which may be supposed to represent the cultural remains of the primitive Finno-Ugrians.

Of especial importance is the pollen-analysis which tries to reconstruct the postglacial flora in the areas concerned: such analysis throws light on the evolution of the present vegetation and helps, thus, in rendering linguistic theories more exact and more useful. The work under review continues with the detailed analysis of archaeological remains and the criticism of existing theories, e. g. the hypothesis of an Ural-Altaic bronze age, the supposed Kunda-Sigir culture and its relationships, as also the theories of an origin from the shores of the Aral Sea. The author devotes ample space to the presentation of that material which shows the peopling of the Russian forest belt because he is looking for the ancestral stock in question in the zone between the steppe and the taiga.

All such considerations lead our author to the conclusion that the evolution of the Uralian language must have begun at least 8 to 10 thousand years before our era, from which it follows that the Uralian population could not develop in the territory which is now inhabited by Finno-Ugrians and Samoyeds since it was still unsuitable for human habitation during the late Palaeolithic Age. It was at that epoch that plants began to spread over the soil freed from the ice sheet. The South-Russian steppe and the forest belt above it were densely populated by hunting tribes towards the end of the Palaeolithic; these hunters penetrated as far as the Oka and Kama. The etymology of biogeographical words has enabled the author to divide into three parts the layer which has always been regarded as homogeneous. We find the words of the oldest layer in most Uralian languages; those of the next layer are only to be found among the western Finnish tribes, whereas the words of the last layer cannot be encountered but in the Ob-Ugrian-Samoyed group and among its immediate neighbours. This division was then projected by László on the pollen map. The oldest layer seemed to agree with the map from the primitive Holocene, as his conclusion was that the Uralian language must have evolved at that early date. Fir and birch, the two dominant trees of the primitive Uralian epoch, occurred in the Early Holocene only in a single zone so that they were not mingled with either the taiga or the deciduous forests of Central Europe. This wide zone reached, approximately, from the neighbourhood of Riga to the Oka, and it was during the Middle Holocene that it was invaded by deciduous trees. The archaeological remains found in this large area seem to point to Sviderian culture. An analysis of the Sviderian and the Kunda-Sigir cultures leads our author to the result that the Kunda-Sigir culture contains elements which occur also in that of the primitive Lapp-Samoyed population. It follows that László subscribes to the theory of an ancient Samoyed-Lapp affinity. He thinks that the Samoyed language originated from the easternmost branch of the Sviderians, i. e. the presumable ancestors of the Ugrians, while the Lapps borrowed more western Finno-Ugrian dialects.

László's work has a decidedly pioneer character, since our Archaeology has hitherto disregarded Finno-Ugrian prehistory. László is no less of a pioneer as regards both the methods employed and the complexity of his investigations. Scientific works of this kind consist necessarily of many hypotheses, and it is to be supposed and hoped that László's work under review will give rise to useful debates and discussions. The results recorded in the present work, together with the polemic arguments of the expected debate, cannot fail to give us a clearer and more markedly outlined picture of the original home of the Uralian peoples, their culture, the scattering of the ancestral people and its division into new independent peoples.

J. Kodolányi jr.

P. P. DOMOKOS—B. RAJECZKY: *CSÁNGÓ NÉPZENE* (Volksmusik der Tschangos) Bd. II, Budapest, 1961, Zeneműkiadó (Musikverlag). 221/3) Seiten

Mit gesteigertem Interesse haben wir fünf Jahre nach dem Erscheinen des I. Bandes der »Volksmusik der Tschangos« nun den zweiten Band zur Hand genommen. Dieser enthält von den strophischen Weisen die 6—10silbigen isometrischen Melodien. Abgesehen davon, daß das vorliegende Werk den Liederschatz der aus dem östlichen Vorland der Karpaten während des Krieges und nach diesem nach Ungarn zurückgesiedelten Tschangos veröffentlicht, verfolgt es in erster Reihe das Ziel, die individuelle Variantenbildung bei den Melodien zu untersuchen und aufzuzeigen, ob sich im Laufe von zwanzig Jahren im Vortrag ein und derselben Gewährsperson die von ihr gesungene Melodie gewandelt hat und wenn ja, in welchem Maße und auf welche Weise. Zu diesem Zweck werden die aus den Jahren 1932 und 1938 stammenden Phonographaufnahmen von P. P. Domokos, dem namhaftesten Fachmann der Volkskunde der Tschangos in Ungarn, mit der Niederschrift der von einigen Jahren aufgenommenen Schallplatten vergleichen. Im vorliegenden zweiten Band sind die Melodien nur vergleichend nebeneinander gestellt; die aus ihnen resultierenden Lehren und Ergebnisse sollen wir im folgenden

Bande erhalten; dieser wird auch die übrigen Merkmale der Melodien, wie z. B. ihre Ähnlichkeit und Abweichung von dem bisher gekannten Volksliederschatz der Ungarn verzeichnen.

Die Anordnung des Stoffes haben die Verfasser dem Band »*Erdélyi magyarság*« (Ungartum Siegenbürgens) und, fügen wir hinzu, B. BARTÓKs Arbeit »*A magyar népdal*« (Das ungarische Volkslied) entsprechend vorgenommen. Die Melodien folgen nach Silbenzahl geordnet aufeinander und innerhalb der einzelnen Silbengruppen sind sie nach Kadenzen eingereiht, u. zw. immer nach der wachsenden Zahlenreihe.

Die Sammlung bietet uns mit ihren 62 Melodien (ohne die 24 Varianten) ein reiches Material, darunter Balladen und seltenere Lieder. Ein Teil von ihnen ist auch im Mutterland bekannt (wobei ich vor allem an den Typus, nicht aber an die Varianten denke, aber zum überwiegenden Teil erhalten wir in diesem zweiten Bande neue Materialien. Über die besonderen Merkmale der Liedertexte erhielten wir schon im ersten Band Aufschlüsse. Ein dazumal in der Moldau als Seelsorger wirkender Minorit, I. J. PETRÁS, war vor 120 Jahren der erste Sammler der Folklore der Tschangos, nur hat er leider die Volkslieder ohne Aufzeichnung der Melodie gesammelt. Dieser Band vergleicht sein Material mit der von PETRÁS aufgezeichneten Texten und ist in dieser Hinsicht so präzis, daß selbst 1 oder 2 übereinstimmenden Zeilen unter Angabe der von PETRÁS benützten Zeilennumerierung vermerkt werden. Außerdem finden wir selbstverständlich auch die Belangorte der bisherigen Textvarianten verzeichnet. Notwendigermaßen sind die auf die Melodien bezüglichen Anmerkungen dürftiger ausgefallen; dies geht darauf zürück, daß man vor der bereits erwähnten Sammlung von P. P. DOMOKOS von einer systematischen folkloristischen Forschungsarbeit bei den Tschangos nicht sprechen kann und daß andererseits die Melodienmerkmale der Volksmusik der Tschangos vom ungarischen Volksliederschatz etwas abweichen, d. h. daß es für die vorliegenden Materialien keine Vergleichsgrundlage gibt. Die erwähnten Merkmale sollen im künftigen III. Band erörtert werden; nach Abschluß dieser Arbeit dürften wir dann die von BARTÓK umrissenen vier ungarischen Musikdialekte um einen fünften, nämlich mit dem der Tschangos erweitern können.

Zeigt sich bei den Melodien auch nur die geringste rhythmische oder melodische Abweichung, so sind die entsprechenden Strophen, oft auch alle Strophen in weiteren Niederschriften nachgewiesen; fällt die Niederschrift allzu kompliziert aus, so finden wir darunter auch die nach ihren Hauptzügen skizzierte Melodie. Weiterhin ist es ein Lob der auf alles bedachten Umsicht der Verfasser, daß sie die selteneren oder mundartlichen Wörter mit Erläuterungen versehen und auch diesen Band mit zahlreichen Sachweisen ausgestattet haben. Unter diesen finden wir das alphabetische Verzeichnis und den musikalischen Sachweiser, der die nötigen Angeben über die musikalischen Merkmale der Melodien enthält und damit die Orientierung nach Kadenzen erleichtert. Die verhältnismäßig geringe Anzahl der Melodien hat einen metrischen Index erübrigt, dies umso mehr, als die Sammlung sowieso nach der Silbenzahl geordnet ist. Aus demsleben Grunde war es nicht nötig, in der Tabelle den Ambitus der Melodien auszuweisen. Statt dessen erhalten wir Formanalysen, die mehrere, ansonsten schwieriger bemerkbare Verwandschaftsmerkmale erhellen. Die Verfasser waren auch darauf bedacht, dem nichtungarischen Leser in der deutschen Einleitung das Zahlensystem der Tabellen und ihre Interpretierung zu erläutern.

Mit Interesse sehen wir dem abschließenden dritten Band dieses Werkes entgegen. Dieser wird die mehr als zehnsilbigen Melodien, die Instrumentalmusik und eine ausführliche Abhandlung über die Volksmusik der Tschangos mitteilen.

F. Schram

VIEHZUCHT UND HIRTENLEBEN IN OSTMITTELEUROPA. ETHNOGRAPHISCHE STUDIEN. Unter Mitwirkung von MÁRTA BELÉNYESY und BÉLA GUNDA, redigiert von LÁSZLÓ FÖLDES. (Publishing House of the Hungarian Academy of Sciences, 699 pp. Budapest, 1961.

The keeping of domestic animals is one of the most ancient productive activities and has always constituted a significant cultural factor. It is for this reason that the domestication of animals, the birth and development of pastoral cultures have been in the foreground of scientific interest for several decades. To be able to cope with the existing problems it is imperative that the ethnographic material relating to animal husbandry should be systematically arranged and summarized. There is still very much to be done in this respect, even as regards European data. In the absence of adequate compilations it is especially difficult to form a correct idea about the ethnographic material concerning stock farming in the areas lying east of the Alps. No doubt, a reasonable amount of research work has been performed but the investigations

ful that the results of these researches were published in 8 to 10 tongues none of which belongs were isolated and conducted without regard to each other. It is, moreover, anything but help to the so-called world languages. While prominent synthetic works like those of FRÖDIN, KRÜGER, WEISS, etc. are available in respect of Alpine and Pyrenean stock farming, a general conspectus regarding the much more composite and more varied animal husbandry of the Carpathian area can hardly be obtained because of the lack of cooperation, in spite of the existence of quite a number of excellent monographs on various details of the subject.

The Hungarian Academy of Sciences was led by such considerations when it decided to publish a volume in the German language which includes a number of studies on shepherdism and the keeping of domestic animals. The volume in question, written by research workers of seven different nations, should be regarded as a mere precursor of a comprehensive work, and its editors never meant it to stand in lieu of the expected great synthetic work. The publication of a large comprehensive work would have been too difficult for the moment. "Nicht für jedes Gebiet und nicht für jedes Thema fand sich ein Autor und die eingegangenen Studien sind nicht im Rahmen einer gemeinsam geplanten Forschung entstanden. Trotzdem aber glauben wir, daß der Band im ganzen über die Hauptformen informiert" — says the foreword of the editors.

The volume under review contains 19 essays, and they offer thorough information on Polish, Roumanian problems. Since the subject of the whole book is centred around the Carpathians, only the stock farming in the southern highlands is discussed in the Polish material and that of the plains is disregarded. This applies to the Soviet material as well: it was only the shepherdism of the Ukranian mountains which fitted into the compilation. Stock farming in the Roumanian lowland is, on the other hand, more organically connected with the country's mountainous parts so that the four Transylvanian studies of the volume had better been completed by an essay, each, on Oltenia and Muntenia, and this the more so as they might have thrown light upon regional differences which exist in spite of fundamental sameness. Regional types are better distinguishable in the Hungarian material, although more emphasis seems to have been laid on the extensive stock farming as practised in the flatland. As regards Czechoslovakia, information is supplied about the Moravian basin only, and it is highly regrettable that nothing has been written of Slovakia, although the reader is able to form some idea about. Slovakian problems from the material regarding Poland, Ukraine, Roumania and Hungary. The treatise on the roving shepherds of Karakatchan does not so much present Bulgarian shepherdism as rather a type of pastoral life which played an important part in the history of the Carpathians but is no longer flourishing there. Yugoslavia is represented by an article on Slovenia, the stock farming of which belongs to a type intermediate between the Alps and the Carpathians.

B. GUNDA's introductory study explains the purpose of the whole work and contains an account of the circumstances in which it was compiled. The study — under the title "Ergebnisse, Probleme, Aufgaben" — presents a brief survey of the principal achievements of the research work concerning shepherdism and animal keeping in East and Central Europe, refers to the problems already solved and points out future tasks. It is evident from the study that a considerable and successful work of exploration has been performed by all nations concerned, by each of them on its own territory, and that such exploratory work has yielded results upon which further research may well rely. The article emphasizes that investigations into pastoral life disclose such a multitude of data as can be utilized not merely for a better understanding of the productive activities of different societies but also for more universal purposes. The special character of pastoral life has ensured the survival of many an archaic feature which afford a good retrospect into the remote past.

The first three essays of the volume (each of them based on different sources) refer to the Middle Ages, except that of DOBROWOLSKI which goes beyond them. That of M. BELÉNYESY has the title "*Viehzucht und Hirtenwesen in Ungarn im 14. und 15. Jahrhundert*" ; based on documents, contemporary illustrations and descriptions, the essay offers a synthesis of stock farming in mediaeval Hungary. The authoress exploits all available sources to the full, and her article covers all aspects of animal husbandry. It appears that — although the manner of cattle breeding was fundamentally the same as at the time of the first Magyar settlers in Hungary — certain not insignificant changes had nevertheless occurred. The most significant of such changes was the cessation of the supremacy of stock breeding which came to be adapted to the general requirements of agriculture. Accordingly, the raising of draught animals and the problems of foraging grew in importance, while also stabling appeared as a new factor. Extensive stock farming did not, of course, decline altogether, as explained by the author on the Basis of documentation, but nomadism — a way of life based on the keeping of animals alone — had receded to the non-Hungarian inhabitants of the ring of mountains around the country.

A more narrowly circumscribed set of problems is treated in S. BÖKÖNYI's essay "*Die Haustiere in Ungarn im Mittelalter auf Grund der Knochenfunde*" : it discusses questions of race in connection with cattle, buffalos, sheep, pigs, horses, asses and domestic cats. His findings are in many respects in sharp contradiction to hitherto accepted notions, especially to those of HANKÓ: relying on the evidence of osseous remains, BÖKÖNYI demonstrates that racial changes are more profound than what has always been assumed. For instance, he refuses to accept the past existence of a long-horned race of Hungarian cattle (Steppenrinder) and states that a variety of cattle with small stature and short horns used to be indigenous to Hungary. As regards Hungarian sheep, the mediaeval existence of a local variety can be proved, one which did not occur among the adjacent peoples. Its identification with any of the present types is rather difficult. Osteological analyses have revealed the mediaeval distribution of two varieties of pigs, neither of which can be identified with the known races of our days. All these findings may considerably modify our present notions and cannot fail to give rise to useful polemics because BÖKÖNYIs arguments are open to criticism on the count that approximately two thirds of the available fossil bones were excavated from the ruins of fortresses where the possibility of interbreeding with foreign material cannot be excluded.

The third essay of the volume under review bears the title "*Die Haupttypen der Hirtenwanderungen in den Nordkarpaten vom 14. bis zum 20. Jahrhundert*" written by K. DOBROWOLSKI; its greatest part treats likewise of the Middle Ages. On account of its highly significant subject as also on that of its complex method and richness of problems this is one of the most outstanding treatises of the whole book. Although it discusses the territory of the North Carpathians in the first place, its conclusions — based on a profound familiarity with Balkanic-Carpathian pastoral migrations — are valid for a much wider range. From an East-Central European point of view, it is only the insertion of the Hungarian material into this system that would appear to raise problems. The author distinguishes the following types in the examined territories: (1) nomadism; (2) transhumance; (3) spring and summer movements from the peasant-shepherd villages (Frühjahrs- und Sommerwanderungen aus Bauern-Hirtendörfern) (4) large shepherd villages; (5) wintering in the mountains; (6) the system of pens (Pferchsystem). Types (1) and (4) seem to be closely connected since livelihood is essentially based on the keeping of animals in both cases. A more differentiated division of labour manifests itself in connection with the system of transhumance: not all family members accompany the animals during the seasonal moving of the livestock so that we are dealing here with a characteristically transitory type. Types (3), (5) and (6) point to forms of shepherdism which show sharp traces of being limited by agriculture; this applies to the "Pferchsystem" in particular. With the exception of this last-named type, all others are shown by Dobrowolski to have existed not later than the 15th century over the territory of the North Carpathian mountains.

The other essays of the volume contain mostly systematic arrangements of ethnographic observations, the presentations of various types and forms of life within particular regions or communities. The life of a community based on animal husbandry alone is presented by W. MARINOW in his article "*Die Schafzucht der nomadisierenden Karakatschanen in Bulgarien*". These roving shepherds, i. e. the Karakatchans, speak a Greek dialect, and both their winter and summer quarters are scattered along the whole Macedonian frontier of Bulgaria. Their fundamental social unit is the family or joint family, some of which possess several thousand heads of sheep. There are, however, poor shepherd families as well, and their young male members hire themselves out to some wealthier family as shepherds. The essay in question describes the manner of life led by the Karakatchans, their nomadic mode of stock breeding, the preparation of dairy products and expatiates also upon their architecture and clothing. It is worthy of note that, for all their nomadizing habits, Karakatchans devote much care to haymaking and the winterfeed of their animals. Essentially, their culture is nevertheless of an archaic character.

Of the varied aspects of animal husbandry in the Roumain Burzenland, it is chiefly the sheep farming which is presented by J. VLĂDUȚIU in the essay: "*Almenwirtschaftliche Viehhaltung und Transhumance im Brangebiet* (Südkarpaten, Rumänien)". Two systems of sheep farming were known in this region. According to one, the sheep were not driven into the mountains until spring when the snow began to thaw, and they remained on the alpine pastures during summer and autumn right up to the arrival of the cold weather. According to the other system, that of transhumance, as soon as the weather turned cold, the animals were driven from the alps through the valley of the Yalomita to the Danube delta at the Black Sea where the swampy soil yielded sufficient forage in the winter season also. VLĂDUȚIU acquaints the reader with the different aspects of pastoral life, lays due emphasis on the organization of work and the preparation of dairy products; his clear style illuminates the interrelations of apparently independent phenomena in an exemplary manner.

Similar in character is the presentation of I. SIMONYENKO regarding the northeastern Carpathians (*"Almenwirtschaftliche Schafzucht der ukrainischen Bevölkerung in den Waldkarpaten im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts"*). The custom of transhumance was unknown there, and the system of summer grazing in the mountains was predominant. A careful analysis of the effect of existing rules of ownership on the entire system of sheep farming characterizes SIMONYENKO's essay, a feature which appears in the presentations of VLĂDUȚIU, FÖLDES, KOPCZYŃSKA-JAWORSKA and BALOGH as well. Earlier investigators paid no attention to such problems and mostly contented themselves with describing the procedures by which the side products of milk were prepared. These, too, are, of course, highly interesting features: their discussion by SIMONYENKO is a valuable contribution to our scanty knowledge of Ukraine.

L. K. KOVÁCS selects a special feature of the Pferchsystem-type of shepherdism and analyses it with the utmost thoroughness in his article "*Beiträge zur Frage der Esztena-Genossenschaften (Melkgenossenschaften) in der Siebenbürger Heide*". There exist four systems for the distribution of milk and dairy products in the examined territory: (1) the owners receive milk according to milk units; (2) they receive milk according to head of sheep; (3) they receive cheese according to milk units; (4) they receive a certain number of kilograms of cheese. The milk is manipulated by each family in cases (1) and (2), while a shepherd — acting as contractor — has to hand over a certain amount of cheese in cases (3) and (4). The article of KOVÁCS becomes still more instructive by the fact that the territory examined by him is inhabited by a mixed population of Roumanians and Hungarians, and the reader is thus able to observe the effect of factors arising from differences in nationality.

The problems raised in the article of Zs. BENE, "*Die Schafzucht und die Verarbeitung der Schafmilch auf dem Gebiet des Cserehát (Nordostungarn)*", show a close affinity to the above-discussed articles. Sheep farming of the Pferchsystem, as pursued in the examined area, shows two influences: that of the near Slovak mountains and that of the Walachians.

Although, as regards contents, the article of L. FÖLDES: "*Esztena und Esztena-Genossenschaften bei den Szeklern*" as well as that of B. KOPCZYŃSKA-JAWORSKA: "*Das Hirtenwesen in den polnischen Karpaten*" belong to the group of essays discussed in the foregoing, their method is different: their observations and statements apply to larger areas, and — a very important difference — the types handled in these articles are placed against a definite economic background; besides, comparisons help in giving a solid basis to systematizations. It is from an economic (or rather technological) and then from a legal point of view that FÖLDES examines the system of sheep farming among the Szeklers of Roumania. There exist varying types of sheep farming from both points of view, and the reader becomes well aware of the forces and conditions of production which determine development. It is clear that the disclosure of hidden interconnections makes it possible to obtain a comprehensive view of larger units. The material contained in KOPCZYŃSKA-JAWORSKS's article — one dealing with shepherdism in the Polish Carpathian mountains — is based on the system that was elaborated by the authoress in a monograph published in 1951 (*"Gospodarka pasterska w Beskidzie Śląskim"*). The present article begins with a discussion concerning the economic foundations of shepherdism and treats at the same time also of the use of pastures and the pastoral organization; it continues with the description of the traditional methods of sheep breeding. Both last-named articles enable the reader to obtain a plastic view of the principal features of Carpathian pastoral life and to get an insight into the machinery of evolution.

The central problem raised in the essay of B. GUNDA: "*Zusammenhänge zwischen Hofanlage und Viehzucht in Siebenbürgen*" is the influence of farming (livestock farming) upon the types of settlement. The type discussed in the article is the so-called double-court form (Zwiehöfe) which is illustrated by a number of Transylvanian and other European examples. The author, while analysing the genesis of this form, contests the concept of LÜKŐ and VUIA who attribute too much importance to ethnic and geographic factors. GUNDA emphasizes the power of economic factors. His conclusion is that the type of double courts is based both on agriculture and animal husbandry. The instructive article discusses moreover the question of village gates.

The results of a research work of several decades are summed up in I. BALOGH's "*Formen der extensiven Viehhaltung auf den Pusztен von Debrecen*", an article which deals with the principal aspects of cattle breeding on the Hortobágy, a typical portion of the Great Hungarian Plain. The author discusses the history of extensive stock farming in this area, the legal problems connected therewith, the right of pasturage, as also the pastoral organization and the conditions of work. The reader of the essay obtains a concise description and a clear picture of the system of stock farming in the major part of the Great Hungarian Plain. A detail of this complex forms the subject of the essay "*Treiber und Treibgeräte der Hirten auf den Pusztен in der Umgebung von Debrecen*", contributed by A. BÉRES, in which all the tools used by Hortobágy shepherds are described and illustrated.

While all of the essays reviewed in the foregoing are concerned with economic systems in which keeping of animals and agriculture are at least equivalent, the two articles to be mentioned in the following present an economic structure in which cattle-breeding is adapted to the requirements of tillage and subordinated to agriculture. The study of L. KUNZ: "*Bäuerliche Viehzucht und Weidewirtschaft im Flachland Mittelmährens im 19. Jahrhundert*" presents the historical development of animal husbandry in the eastern part of the Hana Plain. Semi-extensive stock farming, on archaic system, was abandoned in this area at the end of the last century. The author examines the role and importance of each separate kind of domestic animals, and gives thus a clear picture of stock farming as was practised by the peasants of this region. Similar in character but narrower in its scope is the article of GY. VARGA: "*Hauptformen der bäuerlichen Rinderhaltung in der Berettyóniederung (Südostungarn)*". The semi-extensive mode of stock farming disappeared from the region situater along the river Berettyó during the first half of the present century only. VARGA's essay affords interesting glimpses into the training and the utilization of draught animals.

Grazing in flood areas is a subject which has remained almost unknown and has hardly been analysed so far. Two essays of the volume are devoted to this topic: "*Viehhaltung in einem Überschwemmungsgebiet der Donau im 18—19. Jahrhundert (Sárköz, Ungarn)*" by B. ANDRÁSFALVY and "*Das Hirtenwesen auf den Donauinseln (Szigetköz, Ungarn)* by L. TIMAFFY. It is on the evidence of archival sources and reminiscences that ANDRÁSFALVY tries to reconstruct the manner of animal husbandry in the Sárköz, a territory regained from the Danube by drainage. His adroit article revives not only husbandry but the whole life of the inhabitants of the reclaimed land, a life that was based on a rational exploitation of different microregional economic-geographical zones. A vivid picture of the interrelations between land and its inhabitants is offered by the author. TIMAFFY's article leads the reader to the westernmost portion of the Hungarian Danube where the numerous small branches of the big river form countless islands and islets. The pastures on these islands could be reached only by swimming cattle, a circumstance which gave rise to a quite special manner of stock farming.

The last study of the compilation is V. NOVÁK's "*Übersicht über Viehhaltungsformen und Alpwesen in Slowenien*", a synthesis of Slovenian stock farming, a work which may serve as a good starting point of future research work. Intensive stock farming is treated in more detail than the extensive variety, a welcome fact, for intensive farming has scarcely been described from Slovenia.

Nearly all articles are accompanied by a great number of not always impeccably executed illustrations, drawings and maps which are either of a documentary character or just making for a better understanding and a better spatial orientation. The volume concludes with an index of words and one of subjects. We attach primary importance to the former since it cannot fail to promote international co-operation. The words in the index are given in the Bulgarian, Karakatchan (Greek), Polish, Roumanian, Slovenian, Czech, Ukranian, Hungarian and Latin languages, and in accordance with the language of the book, each word is interpreted in German. The index is, therefore, essentially a dictionary of shepherdism in ten languages, a work of extreme importance which will help to dissipate the existing terminological chaos. In fact, the entire volume shows a tendency towards creating a uniform terminology so as to avoid the usage of different expressions for the same ideas. The careful and expert editorial work performed by L. FÖLDES manifests itself not only in this respect but in other less conspicuous details as well. We have no doubt that the volume under review will soon be used as a textbook by researchers in this field.

J. Barabás

Printed in Hungary

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Farkas Sándor

A kézirat nyomdába érkezett: 1962. II. 10 — Terjedelem: 21 (A/5) ív, 49 ábra (1 színes), 1 melléklet

62.54892 — Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

The Acta Ethnographica publish papers on ethnographical subjects in English, German, French and Russian.

The Acta Ethnographica appear in four parts of varying size, making up volumes of 400 to 500 pages. In general, one volume appears yearly.

Manuscripts should be addressed to

Acta Ethnographica, Budapest 502, Postafiók 24.

Correspondence with the editors or publishers should be sent to the same address.

The rate of subscription to the Acta Ethnographica is 110 forints a volume. Orders may be placed with "*Kultura*" Foreign Trade Company for Books and Newspapers (Budapest I. Fő utca 32. Account No 43-790-057-181) or with representatives abroad.

Les Acta Ethnographica paraissent en français, allemand, anglais et russe et publient des mémoires du domaine des sciences ethnographiques.

Les Acta Ethnographica sont publiés sous forme de cahiers qui seront réunis en volumes de 400 à 500 pages. Il paraît, en général, un volume par an.

Les manuscrits doivent être envoyés à l'adresse suivante:

Acta Ethnographica, Budapest 502, Postafiók 24.

Toute correspondance doit être envoyée à cette même adresse.

Le prix de l'abonnement est de 110 forints par volume. On peut s'abonner à l'Entreprise pour le Commerce Extérieur de Livres et Journaux «*Kultura*» (Budapest I., Fő utca 32. Compte-courant No. 43-790-057-181) ou à l'étranger chez tous les représentants ou dépositaires.

«*Acta Ethnographica*» издает трактаты из области этнографической науки на русском, немецком, английском и французском языках.

«*Acta Ethnographica*» выходит в брошюрах переменного объема (12—15 печатных листов); несколько выпусков объединяются в одном томе.

Ежегодно предвидено издание одного тома.

Предназначенные для публикации авторские рукописи следует направлять по адресу:

Acta Ethnographica Budapest 502, Postafiók 24.

По этому же адресу направлять всякую корреспонденцию для редакции и администрации.

Подписная цена «*Acta Ethnographica*» — 110 форинтов за том. Заказы принимает предприятие по внешней торговле книг и газет «*Kultura*« (Budapest I., Fő utca 32. Счет банка № 43-790-057-181) или его заграничные представительства и уполномоченные.

60,— Ft

INDEX

Э. *Шик:* История черной Африки 1

I. Katona : Types of Work Groups and Temporary Associations of Seasonal Labour in the Age of Capitalism 31

J. de Leeuwe : On Former Gynecocracy Among African Pygmies 85

E. Kisbán : Verbreitung des Früchtebrotes in Ungarn 119

V. Diószegi : Tuva Shamanism: Intraethnic Differences and Interethnic Analogies .. 143

Varia

J. Manga : Die Harfner der Plattenseegegend 191

J. Láng : The Identical Structure of the Kinship Systems of Certain Ural-Altaic and Indian Peoples 205

Recensiones

K. Marót : Die Anfänge der griechischen Literatur. Vorfragen *(Gy. J. Szilágyi)* — Herr und Knecht. Sagen aus Mecklenburg *(Á. L. Kovács)* — *E. Tárkány Szücs :* Vásárhelyi testamentumok *(Gy. Bónis)* — Népzenei könyvtár: I—II. Magyar népdal típusok; Népies dalok *(B. Avasi)* — *S. Landmann :* Der jüdische Witz *(Gy. Nádor)* — Műveltség és hagyomány *(I. Vincze)* — *I. Balassa :* A magyar kukorica *(I. Vincze)* — *E. Fél :* Ungarische Volksstickerei *(K. K. Csilléry)* — Studia Musicologica *(L. Vargyas)* — *H. Damm :* Kanaka *(L. Boglár)* — Indianer vom Amazonas *(L. Boglár)* — *Ö. Beke :* Mari texts, IV *(J. Kodolányi)* — *Gy. László :* Őstörténetünk legkorábbi szakaszai *(J. Kodolányi)* — *P. P. Domokos—B. Rajeczky :* Csángó népzene *(F. Schram)* — *L. Földes :* Viehzucht und Hirtenleben in Ostmittel-Europa *(J. Barabás)* 213

ACTA ETHNOGRAPHICA

ACADEMIAE SCIENTIARUM HUNGARICAE

ADIUVANTIBUS
T. BODROGI, B. GUNDA, I. TÁLASI

REDIGIT
GY. ORTUTAY

TOMUS XI FASCICULI 3—4.

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST
1962

ACTA ETHNOGRAPHICA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA NÉPRAJZI KÖZLEMÉNYEI

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

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

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

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

Acta Ethnographica, Budapest 502, Postafiók 24.

Ugyanerre a címre küldendő minden szerkesztőségi és kiadóhivatali levelezés.

Az Acta Ethnographica előfizetési ára kötetenként belföldre 80 Ft, külföldre 110 Ft. Megrendelhető a belföld számára az „Akadémiai Kiadó"-nál (Budapest V., Alkotmány utca 21. Bankszámla 05-915-111-46), a külföld számára pedig a „*Kultúra*" Könyv és Hírlap Külkereskedelmi Vállalatnál (Budapest I., Fő utca 32. Bankszámla: 43-790-057-181), vagy annak külföldi képviseleteinél és bizományosainál.

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

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

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

Acta Ethnographica, Budapest, 502, Postafiók 24.

An die gleiche Anschrift ist auch jede für die Redaktion und den Verlag bestimmte Korrespondenz zu richten.

Abonnementspreis pro Band 110 Forint. Bestellbar bei dem Buch- und Zeitungs-Außenhandels-Unternehmen »*Kultura*« (Budapest I., Fő utca 32. Bankkonto No. 43-790-057-181) oder bei seinen Auslandsvertretungen und Kommissionären.

AU 70e ANNIVERSAIRE DE LÁSZLÓ LAJTHA



Le XIXe siècle marque la fin de l'hégémonie des grandes nations musicales de l'Occident: les représentants des peuples du nord et de l'est donnèrent un ton nouveau et individuel. Relever le langage musical national au niveau artistique de l'Europe constitua un problème pour chaque peuple, et tout particulièrement pour les Hongrois, à l'oreille desquels tintèrent les mélodies mystérieuses de l'Asie. Or, ces mélodies ne vécurent pas sur la surface, le citadin ne pouvait pas les entendre. Dites «barbares», elles retentirent loin du bruit du monde, le long de chemins non frayés, au fond des puszta et des hautes montagnes, dans des hameaux perdus. Et ce ne fut pas seulement la nature qui empêcha ces mélodies d'émerger, mais aussi la petitesse de la société qui voyait dans le seigneur un autre homme que dans le paysan. Ainsi tous les efforts artistiques des musiciens hongrois du XIXe siècle furent en vain, leurs oeuvres n'obtinrent qu'un caractère «à la hongroise».

Les premières décennies de notre siècle ont amené des changements radicaux. Sur les indications de *Béla Vikár*, *Kodály* et *Bartók* ont découvert la vraie chanson populaire hongroise, cette musique ancestrale qui est, en effet, la manifestation musicale la plus ancienne de l'âme hongroise. Et ces mélodies merveilleuses ne tombèrent pas dans des mains profanes, mais furent les inspiratrices de chefs-d'oeuvre de musicologie et de l'art musical. Presque tous les membres de la génération des compositeurs hongrois succédant à *Bartók* et *Kodály* ont ressenti l'obligation de connaître la musique populaire hongroise pour pouvoir composer des oeuvres vraiment hongrois.

Pendant un temps plus ou moins long, chacun d'eux a collectionné des chansons populaires. Mais il y en avait peu qui aient eu de la vocation pour la culture scientifique de la musique populaire et qui aient continué d'aller au milieu du peuple pour collectionner les chansons après être devenus des compositeurs de renom. Depuis *Bartók*, *László Lajtha* est bien le seul qui soit aussi passionné à collectionner les chansons populaires et à noter les mélodies qu'à composer des chefs-d'oeuvre artistiques.

László Lajtha est né le 30 juin 1892 à Budapest, d'une famille d'origine transylvaine; aujourd'hui encore il s'affecte de n'être pas né en Transylvanie. Son enfance est partagée entre sa ville natale et la Transylvanie. Sa première impression musicale est due aux chansons ancestrales des Sicules, au jeu instrumental prestigieux des Tziganes. Parmi les grands maîtres occidentaux il est saisi par les célèbres clavecinistes français du XVIIIe siècle, *Couperin*, *Rameau* et, plus tard, *Debussy*. Tout en étudiant du droit, le jeune *Lajtha* se perfectionne en jeu de piano et en composition. La grande culture occidentale l'attire aussi. A Leipzig, il écoute et étudie la musique de *Bach*, à Genève et à Paris il est inspiré par l'esprit de la musique moderne: des représentations de Debussy, Ravel et Stravinsky l'enflamment. Cependant, il ne perd pas le contact avec sa langue musicale natale: à l'instigation de *Bartók*, il commence à collectionner de la musique populaire. Le terrain choisi pouvait-il être autre que la Transylvanie? Conservé dans le Musée Ethnographique de Budapest, le premier enregistrement phonographique de *Lajtha* porte cette inscription: Zágon, Háromszék m. 1911. VII. — Il a 21 ans, lorsqu'il conquiert ses grades à l'Académie de Musique; ses maîtres furent *Árpád Szendy*, pour piano, et *Viktor Herzfeld*, pour composition. Il maintient le contact entre l'est et l'ouest non seulement en âme, mais au physique aussi: jusqu'au déclenchement de la première guerre mondiale il passe une partie de l'année à Paris. Il est protégé par *d'Indy* qui l'introduit dans la vie musicale de Paris où il est attiré dans le sillage spirituel du grand humaniste *R. Rolland*, du musicologue *H. Expert*, des compositeurs *Ravel*, *F. Schmitt*, etc. Dans son pays il continue ses collections qui ne sont plus limitées à la Transylvanie, mais s'étendent sur les régions septentrionales, la Grande Plaine et la Transdanubie.

En 1913 paraît sa première composition imprimée: «Esquisses d'un musicien», pour piano, dont les «hardiesses admirables» *(Bartók)* ont porté son nom au-delà des frontières du pays. Il obtient des commandes de compositions. Proposé par *Bartók*, il est employé par le Musée Ethnographique de Budapest depuis 1913. Sa carrière scientifique et artistique est interrompue par la guerre, il passe quatre ans au front. Après la guerre il enseigne dans le Conservatoire National de Budapest de la composition, de la musique de chambre, ensuite de l'esthétique et de la musique populaire. Dans cet institut qui, dans le temps, était du même niveau que l'Académie de Musique, il travailla jusqu'en 1949, comme professeur d'abord et enfin comme directeur. Il ne devient pas infidèle

à la musique populaire non plus et continue ses collections. A peu près cinq cents enregistrements phonographiques sont conservés dans le Musée Ethnographique de Budapest (ce qui représente environ deux ou trois mille mélodies), en plus il a collectionné un grand nombre de chansons populaires sans appareil. Au Département de Musique Populaire du Musée Ethnographique il était, pour quelque temps, le collaborateur de *Bartók*, puis son successeur. (Pour quelque temps il est aussi directeur général du musée.) C'est de *Bartók* qu'il apprend de noter les mélodies populaires d'une précision minutieuse, une technique qu'il perfectionna ensuite dans ses propres notations. Sa carrière de compositeur centre également en hauteur: en 1929, son IIIe quatuor à cordes gagne le Prix Coolidge. En récompense de son activité scientifique et artistique, il est, en compagnie de *Bartók*, élu membre de la Commission Internationale des Arts et Traditions Populaires, fonctionnant auprès de la Société des Nations, et en devient plus tard le président. Il devient membre de la Comission des Arts et des Lettres, ainsi que du Conseil International de la Musique Populaire (International Folk Music Council), de Londres, dont la direction le compte encore aujourd'hui parmi ses membres.

Avant la deuxième guerre mondiale il a l'occasion de continuer ses collections en Transylvanie. Sa matière instrumentale mérite surtout d'être mentionnée. Ayant été enregistrée sur grammophone par la Radio Hongroise, une partie de sa collection est devenu accessible au grand public aussi. Déjà avant la deuxième guerre mondiale, il écrit de nombreux essais, puisant leur sujet à l'histoire des instruments musicaux, à la musicologie et à la musique populaire, ainsi qu'une compilation plus modeste, qui ont été publiés. Dans la dernière décade il publie ses collections, l'une après l'autre, en volumes indépendants. En voyant la riche matière de ces volumes, nous nous trouvons dans l'embarras: est-ce l'art créateur de notre peuple qu'il faut admirer surtout, ou bien l'instinct raffiné de *Lajtha*, le collectionneur, qui a mis au jour ce qui a été cru perdu et évoqué ce qui a été oublié depuis longtemps ou bien encore la précision avec laquelle il a rassemblé les variantes de l'une ou l'autre mélodie, ainsi que la capacité des notes d'indiquer toujours l'essentiel malgré leur complexité? Chaque volume est une étude musicale, où les expériences de longues années sont filtrées par l'optique la plus moderne de la musicologie populaire et de la musicographie. Ses partitions pour orchestres populaires sont uniques dans le monde entier. Il ne s'intéresse pas seulement aux manifestations musciales de la vie du peuple, mais à toute la culture populaire, matérielle et spirituelle également. En plus des instruments musicaux et des mélodies, beaucoup d'objets et de notations, provenant de la collection de *Lajtha*, sont conservés au Musée Ethnographique. En récompense de son activité scientifique il se voit décoré, en 1951, par la plus haute distinction publique: le Prix Kossuth.

Sa carrière d'artiste ressemble à celle de *Bartók :* les riches expériences

des années expérimentales s'expriment en formes de plus en plus affinées. Il puise ses thèmes aux grands et vrais problèmes de son temps et les exprime dans son propre langage: il est Européen et Hongrois à la fois. Richesse de mélodie, ligne sobre des parties, structure solide, instrumentation de virtuose, maîtrise parfaite — voilà les caractéristiques de ses oeuvres qui, au milieu des luttes stylaires en mal du moderne, donnent toujours une musique vivante et vraie, car ils prennent racine du sol populaire et suivent l'esprit des plus grands compositeurs.

Le nombre de ses oeuvres est près de celui de ses années. Depuis 1928, son éditeur permanent est la Maison Leduc, à Paris. Ses symphonies (8), ses quatuors à cordes (10), ses sonates pour différents instruments, ses ouvrages vocaux de caractère ecclésiatique, ses musiques de ballet et d'opéra, ses fameux musiques de film (S. Eliot: Meurtre dans la cathédrale) ont parcouru le monde entier. En 1955 il est élu membre correspondant de l'Académie des Beaux-Arts, comme successeur d'Enesco, et occupe la seule place réservée à des étrangers.

Dans sa 70e année, *László Lajtha* poursuit son travail en bonne santé et infatigablement. Il continue de collectionner et de noter de la musique populaire, fait le tour du pays, cherche les vieux chefs d'orchestre et chanteurs qui, au fond de leur mémoire, conservent encore les traditions de siècles écoulés et les assaillit de questions avec ce même zèle inlassable qu'il a mis au jour il y a un demi siècle. Le phonographe a cédé sa place au magnétophone. Il est toujours accompagné par l'un ou l'autre de ses jeunes collaborateurs qui apprennent de lui d'apprécier et d'estimer la culture du peuple aussi bien que l'art universel le plus élevé. Vérité: c'est la parole de ses oeuvres scientifiques; beauté: la devise de son art; humanité: son trait caractéristique principal. Et maintenant, en fêtant le savant et le compositeur septuagénaire, nous nous permettons de lui souhaiter au nom du peuple hongrois et de l'humanité tout entière, beaucoup d'années à passer en bonne santé. Il s'acquittera de sa dette de reconnaissance — s'il y en a une — avec usure par ses volumes et ses partitions, au plus grand honneur de la science et de l'art hongrois, en enrichissant la civilisation humaine par des valeurs vraies.

BÉLA AVASI

РОЛЬ ШКОЛЬНОГО ВОСПИТАНИЯ В КУЛЬТУРЕ ВЕНГЕРСКОГО КРЕСТЬЯНСТВА*

ДЬУЛА ОРТУТАИ

ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ БУДАПЕШТСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Прежде всего я должен извиниться за выбор темы. Речь шла о том, чтобы я перед Вами дал отчет о некоторых новых методах по исследованию венгерских народных сказок. Однако, по этому вопросу мне уже была предоставлена возможность выступить перед слушателями Туркусского Университета, впрочем и моя любезная сотрудница, Агнеш Ковач недавно в Хельсинки прочитала доклад об исследовании венгерских сказок.[1] И как бы то ни было заманчиво повторять самих себя, разрешите мне на сей раз выступить перед Вашим, имеющим славное прошлое ученым Обществом с несколько отдаленной проблемой. Пользуясь здесь более привычным лингвистическим выражением: я выбрал неправильную тему. Как в венгерской, так и в международной этнографической литературе моя тема помещается среди запущенных проблем и огромные перемены нашей эпохи сегодня уже едва ли дают возможность путем систематического исследования подвести итоги до сих пор запущенной проблемы. По моему мнению, данное положение тем более обязывает нас к тому, чтобы спасти ныне еще обнаруживаемый материал. Мое изложение в основном занимается вопросом: повлияло ли, и в какой мере могло повлиять школьное воспитание на культуру венгерского крестьянства и каково было соотношение между официальным (организованным) школьным воспитанием и постоянно действующей органической традицией семейного и сельского общества.

Вот тот вопрос, на который отчасти я желаю ответить. Боюсь, что нарушаю хорошие традиции уважаемого Общества тем, что вместо филологически точно уловимого предмета лингвистики или фольклора, я осмелился перейти к едва исследованной области. Все-таки я надеюсь, что для исследователей истории и культуры финноугорских народов представят интерес некоторые — по мнению докладчика — фундаментальные вопросы культуры

* Прочитанный доклад на заседании Общества Истории Финнской Литературы. Хельсинки, 2. V. 1962. г.

[1] Ковач, А.: *О некоторых результатах и проблемах нынешнего венгерского исследования народных сказок.* Доклад в Хельсинском Университете, 5. X. 1961 г. Выдержка опубликована в Котисэуту, 1961 № 7, 159—162 стр.

венгерского крестьянства. Вот и все, что мог сказать докладчик для «самозащиты».

1. Обязанностью фольклориста является исследование культурных произведений, рожденных, перерожденных и распространяемых устным путем. Это исследование может довольствоваться собиранием этих произведений, систематизацией текстов, формальным и касающимся содержания исследованием темпов и мотивов, может искать происхождение этих произведений и путь провениенции. К этим текстам можно подходить, как к любому произведению литературы, филологическим текстам, и некоторым исследователям мешает только то, что оригинальный, так называемый начальный текст, архетип возможно уловить только в редких случаях, так, как цепь вариантов скрывает места и время формирования, литературный прототип или безыменное, безграмотное маленькое творящее общество. Не говоря уже о таких историко-филологических шутках, когда в XIX веке записи фольклориста извлекли из бурного прошлого исторически более архаичную и полную форму, чем письменные памятники VII—VIII веков. Пересмотр тысячи вариантов может привести нас к вероятной гипотезе по отношению места, времени, этнического круга формирования, а позже единственный новый вариант влечет к дальнейшим загадкам. Красоту, возбуждение и опасности такого исследования лучше всего могут знать финнские исследователи, на родине географическо-исторической школы фольклора.

Фольклорист может изучать носителя текстов и мелодий — слушающее сказки, сообща поющее общество. Через вновь сказителей, вновь поющих он может исследовать (жаль, что законнее: мог-бы исследовать!) творящие личности, находящиеся в крестьянской среде, которые не только завещают, но и вновь творят сокровища фольклора, чья работа еще более украшает, обогащает известные типы, известные песни, мелодии. Из их среды выходят певцы, сказители, которые следуя традиции творят новое, иногда лишь один оборот, один вплетенный мотив, и не раз целое поэтическое творение — новую красу народной поэзии, которую в будущем сохранит и передаст общество слушателей и что будет являться долею общего сокровища, — которое по мнению многих представляет фольклор. Исследования рассказчиков, безыменных творцов резонирующего вместе с ними более или менее значительного завещающего общества, иногда вмешивающегося и в процесс творения, — являются для нас существенной задачей. По нашему мнению это является одним из важнейших методов филологии словесности: этим путем можно проследить за процессом создания и сохранения фольклорных произведений. И это является уже не только исследованием текстов, типов и мотивов, но и исследованием творящего общества, скрывающегося в нем творческого, созидательного и завещающего персонажа.

Мы уверены в том, что эти два метода исследования не являются друг друга исключающими, а наоборот пополняющими друг друга филологическими методами, способными лучше объяснить нам двойственные диалектические процессы связи фольклора с литературой. Этот метод объясняет закономерность единства фольклора с литературой, а вместе с тем дает объяснение тому, какое историческое, качественное различие отделяет их друг от друга, — именно из-за отличия в методе творения и завещания.

2. За этими вопросами скрывается один дальнейший фундаментальный вопрос. Правда, что мы, фольклористы, этот вопрос регулярно выпускаем из виду, — в лучшем случае удостаиваем несколькими вступительными историческими примечаниями. Легко вводит нас в заблуждение и то, что при анализе отдельных типов, формул или мотивов, кажется и не стоит ставить этого вопроса, на первый взгляд он как будто непосредственно и не влияет на историю формирования отдельных типов. Однако, мы не уверены в том, что можно оставить этот вопрос без ответа; мы считаем, что нельзя забывать ни о вопросе, ни об ответе, даваемом на него при исследовании, — даже в том случае, если расследуем историю лишь одной поговорки или пословицы.

В чем состоит этот фундаментальный вопрос? На этот вопрос желает ответить наш доклад — посредством анализа венгерского историко-социального материала. Вкратце вопрос гласит так: в чем причина того, что в кругу одной и той же нации, в одном из ее социальных сословий, в ее отдельных этнических группах бойко живет устное народное творчество? Каким путем может сохраниться в течение долгого исторического периода такая система творчества? Какие основные исторические, социальные и культурные причины оживляют или кладут конец творческому периоду фольклора? Когда начинают иссякать т. н. общинные творческие силы народной поэзии, когда прекращается украшающий и губительный диалектический процесс передачи-приема — и становятся господствующими разрушительные силы порчи и «распада?» Объясняется ли это лишь внутрифольклорными, т. н. имманентными причинами поэзии, или наоборот — как мы считаем —: определяющими как и зарождение и содержание поэтического творчества, так косвенно и его формы историко-социальными факторами?

3. Все историко-социальные факторы невозможно изложить в одном докладе, рассмотрим — как я уже сказал в вступительных словах — один фактор: влияние школьного воспитания. Возьмем наиболее легко иллюстрируемый исторический период.

Несколько вводных слов о том, что все то, что мы можем сказать о школе, вернее о необученности венгерского крестьянства, является неотделимой частью того исторического процесса развития, который определил общественное сословие нашего крестьянства с начала возникновения крепостничества. Чем можно в нескольких словах охарактеризовать историю

венгерского крестьянства? По мнению наших историков, крепостническое сословие сформировалось в XIV—XV вв. из разных социальных слоев (из волжных, попавших в среду крестьян, из элементов королевских крепостных, слуг, рабов, порабощенных, народных групп) и эти слои формировались в единых условиях оброков, строго установленных прав и собственности. Впрочем, в то время, как возникает литературное сознание: — сразу происходит и его распад на две части: на скриптуру, литературу святой авторитетности и на устную поэзию. «Фальшивые фабулы» и «болтливые песни» крестьян в это время подвергаются первой критике. Слой крепостных крестьян не обладал монолитностью уже с начала своего формирования. Одним из ценнейших достояний крестьянства было вольное переселение, что ранее являлось правом вольных поселенцев, но и его отняли после восстания Дьёрдя Дожи (в 1514 г.), и крестьянство словно связали о рукам и ногам, по выражению «Трипартитума» Вербёци: **„mera et perpetua rusticitas"** *(«полное и вечное крепостное положение»)*, т. е. на долю крестьянства выпала вечная кабала зависимости от господина. Строгие законы хозяйственного, юридического и общественного строя, сформировавшиеся при крепостной закабаленности в усиливающихся или в ослабевающих формах сохранились до 1848 года, до великой освободительной войны, более того многие условия крепостной эры в формах законного и обычного права сохранились до 1945 года, до освобождения венгерского народа.

Венгерское крестьянство — в противоположность воззрению романтической литературы — уже на раннем этапе феодализма, в период его формирования, не было единым. Уже величина участка земли (англ. **hide**), создавала различие, но все более разрастались различия между располагающим земельными участками крепостным крестьянством и безземельным батрачеством. Этот все усиливающийся распад крестьянства на разные слои в Венгрии начался уже в XV в. Это общеевропейский процесс развития: среди немецкого крестьянства историки различают три слоя отличающихся по праву и повинностям, да и среди французского крестьянства были большие расхождения между владевшими большими земельными угодиями крестьянами и поденщиками *(**journalier**)*, имевшими только мелкие участки или совсем неимевшими земли. Среди английских крестьян уже в период раннего феодализма создаются большие различия величиной ***hide*** (земельного участка) безземелья. Но такова же картина развития в России, Италии, Северной Европе. Венгерское развитие являлось частью общеевропейского развития, социальное расслоение венгерского крестьянства на протяжении веков все больше усиливалось. Увеличивалось число нищих, живших исключительно поденной оплатой, а часть крестьян, имевших земельный участок разбогатела (лютеранский священник Шамуэль Тешшедик, реформатор сельского хозяйства XVIII в. называет их *крестьянами*, *вампирами* и *деспотами*), — а у остальных крошилась земля. Размер одного

участка был приблизительно 18—24 гольдов, но наряду с крестьянами располагающими 1/2 и 1/4 участка в XVIII в. имеются сведения о существовании 1/16 и 1/32 участка. Вплоть до капитализации продолжалось, затем еще более усилилось разбогатение тонкого слоя крестьянства, ставшего союзником феодалов, и наряду с этим происходило дальнейшее обнищание, пролетаризация безземельного крестьянства. Здесь я желаю остановиться на двух вещах. Первое то, что расслоение крестьянства является причиной того, что сознательная, недовольная своей судьбой и восстающая против нее политическая сила в то время находилась в среде безземельных крестьян. Об участниках трансильванского крестьянского восстания в 1437 г. пишется в одном современном документе:

«те, кто ровным счетом не имеют никакого домашнего скота, ни другого имущества, а живут доходами, заработанными двумя руками при мотыжении и молотьбе.»

Второе, на что — по венгерскому опыту — фольклорист должен обратить внимание это то, что именно в этом нищенском, батацком слое можно уже очень рано найти грамотного крестьянина. Среди батраков проживали те ремесленники, грамотные люди, чьей специальностью не являлось земледелия, — в первую очередь в больших феодальных сельских городах. Из их сословия вышли члены значительного в общественном отношении слоя студенты, путешествующими по свету, ставшими позже учителями крестьянства и послужившими для неграмотного крестьянства важнейшими посредниками европейской культуры. Только один пример: в XV веке в сельском городе Сиксо из 85 батраков 4 были «литераторами», тогда как среди наделенных земельными участками крепостных не было ни одного.[2]

Определяющим фактором истории крестьянства была система связанностей и повинностей, регулируемая все более суровыми законами. Все это все более подавляло крестьянство и увеличивало число безземельных крестьян. Кроме натуральных и денежных налогов для помещика и церкви — самым тяжелым безвозмездным трудом была «барщина», которая отдавала в распоряжение помещика привязанного к земле крестьянина в самый разгар летних работ, часто на 3—4 дня в неделю. Частично в результате этого происходило увеличение помещичьего владения и усиление нищеты крепостного, и с XVI века часто можно читать в крестьянских заявлениях, что они вынуждены бежать и покинуть землю. На единство процесса указывает то, что формулы крестьянских писем сохранились до XIX столетия, проникли в формулы скитальческих песен и в песни, в письма крестьян-переселенцев, бежавших в XIX—XX вв. от капитализма в Америку.

[2] Сабо, И.: *Очерки по истории венгерского крестьянства.* Будапешт, 1948, стр. 26, 61.

В то время, как на помещичьих и кулацких землях развивается интенсивное производство, а позже: с начала второй половины XIX века — механизация — мелкокрестьянское, бедняцкое хозяйство остается экстенсивным, примитивным. До освобождения (т. е. до 1945 г.) в венгерском скотоводстве, в земледелии сохранились многообразные средневековые формы экстенсивного хозяйства, часто во вторичных примитивных формах, например: самые примитивные формы ручной молотьбы, но существовали и архаичные формы собирательства и захвата. В то же время крестьянство было привязано к месту не только законом, помещичьим судом, но и системой размещения бездорожных сел и хуторов, отсутствием ускоряющих культурное развитие рыночных центров. С ранней осени до раннего лета дороги были непроходимы, и великий венгерский реформист Иштван Сечени одной из причин отсталости считал непроходимые дороги.

Все это формировало возникшую в период феодализма деревню, живущую той же сущностью при капитализации и ее крестьянский быт на моей Родине, являющейся объектом этнографического исследования. Жизнь в деревне была установлена по строгим правилам. Все в жизни было предрешено от рождения до похорон, как общеобязательные формы труда, так и самые интимные моменты семейной жизни. Маргит Луби писала в своей поучительной книге,[3] что еще в XX веке насколько живо существовали многовековые нравственные обычаи, начиная с приветствия в течение всей будничной жизни. При таком обусловленном общественном воззрении, когда наверху располагались неизвестные сверхестественные силы и очень хорошо известные властители мира сего, каждый момент жизни крестьянина укладывался в законные рамки заранее установленных традиций. В случае нарушения традиции, взбунтовавшегося крестьянина карало свое же сельское общество или господствующий над ним дворянско-помещичий режим. Всякое отклонение от традиций считалось бунтом, подлежащим наказанию.

В 1804 году один из венгерских просвещенных аристократов Гергель Берзевици писал в своем рукописном труде,[4] что душа тех, кто рассматривает положение венгерского народа волнуется от гнева, как море от бури. Революция 1848 года и ее социальные реформы принесли — по крайней мере в форме закона — освобождение крепостного крестьянства. Однако, в сущности жизнь крестьян, их общественная беззащитность, усиливающаяся нищета, культурная отсталость осталась неизменной.

4. Почему я должен был все это рассказать перед тем, как говорить о фактах школьного образования крестьянства? Не для того, чтобы повторять некоторые тезисы, часто оказывающиеся избитой истиной. Фольклорист должен знать, в каких экономическо-общественных условиях зарож-

[3] Л у б и, М.: *Порядки крестьянского быта.* Будапешт, 1935 г.
[4] В 1902 году был издан его труд: «О положении и характере крестьянства.»

дается нравственный порядок, культурное произведение, которое он рассматривает. Творческие, специальные завещательные методы народного творчества определяются устным изложением предания. Возможность сохранения устнозавещательного творческого метода в неграмотных архаичных формах, сохранивших архаичное содержание, архаичное мировоззрение, — имелась лишь в этом обусловленном феодальном обществе и до 1945 г. сохранившим обычаи этого общества венгерском крестьянском мире. Даже то, что проникло в среду батраков и безземельных крестьян из венгерской и европейской литературы, из культуры венгерских состоятельных сословий — все что должно было приспособиться к крестьянскому устному творчеству, к традиционным его формам. Сделать больше этого было не по силам и грамотным батракам, бродящим по миру студентам и сельским учителям (по французскому выражению: **semilitteraire**).

Эти экономическо-общественные факторы сделали организованное, сознательное обучение крестьянства таким, каким оно и должно было стать. И эти школы — выскажем заранее доказуемый тезис — служили уважению, укреплению господствующего порядка, а не истинному развитию образования венгерского крестьянства и поднятию его из традиционной устной культуры.

5. Нечего удивляться тому, что такой общественный строй, который построил полную и замкнутую структуру зависимости крестьянства, — совсем не считал обучение крестьянства необходимой государственной задачей, а наоборот: считал лишним бременем! — и в средневековом церковном понимании (— это понятие просуществовало до XX века) — воспитание было необходимой задачей, только поскольку это служило кондиционирующим средством повиновения крестьянства. Феодальное мировоззрение, санкционируемое святым Фомой Аквинским, состояло в том, что основой общественного расслоения является рождение и нарушать сословные пределы общественного строя — является грехом. Это томистское понимание общества выражает в одной из своих проповедей Михаил Венгерский в середине XV века:

«очень остерегайтесь, чтобы светские князья не подняли бедных и неблагородных на чрезмерно высокий сан так, как это для добрых и добродетельных самая большая пропасть. Государство или город гибнут всякий раз, как только слуги превозносятся, а благородные и свободные (**liberi et generosi**) оттесняются.»[5]

Господство и успех этого понимания можно наблюдать и в истории образования венгерского крестьянства. Позже, с распространением взглядов французского просвещения развертывается и проповедывание образования крестьянства, но более сильная, действительно решающая власть

[5] Пастор, Л.: *Пельбарт Темешвари и Ожват Лашкаи о церковном и светском поприще.* Регнум, Летопись по истории церкви, 1937, стр. 152.

была согласна со взглядами Михаила Венгерского, как мы увидим, поразительно долгое время.

Собрать хотя бы голые факты школьного образования крестьянства — очень трудно, настолько игнорировали даже его возможности. В отношении сельского обучения в XVII—XVIII в. достаточно сказать, что материальные и духовные предпосылки обучения отсутствовали во всех католических и формирующихся протестанских школах. Сотни сельских школ существовали лишь в принципе, так как число учеников не превышало и десятка, и срок обучения был 4—5 месяцев в год: детей крепостного крестьянина принуждали работать с 6—8-ми летнего возраста. (Это тоже являлось постоянной чертой крестьянской жизни, и даже после 1945 года представляло большие трудности убедить родителей в необходимости принципа обязательного школьного обучения.) По описательным историческим данным имеются сведения о том, что не в одном селе несколько лет отсутствовало всякое обучение из-за отсутствия помещения или из-за того, что не было школьного мастера учителя. Обучение ограничивалось — помимо преподавания религиозных знаний — элементарным изложением писания и чтения. О подготовке учителей до XVIII века не могло быть и речи.

По сводке 1773 г. на всей территории тогдашней Венгрии жило 4315 деревенских и сельскогородских учителей. Имея в виду то обстоятельство, что в то время в стране насчитывалось 8420 деревень и 502 сельских города, в общем числе 8742 населенных пункта, которые нуждались в учителях, и учитывая то, что в некоторых школах работало по 2—3 учителя — становится очевидным, что более чем в половине сел вовсе не было учителя. Вот что устанавливает один из первых историков венгерского всеобщего образования.[6] Мы знакомы с отчетом вышеупомянутого современника Шамуэля Тешшедика о сельской школе того времени. Тешшедик был сторонником немецкой поэтистской школы, но его умственный мир затронуло и французское просвещение. На первом сельском посту своей деятельности он познает отсталость своего народа, видит недостатки в образовании, губительный вред суеверий. Обвиняет деревенские школы в том, что они являются неизменными парниками отсталых народных обычаев, ошибочных хозяйственных мнений, суеверий.

«В деревенских школах застряли вообще только у исправленной азбуки, у разъясненного, у чтения по складам и письма не сделали дальше ни шагу.»[7]

Его книга, целью которой являлось дать картину правильно построенной и образованной хозяйственной деревни, неоднократно возвращается к научно-естественному учреждению крестьянства, приучающему его к ра-

[6] Финацзи Э.: *История воспитания в новом веке.* Будапешт, 1927, стр. 282.
[7] Тешшедик Ш.: *Кем является и кем мог бы стать крестьянин в Венгрии.* Печ, 1786, стр. 39.

циональному ведению хозяйства, т. е. по сути дела в первую очередь рассматривает проблемы воспитания. Рисует потрясающую картину неграмотности священников и учителей, об их интригах друг против друга, огорченно пишет о падении своих планов, о разрушении своих учреждений. (Хотя его хозяйственная школа и планы народного образования пользовались европейской известностью.) Рассказывает, как учителя произвольно учат без всяких планов и учебного материала, со своим недостаточным знанием и так, как зарплата их очень мала, они дополняют ее в деревенских свадьбах и участием в похоронных поминках. Из описания выявляется, что они активно принимали участие в подготовке текстов, обрядов народных обычаев, крестин, похорон и т. д. Так, например, они принимали активное участие в вырубке майского дерева, в ввозе его в село, в его украшении. И священник Тешшедик, занимающийся лесонасаждением на безлесном Алфёльде (Венгерская Равнина), разводящий фруктовые сады огорчается, видя такое варварское разрушение, и в дневнике из года в год отмечает вредность этого обычая и роль в нем учителей. Лишь упомянем тот факт в шуточных застольных песнях, в глумливых сказках постоянной фигурой является священник-пьяница и учитель, который живет в полном симбиозе со всем слоем, не превышая его культурного уровня. По данным Тешшедика ясно, что они играли большую роль в создании и оформлении значительной части народной поэзии и драматических обрядов. В своей автобиографии — **Memorabilia** — Тешшедик писал о сходстве учительских жилищ с крестьянскими лачугами, писал о том, что например, ректор школы Янош Молиторис живет в маленьком дымном помещении вместе с женой и семью детьми. Но не лучше говорит он и о школе:

«Чуть-ли не похож на темницу, из которой дымит вонючей парой от чересчур плотно сидящих ребят. Представьте себе не в очень большой, бóльшей частью темноватой комнате двести-триста ребят вместе...»[8]

В этих скорее карцерах, чем в классах ученики совершенно были выданы своим безжалостным и бедным учителям, которые неоднократно принуждали их работать на своей земле.

Его пессимистическое описание (которое для предыдущих веков могло быть еще более действительным) долгое время никто не опровергал. Через несколько десятков лет ничего лучшего не увидел в деревенских школах Фаркаш Череи:

«С особой тщательностью рассматривал я положение тех школ, которые находятся в селах нашей Родины, но нигде не нашел таких школ, в которых по-настоящему велось бы воспитание деревенского человека для хорошей цели.»[9]

[8] Там же, стр. 428.

[9] Череи, Ф.: *Рассуждение о методе деревенского обучения.* Надьварад, 1806, стр. 26.

Учебным материалом в школе в то время служила книга «Тройное Маленькое Зеркало» (первое издание 1771 г.), которую автор, Иштван Лошонтзи составил для того, чтобы дать хотя бы какое-нибудь элементарное ориентировочное обобщение о ходе вещей в мире. В воззрении Маленького Зеркала уже имеются зачатки рационального воспитания в кажущихся сегодня примитивными стихотворных обобщениях, дефинициях и вместо преподавания на латинском языке преподает на венгерском языке. По его мнению обучение на латинском языке деревенскому парню не помощь, а препятствие. В это время у венгерской интеллигенции, затронутой идеями европейского просвещения и первыми общественными событиями развертывающейся буржуазной революции начинается испытание совести, что из-за крепостного положения ускоренно приближало социальные реформы и революцию.

Прежде чем говорить о стремлении к улучшению деревенских школ, скажем несколько слов о положении школ, о методе воспитания. Учебный материал состоял из преподавания самого начального письма и чтения, и независимо от того, велось ли обучение на латинском или на национальном языке, ученики в массе оставались безграмотными и выходили из школы без малейших элементарных знаний. Об учителях современники имеют одинаковое мнение. Череи пишет:

«О школьном Мастере: Даже название его и размышление о том, какими качествами должен был бы обладать человек, заведующий таким постом — поражает мое перо. Нет в нашей стране такой возможности обучения, чтобы воспитывать пригодных для такого поста людей. Однако, если мы стремимся поставить деревенское воспитание на правильную колею, нужно найти таких Мастеров, которые призваны на свой пост не по фаворизации сельского священника или по нраву деревенского люда, потому что в первом случае они становятся прислужником сельского попа, будут стремиться удовлетворить его желания, то есть будут лениво относиться к своему Мастерскому Призванию. Если поставят его жители села, и в этом случае не получится ничего хорошего, так как они не владеют достаточно трезвым суждением для того, чтобы судить какими качествами должен обладать человек, которому они могут доверить своих детей.»[10]

И если Череи приходит к такому мнению в отношении Трансильвании, то не намного позже в своем задунайском сообщении пишет о сельском учителе:

«Не зависит ли воспитание и выбор деревенского учителя лишь от случайности? Тот, кто хоть на миг сомневается в этом, пусть осведетельствует и позаметит, из какого сословия выходят в общем сельские учителя? Не правда ли: — из таких деревенских ребят, которые, — так как дома не нуждаются в их работе или чьи родители находятся в лучшем материальном положении могут пробыть в школе на год больше, чем остальные школьники и таким образом с большею ловкостью овладеют чтением и писанием и сначала Учитель поручает им вести надзирательство, а потом и учить других; а если обладают хорошим голосом и имеют желание петь и следовательно могут оказать помощь учителю в Хоре, или же обладают даром, чтобы научиться играть на скрипке или на флейте, или бренчать на рояле, то их связи с учительским домом становятся более тесными, уже из учащегося парня становится прецептор (младший учитель); но для того, чтобы в родном селе не смотрели на него как на ребенка, через год он уже формально на-

[10] Там же, стр. 31.

нимается прецептором к другому Учителю, однако и у этого Учителя он тоже не познает ничего другого, как несколько новых мелодий и спрашивать урок, ничему больше не учится, и по сравнению с отреческим периодом стремится выделиться более смелым разговором в ущерб своей морали. Проведя в таких занятиях два-три года в одном или нескольких местах, он уже рассуждает о том, каким образом мог бы приобрести себе пост мастера. С этой целью он ищет себе благосклонных в какой нибудь деревне через родственников или прошенных друзей, или прицепляется к дочке устаревшего Учителя или вдове какого-либо мастера, с которой вместе получает в приданное и службу, — и таким образом Учитель и Мастер готов.»[11]

Многие видят главную причину порчи школы в положении учителей:

«Далее причиной упадка школы служит плохая зарплата учителей. Кто был бы достойнее хорошей зарплаты, если не Учитель, который верно ведет свою службу — а кому платят меньше, чем ему? Неоднократно я пытался выяснить наилучшую суточную зарплату учителя. Если подытожить пищу, питье и денежную суточную зарплату поденщика, то выходит, что он ежедневно получает столько же, сколько учитель. Как мало это! А народ требует, чтобы он нарядно одевался, — и могут быть у него дети, которых он должен учить с большими расходами. Крестьянин знает, что в случае старости, слепоты, хромоты, одним словом, когда он станет немощным, то сможет прожить на своем участке земли, а Учитель вынужден заранее печально признаться в том, что в таких случаях располагает лишь ключом от замка хождения по свету, и если он не имеет отцовского или брачного наследства, то его ничего, кроме нищенствования, не ожидает! Это принуждает его подготовить себя к печальным часам, поэтому он занимается хозяйственными делами, (и кто может его упрекать за это?), тем самым часто приносит значительный ущерб школе своим хозяйством, чтобы если и не смело, но по крайнем мере с меньшим страхом, смотреть в лицо неопределенного будущего.»[12]

Но из этого времени находим слова еще горче этого:

«Посмотрим откуда берутся воспитатели для необходимой основы всех высших учебных учреждений, т. е. для *Начальных Национальных Школ*. Студенты, которым надоело учиться, бездельники-бродяги, подлые подмастерья-цирюльники, солдаты-калеки-аферисты, пьяницы-старики, уволенные с работы Артисты и прочий сброд — вот та среда, в которой находится гряда воспитателей граждан нашей родины, — почет тем, кто пред, ставляет исключение. От такого корня ожидать благородного ростка может лишь тот, кто лишен дара рассуждения и не способен сопоставить причину со следствием.»[13]

Это проявление чуть ли не половины века, которое в основном через лицо учителя показывает, какой могла быть деревенская школа, и что в руках таких учителей даже хороший учебный материал и хорошая система могли бы обосновать культурный подъем крестьянства. Дело в том, что деревня вовсе не имела школы, или имела едва элементарную возможность для преподавания основных знаний. По данным церковной ведомости накануне освободительной войны 1848 г. нет даже с следов развития. Из донесений выясняется, что главным занятием являлось преподавание церковной литургии. Приходский священник одного села докладывает к чему обязываются ребята помимо ежедневной обедни:

«В случае похорон в селе они должны были являться парами и во время шествия петь похоронные песни... По праздникам и воскресеньям они обязаны читать проповедь,

[11] «Краткие замечания по деревенскому воспитанию.» Научный сборник. 1832. Т. I. стр. 96.

[12] Олах, Я.: *О главных причинах морального поведения деревенских школ и об их исправлении*. Научный сборник. 1834. Т. IV. стр. 51.

[13] Жолдош, И.: *Недостатки нашего обучения*. Буда, 1836. стр. 41.

после обеда должны приходить на преподавание христианства и всенощную и участвовать в различных процессиях под своим флагом. Обучаются еще апостольскому благословению и участвуют в пении церковных песен.»[14]

В одной соседней деревни «из-за отсутствия скамеек в текущем году смогли обучать лишь восьмерых,» в другом месте «школой служил дом сельского свинопаса», или «передняя часть трактира.»[15]

Не рассказывает больше хорошего об учителях и этот источник, чем предыдущие данные. И все это происходило на традиционно признанной самой культурной территории страны, в Задунайском крае. Следовательно не случайно, что один из великих задунайских поэтов данной эпохи, Даниэл Бержени видит причину огрубения крестьянства, зарождение бродячего и разбойничего образа жизни в сохранившимся кочевом пастушестком быте и в отсталости школьного воспитания.[16] Эта статья Бержени, написанная в 1833 году, во время государственных реформаторских собраний апеллировал прямо к совести дворянско-национального парламента в интересах культурного развития крестьянства. Слова его прозвучали напрасно, так как уже за несколько десятков лет до его статьи шли споры между противоположными взглядами. В свое время Тешшедик старался доказать то, что разбирающийся в сельскохозяйственных делах и культурно развитый крепостной крестьянин приносит благо не только себе, но и помещику. По его аргументации и по аргументации других просвещенных писателей торопящих образование крестьянства, выясняется — против каких взглядов они были вынуждены бороться. Берзевици пишет:

«Обычно противопоставляется то, что нищий крепостной крестьянин послушен и пригоден на все, но, кто хоть немного нажился, тот уже не проявляет такого послушания и часто противится своему помещику... Более культурным и состоятельным крестьянином легче было бы управлять посредством честности, он имел бы лучшие средства производства, что было бы выгодно помещику и обществу, он точнее выполнял бы свои обязанности; был бы пропитан чувством чести и морали, целесообразнее было бы послушание и неприкосновенная верность.»[17]

Совершенно также аргументирует и Череи:

«Утверждают ныне живущие враги просвещения простых людей: нельзя допускать их к культуре, так как скоро пробуждается в них чистолюбие, а потом скажут, что тоже заслуживают более имущественного положения как и любой человек, а следовательно постарается достичь своих намерений. Но ни один образованный крестьянин никогда не будет к этому стремиться и даже не будет думать об этом, скорее найдет он удовлетворение в правильном ведении своего хозяйства, чем в стремлении присвоить чужое добро, — и даже будет помогать ленивым достичь истинного благосостояния.»[18]

[14] Месленi, А.: *Посещение церковного округа веспремским эпископом графом Домокошем Зичи в* 1845—46 *гг.* Веспрем. 1941, стр. 135.
[15] Там же.
[16] Бержени, Д.: *О некоторых препятствиях в полевом усердии в Венгрии.* — Б. Д., Прозаические произведения. Капошвар, 1941 г.
[17] Гаал, Е.: *Жизнь и труды Гергеля Берзевици.* Будапешт. 1902. Т. II. стр. 149.
[18] Череи: Указ. соч. стр. 22.

И страстно пишет вышеупомянутый задунайский корреспондент:

«Не желаю принадлежать к тем, кто с высоко подтянутыми бровями и некоторой воображаемой образованностью и тем более бросающимся в глаза желанием царить, не стесняется утверждать, якобы не доброе дело крестьянам учиться, что опасно просвещать деревенские школы, ибо не видим или мы страшные результаты этого, вытекающей из этого необузданности?, — А ведь как кроток, послушен, смирен, как терпелив, тот страждущий крестьянин, кто простодушен и неграмотен? — Да, конечно! если смотреть на человека, как на неразумного скота, если представлять его таким, каким представляли подавляющее большинство жителей Азии и Африки на протяжение многих веков, и что стало постыдным и для Европы...»[19]

Мы не задавались целью дать историю венгерского обучения, поэтому не излагаем того факта, что идеи Просвещения не остались без влияния на все венгерское образование, подтверждением чего являются те два государственных плана, которые были разработаны для поднятия уровня венгерского народного образования (два **Ratio Educationis** в третьей части XVIII в.) или план королевского наместника Йожефа Юрмени, составленный в 1812 г. и касающийся организации просвещения, составления учебного материала и урегулирования преподавательского вопроса. Если проанализировать это, то можно сказать много отличного о всеобщем развитии венгерского образования, но мы говорим о проблеме деревенского, крестьянского обучения. Но здесь оказалась напрасной всякая аргументация, бесполезно было ссылаться на лучшее ведение хозяйства крепостным, на его гражданскую верность; императора и его приближенных напугали идеи заговора Мартиновича, проповедавшего идеи французской революции и заговор был беспощадно подавлен королем. Поэтому даже и слышать не хотели об образовании крестьянства.[20] Королевский наместник Александр Леопольд, младший брат Габсбургского императора составляет в 1795 г. меморандум о проблеме венгерского образования, и хотя он признает пользу городских школ и элементарного обучения, — о деревенском воспитании и слышать не хочет. По словам мемуаров наместника просвещение крестьянина является гнусным поступком („**eine verworfene Arbeit**") который может иметь вредные последствия для государства. Он пишет следующее:

«Откровенно должен признаться, что не могу узреть необходимости в деревенских школах, и даже боюсь, что эти школы снабдят крестьян такими знаниями, которые им совершенно не нужны и которые их не сделают счастливыми. По моему мнению, сельский человек совершенно не нуждается в письме и чтении. Как только он чему-нибудь обучится то уже не хочет оставаться крестьянином, а хочет снова учиться. Вот в чем причина чрезвычайно большой массы учащихся, которая в начале нынешнего учебного года достигла численности в 11 967 человек, т. е. на 1000 человек больше, чем в предыдущем году, и это число из года в год увеличивается. Эта масса не имеет перспективы устроиться на работу значит бóльшей частью напрасно учится. А так как не обучалась ремеслу из-за отсутствия должности ступает на неверный путь или должна умереть с голода. Опыт доказывает, что крестьянин как только научится писать и читать, и имеет немного рассудительности и разума, (что впрочем, относительно редко встречается в деревне), уже не

[19] Научный сборник. 1832. Т. I. стр. 93.
[20] Данные исторического процесса см: *Корниш Дьюла: Идеалы венгерского просвещения.* Будапешт, 1927. Т. I. стр. 240.

настолько занимается своими хозяйственными делами, насколько чтением газет, книг и брошюр, тем самым губит свою душу, что может принести лишь вред, бóльшая же часть вовсе не видит пользы в чтении и письме и все забывает, значит напрасно велось обучение тогда, когда строительство и содержание народных школ связано с большими расходами и немалое бремя для государства.»[21]

Поэтому он советует государю немедленно приступить к политике медленного истощения деревенских школ, уже если нельзя их просто закрыть без европейского скандала. У школы нужно отнять всякую государственную субвенцию и тогда и помещики, и церковь охотно освободятся от этого беремени. Эта государственная программа по отношению к неграмотности не что иное, как, выражаясь языком фольклора: — окоченение устно завещательной культуры.

Не иначе рассуждает и его наследник, наместник эрцгерцог Йожеф, который повторяет опасения предшественника:

«Нельзя оставить без внимания то, что крестьянин стал грамотнее и рассудительнее, что посредством чтения газет в деревенских трактирах впитал в себя такие понятия, которых ранее не знал, наконец-то, что в результате увеличения числа народных школ набрал больше знаний, чем ему нужно для своего счастья в своей социальной среде.»[2]

Излишне упоминать о том, можно ли было говорить об увеличении числа деревенских школ тогда, когда повышение учащихся до 1000-и казалось чрезвычайным. Правда в отличие от наместника Йожефа, эрцгерцог Кароль в принципе считает себя сторонником обучения народа, и вероятно под влиянием школы изучения государства признает, что образованный крестьянин содействует обогащению государства, однако считает опасным, когда грамотный крестьянин начинает заниматься государственными делами. Он излагает, что сельские библиотеки, газеты и увеличение числа деревенских школ приводит к тому, что рассудок крестьянина легко начинает мутиться. Поэтому обучение его надо ограничить усвоением чтения, письма, счета и религиозных знаний. Предлагается подвергать все газеты тщательной цензуре, крестьянство нужно приучать к такому чтению, которое связано с сельским и лесным хозяйством и домашними делами. Этим объясняется, почему появились в то время в таком количестве печатные работы, переведенные с немецкого на венгерский язык, начиная с рационального пастушеского занятия до пчеловодства. Приведем несколько характерных предложений из одного такого произведения:

«Если мало таких пастухов, которые умеют читать и извлекать пользу из книги; то нередки среди господ и госпожей пастухов люди, которые читают эти книги, запоминают их содержание и иногда для развлечения или поощрения с большим доходом пересказывают своим пастухам...»[23]

[21] К о р н и ш: Указ. соч. стр. 246.
[22] Д о м а н о в с к и, Ш.: *Документы королевского наместника Йожефа.* Будапешт, 1925. Т. I. стр. 405.
[23] Пастуший человек или об обучении пастухов. Братислава. 1775, стр. 5.

Существен тот факт, что начиная с XV столетия, с томистской трактовки Михаила Венгерского аргументация власть имущих ничуть не изменилась в отношении образования крестьянства. Настолько не изменилась, что аргументацию королевских наместников в 1900 году перенимает даже самый сановный католический журнал. В этом году обсуждался проект обязательного обучения, что согласно католической трактовке считалось принуждением, наступлением государственной школы и нарушением естественного права. Так гласит уже знакомая нам аргументация:

«Принудительное обучение заходит дальше цели, но еще в большей степени относится это ко множеству предписанных учебных предметов. Необходимо ли будущим рабочим, крестьянам, слугам и служанкам, в течение шести-семи лет глотать пыль школы; набивать головы ботанической, теологической, физической, исторической бурдой лишь для того, чтобы опять все забыть... Нечего удивляться, когда дети, которым до 12—13-летнего возраста преподносят всякие барские вещи, станут чуждаться ручной работы, воображать себя господами, вместо того, чтобы стать довольными рабочими, счастливыми слугами и служанками.»[24]

С более голым цинизмом еще не говорил господствующий класс с подчиненными ему людьми.

6. Вот и все, что можно сказать о государственных принципах и практике школьного обучения венгерского крестьянства. Результаты очевидны. Когда в парламенте венгерской освободительной войны Йожеф Этвёш держал речь о проблеме народного обучения, впрочем говорил так:

«В Венгрии до сих пор существовало то необычайно ненормальное положение, что в высших школах, вплоть до университета, обучение велось бесплатно; в начальных школах, особенно в народных брали плату. Это, по моему мнению, ненормальное положение могло бы вызвать у нас законное удивление, если бы мы не были вынуждены признаваться в том, что оно приспособлено к другим законам. Законы Венгрии до сих пор считались исключительно только с интересами высших сословий: и как это было везде, так было и в школе: дети богачей обучались бесплатно, а бедняки платили. Но это положение, по моему, не может сохраниться, потому что образование народа входит в обязанности государства также, как и защита государственных границ.»[25]

Этвёш член венгерского Магнатского сословия, один из крупных писателей эпохи реформ, два раза занимал должность министра просвещения. Вместе с педагогами, высказывающими революционные взгляды освободительной войны 1848 г. он боролся за дела народного образования и национализацию школ. Первые большие мероприятия по осуществлению закона о народных школах и подготовке учителей были проведены благодаря общественной силе освободительной борьбы, добросовестных учителей и Этвёшу. Однако национализация школ запоздала на сто лет: только в 1948 году была введена в закон. Этвёш умер с глубоко религиозными убеждениями, сердце его было огорчено многими несбывшимся планами. Господствующие классы сделали все для того, чтобы не мог осуществиться подъем

[24] Штуккнер, Я.: *Направления школьного вопроса.* Католическое обозрение. 1900. стр. 686.
[25] Этвёш, Й.: *Полное собрание сочинений.* Т. IX. Речи, II, стр. 266.

народного образования. Поэтому не является случайным тот тон, каким говорило Католическое Обозрение об образовании народа. Не являлась случайностью запущенность деревенских школь, унизительное социальное положение учителей, не было случайным, что неграмотность даже в период между двумя мировыми войнами на территории крупных землевладений доходила до 20—28 процентов, что еще не выражает сущности дела, так, как значительная часть бедного крестьянства, если и посещала школу, не было активным читателем и писцом, культура его большей частью основывалась на устной традиции. Бедное крестьянство в 1938 году составляло 35 процентов населения всего государства, но только 1,5 процента их детей, с большим трудом могли получить высшее образование.[26]

*

Боюсь злоупотребить временем, которое имеется в моем распоряжении. Хотя мне удалось выделить только одну часть моей темы, и то без уточненного анализа исторических факторов. Не удалось рассказать о тех положительных чертах воспитания венгерской деревни, которые возникли одновременно и вместе с теми силами государственной власти, которые выступали с запретом и противились народному образованию. Социальные силы проявились в период реформации и в религиозных формах: дело европейского прогресса проповедовали в нашей стране сторонники гуситской, лютеранской, кальвинистской и антитринитарской религии. Я мог бы говорить о священниках и студентах посещающих знаменитые университеты Европы, которые не относились безучастно к делу народа и несли в крестьянство как идеи революции, так и произведения поэтического творчества различных народов. Они были участниками крестьянской коллективной культуры, формирующейся на основе устной традиции и созданной безыменными творцами. Мог бы говорить о том, как распространялась культура среди отдельных прослоек крестьянства через книги, газеты, лубочную литературу и несколько слов сказать о том, что и учителя достойны не только осуждения: многие из них проводили героическую воспитательную работу.

Нашлись бы еще проблемы по этой теме. Ведь только коснулись вопроса о крестьянском письме и чтении. А ведь этот процесс охватывает длительный период, пока из неграмотного крестьянина становится активный читатель и писец, а диалектика культурного процесса может интересовать не только социолога, но и фольклориста. Было бы очень поучительно исследовать, что остается от школьного обучения в течение окончания десятилетий после школы у отдельных поколений крестьянского общества (это

[26] Ф ё л ь д е ш, Ф.: *Культурное положение крестьянства и рабочего класса в Венгрии.* Будапешт, 1941. стр. 53.

менее интересно) и что остается от школьного *обучения к рациональному рассуждению*, и наконец, что остается от наследованных от крестьянской семьи, сельского коллектива *традиций*, что остается *от произведений устнозавещательной, от ее творческих методов*. С этим исследованием связан вопрос: что же должно победить и когда действуют те предпосылки, при которых сознательное школьное обучение — без того, чтобы разрушить созданные традицией ценности — выполняет задачу образования народа в целом? До каких пор длится тот процесс, при котором традиционное крестьянское образование, т. е. устнозавещательная культура еще затмевает результаты школьного образования? На нашей родине, на основании данных общественных результатов, по моему, можно уже точно ответить на этот вопрос: когда политическая власть находится в руках рабочего класса, тогда становится школа и культура в целом — достоянием всего народа. Но этот вопрос уже не входит в рамки моего доклада.

Наконец, я хотел бы избежать одного недоразумения. Когда мы говорим об отношении школьного образования и крестьянской устнозавещательной культуре, то не относимся снисходительно к творческой и сохраняющей свои традиции культуре крестьянства. Но и не можем с восторженной романтикой смотреть на эту крестьянскую культуру. Нам известно, среди каких унижений и страданий родилась эта культура. Хотя мы лишь в нескольких словах изобразили периоды угнетения венгерского крестьянства, нет сомнения в том, что произведения народной песни, сказки, народного искусства уже потому ценны для нас, что столько страданий освятило их. Мы будем сохранять эти произведения: они подводят итоги обучений, страданий и радостей тысячелетий, иногда в одной паре строк, со взрывной силой сжатой пословицы, в черном роскоше баллады, в феерическом блеске народной сказки. Но не забудем о том бремени жестоких веков, вопреки которому были рождены эти произведения.

Своим долгом, наконец, считаем то, что мы должны служить подъему нашего народа самыми чистыми, самыми взыскательными средствами европейской культуры. Произведения венгерской народной культуры изучают не только наши научные учреждения, но и художественные учреждения, которые также пользуются результатами народных танцев, песен, народного искусства. И в то же время мы стремимся к тому, чтобы школа воспитывала наше крестьянство с помощью новейших методов народного просвещения.

LE RÔLE DE L'ÉDUCATION SCOLAIRE DANS LA CULTURE DE NOTRE PAYSANNAT

Par

GYULA ORTUTAY

Sous ce titre l'auteur a tenu une conférence lors de son voyage en Finlande, en 1962. D'une part, il analyse les conditions économiques et sociales qui ont conservé l'analphabétisme et la civilisation se fondant sur la tradition orale et, d'autre part, donne un aperçu de la relation entre l'éducation officielle (organisée) et traditionnelle (organique, provenant de la famille et de la communauté, et agissant constamment). En présentant en grandes lignes le domaine de recherche et la méthode d'exploration de la science folklorique, l'auteur démontre qu'il est impossible d'interpréter correctement les phènomènes folkloriques sans tenant compte des conditions économiques, sociales et culturelles qui en sont responsables; parmi ces dernières il dirige son attention sur l'effet de l'éducation scolaire qu'il considère comme l'une des questions les plus négligées.

D'abord l'étude expose le développement social et culturel du paysannat (serf) hongrois: le développement et la stratification des serfs, la position sociale et culturelle des différentes couches, ainsi que la conservation des restes féodaux jusqu'au tournant de siècle. Ensuite il passe en revue les positions de principe prises par des chefs éminents de l'Église et de l'État à partir du XVe jusqu'au XXe siècle et démontre, à l'aide de citations contemporaines, que ces derniers, craignant les mouvements sociaux des masses populaires, maintenaient en général une attitude négative à l'égard de l'éducation du paysannat rural. L'étude traite l'absence des conditions nécessaires à l'éducation plus moderne, ainsi que les problèmes de la primitivité culturelle que ni la réforme, ni l'âge des lumières ni même l'attitude progressive et humaniste de la génération des réformes d'avant 1848 n'a pu éliminer.

Dans le chapitre final l'auteur souligne que — surtout dans le domaine du folklore — c'est la tâche de l'avenir de mesurer la durabilité de l'influence scolaire, si insuffisante qu'elle fût. Il est de l'avis que notre peuple, quoique contraint à l'autarcie spirituelle a enrichi le trésor spirituel de l'humanité avec des oeuvres de poésie populaire qui même aujourd'hui sont dignes de notre admiration.

ELIAS LÖNNROT ALS FÖRDERER DER KENNTNIS DER NAHE VERWANDTEN VÖLKER FINNLANDS

Von

VAINO KAUKONEN

Helsinki

Die in der Geschichte der finnischen Literatur als grundlegende Zeit der Vorromantik charakterisierte zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts war auch die Zeit der Gründung der wissenschaftlichen Forschung der finnisch-ugrischen Sprachen. Über die nahe Zusammengehörigkeit der finnischen und estnischen Sprache war man sich auch früher schon klar geworden, aber erst dann, als man sich bei der Untersuchung der Eigenheiten der Sprache von dem bestimmenden Einfluß der lateinischen Grammatik freigemacht hatte und von den auf die Bibel sich stützenden kritiklosen Spekulationen abgekommen war, entstanden allmählich die Voraussetzungen für die Gestaltung eines objektiven Bildes, zuerst von den gegenseitigen Verhältnissen der finnischen und einiger ihrer verwandten Sprachen um die Ostsee und dann auch weiter weg. Der von der Nachwelt als »Vater der finnischen Geschichte« bekannte vielseitige und geniale Wissenschaftler HENRIK GABRIEL PORTHAN plante gegen Ende seines Lebens die Ausarbeitung einer wissenschaftlichen finnischen Grammatik und begann eine Lehnwort-Forschung unter Berücksichtigung der Geschichtsforschung, in welchem Zusammenhang er Angaben u. a. über die Dialekte von Aunus, Ingermanland und Estland beschaffte. Auf diese Weise war ein sprachwissenschaftliches Forschungsprogramm im Begriff Gestalt anzunehmen, für das sich jedoch überraschend weit erstreckende Perspektiven öffneten. Obwohl man zwischen der finnischen und der ungarischen Sprache auch schon früher einige Vergleiche gemacht hatte, so legten doch erst die Ungarn JÁNOS SAJNOVICS und SÁMUEL GYARMATHI als die ersten mit wissenschaftlich haltbaren Gründen die Verwandtschaft der ungarischen, finnischen und lappischen Sprachen vor. Und in ihren Zusammenhang plazierten sich als verwandte Sprachen schon am Ende des 18. Jahrhunderts die meisten anderen finnisch-ugrischen Sprachen. Während so die schwedische Zeit in der geschichtlichen Phase des finnischen Volkes zu Ende ging, und das Land als autonomes Großfürstentum Rußland (1809) angeschlossen wurde, hatte die auf die finnische Sprache sich richtende Forschung ihre richtige Bahn gefunden, und vor ihr hatten sich unermeßlich weite Aufgaben eröffnet.

Die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts ist in der Geschichte der finnischen Wissenschaft eine Zeit der großen Forschungsreisen. Auf ihren langen erfolgreichen Reisen nach Lappland, Ostrußland und Sibirien sammelten A. J. SJÖGREN und vor allem M. A. CASTRÉN reichliches sprach- und ethnologisches Material unter jenen fernen finnisch-ugrischen Völkern, erklärten die Eigenheiten der Sprachen und hoben mit ihren Forschungen ihre Wissenschaft auf ein hohes internationales Niveau. All dies geschah Hand in Hand mit ungarischen Wissenschaftlern, indem sich von ihnen ANTAL REGULY mit dem Leben Finnlands und seiner Nachbarvölker vertraut machte und eine ausgedehnte Forschungsreise zu den ferneren ugrischen Völkern unternahm. In Hinsicht der Ausdehnung und Bedeutung seiner Forschungsreisen gehört zu diesen großen Forschungsreisenden auch Finnlands führende Persönlichkeit der ersten nationalen Erweckung, ELIAS LÖNNROT, wenn auch seine Ziele begrenzter waren und sich näher mit dem eigenen Land verknüpften.

Während einer etwa 15jährigen Zeit (1828—1844) durchstreifte Lönnrot auf elf Sammel- und Forschungsreisen die verschiedenen Teile eines ausgedehnten Gebietes, das sich von Estland südlich von Tartu bis in die nördlichste Ecke Finnlands nach Utsjoki und von Westen vom Gebiet der heutigen Industriestadt Tampere bis zum Osten jenseits der Gebiete des Onegasees erstreckte. Diese Reisen waren ihrer Ausdehnung, ihrem Zweck und ihrer Bedeutung nach sehr verschieden. In den zwanziger Jahren und in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts richtet sich das Interesse Lönnrots vor allem auf die Volksdichtung, später dagegen auf die Sprache und andere Erscheinungen des Volkslebens. Mit Hilfe von Lönnrots Reiseschilderungen, Briefen und ursprünglichen Aufzeichnungen ist es der Forschung allmählich gelungen, eine Übersicht — in einigen Teilen auch Einzelheiten — der verschiedenen Wege und Phasen der Reisen klarzulegen. Nach der gewohnheitsmäßigen Praxis seiner eigenen Zeit begnügte sich Lönnrot im allgemeinen Aufzeichnungen von den ihn interessierenden Dingen zu machen (Gedichte, Sagen, Sachkenntnisse usw.), ohne zu ahnen, daß eine spätere Zeit ihm auch für eingehende Angaben, betreffend die interviewten Personen und die Aufzeichnungsorte, dankbar gewesen wäre. Trotz einiger derartiger Unvollständigkeiten hat sich die Forschung jedoch ein ziemlich detailliertes Bild von den meisten Reisen Lönnrots machen können.

Als Lönnrot seine Sammeltätigkeit begann, war sein Zweck: »das eigene Land umfassender zu sehen, seine Sprache nach den verschiedenen Dialekten kennen zu lernen, aber besonders Erzeugnisse seiner eigenartigen und schönen nationalen Dichtung zu sammeln.« Das im Text zu Lönnrots erster Reiseschilderung »Vaeltaja« (Wandersmann) enthaltene Programm, das ethnographisch in der weitesten Bedeutung dieses Wortes ist, bestand auch später unverändert nach seinen Aufgaben fort, aber gebietlich erweitert, auch die nächsten verwandten Völker umfassend. Nach seiner Wirkung sowohl in der

nationalen Erweckungsarbeit als auch in der Geschichte der finnischen Literatur ebenso bemerkenswert, daß damit vergleichbare Ereignisse es in der ganzen Kulturgeschichte Finnlands nur sehr wenige gibt, gestaltete sich die Verwirklichung des Schlußteils des Programms, das Sammeln »der Erzeugnisse der eigenartigen und schönen nationalen Dichtung«. In dieser seiner Tätigkeit war Lönnrot keineswegs Bahnbrecher, denn das schon zu PORTHANS Zeiten begonnene Sammeln und Publizieren der Volksdichtung faßte man als zentrale Kulturaufgabe auf. Von den langen epischen Gedichten und Zauberliedern von Viena (Gebiet Archangelsk) und auch Kareliens kannte man schon die bedeutendsten vor Lönnrots Reisen aus den Aufzeichnungen und Publikationen, die SAKARI TOPELIUS der Ältere von den in Finnland sich bewegenden Volkssängern gemacht hat, und A. J. SJÖGREN hatte schon in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre des 19. Jahrhunderts auf seinen Reisen die später so berühmt gewordenen Dichtungsdörfer von Viena besucht. Aber erst auf Grund von LÖNNROTS Sammelarbeit, Reiseschilderungen und Artikel begriff man, was für ein erstaunlich großer und reichhaltiger nationaler Kulturschatz unter dem unterschätzten, ungebildeten finnischen Landwolk versteckt war. Lönnrots Vorbild inspirierte viele andere, das Sammeln der Volksdichtung in den vierziger und fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts fortzusetzen und es auf früher unerforschte Gebiete auszudehnen, u. a. mit der Folge, daß die Schätze der Dichtung des Ingermanlandes gefunden wurden.

Die Volksdichtungs-Aufzeichnungen der von LÖNNROT und seiner Arbeit angeregten anderen Sammler sind in ihrer Gesamtheit sehr ansehnlich und eine beinahe vollständige Sammlung der überlieferten finnischen Volksdichtungen. Sie ist beinahe vollständig in dem Sinne, daß die in späteren Zeiten erneuerte systematische und eingehende Sammeltätigkeit hinsichtlich der Gedichtthemen sich nur wenig von dem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstandenen Gesamtbild geändert hat. Die Arbeit Lönnrots bedeutete auf diese Weise eine endgültige Besitznahme des von den früheren Vertretern des Finnentums (Fennizismus) begonnenen, aber bis zu ihm nur sehr mangelhaft bekannten neuen finnischen Kulturkapitals und damit auch die Bildung der Grundlage für die wissenschaftliche Erforschung der finnischen Volksdichtungen. Sie war der Anfang einer Entwicklung, die in den letzten Lebensjahren des großen Erweckers schon in der Sache selbst zu den Entstehungsphasen einer neuen, für die verschiedenen Völker gemeinsame Probleme klarmachenden und ihre gegenseitige Zusammenarbeit fördernden Wissenschaft, der folkloristischen Forschung, geführt hatte.

Nicht nur vom Standpunkt der finnischen literarischen Kunst, sondern auch von der der ganzen Welt war in Lönnrots Sammelarbeit jedoch das wichtigste das, daß die ihrem Versmaß und anderer Formeigenheiten nach als aufgeschriebene Aufzeichnungen einheitlichen Volksdichtungen die Problematik der Epen Homers mit den Volksdichtungssängern des äußersten

Nordens — Ultima Thule — in Verbindung brachten; sie erweckten in Lönnrot den Gedanken, mit Hilfe der Zusammensetzungsmethode ein großes einheitliches Epos zu schaffen, und sie machten die Verwirklichung eines so entstandenen literarisch-künstlerischen Programms möglich. Der Eposgedanke war zwar auch schon früher dargelegt worden (K. A. Gottlund 1817), aber vor Lönnrots Sammelarbeit konnte ein so großer Gedanke nichts anderes sein als eine romantische Phantasie ohne Verwirklichungsmöglichkeiten wegen der Geringfügigkeit des zur Verfügung gewesenen Materials. Aber Lönnrot verwirklichte ihn, und so erschien *Kalevala* zuerst im Jahre 1835 und als zweite, erweiterte und endgültige Ausgabe im Jahre 1849. Die Voraussetzung für dieses in der Literaturgeschichte einzigartigen Ereignisses war einerseits die auf dem Weg der Pflege der künstlerischen Auswahl und Entwicklung der zahlreichen Generationen der kollektiven Volksdichtung erreichte formschöne, tief wirkende Poesie und andererseits die brennende Liebe zum Volke vonseiten des Zusammenstellers und damit verbunden eine hervorragende Kenntnis und ein Verstehen der größten Schöpfungen der europäischen Literatur. Die Konzentrierung auf einen Brennpunkt so verschiedener großer Eigenschaften — die jede für sich allein außerordentliche Kulturtaten bedeuten oder dazu führen können — ist eine seltene Erscheinung auch in einem viel größeren Rahmen als dem des finnischen Volkes, aber da dies so geschah, ist das Ergebnis etwas ganz außergewöhnliches.

Im Lichte der oben dargelegten Tatsachen und unter Berücksichtigung der anderen Werke und Forschungen Lönnrots, die Volksdichtungen enthalten, ist es ganz und gar verständlich, daß man ihn im allgemeinen Bewußtsein ausdrücklich und einseitig als Retter der Schätze der finnischen Volksdichtung kennt. Der bedeutendste Teil seiner Arbeit hat mit seinem Schatten viele andere seiner Leistungen verdeckt, von denen einige vom Standpunkt der Kenntnis der Finnland nahestehenden Völker bahnbrechend waren.

Nach dem Erscheinen von *Kalevala* unternahm Lönnrot in den Jahren 1836—1837 seine erste sog. große, weite Reise. Seine nächstliegende Absicht war, neben dem Sammeln der Dichtungen, Materialien der Volkssprache so viel als möglich zu sammeln und zu erforschen, um die finnische Schriftsprache zu entwickeln. Auf seiner ungefähr ein Jahr dauernden Reise wanderte Lönnrot in den dunklen Wintermonaten von Kantalahti am Weißen Meer nach dem Norden zum Ufer des Eismeeres und von dort über die nördlich vom Inari-See liegenden unermeßlichen Ödemark- und Tunturi-Gebiete (die kahlen Berge Lapplands) zum Kirchdorf Inari und weiter heimwärts nach Kajaani. Diese erste Bekanntschaft mit den Lappen erfolgte in sehr schweren Verhältnissen. Die Reise wurde zum größten Teil im Renntierschlitten (Pulkka) zurückgelegt, was für jemand, der sich auf der ersten Reise befand, im Anfang beschwerlich und ermüdend war. Alles in allem habe er auf dieser Reise, sagt Lönnrot, über 1300 Kilometer im Renntierschlitten gesessen. Außerdem verursachten die

primitiven Lebensverhältnisse der Bevölkerung, ihr Mißtrauen gegen den fremden Wandersmann und die in den abgelegenen Gegenden dem Gesetz zu entkommen versuchenden kriminellen Elemente vielerlei Schwierigkeiten, sogar dazwischen auch direkte Lebensgefahr. Diese schwierigen äußeren Verhältnisse und auch eine während der Reise eingetroffene geringe Erkrankung führten dazu, daß Lönnrot zwischendurch in eine so niedergeschlagene und verzweifelte Stimmung geriet, daß man von seinen anderen Reisen nichts Ähnliches kennt. Diese Melancholie machte sich in einem seiner seltenen elegischen Gedichten Luft, in dem er sich über sein hartes Los beklagt, das ihn in fremde Verhältnisse unter wildfremde Menschen geführt habe, um Schweres zu erfahren:

Schlimme Fügung führte den Elenden weit von der Heimat,
Forschend am fremden Ort Plätze und Menschen zuhauf.
Andersartiges Land, wo nichts ist wie zu Hause,
Keinen Bekannten man trifft, auszuschütten das Herz.
Fremd die Sprache und fremd das Leben und fremd die Sitten,
Alles Erleben so hart, alles so grauenhaft ist.
Nicht einmal schön ist die Sonne, nicht der Himmelswagen,
Auch nicht die Sterne so, wie zu Hause ihr Glanz.
Nur wenn der Wind vom Norden her redet, hoffe ich immer,
daß ich Flügel bekäm, heimzufliegen nach Haus.

In seinen publizierten Reiseschilderungen, in seinem Tagebuch und in seinen vielen Briefen hat Lönnrot in Einzelheiten und anschaulich von den Phasen dieser seiner Reise erzählt. Die lappische Sprache war ihm damals noch fremd, so daß es für eigentliche sprachwissenschaftliche Forschungen keine Voraussetzungen gab. Aber doch wurde er mit den Lappen und ihrem Leben auf dem Gebiet von drei Reichen und zum Teil in Gegenden, in denen sich Wissenschaftler früher nicht bewegt hatten vertraut. Seine Schilderungen, von der Topographie, von dem Erwerbsleben und Verkehrsverbindungen, von den sozialen Verhältnissen und von Sitten mit ihren zahlreichen wortgetreuen Intervieuwangaben und mit ihren Namen- und Wortaufzeichnungen in diesen Gebieten sind die frühesten und teilweise unersetzlichen wertvollen wissenschaftlichen Forschungsmaterialien.

Lönnrots andere große Reise 1841—1842 richtete sich am Anfang ebenfalls nach Lappland. Als Reisekameraden hatte er jetzt M. A. Castrén, und Mitte November begannen diese zwei bedeutenden Männer ihre gemeinsame Reise von der Stadt Kemi aus in nordöstlicher Richtung nach Salla, und von dort wandten sie sich nach einigen Wochen nach Inari. In der Zeit der Wintersonnenwende war der Tag nur ein paar Stunden hell, und das Überqueren hunderter Kilometer unbewohnter Ödemark zwang die Wanderer mitunter, unter freiem Himmel zu übernachten. Wie das vor sich ging, darüber erzählt Lönnrot in seiner Reiseschilderung folgendermaßen:

»Schließlich machten wir uns am 23. Dezember auf die Reise. Bis zum Dorf Kyrö in der Gemeinde Inari (das heutige Ivalo) rechnet man von Korva 130 Werst, und auf dieser Wegstrecke gab es keinen einzigen bewohnten Platz. Die erste Nacht schliefen wir im Wald

neben einem von zwei Stämmen gemachten Lagerfeuer. Für solche Lagerfeuer sucht man trokkene Kiefern, die man der Länge nach aufeinanderlegt, indem man einen kleinen Spalt zwischen ihnen läßt. Nachdem man mit gespaltenen Spänen an einer Stelle der Stämme ein Feuer bekommen hat, breitet sich dieses über die ganze Länge aus und brennt auf diese Weise bis zum Morgen und verbreitet eine gleichmäßige Wärme um sich herum etwa 2—3 Ellen weit. Den Schnee schafft man beiseite oder stampft ihn vorweg sowohl auf dem Platz, wo die Stämme liegen werden, als auch an den Seiten, so daß die Schlafenden bequem Platz haben. Wenn es sehr viel Schnee gibt, so entsteht davon gewissermaßen ein dachloses Zimmer mit Schneewänden, wo das Feuer inmitten längs des Zimmers brennt. Auch bei kaltem Wetter kann man neben einem solchen Lagerfeuer schlafen, ohne zu frieren; noch besser geht es bei Tauwetter, wie es jetzt war. Zwar schneite es ein wenig, so daß ich zwei, dreimal aufwachte und den Schnee abschütteln mußte, aber auf jeden Fall war ich am folgenden Morgen gleich gut ausgeruht wie gewöhnlich.«

Von Inari aus besuchten Lönnrot und Castrén zu Beginn des Neuen Jahres den bekannten lappischen Sprachforscher Pastor N. V. STOCKFLETH in Karasjoki auf der norwegischen Seite und setzten dann unter Leitung des Katecheten von Utsjoki ihre Studien der lappischen Sprache bis Ende Februar fort, als sie mit Renntieren einen etwas südlicheren Weg als LÖNNROT das vorige Mal direkt zur Stadt Kola (Kuola) fuhren und davon nach einem Monat weiter nach Kantalahti. Aus Lönnrots Reiseschilderungen und aus den Briefen an A. J. SJÖGREN geht hervor, daß die Reisekameraden in den Wintermonaten bei ihren Studien der lappischen Sprache eine wichtige Beobachtung den Unterschieden der in den verschiedenen Gebieten gesprochenen Dialekte zuwandten und dabei u. a. feststellten, daß das russische Lappisch sich in drei verschiedene Dialekte aufteilt. Für sie wurden die von der Vielheit der lappischen Dialekte — oder vielleicht ebenso gut könnte man direkt von verschiedenen Sprachen reden — kommenden wichtigen wissenschaftlichen Aufgaben klar, und Lönnrot unterstrich die Wichtigkeit der gründlichen Forschung besonders vom Standpunkt der Klarlegung der »finnischen Sprachgruppe«, also der Sprachen der Ostseefinnen.

Auf Aufforderung von Sjögren hin hatten die Reisekameraden beabsichtigt, sich mit der Sprache der Samojeden bekanntzumachen, und in dieser Absicht kamen sie nach Archangelsk, wo es ihres Wissens einen guten Lehrer gab. Lönnrot merkte jedoch bald, daß das Samojedische eine so fernliegende verwandte Sprache war, daß vom Standpunkt seines Zieles aus das Opfern von Zeit und Mühe dafür nicht zweckmäßig war, besonders da Castrén dies zu seiner zentralen Aufgabe gemacht hatte. Und so trennten sich die Reisekameraden Anfang Juli, indem Castrén seine Forschungsreise nach Osten hin bis nach Sibirien fortsetzte, während Lönnrot sich nach Süden wandte längs der Gebiete auf der Ostseite des Onegasees.

Die ursprüngliche Absicht Lönnrots war, zum Westufer des Weißen Meeres zurückzukehren und dann direkt nach Süden zum Regierungsbezirk Aunus, aber die ungünstigen Winde zwangen die Pläne in der oben genannten Weise abzuändern. Auf diese Weise kam Lönnrot auf die südwestliche Seite des Latsha-Sees auf dem Gebiet von Isaieva unter die Wepsen. So weit weg im Osten gab es nur wenige Wepsen-Ansiedlungen, und deshalb setzte Lönnrot

ohne Zeit zu verschwenden, seine Reise westwärts nach Lotinanpelto am Ufer des Syväri-Flusses und von dort weiter nach Süden zu dem Wepsendorf Ojattijoki fort. Die nächstfolgenden Wochen vergingen mit ununterbrochener sprachwissenschaftlicher Forschungsarbeit. Es gelang Lönnrot, einen guten Sprachlehrer ausfindig zu machen, unter dessen Leitung das Studium dieser verwandten Sprache so gut vor sich ging, daß Lönnrot das Gefühl hatte, daß er in einer Woche so viel Wepsisch lernte wie in einem halben Jahr Russisch. Grammatikalische und Wortaufzeichnungen sammelten sich reichlich an und dazu noch einige Sprachproben. Die resultatvolle Arbeit mußte er jedoch abbrechen, weil der für zwei Jahre vom Amt des Kreisarztes bewilligte Dienstурlaub zu Ende war und nicht verlängert werden konnte, weil kein passender Stellvertreter zu bekommen war.

Während der jetzt erwähnten zweiten großen Reise scheint in Lönnrot der Gedanke erwacht zu sein, »eine vergleichende Grammatik der finnischen, Aunus-, wepsischen, estnischen und lappischen Sprache« zustandezubringen, »zumindest eine solche, die die Etymologie der verschiedenen Formen und überdies Formen-Lehre behandeln würde«, wie er in einem von Archangelsk an SJÖGREN gerichteten Brief sagt. Das Entwickeln dieses Planes forderte weiterhin ein genaues sich Vertrautmachen mit der estnischen Sprache, und so ging Lönnrot als erster Finne für Sprach- und Volkdichtungsforschungen im Sommer 1844 unter E s t e n. Für die Reise gab es in diesem Augenblick auch einen anderen, aktuelleren Grund. Sowohl in Finnland als auch in Estland hatte man Vorschläge gemacht, um die Rechtschreibung der Sprachen zu reformieren, und man hoffte, daß dies die Schwestersprachen einander näherbringen würde; einige träumten sogar von einer gemeinsamen Schriftsprache. Während vieler Monate studierte Lönnrot die estnische Sprache und sammelte in den Archiven von Tartu und in den Landgebieten von Süd-Estland reichliches Wortmaterial für Sprachforschungen. Auf dem Lande betrübt Lönnrot besonders der von der Leibeigenschaft herrührende elende Zustand der Bauern. Als er dies in einem Brief an J. V. SNELLMAN schildert, spart er nicht mit Worten; stellenweise leben die estnischen Bauern seiner Meinung nach in schlechteren Wohnungen als die Lappen. In diesem Zusammenhang erzäht Lönnrot, daß er in der Zeitung gelesen habe, daß »die ungarischen Stände endlich den Bauern das Recht auf Bodenbesitz zugebilligt haben«, und er hoffe, daß es bald auf diese Weise auch in Estland geschehen würde.

Die Rückreise nach Finnland erfolgte Ende des Jahres auf dem Landweg über Petersburg. Dieser Umweg hatte den Vorteil, daß Lönnrot unverhofft zu einem anderen, bis dahin wenig bekannten nahe verwandten Volk, den W o t e n kam. Als er bei einem alten Freund von den Studienzeiten her im Pfarrhof von Kattila einkehrte, bekam Lönnrot die Gelegenheit, die wotische Volkssängerin Anna Ivanovna zu interviewen. Von dieser vortrefflichen Sängerin hatten einige Forscher, unter ihnen auch der Ungar ANTAL REGULY,

schon auch früher Aufzeichnungen gemacht, aber niemand von ihnen hatte von ihr soviel wie Lönnrot herausbekommen. Eine zentrale Rolle in den von Anna Ivanovna beherrschten Gedichten hatten die in vieler Hinsicht selbständigen Hochzeitslieder der Woten.

Die wichtigste Triebfeder der großen Forschungsreisen Lönnrots außerhalb der Grenzen des Landes war, wie schon erwähnt, das auf die Volkssprache sich richtende Interesse. Und obwohl Lönnrots Absicht einer vergleichenden Grammatik sich auch zerschlug, um erst nach ihm auf Initiative von E. N. SETÄLÄ in einer andersartigen Form, das sich auf dem Boden der lautgeschichtlichen Forschung auf ein neues wissenschaftliches Denken gründete, erweiterte und präzisierte Lönnrot mithilfe seiner Reisen die frühere Auffassung von den Wohngebieten der Finnen und ihrer Stammverwandten und von den Eigenheiten der nahe verwandten Sprachen. Gestützt auf seine eigenen Materialsammlungen schrieb Lönnrot sprachwissenschaftliche Forschungen über die wepsische Sprache (die Habilitationsschrift »*Om det nord-tschudiska språket*« Über die nord-tschudische Sprache — für die Professur der finnischen Sprache, 1853) und über die in den Inari-Gebieten gesprochenen lappischen Sprache (»*Über den Enare-lappischen Dialekt*«, 1854). Und das auf den Reisen aufgezeichnete reichliche Wortmaterial wurde später vom wissenschaftlichen Standpunkt aus ein wichtiger Teil des großen finnisch—schwedischen Wörterbuches von Lönnrot.

Aber obwohl das Schwergewicht der ausgedehnten Sammelarbeit Lönnrots auch in der Volksdichtung und Sprache lag, sind seine Reiseschilderungen und Aufzeichnungen auch in jeder anderen auf die Erscheinungen des Volkslebens sich richtenden Forschungsarbeit ziemlich beachtenswert. Lönnrot war zwar nicht Ethnologe in der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes, aber weitblickend und weitsichtig konnte er seine Aufmerksamkeit auch auf die am Rand seines eigentlichen Arbeitsprogrammes liegenden interessanten Faktoren richten und diese in ihren Einzelheiten schildern. Lönnrots Charakter war das Streben zu eigen, ohne sich mit der bloßen Beschreibung zu begnügen, in die Ursachen der beobachteten Erscheinungen einzudringen. Diese wertvolle Eigenschaft kommt zum Vorschein z. B. in folgender vergnüglichen Schilderung von der Fahrt mit dem Renntier in der Winterkälte zwischen Petsamo und Paatsjoki:

»Weil die Kälte stark war, mußte man oft seine Zuflucht zu lebhafteren Körperbewegungen nehmen, als man es im Renntierschlitten sitzend tun kann. Beim Reisen mit dem Pferd kann man, wenn man einige Zeit hinter dem Schlitten her springt, die Sache verbessern, wobei man auch bei der schärfsten Kälte bald warm wird. Aber wenn der Schnee nicht hart genug ist, so können doch die Füße frieren, und viele haben schon ihren Fuß erfroren, auch wenn man gesprungen ist, wenn der Weg nicht hart war. Auf dem Renntierweg, dessen Schnee gewöhnlich weich ist, hilft kein Springen hinterher. Der Lappe hat deshalb ein vorteilhaftes Mittel gefunden, er bindet nämlich für eine kurze Zeit das Renntier fest oder wendet die Zeit, wo man ihm zu fressen gibt, zu seinem Wohl an und macht einen Ringkampf mit seinem Kameraden im Schnee. Männer und Frauen, wie es sich gerade trifft, knuffen einander und werfen sich in den Schnee.«

In verschiedenen Zusammenhängen erzählt Lönnrot eingehend von Feier- und Hochzeitssitten. Er schildert Zusammenkünfte der Jugend zu Vergnügungen und erklärt genau Volkstänze und Spiele. Er beobachtet Methoden der Landwirtschaft und Viehpflege und vergleicht sie mit den im eigenen Lande üblichen. Und von allen Seiten, wo er bei Bauern wohnt, gibt er anschauliche Zeichnungen vom Äußeren und Inneren der Gebäude und Wohnungen. Und ebenso genau erzählt Lönnrot von Einzelheiten des Haushaltes. Das alltägliche Leben in einer Lappenhütte schildert er u. a. folgendermaßen:

»In Inari zog ich vom Pfarrhofe für eine Woche in eine Lappenhütte. — Wir hatten es ziemlich eng, besonders weil außer uns und der Hausleute, die aus ganzen fünf erwachsenen Personen bestanden, auch Schafe dort untergebracht waren. Die Winterarbeit ist für die Lappen sehr leicht. Die Arbeit der Männer scheint hauptsächlich darin zu bestehen, daß sie Renntiere kaufen, Essen kochen und dann und wann in den Wald gehen, um die Renntiere an eine andere Stelle zu bringen. Die Frauen spinnen, weben, verfertigen Pelze, nähen und holen Holz aus dem Wald und bringen die Renntiere an andere Stellen, wenn die Männer es nicht tun wollen. — Zweimal aß man, das erstemal um neun oder zehn Uhr, das andre Mal abends; das ist die Hauptmahlzeit. Fleisch und Fisch und Suppe von Graupen, Mehl oder von der inneren Rinde der Kiefer.«

Über Renntierpflege und über das damit verbundene, nach den Jahreszeiten sich wiederholende Umherziehen gibt es in den Tagebüchern viele Arten von Aufzeichnungen. Die Kleidung der Lappen ist in den verschiedenen Gegenden etwas verschieden, wie es aus der folgenden Schilderung hervorgeht:

»Die Lappen Rußlands leben ziemlich reinlich. In ihren Stuben waschen sie nicht nur Tische und Bänke, sondern an vielen Stellen auch den Fußboden. Die Frauen haben fast dasselbe Kleid wie auch in Russisch-Karelien, eine kurze Jacke ohne Schoß, einen gestreiften oder roten Rock, Ringe in den Ohren usw. Ihr Gesicht ist meist schön anzusehen, wenn es auch häßlichere gibt. Spinnräder sahen wir noch nirgends, sondern alles Spinnen machte man mit Spindeln. Die Männer haben auch im russischen Lappland ihre eigene Lappenkleidung, die jedoch etwas verschieden von dem Stil ist, den man auf der finnischen und norwegischen Seite anwendet. Der größte Unterschied liegt darin, daß die Schuhe und Hosen bei den russischen Lappen beisammen sind, bei anderen getrennt.«

Ähnliche der oben dargelegten kurzen, aber präzisen und anschaulichen Schilderungen Lönnrots sind auf vielen Gebieten die frühesten, der Forschung zur Verfügung stehenden zuverlässigen Quellen. Sie und die reichlichen Sachkenntnisse haben ihren bleibenden Wert in der ethnologischen Forschungsarbeit, die sich auf das Leben der nahe verwandten Völker Finnlands richtet. Betreffend die abgelegenen, dünn besiedelten Gegenden waren sie für spätere Forschergenerationen eine unersetzliche wichtige Anleitung bei der fortgesetzt fortschreitenden und sich vertiefenden wissenschaftlichen Arbeit.

Während der über 15 Jahre sich erstreckenden Forschungsreisen legte Lönnrot durchschnittlich über 100 Meilen jährlich zurück, also wie von Helsinki bis zur nördlichsten Ecke Finnlands, Utsjoki, und diese Reisen erfolgten teilweise zu Fuß, teilweise mit primitiven Transportmitteln und in schwierigen Verhältnissen. Ihren äußeren Ausmaßen nach können die Reisen Lönnrots in ihrer Gesamtheit durchaus den Errungenschaften der großen Forschungs-

reisenden, die unter den fernen ugrischen Völkern umhergestreift sind, gleichgestellt werden.

Aber die für die Bewahrung der bis dahin nur wenig bekannten Schätze der finnischen Volksdichtung und zur Entstehung des Kalevala geführten Forschungsreisen LÖNNROTS übertreffen ihrer Bedeutung nach als in hohem Maße die Erforschung der Sprache und der Erscheinungen des Volkslebens Finnlands und seiner nahe verwandten Völker fördernd und das wissenschaftliche Streben der ersten nationalen Erweckungsbewegung praktisch verwirklichend, alles, was irgend eine einzelne Privatperson vor oder nach ihm in Finnland auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Arbeit geleistet hat.

SOME PROBLEMS REGARDING INVESTIGATIONS INTO THE HUNGARIAN KINSHIP TERMINOLOGY

By

TIBOR BODROGI

ETHNOGRAPHICAL MUSEUM, BUDAPEST

> "*Morgan's unique distinction lies in literally creating the study of kinship as a branch of comparative sociology.*"
> R. H. LOWIE: The History of Ethnological Theory. New York, 1937.

"The Uralian system"

It was as far back as in the first half of the 18th century that J. F. LAFITAU noted the peculiar kinship terminology of the American Indians.[1] And yet, more than a hundred years had elapsed before the first attempts at a thoroughgoing comparative investigation into kinship terminologies and kinship systems were undertaken. While studying the organization of the Iroquois Confederation in the 1840s, L. H. MORGAN extended his researches to the kinship terminology of the Senecas.[2] He was, at first, far from suspecting that the examined system had a wider than local significance, nor did he realize at the time that his findings justified conclusions in the realm of ethnology-prehistory. It happened in 1858 that, staying at Marquette near Lake Superior for business reasons, he found leisure to record the kinship terminology of the Ojibway Indians. His diary contains the following passage: "To my surprise somewhat, and not a little to my delight, I found their system was substantially the same as that of the Iroquois".[3] Having thus found the same terminological system among two Indian tribes each of which belonged to a different family of languages, it was natural for L. H. MORGAN to suppose that an analysis of their common kinship terminology might throw light upon historic relationships between the two Indian tribes. He prepared a questionnaire and forwarded copies thereof to the missionaries who were doing their work among the various tribes in the United States as also to the Indian Agents of the government. He undertook four study tours in the western frontier zone between 1859 and 1862, and recorded the kinship terminology of quite a number of Indian tribes in the course of his field work.[4] Although MORGAN

[1] LAFITAU, 1742, I. pp. 552—553: ". . . parmi les Iroquois, et parmi les Hurons, tous les enfants d'une Cabane regardent comme leurs mères, toutes les soeurs de leurs mères, et comme leurs oncles, tous les frères de leurs mères" etc.

[2] MORGAN, 1851, 1858.

[3] WHITE, 1957, p. 263.

[4] WHITE, 1951; MORGAN, 1959.

originally wished to restrict his studies to the tribes of North America,[5] the investigations extended beyond this scope right from the outset when he received the entire Tamil kinship nomenclature from a South Indian missionary. "My astonishment was greater than I can well express to learn that the Tamil system and the American Indian system were substantially identical; and that too, in the most special and intricate features which characterise the two systems" — thus runs a passage from his diary.[6] This striking parallelism led MORGAN to the conclusion that the identity of the kinship nomenclature was due to descent from a common origin; he thought an analysis of Asiatic terms of relationship would enable him to prove the Asiatic origin of the American Indians. It seemed, however, necessary to collect kinship nomenclatures from several parts of the globe: only if the Asiatic and American terminologies were to be found to constitute a separate group within all the other systems, would the assumption of their common origin become certainty.

A vast campaign of collection started in 1859. The Smithsonian Institute placed its organization at the disposal of MORGAN who, moreover, succeeded in securing government assistance for the forwarding of the questionnaire and the attached instructions to the greatest possible number of missionaries, diplomatists and scientists.[6a] To work up the filled-in questionnaires, the majority of which contained data regarding Indian tribes of North America, the inhabitants of certain South Pacific islands and the peoples of Southern Asia and Europe, took nearly a whole decade. The final publication which covered the entire collected material and went far beyond a demonstration of the Asiatic origin of the American Indians and made general socio-historical inferences possible, appeared in 1871 in Washington.[7]

This work was described by G. P. MURDOCK[8] as "perhaps the most original and brilliant single achievement in the history of anthropology" and is, according to SOL TAX, "a contribution that ranks with any in ethnology".[9] MORGAN, its author, distinguishes two radically different systems of kinship terminology: the *descriptive* and the *classificatory*. The fundamental difference between the two systems is that the first uses different terms for the lineal and the collateral relatives, whereas the second applies the same terms to both kinds of relatives thereby terminologically amalgamating the two lines. Disregarding here the various types appearing within the two systems as also the explanations offered by MORGAN in this connection, we will content ourselves with pointing out that these two basic systems are, according

[5] MORGAN, 1859*a*.
[6] WHITE, 1957, p. 266.
[6a] MORGAN, 1859*b*, p. 14. His initial object was this: "We may . . . be able to . . . re-associate nations and races whose original connection has passed from human knowledge."
[7] MORGAN, 1871. For Morgan's life and work see RESEK, 1960, and BODROGI, 1961.
[8] MURDOCK, 1949, p. 91.
[9] TAX, 1955, p. 458.

to MORGAN, associated with two great periods in the history of human societies: classificatory terminologies reflect social organizations based on consanguinity, while descriptive terminologies reflect territorial organizations and are, thus, concomitants of civilization.[10]

Purely descriptive terminologies employ kinship terms for lineal relatives only, and compound terms are applied to all other kinspeople (e. g. they know the term *father* but have no simple term for *uncle* who is circumscribed as *father's brother*). One finds terms of a classificatory *character* in the mixed systems: the English term *uncle*, for instance, applies to paternal and maternal uncle alike which, however, does not affect the basic principle, i. e. the separation of the lineal from the collateral relatives. Following in this respect the classification made by M. MÜLLER,[11] MORGAN presents the descriptive terminologies in connection with three families of languages, namely the Aryan, Semitic and Uralian families.

It was only the Uralian group which offered difficulties for MORGAN. Following MÜLLER also in this point, MORGAN regards as belonging to the *Turanian* family all those Asiatic languages which do not fit either into the Aryan or the Semitic group. Only the Chinese and its related languages are exceptions in this respect. It seemed, however, necessary to form a separate group of the Ugrian and Turkic lines. He called them Uralians. Examining the kinship terminologies of the Asiatic-Turanian peoples, he judged them as belonging partly to the classificatory and partly to the descriptive type (MORGAN used the term *Turano-Ganowanian* to cover both the classificatory Turanian and the North-American Indian systems). A passage of his work runs thus: " . . . the Ugrian and Turk nations detach themselves, through their system of relationship, from the Turanian family, and stand independent. Such as a result was not to have been expected. Their system of consanguinity is not classificatory, but descriptive. If any inference can be drawn from the joint possession of such a system it would be that these nations are nearer akin to the Aryan and Semitic nations than they are to the Turanian; and that the blood of the Finn, the Magyar and the Turk, if traced to its sources, will be found to revert to the common stream from which issued the Semitic and Aryan currents before it can approach the still older Turanian channel".[12]

Of the *Uralian family*, MORGAN recorded, analysed and published the kinship terminology of the Finns, Estonians and Magyars from among the *Ugrian* peoples, and that of the Osmanli Turks and Kunabbashis from among the *Turkish* peoples. The Hungarian kinship terminology was compiled by P. HUNFALVY in 1859 upon the request of the U. S. A. consul in Vienna. This

[10] For terms see MURDOCK, 1949; BODROGI, 1957.
[11] MÜLLER, 1861.
[12] MORGAN, 1871, pp. 58—59.

was the first systematic list of Hungarian kinship terms, and they are presented here according to the numbering of Morgan's questionnaire:

5. (great grandfather)	*dédatyám*	67. (father's brother's wife)	*nagy ángyom*
6. (great grandmother)	*dédanyám*	76. (father's sister)	*nagy néném*
7. (grandfather)	*öreg atyám*	86. (mother's brother)	*nagy bátyám*
8. (grandmother)	*öreg anyám*	96. (mother's sister)	*nagy néném*
9. (father)	*atyám*	166. (husband)	*férjem, uram*
10. (mother)	*anyám*	167. (husband's father)	*ipam*
11. (son)	*fiam*	168. (husband's mother)	*napam*
12. (daughter)	*lányom*	171. (wife)	*feleségem*
13. (grandson)	*fiam fia*	172. (wife's father)	*ipam*
14. (grandson)	*lányom fia*	173. (wife's mother)	*napam*
15. (granddaughter)	*fiam lánya*	176. (step-father)	*mostoha atyám*
16. (granddaughter)	*lányom lánya*	177. (step-mother)	*mostoha anyám*
25. (elder brother)	*bátyám*	178. (step-son)	*mostoha fiam*
26. (younger brother)	*öcsém*	179. (step-daughter)	*mostoha lányom*
27. (elder sister)	*néném*	180. (step-brother)	*atyám fia*
28. (younger sister)	*húgom*	181. (step-sister)	*testvérem*
29. (brothers)	*atyám fiai, b. testvéreim*	182. (son-in-law)	*vejem, vőm*
30. (sisters)	*atyám lányai, b. testvéreim*	183. (daughter-in-law)	*menyem*
32. (brother's son)	*kis öcsém*	188. (sister-in-law — wife's sister)	*ángyom*
34. (brother's daughter)	*kis húgom*	189. (sister-in-law — husband's sister)	*ángyom*
41. (sister's son)	*kis öcsém*	194. (widow)	*özvegy asszony*
43. (sister's daughter)	*kis húgom*	195. (widower)	*özvegy ember*
66. (father's brother)	*nagy bátyám*	196. (twins)	*iker*

Analysing these terms, MORGAN concludes that the Hungarian (Magyar) system is not classificatory in the Turanian sense, and that the sole characteristic Turanian feature it exhibits is the employment of separate terms, each, for the elder and younger brother and the elder and younger sister. True, the terminology under review does not distinguish between paternal and maternal relatives and includes them in a common class: this, though undoubtedly a classificatory feature, is not contradictory to the descriptive principle.

From Morgan to Olderogge

The study of kinship systems and terminologies has made a notable progress during those nearly hundred years which have elapsed since the publication of the "Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family" and the "Ancient Society" (1877) which latter work utilized and synthetized the results of the former on a broader basis. Investigations were mostly concerned with classificatory terminologies, while — up to the 1940s — practically no author attempted a fresh analysis of the descriptive terminologies or, to use MORGAN's words, the kinship organization of "civilized" societies.[13]

[13] It is not intended to discuss here the details of the history of investigations into kinship terminologies and kinship organizations. For details see TAX, 1955, pp. 445—481; RADCLIFFE-BROWN, 1952*a*; MURDOCK, 1949, pp. 113—126.

Of the classifications made between 1871 and 1941, only that of P. KIRCHHOFF is worthy of note, who did not disregard in his work the terminological systems characterized as descriptive. KIRCHHOFF, restricting his classification to consanguineous terms and — within them — to Ego's generation, one ascending and one descending generation, distinguishes four fundamental types. Type B includes the kinship terminologies of the European cities and so also the urban terms of relationship in Hungary. The characteristic features of this type are these: "Je ein Wort für Vater und Mutter; ein gemeinsames Wort für Vaterbruder und Mutterbruder; ebenso eines für Mutterschwester und Vaterschwester. Ein Wort für Kind; ein gemeinsames Wort für Bruderkind und Schwesterkind. Je ein Wort für Bruder und Schwester; je ein gemeinsames Wort für alle Arten von Cousins und von Cousinen." The Koryak and Chukchi nomenclatures are referred to by KIRCHHOFF as exemplifying kinship terminologies of this type of primitive societies.[14]

This initiative of KIRCHHOFF roused no echo, and his typological effort failed to command attention. It was only later, in 1941, that scientists began to show interest in the kinship terminology of civilizations; such awakening of interest was due to a presidential address read by A. R. RADCLIFFE-BROWN in the said year in the Royal Anthropological Society. The lecture presented a summary of all investigations that had been made since 1871, and gave a structural interpretation of, as well as a theory concerning, various kinship organizations.[15] According to RADCLIFFE-BROWN, "human beings are connected by a complex network of social relations", and the task of social anthropology is "the discovery of the general characteristics of those social structures of which the component units are human beings",[16] and further the recognition of the laws which govern social life in general.[17] It follows that, when establishing scientific rules, we have to extend our comparative investigations to the entire mankind since, otherwise, our conclusions will have but limited validity. In a paper on kinship organizations RADCLIFFE-BROWN, accordingly, refers to the English system, although the classificatory systems are still given prominence in the essay. Again, another work of his contains references to ancient Germanic and Teutonic kinship organizations.[17a] What we are chiefly interested in are RADCLIFFE-BROWN's statements regarding the relationship between kinship terminology and kinship organization. *Any kinship organization results*, according to him, *from a definite pattern of interpersonal relations*, i. e. relations established by descent and marriage. The terms applied to these relations and to the persons between whom these relations exist reflect the

[14] KIRCHHOFF, 1932, pp. 47—48.
[15] RADCLIFFE-BROWN, 1952a.
[16] RADCLIFFE-BROWN, 1952*b*, p. 190.
[17] RADCLIFFE-BROWN, 1952*c*, p. 187.
[17a] RADCLIFFE-BROWN, 1950, Introduction.

system itself and determine the mutual rights, obligations and behaviour of these persons. There is, thus, a close connection between kinship terminology and social practice; *kinship terminology forms an integral part of kinship organization :* "the relations between the nomenclature and the rest of the system are relations within an ordered whole" so that "the terminology is consistent within the whole kinship system".[18]

This, however, is not the most important of RADCLIFFE-BROWN's findings: the idea of a close connection between kinship terminology and social practice (including marriage) had cropped up in MORGAN's writings already. Of higher significance is the recognition that, in contradiction to MORGAN, *kinship terminologies are*, far from being petrified, *the reflections of actual conditions*. (Although RADCLIFFE-BROWN did not express this statement as axiomatically as we are doing it here, his works justify this conclusion; it should, of course, be borne in mind that changes in terminology are necessarily slower than changes in kinship organization.)

It was more or less due to such considerations that T. PARSONS, in 1943, emphasized the necessity of investigations into descriptive terminologies and subjected the North American kinship nomenclature to an analysis.[19] PARSONS adduced two reasons for the necessity of this analysis: "In the first place, an understanding of the kinship system on precisely this structural level is of the greatest importance to the understanding of the American family, its place in the more general social structure, and the strains and physiological patterning to which it is subject. Secondly, our kinship system is of a structural type which is of extraordinary interest in relation to the broader problems of typology and systematic functional dynamics of kinship generally".[20] He concludes that the present American kinship terminology is based on the economically independent nuclear family; it has a limited range and reflects a social organization in which consanguinity plays no role whatever beyond the limits of the two elementary families, i. e. the family of orientation and that of procreation.

While PARSONS is chiefly concerned with problems of structure, D. M. SCHNEIDER and G. C. HOMANS seem to devote their attention more to the functional aspects of the individual terms of relationship.[21] Studying the variants of kinship terms, they want to ascertain the different degrees of intimacy which is manifested through them. They interviewed, for example, a number of male and female informants to find out the emotional value of the terms *father*, *pop* and *pa*. They found that "our informants tended, with time, to become relatively more formal with the parent of the same sex as their own and remained relatively less formal with the parent of different sex".[22]

[18] RADCLIFFE-BROWN, 1952a, pp. 61—63.
[19] PARSONS, 1943.
[20] PARSONS, 1943, p. 22.
[21] SCHNEIDER, D. M.—HOMANS, G. C., 1955.
[22] SCHNEIDER, D. M.—HOMANS, G. C., 1955, p. 1199.

Similar studies were undertaken in England: C. ARENSBERG and S. T. KIMBALL published data on the Irish rural kinship system,[23] E. C. HUGHES presented the kinship groups of a French Canadian village,[24] H. MINER concerned himself likewise with French Canadian kinship problems,[25] while A. D. REES published information about the kinship system of a Welsh village.[26] These works, dealing with rural societies, were followed in 1956 by a monograph on the kinship relations of a London workers' colony and the Italians living in London. It was edited under the supervision of R. FIRTH by members of a seminar of the London School of Economics.[27] This was really the first work devoted in its entirety to a theoretical analysis of the working of kinship organization, while earlier British authors had contented themselves with making more or less detailed references to kinship systems when outlining conditions prevailing in this or that body which formed a social unit and also a unit of settlement. The investigations of FIRTH and his collaborators were based on the principle that "an understanding of the kinship system in any society is essential as a clue to the workings of some of the most fundamental relationships — sexual, marital, economic, in that society".[28] A similar but more extensive investigation was performed by M. YOUNG and P. WILMOTT who explored another workers' district of London, Bethnal Green, in the eastern part of the metropole.[29]

Synchronously with these specialized analyses, attempts were undertaken to divide the descriptive terminologies of civilizations into types, to place them in more suitable structural frames than those of MORGAN or KIRCHHOFF. G. P. MURDOCK, arranging in 1949 the kinship terminologies on the evidence of the terms "cousin", distinguished six types. MURDOCK found that the European kinship terminology, or those of European origin, belonged to the *Eskimo type*. Assuming a male Ego and female "cousins", MURDOCK defined this type as follows: "FaSiDa and MoBrDa called by the same terms as parallel cousins but terminologically differentiated from sisters; the terms for the two cross-cousins are usually but not always the same".[30] As used in our towns, the Hungarian kinship terminology belongs to this type: it distinguishes between the sisters of Ego and the daughters of his parents' brothers or sisters. *Unokanővér* and *unokahúg* are the terms applied to these relatives (the first if she is older, the second if she is younger than Ego) so that this terminology does not distinguish between parallel and cross cousins.

[23] ARENSBERG, C.—KIMBALL, S. T., 1940.
[24] HUGHES, 1946.
[25] MINER, 1939.
[26] REES, 1950.
[27] FIRTH, 1956.
[28] FIRTH, 1956, p. 11.
[29] YOUNG—WILMOTT, 1957.
[30] MURDOCK, 1949, p. 223.

MURDOCK did not mention the Hungarian kinship terminology among the systems of the Eskimo type. Yet, later, when describing the chief features of Hungarian culture and society in 1957, he unmistakably classified the Magyar terminology under the Eskimo type — without naming his sources.[31]

Another attempt at classification is known from 1957. M. S. EDMONSON compared 31 European and 35 Southwest-American (Indian) terminologies on the evidence of the terms of reference applied to consanguineous relatives. He arranged them in ten kinship sets, and categorized the nomenclatures accordingly.[32] He placed the Hungarian terminology (as revealed to him by an English-Hungarian dictionary published in the U. S. A.) in the IXth, i. e. the *Celtic-Altaic-Baltic group*. (This is the fourth European group of EDMONSON, the first three being the Romance-Basque, the Germanic-French and the Slav-Albanian-Turk.)[33]

A survey of all investigations, whether concerned with classificatory or descriptive kinship terminologies or — in general — with kinship organizations, makes it evident that the correlations between kinship system and terminology as also the structural-functional problems of kinship organization have been elucidated with a quite satisfactory thoroughness, whereas practically no progress seems to have been made in the matter of historical evaluation. Investigators were by no means ignorant of the fact that the known forms of kinship organizations reflected the results of historical development, but deemed it as good as impossible to ascertain the past course of this. They, accordingly, omitted to analyse the dependence of the different types and forms of kinship nomenclatures on socio-economic factors, and failed to investigate how far kinship terms reflected social conditions of subsistence and the corresponding forms of social structure.

Soviet scientists were the first to tackle, and to clear up some aspects of, these problems. D. A. OLDEROGGE, at the VIth International Anthropological and Ethnological Congress held in Paris in 1960, while accepting RADCLIFFE-BROWN's structural-functional interpretation as a starting point, went further ahead by explaining that the primary task of research was to *ascertain those fundamental principles which determine the structure of the kinship organization*, those features which reveal the social and economic system of a given society, or, more precisely, find "cette cellule économique qui constitute la base de la société donnée".[34] He modified MORGAN's results in conformity with this concept by altering MORGAN's chronology of kinship organizations and terminologies, and by associating them with socio-economic patterns instead of marriage regulations. For instance, the Turanian-Ganowanian kinship ter-

[31] MURDOCK, 1957.
[32] EDMONSON, 1957.
[33] EDMONSON, 1957, pp. 432—433.
[34] OLDEROGGE, 1960, p. 18.

minology reflects, according to OLDEROGGE, a society in which the sib constitutes the fundamental economic unit; the development of the patriarchal joint family after the disintegration of the sib unit led to a not yet typologized kinship organization; the descriptive system, on the other hand, reflects a society based on the economically independent nuclear family evolved under feudal-capitalistic conditions.[35]

The Hungarian kinship terminology

Although B. GUNDA has already emphasized the importance of kinship terminology for social anthropology and pointed to the interconnection between terminology and social organization,[36] one finds in the Hungarian ethnographical literature but scanty traces of an effort to collect and analyse Hungarian kinship terms according to a uniform principle. Investigators have mostly contented themselves with recording the terms without distinguishing between terms of reference and terms of address, and without trying to ascertain the range of each kinship term.[37] Only the publications of and the data collected by E. FÉL,[38] further certain parts of J. MORVAY's book[39] are worth mentioning in this connection: going beyond a mere recording of kinship terms, they studied the range of their application and the manner in which the recorded terms were employed.[40] Lacking sufficient data and information covering the greatest part of the country, we cannot undertake to present a picture to the Hungarian kinship terms that would satisfy structural-functional and historical requirements. What we propose to do here is to offer a working hypothesis by outlining certain aspects of our problem in the hope that, by doing so, we shall have facilitated further investigations.

We have noted that kinship terminologies form an integral part of kinship systems, and that the usual terms are more or less congruent with the members of a given kinship organization. The terminology or, more

[35] OLDEROGGE, 1960, p. 23.

[36] GUNDA, 1949, p. 231: "The terms applied to the various members of the family and to other kinspeople may illuminate the system and certain institutions of society . . . The peasants change their kinship terms according to changes occurring in social behaviour, and hand in hand with the spread of bourgeois customs . . . It would be highly important to collect kinship terms from the whole Hungarian ethnic area according to uniform principles, and to analyse them from a socio-anthropological point of view."

[37] See: GUNDA, 1949; GÖNCZI, 1914, pp. 148—149; JANKÓ, 1892; BÁLINT, 1953; BOGÁTS, 1947; BALASSA, 1939; BRÜLL, 1941; 1940; GYŐRFFY, 1930, pp. 254—255; NYÁRY, 1909, p. 132; ISTVÁNFFY, 1898, pp. 307—308; KOVÁCS, 1901, pp. 178—180; RADVÁNSZKY, 1896, especially pp. 353, 385, 434; EÖTVÖS, w. y., p. 124—131; MUNKÁCSI, 1907; HERMANN, 1907; PUTNOKI, 1916; LEHR, 1907; TÁRKÁNY-SZÜCS, 1940, p. 78—79.

[38] FÉL, 1941; 1944*a*; 1944*b*; 1959. Our gratitude is due to Miss FÉL for having put the results of her field-work at our disposal.

[39] MORVAY, 1956.

[40] The work of SZILÁGYI (1942) is especially worthy of note as regards linguistics.

correctly, the pattern according to which the terms of relationship are arranged, indicates the mutual position of the relatives, while identical terms point to identical rights and obligations enjoyed by or expected from the persons to whom such terms apply. The fact that, when addressing certain relatives, Ego employs a kinship term, while no such term is used for other relatives, indicates the social importance or unimportance of the relationship.

Considering these general principles and relying both on our experiences and the evidence of hitherto collected material, all we can say regarding Hungarian kinship terminology and the kinship organization reflected by it, is that *there exists no uniform kinship terminology in Hungary*. As far as we can judge from the available data, there exist two main systems side by side: *an urban and a rural terminology*, and it seems that the latter includes a number of regional variants.

Let us first see the urban terminology which differs structurally from the rura l one.

Consanguineous relatives

Lineal relatives		*Hungarian term of*	
Generation	*Corresponding English term*	*reference*	*address*
+4	my great-great grandfather	*ükapám*	—
	my great-great grandmother	*ükanyám*	—
+3	my great grandfather	*dédnagyapám*	—
	my great grandmother	*dédnagyanyám*	—
+2	my grandfather	*nagyapám*	*nagypapa**
	my grandmother	*nagyanyám*	*nagymama**
+1	my father	*apám*	*apu***
	my mother	*anyám*	*anyu***
0	my elder brother	*bátyám*	first name**
	my younger brother	*öcsém*	first name**
	my elder sister	*nővérem*	first name**
	my younger sister	*húgom*	first name**
−1	my son	*fiam*	first name**
	my daughter	*lányom*	first name**
−2	my grandchild	*unokám*	first name**
−3	my great grandchild	*dédunokám*	first name**
−4	my great-great grandchild	*ükunokám*	—

* means that these relatives are addressed by Ego in that more formal and respectful manner which is employed towards strangers also; it corresponds to the French "vous" (as against "tu"), the German "Sie" (as against "du") or, in old English, to "you" (as against "thou").

** mean that these relatives are addressed by Ego in the more familiar manner which is employed towards intimates only; it corresponds to "tu", "du" and "thou" in French, German and old English, respectively.

Collective terms

+4	*ükszüleim*	(my great-great grandparents)
+3	*dédszüleim*	(my great grandparents)
+2	*nagyszüleim*	(my grandparents)
+1	*szüleim*	(my parents)
0	*testvéreim*	(my brothers and sisters)
−1	*gyermekeim*	(my children)
−2	*unokáim*	(my grandchildren)
−3	*dédunokáim*	(my great grandchildren)
−4	*ükunokáim*	(my great-great grandchildren)

Collateral relatives

+1	my uncle (brother of father or mother)	*nagybátyám*	first name + uncle*
	my aunt (sister of father or mother)	*nagynéném*	first name + aunt*
0	(children of the siblings of father or mother) =		
	my elder male cousin	*unokabátyám*	first name**
	my younger male cousin	*unokaöcsém*	first name**
	my elder female cousin	*unokanővérem*	first name**
	my younger female cousin	*unokahúgom*	first name**
−1	(children of brothers and sisters) =		
	my nephew	*unokaöcsém*	first name**
	my niece	*unokahúgom*	first name**

Affinal relatives

+1	(wife of father's or mother's brother) =		
	my aunt	*nagynéném*	first name + aunt*
	(husband of father's or mother's sister) =		
	my uncle	*nagybátyám*	first name + uncle*
0	(brother's wife) =		
	my sister in law	*sógornőm*	first name**
	(sister's husband) =		
	my brother in law	*sógorom*	first name**
−1	(son's wife) =		
	my daughter in law	*menyem*	first name**
	(daughter's husband) =		
	my son in law	*vejem* or *vőm*	first name**

Marital kinship

0	my husband or my master	*férjem* or *uram*	first name**
	my wife	*feleségem*	first name**
+1	my father in law	*apósom*	*papa**
	my mother in law	*anyósom*	*mama**
0	(sister of spouse) =		
	my sister in law	*sógornőm*	first name**
	(husband of spouse's sister) =		
	my brother in law	*sógorom*	first name**
	(brother of spouse) =		
	my brother in law	*sógorom*	first name**
	(wife of spouse's brother) =		
	my sister in law	*sógornőm*	first name**

Reference to *all other relatives* is made by combining the basic terms with the necessary accuracy and details.

Not all of our informants employed all the above enumerated terms in exactly the same way. For instance, referring to the collateral relatives in the +1 generation, some informants employed a descriptive (composite) term when speaking of the uncle's wife or the aunt's husband. Again, some informants, when referring to the son or daughter of their brother or sister, did not use the terms *unokaöcs* (nephew) or *unokahúg* (niece) but expressed the relationship by a combined term. There appeared to exist some discrepancy in the application of the terms *sógor* (brother in law) and *sógornő* (sister in law), since not all informants used them when referring to the husband or wife of the siblings of the spouse. It should be noted that variants of terms are not included in the above list, nor did we pay regard to a certain existing vagueness in the terms of address (it happens, for instance, that aunts or uncles are addressed with their first name and in that more intimate manner which is marked with two asterisks in the list).

A scrutiny of the above-listed system enables us to obtain a clear picture of the fundamental structure of the kinship terminology and, at the same time, of the kinship organization of city dwellers in Hungary. The evidence of relatives extends to nine generations in the direct line: Ego's own generation, and four generations above and as many below Ego. In the collateral line only three generations are considered: the siblings of Ego's father and mother, their children, Ego's siblings and their children. The range of affinal kinship is likewise restricted: it comprises the parents and siblings of the spouse, their spouses, the spouses of one's siblings, and sometimes the spouses of the consanguineous relatives in the first ascending generation. Kinship terms of address are applied to members of three ascending generations only, while all other relatives are addressed with their first name to which the words uncle or aunt are added in the first ascending generation, but sometimes just the first name and the informal manner (**) are used in these cases also. Ego's sex makes no difference in the employment of the terms.

As regards its structural elements, this terminology is in conformity with the *Eskimo* type of descriptive urban terminologies of the West, e. g. with the American or English nomenclatures (with the sole difference that, in Hungarian, elder brothers are terminologically distinguished from younger brothers *(báty* and *öcs)* and elder sisters from younger ones *(nővér—húg)*. Relying on analogies and our general knowledge, we feel justified in declaring that *this terminology reflects a kinship system composed of economically independent, loosely connected nuclear families.*[41]

[41] For details concerning structural identity of this and the Hungarian kinship organization see PARSONS, 1943, p. 23.

Let us now present, by way of contrast, a list of kinship terms as used in the village Martos (County Komárom).[42]

Consanguineous relatives

Lineal relatives

Generation	*Literal English translation*	*Term of reference*	*Term of address*
+3	Oldfather, old papa, my yes parent	*öregapa, öregapám, igenszülém*	*öregapám, öregpapám, igenszülém*
+2	Old father, old papa, my old parent	*öregapám, öregpapám, öregszülém*	*öregapám, öregpapám, öregszülém*
+1	my sweet father	*idesapám*	*idesapám*
	my sweet mother	*idesanyám*	*idesanyám*
0	my elder brother	*bátyám*	*first name + bátyám**
	my younger brother	*öcsém*	first name**
	my elder sister	*néném*	first name + *néném**
	my younger sister	*húgom*	first name**
−1	my son, my sweet son	*fiam, édesfiam*	*fiam* + first name**
	my daughter, my sweet daughter	*lányom, édeslányom*	*lányom* + first name**
−2	my son	—	*fiam* + first name**
	my daughter	—	*lányom* + first name**
−3	my son	—	*fiam* + first name**
	my daughter	—	*lányom* + first name**

Collateral relatives

+2	uncle, sweet uncle (Uncle George)	—	*bácsi, idesbácsi (György bácsi)*
	aunt, sweet aunty (Aunt Betty)	—	*néni, idesnéni (Örzse néni)*
	(sons and grandsons of grandparents' siblings if older than Ego) =	—	first name + *bátyám* (my elder brother)*
	(if younger than Ego) =	—	first name**
	(daughters and granddaughters of grandparents' siblings if older than Ego) =	—	first name + *néni* (aunt)
	(if younger than Ego) =	—	first name**
+1	my sweet elder brother (George)	—	*idesbátyám (György bátyám)*
	my sweet elder sister (Betty)	—	*idesnéném (Örzse néném)*
	(their sons if older than Ego) =	—	first name + *bátyám**
	(if younger than Ego) =	—	first name**
	(their daughters if older than Ego) =	—	first name + *néném* (aunt)*
	(if younger than Ego) =	—	first name**
In general:	all older male relatives =	—	first name + *bátyám**
	all older female relatives =	—	first name + *néném**
	all younger relatives of both sexes =	—	first name**

[42] FÉL, 1944a.

Affinal relatives

+2	(wife of grandparents' brother) =	*ángyomasszony*	*ángyomasszony**
	(husband of grandparents' sister) = uncle in law	*sógorbácsi*	*sógorbácsi**
+1	(wife of parents' brother) = untranslatable	*ángyomasszony*, *ángyom*	*ángyomasszony*,* *ángyom**
	(husband of parents' sister) = uncle in law	*sógorbácsi*	*sógorbácsi**
0	(wife of elder brother) = untranslatable	*ángyom*	first name + *ángyom*
	(husband of elder sister) = uncle in law	*sógorbácsi*	*sógorbácsi**
	(wife of younger brother) =	—	first name**
	(husband of younger sister) =	—	first name**
	(wife of +2 and +1 collateral relatives' sisters' sons and grandsons) = untranslatable	*ángyomasszony*, *ángyi*	*ángyomasszony*,* *ángyi**
	(husband of their daugthers and granddaughters) = uncle in law	*sógorbácsi*, *sógor*	*sógorbácsi*, *sógor**
−1	(son's wife) my daughter in law	*menyem*	first name** + *lányom* (my daughter)
	(daughter's husband) my son in law	*vőm*	first name** + *fiam* (my son)

Marital kinship

Ego : female

+2	(grandparents of husband) = my old father, my old parent	*öregapám*, *öregszülém*	*öregapám*, *öregszülém**
+1	(parents of husband)		
	my sweet father and master	*idesapámuram*	*idesapámuram**
	my sweet mother and mistress	*idesanyámasszony*	*idesanyámasszony**
0	(husband's elder brother) = my elder master	*örebbik uram*	*örebbik uram**
	(husband's older brother's wife) = Madam	*asszonyom*	*asszonyom**
	(husband's younger brother) = my lesser master	*kisebbik uram*	*kisebbik uram**
	(husband's younger brother's) wife) =	—	first name** (if younger)
		—	*asszonyom** (if older)

Ego addresses the collateral male relatives of her husband as *örebbik uram* ("my elder master") if they are older, and as *kisebbik uram* ("lesser master") if they are younger; she calls their wives *asszonyom* ("Madam") if they are older, and with their first name (**) if they are younger. The female relatives of the husband are addressed as *asszonyom* if they are older, and their husband as *sógor* ("brother in law"). Husband: *uram* ("my master").

Ego : male (terms of reference and address are identical)

+2	(wife's grandparents) = my old father, old parent	*öregapám**	*öregszülém*
+1	(wife's parents) =		

	my father and master	*apámuram**	
	my mother and mistress	*anyámasszony**	
0	(wife's brother) = brother in law	*sógor***	
	(his wife) = sister in law	*sógorasszony***	
	(wife's sister) = sister in law	*sógorasszony***	
	(her husband) = brother in law	*sógor***	
−1	(wife's siblings' children) = little brother(sister) in law	*kis sógor*	first name**
	(all other relatives of wife) = brother in law, sister in law	*sógor*, *sógorasszony*	

A conspicuous characteristic of this nomenclature is that it *divides the relatives in two sharply distinct categories : to the one belong those older, to the other those younger than Ego.* Terms of reference and those of address are nearly always identical in respect of the first category, and the term of relationship has always to be used if a member of this category is addressed. Members of the younger category are usually addressed with their first name only; while the form of address is always formal (*) towards members of the older category, the intimate form (**) is used for those of the second category. It follows that kinship terms determine the attitude of the speaker: the employment of the full term is always associated with the more formal, more respectful form of address (*).

As regards now structure, we can see that *division according to generations is most consistent in the direct line.* Members of the ascending generations, distinguished according to sex, are referred to and addressed with terms corresponding to the level of their generation, while 7 terms are used to indicate the different generations. Every ascending generation has its special term, and it is not relevant that some of these special terms are but combinations of a basic term and an attributive adjunct *(apa, öregapa* = father, grandfather). In contrast to such division of the relatives according to generations in the direct line, all collateral kinspeople — paternal and maternal kin alike — are placed in a common group. The only difference between them, as expressed by the term applied, is that when persons (whatever their degree of relationship) older than Ego are referred to and addressed, the term for elder brothers and sisters *(bátyám, néném* = my elder brother, sister) is employed, whereas in speaking of or to collateral kinspeople who are younger than Ego no kinship terms are used.

The same rules are found in connection with terms of reference and address employed for affinal relatives. Wives of all consanguineous kinsmen are called *ángyomasszony* or *ángyom* and husbands of all consanguineous female relatives *sógorbácsi* or *sógor*, provided these wives or husbands are older than Ego.

Usage is similar in respect of terms applied by the wife to the kinspeople of her husband. We have seen that the terms "*öregebbik uram* ("my elder master") and *kisebbik uram* ("my lesser master"), originally denoting the older

and younger brother of Ego's husband respectively, are applied to the husband's older and younger male relatives as well. Their wives as also the consanguineous female relatives of Ego's husband are addressed with the term *asszonyom* (Madam), while the general term *sógor* ("brother in law") is applied to their husbands.

It is thus clear that, as a matter of fact, only the terms employed for lineal ascendants are descriptive since only these terms define the person addressed or referred to with unmistakable clarity. All other terms distinguish the relatives (no matter whether they belong to the paternal or maternal kin, whether they are descendants of the father's or the grandfather's siblings, etc.) first according to age and then to sex: all male relatives are *bátyám* and female relatives *néném* if older than Ego. No kinship terms are necessary in addressing collateral kinspeople younger than Ego. These rules apply to marital terms as well, whether the speaker is male or female.

An analysis of this terminology, made to determine the underlying economic-social structure, points *prima vista* to the sib as basic unit, for it is usually the sib terminologies which apply a collective term to all older male and another to all older female members of the sib. The denomination of the paternal kinspeople would, however, be different from that of the maternal relatives in this case, whereas the terminology under review unites both lines. Comparative investigations have proved that terminologies which make a sharp distinction between lineal and collateral kinspeople, which use collective terms for the latter and apply special terms to relatives older than the speaker, reflect a *socio-economic system based on the joint family*.[43] The fundamental unit of the system which underlies the terminology used at Martos is, therefore, the joint family.

This conclusion, based on general data, is supported by local information. The terminology was, according to E. FÉL, employed within the joint-family system, and the distribution of the kinship terms leads to the same conclusion. Especially instructive in this respect are the terms applied by the wife to her husband's relatives: they indicate that an extraneous person has gained access to a closed family organization which has a patriarchal character and in which rights and duties are strictly regulated according to age and sex. J. MORVAY's findings regarding the forms of behaviour in the joint family and the reciprocal position of the relatives lead to the same conclusion. In such systems, only the head of the family and his wife are really enjoying particular privileges, while all other family members — though specialized in respect of tasks, obligations and rights — appear as a uniform mass, subject to the master and mistress. It is therefore natural that the child should, for instance, apply a common

[43] OLDEROGGE, 1960, pp. 22—23: "Les particularités enumérées reflètent l'évolution des règles de la grande famille patriarcale, qui remplace l'ancienne unité clanique."

term to all older male kinspeople and another collective term to all older female relatives; further, that likewise collective terms should be used, each, for all female relatives who have gained access to the joint family from outside, and for all consanguineous female relatives (plus their husbands) who have passed over to another joint family. That these terms serve at the same time as common terms applied to relatives outside the pale of the real joint family shows that joint families form a higher unit *(nemzetség*, sib).

A comparison of the two terminologies reveals, therefore, not only the existence of two types but also two different levels of social evolution ; large units as sib, joint family tend to disappear in Hungary and their economic importance is dwindling, while a narrow economic unit, namely the nuclear family, is becoming predominant in the social organization.

Although our above structural analysis of two actually existing terminologies is far from being complete, it has nevertheless enabled us to demonstrate that kinship terms are mostly determined by the underlying kinship organization and indicate, moreover, the nature of the fundamental socio-economic system. It is perhaps not too far-fetched to suppose that by collecting a number of different types of kinship nomenclatures, by analysing the pertinent historical data and by comparing them with the terminological system of the Turkic-Ugrian peoples it might be possible to reveal now hidden secrets of ancient history. Let us, in this connection, point to the striking structural similarity between the Kazym Ostiak terminology as analysed by W. STEINITZ and the Martos terminology as analysed in the present study.[44]

To prove a possible interconnection of this kind requires the collection of a great many more data as also comparative investigations on a large scale.

BIBLIOGRAPHY

ARENSBERG, C.—KIMBALL, S. T. *Family and Community in Ireland.* Cambridge, Mass., 1940.
BALASSA, J. 1939. *Az ősök elnevezései* (Terms applied to ancestors). Magyar Nyelvőr, Vol. *LXVIII.* pp. 65—66.
BÁLINT, S. 1953. *Rokonságnevek és kapcsolatok Szegeden* (Kinship terms and relations at Szeged). Magyar Nyelvőr, Vol. *LXXVII.* pp. 241—245.
BODROGI, T. 1957. *A néprajzi terminológia kérdéséhez. Társadalomszervezet : vérségi kapcsolatok* (On the problem of ethnological terminology. Social organization: kinship). Ethnographia, Vol. LXVIII, pp. 1—55.
BODROGI, T. 1961. *Introduction* to the Hungarian version of L. H. Morgan's "Ancient Society". Budapest.
BOGÁTS, D. 1947. *Rokonságnevek a háromszéki régiségben és a népnyelvben* (Kinship terms among the Szeklers and in their language in Transylvania). Erdélyi Múzeum Vol. LII, pp. 108—111.
BRÜLL, E. 1940. *Az ősök neve* (The name of ancestors). Erdélyi Múzeum, Vol. XLV, pp. 81—82.
BRÜLL, E. 1941. *Az ősök nevéről másodízben* (The name of ancestors II). Erdélyi Múzeum, Vol. XLVI, pp. 384 —385.

[44] STEINITZ, 1957, especially pp. 323, 326. As regards Finno-Ugrian kinship organization, see also HARVA, 1939—1940; 1947; KARJALAINEN, 1912.

EDMONSON, M. S. 1957. *Kinship term and Kinship Concepts.* American Anthropologist, Vol. 59, pp. 393—433.
EÖTVÖS, K. w. y. *A Bakony* (The Bakony). Vols. I—II, Budapest.
FÉL, E. 1941. *Kocs 1936-ban* (Kocs in 1936). Budapest.
FÉL, E. 1944a. *A nagycsalád és jogszokásai a Komárom megyei Martoson* (The joint family and its unwritten laws at Martos in the county of Komárom). Kisalföldi Közlemények, Vol. I/2. Budapest.
FÉL, E. 1944b. *Egy kisalföldi nagycsalád társadalom-gazdasági vázlata* (Social-economic outline of a joint family in the plain of Northwest Hungary). Kisalföldi Közlemények, Vol. I/3. Budapest.
FÉL, E. 1959. *Fejezetek Tiszaigar társadalmának megismeréséhez* (Some notes on the society of Tiszaigar). Néprajzi Közlemények, Vol. IV, Nos. 1—2, pp. 70—114.
FIRTH, R. (ed.) 1956. *Two Studies of Kinship in London.* London.
GÖNCZI, F. 1914. *Göcsej s kapcsolatosan Hetés vidékének összevontabb ismertetése* (A brief description of Göcsej, and also that of the environs of Hetés). Kaposvár.
GUNDA, B. 1949. *Gyimesi csángó rokonsági elnevezések* (Kinship terms among the Hungarian-speaking natives of Moldavia). Magyar Nyelvőr, Vol. *LXXIII*, pp. 231—234.
GYŐRFFY, I. 1930. *A házasság és a lakodalom a matyóknál* (Marriage and wedding among the Matyos of Northeast Hungary). Népünk és Nyelvünk, Vol. II, pp. 225—254.
HARVA, U. 1939—1940. *Der Bau der Verwandtschaftsnamensystems und die Verwandtschaftsverhältnisse bei den Finnougrien.* Finnisch-Ugrische Forschungen, Vol. XXVI, pp. 91—120. Helsinki.
HARVA, U. 1947. *The Finno-Ugric System of Relationship.* Transactions of the Westermarck Society, Vol. I, pp. 52—74. Copenhagen.
HERMANN, A.1907.*Másik atyám* (My other father). Ethnographia, Vol. XVIII, p. 360.
HUGHES,E. C. 1946. *French-Canada inTransition.* London.
ISTVÁNFFY, GY. 1898. *Újabb adalékok a palócok ethnographiájához* (Further data on Palots ethnography). Ethnographia, Vol. IX, pp. 305—315.
JANKÓ, J. 1892. *Kalotaszeg magyar népe* (The Hungarian people of Kalotaszeg). Budapest.
KARJALAINEN, K. F. 1912—1913. *Wie Ego im Ostjakischen die Verwandten benennt.* Finnisch-Ugrische Forschungen, Vol. XIII, pp. 207—295. Helsinki.
KIRCHHOFF, P. 1932. *Verwandtschaftsbezeichnungen und Verwandtenheirat.* Zeitschrift für Ethnologie, Vol. LXIV, pp. 41—71. Berlin.
KOVÁCS, J. 1901. *Szeged és népe* (Szeged and its people). Szeged.
LAFITAU, J. F. 1724. *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps.* Paris.
LEHR, A. 1907. *Ük, süv.* Magyar Nyelv. Vol. III, pp. 225—228.
MINER, H. 1939. *St. Denis, a French Canadian Parish.* Chicago.
MORGAN, L. H. 1851. *League of the Ho-De'-No-Sau-Nee or Iroquois.* Rochester.
MORGAN, L. H. 1858. *Laws of Descent of the Iroquois.* Proceedings of the American Association for the Advancement of Science. Cambridge, Mass. pp. 132—149.
MORGAN, L. H. 1859a. *Systems of Consanguinity of the Red Race in Its Relation to Ethnology.* Read before the Ass. for the Adv. of Science at Springfield. MS.
MORGAN, L. H. 1859b. *Circular in Reference to the Degrees of Relationship among Different Nations.* Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. II, pp. 1—33. Washington.
MORGAN, L. H. 1871. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family.* Smithsonian Contributions to Knowledge, Vol. XVII. Washington.
MORGAN, L. H. 1877. *Ancient Society*, New York (Budapest, 1961).
MORGAN, L. H. 1959. *The Indian Journals.* Ann Arbor, Michigan. (Ed. by L. A. WHITE.)
MORVAY, J. 1956. *Asszonyok a nagycsaládban* (Women in the joint family). Budapest.
MUNKÁCSI, B. 1907. *Kisebbik uram* (My younger husband). Ethnographia, Vol. XVIII, p. 360.
MURDOCK, G. P. 1949. *Social Structure.* New York.
MURDOCK, G. P. 1957. *World Ethnographic Sample.* American Anthropologist, Vol. 59, pp. 664—687.
MÜLLER, M. 1861. *Lectures on the Science of Language.* London.
NYÁRY, A. 1909. *Piliny néprajzi vázlata* (An ethnographical sketch of Piliny). Néprajzi Értesítő, Vol. X, pp. 229—252.
OLDEROGGE, D. A. 1960. *Traits essentiels de l'évolution des systèmes de parenté.* Communication de la délégation soviétique au VIe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnographiques, 1960. Moscow.
PARSONS, T. 1943. *The Kinship System of the Contemporary United States.* American Anthropologist, Vol. 45, pp. 22—38.
PUTNOKI, J. 1916. *Unoka* (Grandchild). Magyar Nyelv, Vol. XII, pp. 337—338.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1950. *African System of Kinship and Marriage.* London.
RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1952a. *The Study of Kinship Systems.* Structure and Function in Primitive Society. pp. 49—89. Glencoe, Ill.
RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1952b. *On Social Structure.* Structure and Function in Primitive Society. pp. 188—204. Glencoe, Ill.
RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1952c. *On the Concept of Function in Social Science.* Structure and Function in Primitive Society. pp. 178—187. Glencoe, Ill.
RADVÁNSZKY, B. 1896. *Magyar családélet és háztartás a XVI. ës XVII. században* (Hungarian family life and household in the 16th and 17th centuries). Budapest.
REES, A. D. 1950. *Life in a Welsh Countryside.* Cardiff.
SCHNEIDER, D. M.—HOMANS, G. C. 1955. *Kinship Terminology and the American Kinship System.* American Anthropologist, Vol. 57, pp. 1194—1208.
STEINITZ, W. 1957. *A finnugor rokonsági elnevezések rendszere* (System of the Finno-Ugrian Kinship terms). Publications of the Section for Linguistic and Literary Sciences of the Hung. Acad. Sci. X, pp. 321—334 (Hungarian).
SZILÁGYI, L. 1942. *A rokonságnevek a hajdúnánási nép nyelvében* (Terms of relationship among the people of Hajdúnánás). Magyar Népnyelv, Vol. IV, pp. 337—362.
TÁRKÁNY-SZÜCS, E. 1940. *Mártély népi jogélete* (The people's legal relationships at Mártély). Kolozsvár.
TAX, S. 1955. *From Lafitau to Radcliffe-Brown.* In EGGAN, F. (ed.), *Social Anthropology of North American Tribes.* pp. 445—481. Chicago.
WHITE, L. A. 1951. *Lewis H. Morgan's Western Field Trips.* American Anthropologist, Vol. 53, pp. 11—18.
WHITE, L. A. 1957. *How Morgan Came to Write "Systems of Consanguinity and Affinity".* Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters, Vol. XLII, pp. 257—268.
YOUNG, M.—WILMOTT, P. 1957. *Family and Kinship in East London.* London.

FORMEN DES ALBANISCHEN WEINBAUES

Von

BERTALAN ANDRÁSFALVY

TRANSDANUBISCHES FORSCHUNGSINSTITUT, PÉCS

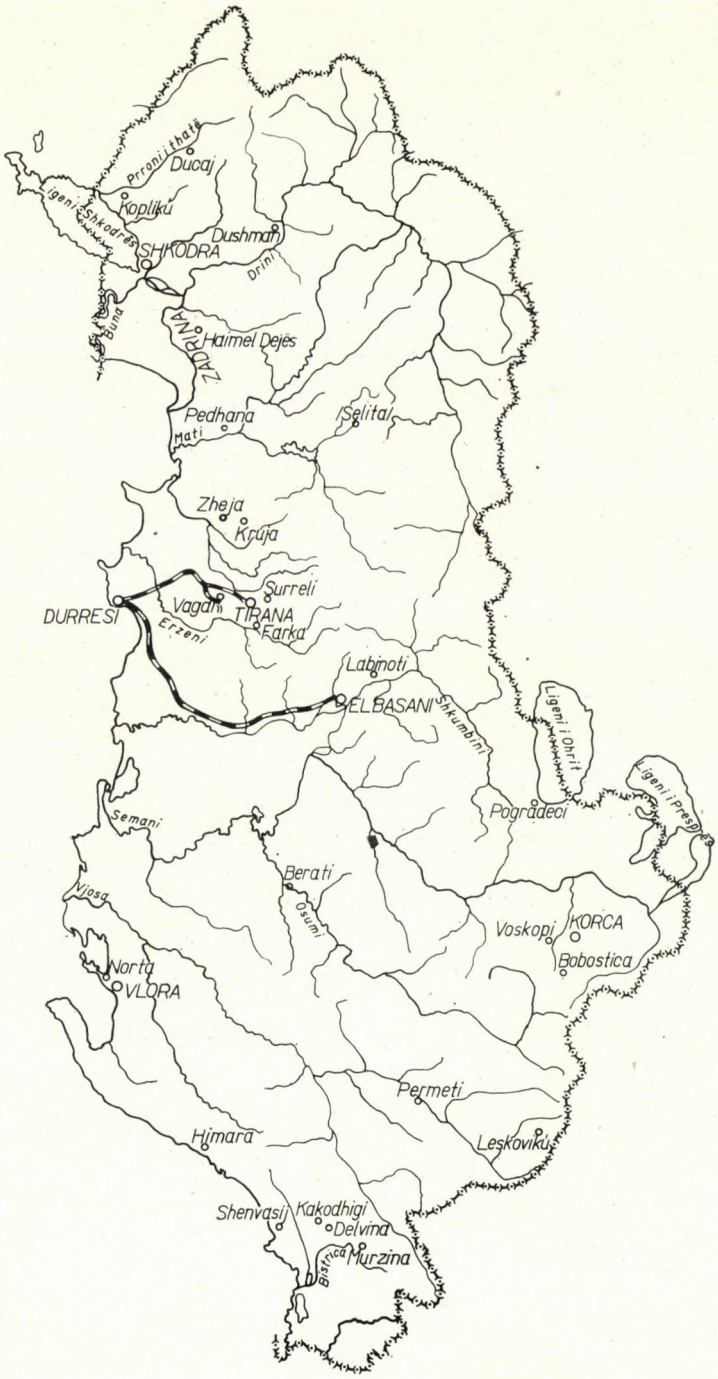
Gelegentlich einer im Sommer 1959 veranstalteten gemeinsamen Studienreise hat der Verfasser die Daten über den althergebrachten Weinbau des albanischen Volkes in 18 verschiedenen Gebieten Albaniens gesammelt aber nicht an allen besuchten Orten wurde erschöpfende, detaillierte Forschungsarbeit geleistet. Es gelang nicht diesen Themenkreis überall mit seinen geschichtlichen Perspektiven ausführlich zu behandeln und so ist das in einzelnen Forschungsgebieten aufgezeichnete Material nicht gleichwertig. Weil aber diese Gebiete nach Möglichkeit so gewählt wurden, daß sie für größere Räume charakteristisch sind, gewährt das hier mitgeteilte Material einen Überblick über den Weinbau ganz Albaniens. Nur eine einzige größere zusammenhängende Gegend Nordalbaniens mußte wegen Zeitmangels ausgelassen werden; es ist das Gebiet östlich der Linie Shkodra-Kruja im Einzugsbecken am Oberlauf des Fani und Drin, die Gegend um Kukesi, Puka und Peshkopia.[1]

In den in der beigebenen Landkarte bezeichneten Räumen ist die Bedeutung des Weinbaues, seine Rolle in der traditionellen bäuerlichen Wirtschaft nicht gleich; nach den noch greifbaren Sachdenkmälern, Erinnerungsangaben und geschichtlichen Daten hat der Weinbau in Albanien in den vergangenen hundert bis hundertfünfzig Jahren vielerlei Wandlung erfahren. Diese Wandlungen betreffen den Umfang der mit Reben bepflanzten Gebiete, die Form der Behandlung von Weinstock und Wein und die dabei gebrauchten Geräte, die Nachfrage nach Weintrauben und den aus ihnen bereiteten Getränken und

[1] B. ANDRÁSFALVY konnte im Rahmen des ungarisch—albanischen Kulturabkommens als Gast der Universität Tirana sechs Wochen in Albanien verbringen. Er hat in dieser Zeit zusammen mit dem Direktor der ethnologischen Sammlung des Museums, R. ZOJZI das Material zu dieser Studie gesammelt, dem der Verfasser mit dem größten Dank verpflichtet ist. Der Verfasser dankt auch auf diesem Wege dem Rektor der Universität Tirana und allen die die Zusammenarbeit der ungarischen und albanischen Ethnographen ermöglichten und ihre Studien weitgehend unterstützten. Unser Dank gebührt auch unseren gastfreundlichen albanischen Gewährsleuten, die uns ihre Kenntnisse stets bereitwillig und geduldig zur Verfügung gestellt haben.

Wir haben albanische Namen und Worte in unserer Studie immer nach der albanischen Rechtschreibung niedergeschrieben.

Dialektworte und lokale Fachausdrücke, die wir in den von uns benutzten Wörterbüchern (FJALOR i GJUHËS, 1954 und L. TAMÁS, 1953) nicht fanden, schrieben wir auch der albanischen Rechtschreibung gemäß nieder.


Prroni i thatë
Ducaj
Ligeni i Shkodrës
Kopliku
Dushman
SHKODRA
Drini
Buna
ZADRINA
Haimel Dejës
Pedhana
Mati
Selita
Zheja
Kruja
Surreli
DURRESI
Vagan
TIRANA
Farka
Erzeni
Labinoti
ELBASANI
Shkumbini
Ligeni i Ohrit
Ligeni i Prespës
Pogradeci
Semani
Berati
Osumi
Vjosa
Voskopi
KORCA
Bobostica
Norta
VLORA
Permeti
Himara
Leskoviku
Shenvasij
Kakodhigi
Delvina
Murzina
Bistrica

Delikatessen, aber auch deren Absatzmöglichkeiten. Auch der Geschmack am Wein hat sich geändert und die wirtschaftliche Bedeutung des Weinbaues sich allgemein gewandelt. Weil wir an mehreren Stellen grundlegende Veränderungen beobachten konnten, sahen wir davon ab, einzelne voneinander abweichende Formen des Weinbaues territorial scharf abzugrenzen und aus ihrem Vergleich weitgehende Folgerungen zu ziehen.[2] Die Analyse und Bewertung der auf den Weinbau als Ganzes einwirkenden geschichtlichen und weltanschaulichen Faktoren gehört nicht zum Themenkreis dieser Studie, wir werden auf diese nur an den entsprechenden Stellen kurz verweisen. Auf jeden Fall wird diese Studie die Unhaltbarkeit früherer Meinungen über den Weinbau des albanischen Volkes und im allgemeinen über den der mohammedanischen Völker bzw. der einst unter türkischer Herrschaft gelebten Völker beweisen.[3]

Die Türkenherrschaft in Albanien und die Verbreitung des Islams, der besonders in den letzten Jahrhunderten der Türkenzeit breite Massen eroberte, hat die weltanschaulichen und ökonomischen Voraussetzungen des Weinbaues in überaus lehrreicher Weise gewandelt, nicht aber vernichtet und nicht auf den Anbau als Obst oder auf die Bereitung unvergorener Produkte beschränkt. Wir geben die Skizzen der einzelnen Weingebiete gerade deshalb getrennt, um ihre Weinkulturen zusammen mit ihren territorial wechselnden geschichtlich ausgebildeten wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und konfessionellen Voraussetzungen aufzuzeigen.[4]

[2] Wir denken hier an die Absonderung des griechisch—illyrisch—thrakischen und italischen Weinbaus vom kleinasiatischen Weinbau bzw. an die Bestimmung der Wirkung einer solchen Trennung. Solche Bestimmung ist aber nur nach gründlicher Aufarbeitung der Fachliteratur des Altertums und nach einer über die ganze Balkanhalbinsel ausgedehnte ethnologische Sammelfahrt möglich.

[3] »Auch der Weinbau ist sehr geringfügig da wie in allen mohammedanischen Ländern nur die Trauben genossen werden. Gerne rankt man einzelne Stöcke am Haus empor und er gedeiht solchermassen auch im Hochgebirge noch vortrefflich.« (HABERLANDT 1917, S. 52.) Besser ausgedrückt wäre, von der Gleichgültigkeit der sunnitischen Richtung der mohammedanischen Staatsreligion gegen die Weinbereitung zu sprechen. Dazu sei aber betont, diese Gleichgültigkeit bezieht sich nur auf die Weinbereitung, nicht auf den Weinbau. Vgl. GEÇO, 1957, S. 87 und S. 179. Die in Albanien sehr verbreitete Sekte der Bektashi verbietet nicht den Genuß geistiger Getränke.

Auch BAUDIN, 1915. S. 67 schätzt den albanischen Weinbau sehr geringfügig und sporadisch. Diese falsche Meinung stützt sich allerdings auf sehr wenige und oberflächliche Untersuchungen, die die Vergangenheit des Weinbaues ganz außer Auge gelassen haben.

[4] Wir konnten den albanischen Weinbau nicht nach den beiden Hauptformen des Anbau des Weinstockes schildern, den in Gärten gezogenen Stock *(vreshtë, vneshtë)*, also die kurze Form *(hardhie shkurtër)* und den auf Pfosten, Lauben *(në pergull, në tëndë)* oder den auf Bäume gerankten Stock *(hardhi elartë)* besonders, weil diese Formen in ganz Albanien gemeinsam, nebeneinander anzutreffen sind. Das Überwiegen der einen oder anderen Form an bestimmten Orten ist zum Teil bloß auf die Entwicklung in den letzten Jahrzehnten zurückzuführen, bzw. kann mit klimatischen, ökonomischen und religiösen Faktoren erklärt werden. GEÇO vermittelt in seinem 1959 erschienenen Werk eine Statistik über die in den einzelnen Bezirken niedrig oder hoch gezogenen Weinstöcke. In den Kreisen des nördlichen und östlichen Berglandes überwiegen die hoch gezogenen Weinstöcke, aber die Anzahl dieser Stöcke bleibt gegenüber der Menge der hoch gezogenen Stöcke im südalbanischen Bezirk Permeti erheblich zurück, obschon auch hier bereits die niedrig gezogenen Stöcke schon in der Mehrzahl sind. Hinsichtlich der Menge der niedrig gezogenen Stöcke ragen die Kreise Flora und Saranda an der südlichen Küste, Pogradec und Korça in Südostalbanien und Shkodra in Nordalbanien hervor. Diese drei Gegen-

Im Zuge der Beschreibung der Weinbaugebiete haben wir auf Grund von Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten Weingebiete festgestellt und fassen deren charakteristische Eigenschaften kurz zusammen, ehe wir mit der folgenden Beschreibung der Weinkultur beginnen; wie schon erwähnt, erfolgen diese Klassifizierungen auf Grund des uns gegenwärtig verfügbaren Materials und sie sind folglich nur Voraussetzungen, Hypothesen.

Am Ende dieser Arbeit und bei der Zusammenfassung unserer beim Studium der albanischen Weinkulturen gewonnenen Erkenntnisse werfen wir einige Fragen auf, die die ganze albanische Volkskunde, die Wertung der geschichtlichen Prägung der albanischen Volkskultur berühren.

Unter Weinbau (Weinkultur) verstehen wir nicht nur die Vermehrung und Behandlung der Weinstöcke, sondern auch die Lese, die Bereitung von Wein, anderer Getränke und Delikatessen und das mit ihrer Verwertung und ihrem Genuß verknüpfte Brauchtum, kurz, die Rolle des Weinstockes in der gegebenen Gesellschaft. Wie bereits erwähnt, erschöpfen unsere Angaben dieses vielseitige Thema nicht, reichen aber aus, einen Überblick zu vermitteln und zu weiteren, vertieften Detailarbeiten anzuregen.

Hie und da werfen wir einen Blick auf den mit dem Weinbau eng zusammenhängende Obst- und Olivenbau, ohne aber unsere Erfahrungen ähnlich detailliert wie beim Weinbau zu systematisieren. Wir finden den Olivenbau in Albanien vorwiegend an den südlichen Abhängen der Küstengegend, westlich der von Nord nach Süd verlaufenden Linie Shkodra-Leskovik bis zu einer Höhe von 600 m über dem Meeresspiegel. In einigen Gebieten hängt der Weinbau mit der Kultur des Ölbaumes eng zusammen und wird gleichzeitig ausgeübt. (Der Weinbau ist im ganzen Land verbreitet und wird in Berggegenden bis zu 1000, ja 1100 m Höhe betrieben, gibt aber nur bis zu höchstens 800 bis 900 m einen beachtenswerten Ertrag.[5])

Der Ölbaum gedeiht ohne besondere Pflege jahrhundertelang und bildet um bewohnte, früher bewohnte oder zerstörte Dörfer wahrliche Wälder. Die ausgedehnten Ölhaine sind häufig das einzige Zeichen dessen, daß an dieser

---

den waren auch früher die Zentren der albanischen Weinproduktion, weil guter Wein nur von niedrig gezogenen Stöcken gekeltert werden kann. An dem in diesen Gegenden entwickelten Weinbau hatten die mit einer mohammedanischen Majorität von 70—75% lebenden katholischen und griechisch-orientalischen Bewohner Albaniens sichtlichen Anteil, denn gerade in diesen drei Gebieten finden wir diese in größerer Anzahl, an der Küste und in Südostalbanien Griechisch-Orientale und im Norden Katholiken. Die Statistik ist auf die Daten der Volkszählung von 1958 aufgebaut, unsere Studie bezweckt aber, die Verhältnisse vor der Reblausseuche zu schildern, bzw. die in den ersten Jahren unseres Jahrhunderts geübte Praxis zu rekonstruieren. Die Weinstockkrankheiten (1907—1937) haben an der Ausbreitung der Weinpflanzungen sehr viel geändert, diese Veränderungen beziehen sich auch auf das proportionale Verhältnis der niedrig und hoch gezogenen Reben, bei dem die niedrig gezogenen zahlenmäßig zurückblieben. Die seit 1945 in großem Tempo angelegten Wein- und Obstkulturen haben vor allem die Zahl der Weingärten vermehrt und das nicht nur in den alten Weinbaugebieten, sondern es wurden auch ganz neue Zentren des Weinbaus und der Weinbereitung geschaffen (Sukth, Tirana), GEÇO, 1959, S. 179.

[5] GEÇO, 1959, S. 175 und S. 179.

Stelle einmal eine bewohnte menschliche Siedlung war. Der Weinstock aber, besonders der in Weingärten niedrig gezogene Stock, verkommt ohne Pflege nach einigen Jahren, seine jungen Triebe werden vom Vieh abgefressen, er wird von Unkraut überwuchert und höchstens leere Terassen bewahren sein Andenken. (In Albanien werden aber nicht nur für Wein- und Obstbäume Terassen angelegt). Darüber hinaus befriedigt der Ertrag des Ölbaumes auch bei geringerer Arbeit elementare Bedürfnisse, seine Frucht kann müheloser befördert werden und verdirbt nicht; sie war jahrtausendelang das wichtigste Exportprodukt der Gegend und deshalb war der Anbau von Wein, wo er jenem des Ölbaumes begegnete, immer diesem untergeordnet. Die Weinproduktion, der Weinbau im allgemeinen, beansprucht erheblich mehr Arbeit und besser gesicherte, rege Handelsbeziehungen und reagiert sofort empfindlich auf alle Erscheinungen, die die friedlich planende Arbeit der Gesellschaft gefährden. Deshalb ist der Weinstock seit Jahrtausenden der Gradmesser der friedlichen und emsigen menschlichen Arbeit, das Symbol des Friedens.

Unsere Angaben über den Weinbau beziehen sich immer auf die ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts und wird ein Zeitpunkt nicht eigens genannt, so handelt es sich um den erwähnten Abschnitt. Unserer Meinung nach hat der Weinbau jener Epoche noch auf jahrhundertealten Traditionen beruht und war im wesentlichen für einen längeren Zeitraum bezeichnend. Die mit dem Zerfall des Osmanischen Reiches einhergehende innere Anarchie (der ehrgeizige *Ali Pascha Tepeleni*, ist die charakteristische Gestalt dieser Epoche) hat in erster Linie den Weinbau und das Ausmaß der Weinbaugebiete tragisch beeinflußt, nicht aber seine Formen. Die Kämpfe zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts haben mannigfache Erkrankungen und Verheerungen der Weinstöcke gefördert und der damit verbundene Rückfall des kommerziellen und wirtschaftlichen Lebens hat sich auch auf die jahrhundertealte Weinkultur als Ganzes, nachteilig ausgewirkt. Der Traditionen aufspürende volkskundliche Charakter der vorliegenden Studie läßt die mächtigen Weinpflanzungen des neuen Albanien unerwähnt, weil diese nach den Methoden der modernen großbetrieblichen Bewirtschaftung ins Leben gerufen wurden.

Nordalbanien

Weinbau in Shkodra (Skutari)[6]

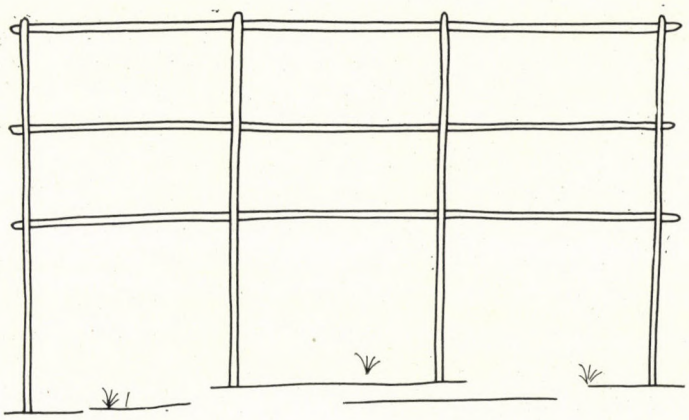
Weingärten und Weinsorten:

Jede christliche Bürgerfamilie besaß im Bardhej ihren Weingarten; dieser Bardhej genannte Grenzstreifen liegt von der Stadt eine Wegstunde entfernt am jenseitigen Ufer des Flusses Kiri. Die in die Stadt Zugewanderten

[6] Shkodra, Skutari ist eine illyrische Stadt, die wahrscheinlich schon im vierten und dritten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung stark hellenisiert war; sie wurde im Jahr 167 von den Römern erobert. Die von ihren Weinbau berühmte Stadt Shkodra war unter dem

waren bestrebt, möglichst bald einen Weingarten zu erwerben, das war die unabdingbare Voraussetzung zur gesellschaftlichen Anerkennung; ohne einen solchen waren sie nicht vollwertige Bürger. An den sanften hügeligen Abhängen des Bardhej und der davor gelegenen Ebene, später in den benachbarten *Bardhenjore* und *Berdica* genannten Grenzgebieten, wurden die Weintrauben an niedrigen Stöcken *(vnesht)* gezogen.

Auch die Mohammedaner zogen Trauben, aber nicht in Weingarten und nicht für Wein, sondern nur auf ihren Lauben im Hausgarten *(tând)*.[7] Auch auf diesen sind sehr viele Trauben gewachsen, die vor allem als Obst oder eingekocht *(pekmez)*[8] genossen wurden; diese Stöcke trugen zwei Monate hindurch reife Trauben. Solche Weinlauben gab es auch bei den Christen



Zeichnung 1. Tând me kâmb, Shkodra. Nach Beschreibung

in jedem Garten und Hof der Stadt, hier vor allem des Schattens wegen und für den häuslichen Bedarf. Diese Lauben gab es in zwei Formen, die Pfostenlaube *(tând me kâmb)* und die gebettete Laube *(tând me shtrat)*.[9] Unter der ersten verstand man ein auf eingegrabenen Pflöcken ruhendes 3—4 m hohes Lattengestell, unter dem letzten ein viereckiges, auf vier Füßen ruhendes

---

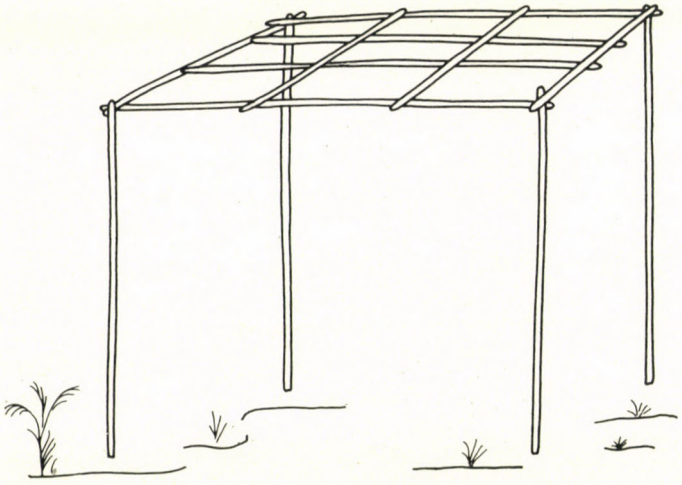
Namen *Prävalentia* Residenz des letzten illyrischen Königs, und später Hauptort und Mittelpunkt der ähnlich benannten römischen Provinz. THALLÓCZY, 1916, S. 37. Im Mittelalter war die Stadt im Besitz von Byzanz, Serbien, Ungarn und Venedig und einer der wichtigsten handelspolitischen und strategischen Punkte der Balkanbesitzungen der Republik Venedig. 1479 wurde die Stadt von den Türken erobert, aber auch unter türkischer Herrschaft bewahrte sie lange ihre kommerzielle und strategische Bedeutung. Mit dem Verfall des türkischen Reiches verlor die Stadt im 19. Jahrhundert viel von ihrer Geltung. Heute ist Shkodra die wichtigste Stadt Nordalbaniens und hat ungefähr 40 000 mohammedanische und katholische Einwohner (1957).

[7] *Tând* wird im nordalbanischen Dialekt mit nasalem *a* gesprochen, in der amtlichen toskischen Sprechweise heiß es *tëndë*.

[8] *Pekmez* ist eine Bezeichnung türkischen Ursprungs, in ganz Albanien wird der honigdick eingekochte Most so genannt.

[9] Wörtlich Laube mit Fuß und Laube mit Bett (Zeichnung 1, 2).

Ziegel- oder Lattenrahmendach. Solche Laubendächer wurden über Brunnen und Waschplätze[10] und früher auch in den Basaren[11] zur Bedachung der Werkstätten und Verkaufsplätze aufgerichtet. Die Lauben hatten ihre eigene Weinsorte, aus der nie Wein bereitet wurde, in Shkodra gab es die großbeerige, verhältnismäßig dickschalige große *rezigi*.[12]. Diese Trauben konnten auch als Leckerbissen der Kinder für den Winter aufbewahrt werden; sie wurden in der Speisekammer aufgehängt, über das Ende des Stengels wurde eine Beere gezogen, die Traube zu nähren. In den Weingärten wurden mehrere Sorten gezogen und die Leute rühmten sich dessen, daß sie im Besitz von möglichst



Zeichnung 2. Tând me shtrat. Shkodra. Nach Beschreibung

vielen Traubensorten waren. Zwei Sorten waren aber in unbestrittener Mehrzahl und gaben den besten Wein, die eine, die *kalmete* wurde auch »Königliche Traube« *(rrushi i mbret)* genannt, die andere war die Sorte *koplike* oder »Rotbeere«« *(mana kuqe)*.[13] Man war der Meinung, diese beiden Sorten geben

[10] Waschgelegenheit. In der Nähe der Brunnen angelegtes, gewöhnlich aus einem mächtigen Kalkstein geschnitztes Becken, an dessen einem Ende auch ein tischförmiger, flacher Teil ausgebildet ist.

[11] *Basar*. Marktplatz bzw. Mittelpunkt der Stadt, wo sich die Werkstätten und Geschäfte der Handwerker befinden.

[12] *Rezigi*, auch unter den Namen *razaki*, *taige* etz. über den ganzen Balkan verbreitete alte Art einer Delikateßtraube. Im Fachschrifttum *Razaki*, deren Abart *Hafiz Ali* in ganz Europa verbreitet ist. CSEPREGI, 1961.

Eine Identifizierung und ausführliche Beschreibung dieser Sorten konnten wir nicht vornehmen, so können wir nur von Fall zu Fall Vergleiche anstellen.

[13] Kalmeti, Ortschaft südlich von Shkodra in der Drinebene (Zadrima), war lange Zeit auch die Residenz eines Bischofs. Kopliku, Ortschaft nördlich von Shkodra, zwischen dem See und dem Gebirgszug. Kalmete bedeutet also aus Kalmeti stammende Traube. Diese hat mittelgroße bereifte Beeren, glänzend schwarze Schale und dunkeln Saft. Die Schale dieser Traube ist verhältnismäßig stark, »zerbeißt man sie, so knackt sie«. Zwei Abarten dieser Traube sind

vermischt den besten Wein; deshalb wurden sie bei Anpflanzungen häufig gemischt, eine Reihe *kalmete* und eine Reihe *koplike* abwechselnd. Weil die erstere Sorte einen stärkeren Wein aber einen kleineren Ertrag gab, wurde von einigen ihr reiner Bestand als vorteilhaft angesehen.

Anbau des Weinstockes und damit verbundene Arbeiten

Zum Anbau neuer Weinstöcke hat man den Boden bis Knietiefe gewendet, »geöffnet« *(me çelë tokën)*,[14] dazu wurde die Haue *(krabë)* gebraucht. Die dazu nötigen Reben wurden von guten Freunden ausgebeten, aber selbst der beste Freund konnte die Reben nicht nach Belieben schneiden, nach Verabredung konnten höchstens jene Reben im Weingarten des Freundes bezeichnet werden, die angesprochen wurden. Der Besitzer hat die Weinstöcke beschnitten und die bezeichneten Reben separiert, so, daß er sie am Stock gelassen oder beiseite gelegt hat. Die zum Anpflanzen bestimmten Reben *(shërmend)* mußten übrigens so geschnitten werden, daß im Ende der einjährigen Reben auch ein Stückchen des vorjährigen Zweigteiles verblieb. Das nennt man Kopf *(krye, krena)* oder Fuß *(kâmb)*.[15] Die gesammelten Reben wurden zu hundert Stück mit einer anderen Rebe zusammengebunden und bis zum Beginn des Anbaues, der Februar, Anfang März erfolgte, vergraben. Die Reben wurden in etwa 30 cm tiefe Gruben von 30 × 40 cm Grundfläche *(gropë)* oder in laufend angelegte Gräben *(trap)* so gepflanzt, daß man das mit dem Kopf versehene Ende waagerecht auf den Boden des Grabens legte und das andere Ende der Rebe senkrecht nach aufwärts bog. Man nannte dies »geschlungen pflanzen« *(me kurthë)* und hatte einer darauf sehr tief gehackt, dann nahm er die Schlinge aus der Weinrebe bzw. aus dem Stock. Jede Rebe bekam beim Anpflanzen einen Schub *(kapuç)*[16] Dünger *(pleh)*, dann wurde die Grube durch kräftiges Treten angefüllt. Auf das Einstecken der Reben mit dem Setzstock verweist eine Redensart, man sagte auf den schlechten, unordentlich gepflegten Weingarten er ist so, als wäre er mit dem Eisenstab oder Setzstock *(qysk* oder *qysq)*[17] gepflanzt worden.

---

bekannt, *»kalmete me kokre e vogel«* (kleinbeerige Kalmete) und *»kalmete me kokre e madhë«* (großbeerige). Letztere trägt lockere, aber auch viele kleine, gut reifende Beeren. Die Traube der *koplike* ist dicht »wie ein Maiskolben«, ihre Beeren fallen leicht ab, der aus ihr gewonnene Wein ist schwächer, diese Sorte trägt aber dicht.

Die beiden Hauptsorten beschreibt auch BAUDIN, 1915. S. 67. unter den Namen Caplik und Kalmet.

[14] *çel* — öffnen, davon abgeleitet çeles — Schlüssel. Vergl. mit dem nordalbanischen *çilicim*.

[15] *Kâmb* mit dem nasalen südalbanischen a, (amtlich këmbë) heißt Fuß.

[16] Kapuç — Kaputze, als Hohlmaß, bedeutet zwei Doppel-Handvolle Menge.

[17] *Qysqi* oder *qyski*, wahrscheinlich türkischer Herkunft, bedeutet eiserne Stäbe, Mörserstössel, Stemmeisen u. a. m.

Im ersten Jahr setzte man zwischen die Weinreben Melonen *(bostan)*, weil deren Pflege, jäten und hauen, auch für die Rebe genügt. Im zweiten Jahr hat man die wurzeltreibenden Reben bis auf eine Knospe zurückgeschnitten und nur der aus dieser Knospe wachsende Keim wurde belassen. War die Rebe sehr schwach, so wurde neben diese ein Stock in den Boden gesteckt und die Rebe mit Lindenbast *(bli)* daran gebunden.[18] Bei älteren Weinpflanzungen war die erste Arbeit im Januar das Öffnen *(çel trap)*, dabei wurde die Erde mit der Haue *(krabë)* zwischen die Reihen gehäufelt. Nun wurden die Stöcke mit dem Rebmesser *(kizë)*[19] geschnitten, drei Reben mit je drei Knospen wurden belassen. Von den beiden Knospen ist die untere die unfruchtbare Schlafknospe *(syni qorr)*. In kleine Garben gebunden wurden die Reben aus dem Weingarten entfernt und noch im März wurden auch die anläßlich der Januar-Öffnung in der Furche ans Tageslicht gekommenen Wurzeln abgeschnitten. Bevor die Wurzel der Rebe wieder mit der Erde bedeckt und der Boden geglättet wurde, erhielt jeder Stock in jedem dritten Jahr einen Schub (ein Gehäufel) Dünger.[20] Beim Öffnen und bei der Wurzelreinigung vor dem Schließen *(mbyl)* lockerten sich die Stöcke immer und rückten auf diese Weise aus der Reihe. Kam es spät zum Schneiden und tränten die Reben schon *(qan)*, so mußte die Arbeit unterbrochen werden und der Weinstock blieb in diesem Jahr unbeschnitten, weil die Rebe »schon erwacht« war. In solchem Jahr wurde nicht mehr gelesen, hätte man aber dennoch geschnitten, so wären die Stöcke ganz vernichtet worden.

Nach dem Schneiden wurde bedarfsgemäß mit der Spitzenhaue ein- bis zweimal gehackt. Nur im nicht steinigen, flachen Gelände benutzte man die breiten Hauen *(shat)*, aber die steinigen Weingärten der Berglehnen gaben immer den besseren Wein. Im Mai, nach der Blüte, wurden je nach dem Wachstum der Weinblätter die überflüssigen Seitentriebe abgebrochen und die Reben abgegipfelt *(qesat dhe me thye majet)*.[21] Diese Arbeit wurde mit der Hand getan und man achtete beim Brechen der Reben darauf, daß dies immer bei einer Knospe geschah. Nach Peter und Paul durfte niemand den Weingarten betreten, nicht einmal der Besitzer durfte ohne Kenntnis des Flurwächters *(polak)* in seinen Weingarten. Man beobachtete das Wetter, Aprilregen galt als Segen, Mairegen als Unglück *(shiu në prill, tanë hir, shiu në maj, tanë vaj)*.

[18] *Bli* bedeutet Linde, Lindenbaum, im übertragenen Sinn Lindenbast. Zur Zeit des Rebenbindens wurde Lindenbast von den umliegenden Dörfern gebündelt nach Shkodra zu Markt gebracht *(nji tub bli* — ein Bündel Lindenbast).

[19] *Kizë, kiza* ist in Albanien der geläufige Name des Rebmessers. Dieses ist ein gebogenes Messer, mit dem die Reben geschnitten werden. Die Rebmesser wurden in Albanien um die Jahrhundertwende von den Rebscheren verdrängt.

[20] Alle fünf Jahre bekommt der Ölbaum einen Korb voll. »Hundert alte Männer können lügen, aber ein Korb Dünger lügt nicht«, sagt ein altes Sprichwort. Unserer Meinung nach ist das Düngen des Weinstockes und Ölbaumes, wenigstens in dieser Gegend, ein sehr alter Brauch.

[21] *Qesas, qesata, kadhis* = zustutzen. *Thyej* = zerbricht, bricht ab. *Maje, maja* = Spitze von etwas, also die Spitzen zustutzen und abbrechen.

Die Ernte konnte man aber niemals voraussagen. Nach einer üblichen Redensart blühen Weinstock, Weizen und Ölbaum gleichzeitig, aber welche Frucht sie tragen, kann erst dann gesagt werden, wenn der Weizen schon in der Scheune und die Traube im Trog ist *(gruni në koshiqë rrushi në govixh, at herë mund të njifen)*.

Lese und Weinbereitung

Die Reife dauerte nur kurze Zeit und vor oder nach ihr zu lesen, ist nachteilig. Der Flurwächter weiß am besten, wann die Trauben reif sind und wann die Zeit für die Lese günstig ist. Seine Pflicht war, dies den Stadtvätern zu melden, worauf die Stadt den Tag der Lese bestimmte; damit war der Flurwächter weiterer Sorgen um die Weingärten enthoben. Der Tag des festlichen Lesebeginns war gewöhnlich der 8. September, das Fest der Lesekönigin *(zoja e të vjelnave)*. Der Besitzer lud zum Fest Gäste und bewirtete sie am Morgen mit einem runden Festgebäck *(simite)*, Käse, Wein und Branntwein. Das traditionelle Mittagessen war in Weinblätter gewickeltes gehacktes Fleisch mit Tunke *(jeprak)*, Reis *(pilaf)* und Gemüse. Zur Zeit der Jahrhundertwende haben die Wohlhabenderen auch Musikanten hinausgebracht, um die Weinlese fröhlicher und festlicher zu gestalten.

Die Weintrauben wurden von Frauen und Kindern in kleinere Körbe *(shportë)* gepflückt und dann in die geräumigen Tragkörbe *(kosh)* der Tragtiere gefüllt; so wurden sie in die Stadt, zum Haus befördert. Man schüttete die Trauben auf die Binsenmatte in der Kammer, mit dem Treten wurde erst am nächsten Tag begonnen. Die Last des letzten heimkehrenden Packpferdes gehörte den Kindern der Reichen und Armen, die vom ersten Tag der Weinlese an den ganzen Tag über draußen am Stadtrand an der alten Mauer lagerten, die den Friedhof vor den Überschwemmungen des Flußes K i r i schützte. Hier mündete der Weg aus den Weingärten in die Stadt. Erblickten sie ein geschmücktes Pferd oder einen Esel, hinter dem die ganze fröhliche Gästeschar schritt, so wußten sie, daß dieser Besitzer seine Lese schon beendet hatte und das Lasttier die letzten Trauben brachte. In rhythmischen Heischesprüchen erbaten sie halb singend, halb deklamierend (wie bei Hochzeitssprüchen) den ihnen gebührenden Anteil, die restlose Verteilung der letzten Last Trauben.[22] Der Landwirt legte jedem Kind einige Trauben in den Korb, worauf die Kinder die Gabe eilends nach Hause brachten. Sie kehrten im Laufe eines Tages auch mehrmal wieder. Niemand hätte ihre Bitte abgeschlagen, denn ein solcher Landwirt hätte sich ins Gerede gebracht und im nächsten Jahr eine Mißernte gehabt! Die heimkehrenden Leser erhielten als Entlohnung Getränke und einen Korb Trauben, nie aber Geld. Am nächsten Tag brachten

[22] Ein dabei gesprochener Vers: »*A ma falni nji vile rrush, se të çoj në Barbulush*!« »Gib eine Traube oder ich schicke dich nach Barbulush.«)

die Kinder des Hauswirtes den Verwandten in kleinen Körben die Kostprobe, diese Bemühung wurde mit Kleingeld belohnt und die Kostprobe wurde aus der eigenen Lese erwiedert. Unterdessen wurde zu Hause mit dem Treten begonnen. Einige wenige Besitzer, die auch wenig Weißwein bereiteten, machten damit den Anfang. Der gesondert gelesene weiße Kalmete *(kalmete e bardhë)* wurde in Säcke geschüttet und in einem kleinen Trog oder in einem entzweigeschnittenen Faß *(mostele)* auf einem Stuhl *(stol)* oder einer Kiste *(arkë)* ausgetreten.[23] Häufig wurden auch blaue Trauben in den Sack getan, der Saft wurde aber beim Treten sofort von den Schalen getrennt und so konnte der Most deren Farbstoffe nicht lösen. Der Most *(musht)* wurde vom Trettrog in ein Faß *(fuçi)* umgeleert und in diesem gor er aus. Dieser Weißwein *(venë e bardhë)*, auch Meßwein genannt *(venë e meshet)*, war zu diesem Zweck oder für besondere Anlässe bestimmt. Zu Beginn unseres Jahrhunderts wurden die Trauben zu rotem und »schwarzem« Wein in kleineren Trettrögen *(mostele)* von barfüßigen Mädchen und jungen Frauen getreten, früher, zu Ende des vorigen Jahrhunderts und noch zur Jahrhundertwende wurden große Tröge *(govixh)* mit flachen Rutengeflechten bedeckt *(trinë)* und es wurde durch diese getreten. Diese Rutengeflechte hießen *shkalc*.[24] Der mit den Füßen ausgetretene Traubensaft[25] wurde in die Tröge *(govixh, tinar)*[26] oder in große Fässer *(but)* gefüllt, in denen der Most *(musht)* zusammen mit den Trebern *(bërsi)* ausgor. Der Zeitraum der Vermengung von Most und Trebern war nach Sorte und Geschmack verschieden. Die Kalmetetrauben gaben ihre Farbe früher ab und acht bis zehn Tage genügten, um einen Wein von gewünschter Farbe zu

[23] Fässer *(fuçi)* erschienen hier erst reichlich spät, hauptsächlich in unserem Jahrhundert durch den Handel mit dem Ausland. Das entzweigeschnittene Faß übernahm die Rolle des Trettroges und ebenso den Namen des außer Gebrauch gekommen alten Trettroges *mastele*. *Stol* = Schemel, Hocker, *arkë* ist die Bezeichnung für allerlei Kisten.

[24] *Trinë, trina* bedeutet aus Ruten geflochtene Matte, im übertragenen Sinn auch Egge und Rutentor, ein Tor, das aus Rutengeflecht gefertigt wurde. Der Ausdruck *shkalc* ist ein ähnlicher Name und bedeutet das flache, rutengeflochtene oder aus Latten gefertigte Gerät, dessen an beiden Enden angebrachten Stangen als Handgriffe herausragen und mit dem Lasten befördert werden können, das aber auch als Tragbahre benutzt werden kann. (Vergl. die ungarische Düngertrage »trák« und die Hürde.) An das Austreten über dem *shkalc* bewahrt ein Fall die Erinnerung: Eine junge, hübsche Frau trat über dem *shkalc* die Trauben aus, brach durch und ihre Kleider blieben oben hängen. In den Dörfern der Umgebung von Shkodra, wo die alten Geräte besser aufbewahrt wurden, hat man noch in jüngster Vergangenheit die Trauben so ausgetreten. Der Umstand, daß der *mostele* nur in Gestalt des entzweigeschnittenen Fasses bekannt ist, ist vielleicht darauf zurückzuführen, daß diese Methode nur nach dem Erscheinen des Fasses auftrat, bis dahin wurden die Trauben aber in Shkodra nur auf dem *shkalc* ausgetreten. Weiteres s. Anm. 23.

[25] Die albanische Sprache hat für Maische keine besondere Bezeichnung, mal wird sie mit dem Namen für Most *(musht)*, mal mit dem für Treber *(bërsi)* genannt. Dies kann möglicherweise auf die gleichzeitige Behandlung von Most und Trebern (auf die Rotweinkultur) zurückgeführt werden.

[26] *Govixh* bedeutet ursprünglich einen hohen, schmalen Trog, der so gefertigt wurde, daß man einen mächtigen Stamm der Länge nach entzweischnitt, die Hälften aushöhlte und zusammenfügte; demgegenüber bedeutet *tirë* einen aus Dauben gefertigten Trog. Der *but* hat die Form eines Fasses, wird aber ähnlich wie der Trog verwendet, immer liegend, wie ein Faß.

erhalten. Beim Koplike bleiben Most und Treber auch zwei Wochen hindurch der Erinnerung nach, früher noch länger beisammen. Während die Treber mit dem Most zusammen in den großen Trögen goren, wurden aus Bast *(shërmen)* Geflechte angefertigt; mit Steinen beschwert, wurden diese Geflechte auf die aus dem Most aufsteigenden Treber gelegt, um sie unter den Most zurückzudrücken und dadurch die Essigbildung zu verhindern. Nach einer anderen Methode trat der Weinbauer die Treber täglich mehrmals in den Most zurück, indem er im Trog herumgehend die ganze Treberoberfläche zurückdrückte, oder nur an der einen Trogseite die Treber tief niedertrat und so die ganze Treberschicht langsam umkehrte und wendete. Nach Ablauf der nötigen Zeit wurde der neue Wein durch den am Trogboden angebrachten Hahn *(kanele)* abgelassen *(me toçitë)*. Während dieser Zeit mußte der Ausfluß von einem Kind ständig gestochert werden, damit er sich nicht verstopfe. Vor dem Ablassen wurde die beim Pressen benutzte hölzerne Schaufel in der Wanne üblicher Weise vor den Abfluß gesteckt um dadurch die Treber fernzuhalten. Der abgelassene Wein wurde früher in Tröge *(govixh, tinar)*, später, nach Verbreitung der Fässer *(fuçi)* in solche gefüllt und man ließ ihn noch einige Tage hindurch unbedeckt gären. Um den Wein von Verunreinigungen zu säubern, wurde er später abgezogen; zu dieser Arbeit wurden nur in neuerer Zeit Gummischläuche *(zor)*[27] verwendet. War der Wein abgezogen, so wurden die Gefäße verschlossen und man ließ sie bis zum Martinstag (11. November) ruhen. Der Martinstag ist der Tag der Weinprobe (Weinkost) und Weinbewertung. Die geöffneten Fässer und Tröge wurden der Reihe nach verkostet und der Wein wurde in kleinere Gefäße umgefüllt, damit er beim Verbrauch größerer Mengen durch die Einwirkung der Luft keinen Schaden nehme. Diese kleineren Gefäße, Tonkrüge, Flaschen, Korbflaschen *(domixhana)*, Kürbisflaschen *(poqë)* und kleinere Fässer *(vozgë)* wurden mit Maiskolben verkorkt und mit Pech oder Wachs abgedichtet. Es war Brauch, auf kleinere Fässer Olivenöl zu gießen, das Öl hielt sich an der Oberfläche und verschloß den Wein vor der Luft, ließ aber keinen Geschmack zurück und verdarb auch nicht. War der Wein verbraucht, so wurde das Öl vom Boden des Gefäßes genau so rein abgegossen, wie es war, als man es eingegossen hatte. Der Platz der Aufarbeitung der Weintrauben und der Lagerung des Weins war der Raum im Erdgeschoß des Hauses, *kantina* oder *aher* genannt. Gegrabene, unter den Erdboden reichende Keller kannte man nicht. Es wurden dreierlei Weine bereitet, roter, schwarzer und weißer Wein; der letzte, der Meßwein, wurde — wie erwähnt — nur in ganz geringen Mengen gekeltert. Die Farbe des Rot- und Schwarzweins war auch durch die Traubensorten bedingt. Der aus der Koplikesorte bereitete Wein war ein ins Hellgelbe neigender Rotwein *(venë*

[27] Ursprünglich der Name für Eingeweide. Darum im übertragenen Sinn für den ähnlichen Gummischlauch angewendet.

e kuqe) leicht, süß, mit geringem Alkoholgehalt und deshalb der Wein der Frauen. Der aus Kalmetetrauben gekelterte dunkelrote oder schwarze Wein *(venë e zezë)* wird auch »Schweineblut« *(gjak i thiut)*[28] genannt; dieser schwarze Wein ist der Männerwein und wird an Festtagen getrunken.

Jede Familie deckte ihrem Weinbedarf, zum Verkauf wurde nur an einigen Plätzen produziert. Zur Türkenzeit[29] wurden nach Sonnenuntergang die Tore geschlossen und in den Gassen erstarb jeder Verkehr. Kaffeehäuser und Kneipen waren geschlossen und das gesellschaftliche Leben beschränkte sich auf den Kreis innerhalb der Familie, Verwandtschaft, Freunde und Gäste. Die Bürger von *Shkodra* konnten auch durch offene Gartenpforten miteinander verkehren, aber nur innerhalb ihrer Stadtteile und unter Vermeidung der Gassen. Kam ein Freund von außerhalb, so konnte er am Abend nicht mehr nach Hause zurückkehren und die Aufnahme über Nacht war eine natürliche und gewohnte Sache. Tagsüber waren die Männer fort von daheim, arbeiteten in der Werkstätte oder im Geschäft im Basar und kamen nur am Abend heim. Die Frauen schmückten für den Abend den Versammlungs- und Gastraum, das geräumigste und schönste Zimmer des Hauses, den *çardak*. Zu beiden Seiten des prächtigen Kamines des *çardak* waren zwei sogenannte »blinde Fenster« *(penxhere qorre)* ausgebildet; hier hatten die Getränke ihren Platz und die Frauen sorgten dafür, daß die dort stehenden Weingefäße und Krüge *(qyp i venës)* nie leer wurden. Diese waren in der Regel glasierte Tongefäße östlicher Herkunft mit verzierten Aufschriften, bei ärmeren Leuten die Erzeugnisse heimischer Töpfer. Jedes Haus bemühte sich, seinen Gästen mit Weinen besonderer Art aufzuwarten und deshalb wurden immer neue Methoden ausprobiert: wie lange der Wein auf den Trebern bleiben sollte, welche Sorten und in welchem Verhältnis gemischt werden sollten u. s. w. Übrigens kann die Weinbereitung in Shkodra im großen ganzen und in ihren Geräten als einheitlich bezeichnet werden. Die Weine wurden ständig verglichen und geprüft und dementsprechend wurden neue Methoden und Sorten angenommen oder verworfen.

Durch Kochen eingedickter Most *(pekmez)* wurde vor allem in mohammedanischen Familien aus den in größeren Mengen gepflückten Trauben der Lauben bereitet. In katholischen Familien wurde nur für Kinder *pekmez* bereitet; die Frauen entnahmen den Most dafür immer aus den Trettrögen, denn die Pekmezbereitung war Sache der Frauen, die Weinbereitung Sache der Männer; so der *pekmez* war Gegenstand steter Debatten, denn die Männer bedauerten, den am Weinberg gewonnenen Rebensaft für *pekmez* zu vergeuden. In den *pekmez* wurden kleine Stücke nicht süßen oder unreifen Obstes gemischt, unreife Apfel, Kürbis, Melonenschalen oder Holzbirnen. Der *pekmez*

[28] Vgl. mit dem ungarischen Ausdruck Bikavér — »Stierblut«.

[29] Bis 1912 wurden nach Sonnenuntergang Passanten die ohne wichtigen Grund und ohne Laterne auf der Gasse waren, von den Patrouillen angehalten.

wurde in Tongefäße *(qyp)*, in der *kantina* oder im *aher* für den Winter abgestellt. Aus den Trebern *(bërsi)* wurde Schnaps *(raki)* gebrannt, in letzter Zeit im Verhältnis zur Weinbereitung in wachsenden Mengen.

Ähnlich wie in Shkodra wird der Weinbau in den Dörfern am Skutarisee, im Drintal (Zadrima) und im Tal des Matiflusses betrieben. In den wärmeren, sonnigeren und tiefer gelegenen Lagen der Täler war vor dreißig bis vierzig Jahren der Weinbau und die Weinbereitung im Weingarten vorherrschend



Abb. 1. Auf Bäume und auf in den Boden gesteckte Äste gerankte Reben. Petrushan-Kopliku, Nordalbanien

und häufig bestand fast die Hälfte des bebauten dörflichen Bodens aus Wein- und Obstgärten *(vneshtë)*. Heute erinnern an vielen Stellen nur noch die Namen einzelner Fluren an frühere Weingärten *(vneshta Alfonzi, vneshta Gjergjokës*, Weingarten des Alfons, Weingarten des Georg). In diesen Gärten waren zum Schutz der Arbeitenden auch kleine Hütten *(kolibë)* errichtet.[30] Von der Jahrhundertwende an gingen die Weinbauflächen infolge von Weinstockseuchen *(Peronospora, Phylloxera)* und Kriegshandlungen rasch zugrunde; heute findet man nur in gemischten Obstgärten *(baqe)* und an den

[30] Pedhana liegt wahrscheinlich an der Stelle der im Altertum blühenden Stadt Basania am rechten Ufer des Flusses *Mati*, wo er gegenüber von Miloti aus dem Gebirge in die Ebene tritt. Die Siedlung ist ein uralter Flußübergang. In den letzten fünfzig Jahren sank die Bevölkerungszahl des Dorfes immer mehr, seine ausgedehnten Weingärten wurden von Seuchen vernichtet und ein Teil der Gärten ist verschlammt.

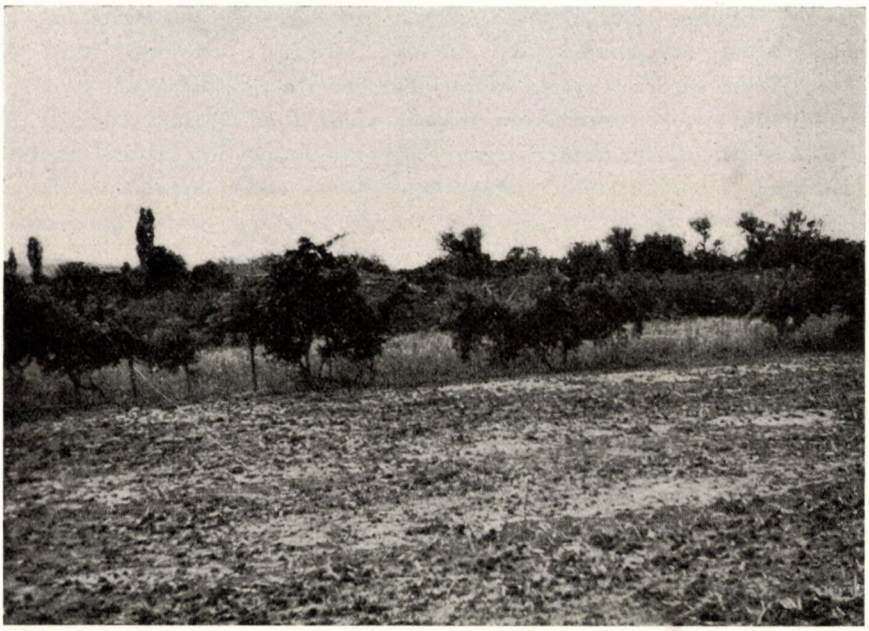


Abb. 2. Am Rand der Parzellen auf Pfählen, auf in den Boden gesteckten Ästen und auf Bäume gerankte Reben. Haimel Dejës, Zadrima, Nordalbanien



Abb. 3. Auf Äste gerankte Weinstöcke in der Gegend des Flusses Mati (nahe Lesh), Nordalbanien

Rainen auf Bäume oder Pfähle *(shtyla, pjergull)* gerankte Reben, deren Ertrag als Obst, als *pekmez* oder zu *raki* gebrannt verwertet wird *(Abb. 1, 2, 3, 4)*. Wein wird aus ihnen nicht mehr bereitet, obgleich der Erinnerung nach früher die Älteren nur selten Wasser, wohl aber fast nur Wein tranken. Die älteste Form dieser Zaunartigen Laubenkonstruktion ist die Reihe mit ihren Zweigen nebeneinander eingegrabene Bäume. Die seitlichen Zweige der gefällten Bäume wurden nur in einer Ebene belassen, unter ihnen wurden

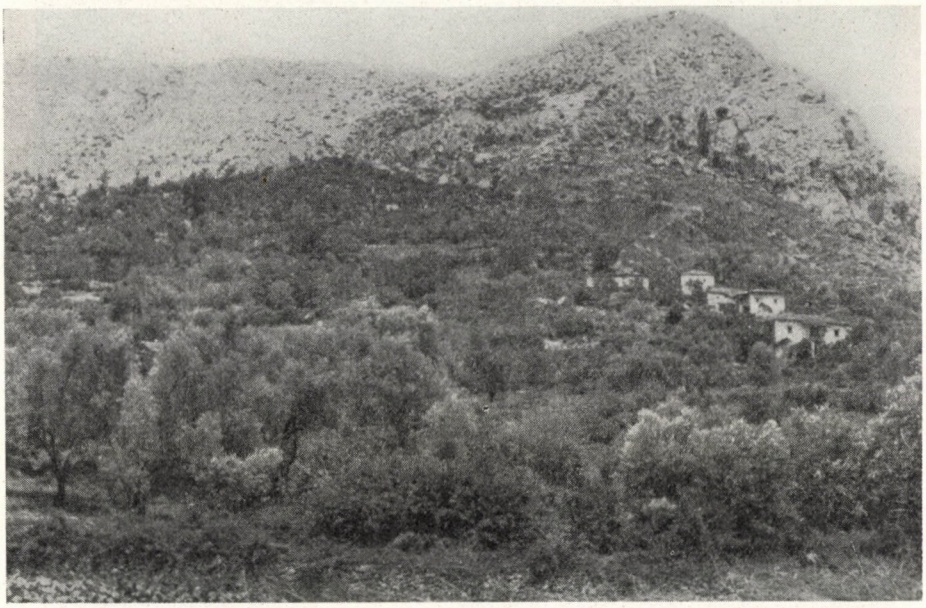


Abb. 4. Ansicht. Am unteren Abhang des karstigen Berges liegen die Häusergruppen des Dorfes. Die Häuser waren von Weingärten umgeben, in denen heute nur als Hecken ausgebildete und auf Bäume gerankte Weinstöcke, Ölbäume und Küchengewächse zu sehen sind, nicht aber Weinbau. Haimel Dejës in der Zadrima (Drintal), Nordalbanien

auch ähnlich gestutzte lebende Bäume angetroffen. So geartete Lauben gibt es auch in den höheren, kälteren Berggegenden Nordalbaniens, wo der Anbau in Weingärten auch früher nicht bedeutend war. Hier sind die Lauben längs der für den Mais bestimmten schmalen Terrassenwände und an den Rändern größerer Parzellen angeordnet.

In den Gegenden von Ducaj, Lugina e të Pronit të Thatë und Dushmani werden die Lauben wegen des spährlichen Ackerbodens am äußeren Rand der Terrassen so angelegt, daß die Pfosten nicht senkrecht stehen sondern schräg über die Terrassenwand reichen, damit die Reben auf den hinter der Terrasse gesäten Mais keinen Schatten werfen. Wegen seines kälteren Klimas hat Dushmani auch früher keinen Wein hergestellt, war aber von seinem

raki berühmt.[31] Die Art und Weise des Weinbaues haben wir in der Zadrima im Dorf Haimel-Dejës[32] und im Dorf Pedhana am Fluß Mati studiert, wo die Rebensorte jener von Shkodra ähnlich ist. Unter den alten für die Weinbereitung geeigneten Sorten stand an erster Stelle die *kalmete*, die hier unter gleichen Namen, *rrush i mielt* (Pedh) d. i. Honigtraube und *gjashore* oder *gashore* (HD) erscheint. Eine Abart derselben ist die *rrush i zi*, »schwarze Traube« (Pedh und HD) und *rrush i bardhë*, »weiße Traube« oder *rrush i vendit*, »heimische Traube« (HD), die mit der weißen *kalmete* von Shkodra identisch sein dürfte. Die andere wichtigste Sorte von Shkodra, die *koplike*, ist hier unter den Namen *mana kuqe* (HD) und *rrush i kuq* (Pedh) heimisch. Unter den anderen auf Lauben gezogenen Traubensorten stand die *rezigi* und *taige* (Pedh, HD) an erster Stelle, dann die großbeerigen Delikatesstrauben vermutlich türkischer Herkunft *(topçe e zezë)* (schwarze Kanonenkugel), *topçe e bardhë* (weiße Kanonenkugel), *rrush bega* (Traube des Beg) (HD) und andere Prizren zugesprochene Sorten (Pedh) und neuestèns die widerstandsfähigen amerikanischen Sorten *rrush amerikan* oder *rrush çelek* (HD, Pedh). Diese Sorten werden wegen der italienischen Vermittlung »italienische Trauben« *(rrush italian HD)*, oder wegen ihres kräftigen Duftes auch Petroleumtrauben *(rrush vajguri* Pedh) genannt.

Anbau des Weins und seine Arbeiten

In Shkodra wurde der Boden unter die Weinstöcke umgegraben, in den Dörfern aber wurde die anzubauende Fläche bloß gepflügt. Den Furchen entsprechend werden mit der Spitzhaue *(krabë)* Gräben gezogen, in die die Reben — wie in Shkodra — in Schlingen eingesetzt wurden *(me kurt)*. Der Arbeitsvorgang ist folgender: war die Rebe in der Furche, so trat man auf das eine Ende in den Graben, bog das andere Ende mit einer Hand aufwärts und bedeckte mit der anderen Hand die Rebe mit Erde. Im ersten Jahr wurden im Weingarten Melonen und Kohl angebaut, der Boden nach jedem Regen gelockert, weil der Regen die Erde »niederdrückt«. Als für den Anbau geeignete Zeit galten die drei Tage vor dem Neumond im Februar, die neugepflanzten Stöcke trugen nämlich im dritten Jahr zum ersten Mal Früchte. (Hätte

[31] Dushmani ist ein größeres Dorf nordöstlich von Shkodra. Hier hat die Bevölkerung von Shkodra auch ihren Bedarf an Raki gedeckt, worüber wir auch komische Episoden verzeichnen konnten.

[32] Haimel Dejës oder Haimeli ist ein aus mehreren Weilern bestehendes Dorf am Fuße der kahlen Berge der Zadrima. Wie überall in der Zadrima setzt sich die Bevölkerung aus hier angesiedelten Familien und Sippen verschiedener Bergstämmen zusammen, hat aber im Zuge des Zusammenlebens eine ziemlich einheitliche bäuerliche Kultur geschaffen. Eine aus 25—50 Mitgliedern bestehende Großfamilie, man nennt hier so eine Familie »ein Haus« *(shpi)*, besaß 5—15 *dylym* Weingärten. Der *dylym* ist ein nach Gegenden wechselndes Flächenmaß und bedeutet im Durchschnitt 40 × 40 m. An Stelle der seit der Jahrhundertwende rasch verfallenden Weingärten wurden gemischte Obstgärten angelegt, mit auf Bäumen und Ständern gerankten Weinstöcken und anstatt Wein zu keltern, wird *raki* gebrannt.

man mit dem Anpflanzen vier bis fünf Tage vor dem Februarneumond begonnen, so hätten die Stöcke — wie es hieß — erst in vier bis fünf Jahren zum ersten Mal Früchte getragen). In der *Zadrima* beließ man im ersten Jahr nach dem Anbau ein bis zwei Reben *(pipë)* und an den Reben eine Knospe, später zwei Knospen *(sy)*. Am Fluß Mati beließ man drei Reben mit drei Knospen, später sechs Reben mit drei Knospen, was vielleicht auf das kältere und feuchtere Klima der Matigegend zurückgeführt werden kann. Nach dem Beschneiden wurde mit der Spitzhaue *(krabë)* gehackt *(me mih)*. Zum Schneiden wurde ein rundes Rebmesser *(kizë)* benutzt, das in der *Zadrima* auf dem Rücken mit einer kleinen Axt *(latusha)* versehen war. (HD). In Padhana erinnerte man sich nicht an Rebmesser mit solch kleiner Axt.[33] Nach dem Beschneiden und Hauen achtete man darauf daß außer den gewählten Knospen nicht andere Triebe dem Weinstock die Kraft nahmen; die überflüssigen Triebe wurden mit der Hand abgegipfelt. Das zweite Behacken *(përmih)* wurde vor der Blüte besorgt. In den Weingärten hat man sich nicht viel aufgehalten und auch nicht viel Arbeit angewandt.

Auch die Art und Weise der Ergänzung und der Auffrischung sei erwähnt. Bei der Auffrischung wurden die Stöcke unterhalb des Bodenniveaus mit irgendeinem Gerät von der Wurzel abgeschnitten *(presim vrafsh me tokë)*. Von den aus der Wurzel sprießenden Reben wurden nur zwei zur Ausbildung des neuen Stammes belassen. Die allgemeine Methode zum Ersatz fehlender Reben war, eine längere Rebe an der gewünschten Stelle zu biegen und dort mit Erde zu bedecken. Dieses Setzen nennt man albanisch *përpajna*. Hatte die gesetzte Rebe Wurzeln geschlagen, so wurde sie vom Mutterstock getrennt.

Lese und Weinbereitung

Auch auf dem Lande wurde mit dem Lesen am 8. September begonnen. Die erste Traube wurde vom Wirt gepflückt, dann sammelten die dazu geladenen Frauen und Mädchen die Trauben in kleine Henkelkörbe *(kashore vegetare)*. Die Ernte wurde von Lasttieren in großen Körben *(kosh)* (HD) oder von Männern in Tragkörben *(kashore shpinatore)* nach Hause gebracht, wo sie auf die Tretmatte geschüttet wurde. In *Haimel-Dejës* in der *Zadrima* trat man *(me shtyp, me shkel rrush)* früher ähnlich wie in Shkodra die Trauben in Trögen *(govixh)* aus, auf die Rutengeflechte *(shkalc)* gebreitet wurden; später geschah dies in kleinen Holztrögen, aus denen der Most zusammen mit den Trebern in die Tröge gegossen wurde. In Pedhana erinnert man sich nunmehr ans Treten in solchen kleinen Holztrögen. Mit dem Rückgang der Weinerzeugung wurde überall das Treten in Kupferkesseln *(kazan)* heimisch.

[33] Auch in der Zadrima wurden die Rebmesser bald von den Rebscheren verdrängt, die ähnlich geformt sind wie die Scheren von Shkodra.

Nach dem Treten war es Brauch, einen Teil des Mostes vor Beginn der Gärung in kleine Fässer *(vozgë)* oder Kürbisflaschen *(poqa)* zu füllen, wobei in den Gefäßen für die sich entwickelnden Gase Platz genug blieb. In Pedhana wurde dieser Most sofort nach dem Treten zehn Minuten lang gekocht, somit konserviert und erst danach in die erwähnten Gefäße gegossen. Beim Kochen wurde auch kalkige Erde in den Kessel geworfen, um die Säuren zu binden; der so behandelte Most blieb ein alkoholarmes, süßes und bekömmliches Getränk. Der zum Wein bestimmte Most *(musht)* gor zusammen mit seinen Trebern *(bërsi)* im wärmeren Klima der Zadrimagegend fünf bis sieben Tage, in der Gegend des Matiflusses acht bis zehn Tage. Dann wurde der Wein durch den am Boden des Troges angebrachten Hahn in einen anderen Trog abgelassen, der mit einem Deckel *(kapak)* verschlossen wurde. Aus diesem Trog wurde der Wein in Fässer gefüllt und so gelagert. Aus den im ersten Trog zurückgebliebenen Trebern und aus dem Satz *(shtrat)* wurde Schnaps gebrannt. Erst nach dem ersten Weltkrieg begann man für die Weinlagerung Fässer *(fuçi)* zu benutzen, diese wurden zum größten Teil aus Italien bezogen. Es war üblich Rosinen zu bereiten; die hierzu ausgewählten Trauben wurden im Korb in kaltes Wasser getaucht und dann wurden sie ausgebreitet an der Sonne gedörrt.

Die in Nordalbanien gedeihenden Weintraubensorten gleichen im großen und ganzen den vorgenannten Sorten; wo das Klima es zuließ, dominierte die Weinbereitung in den Weingärten; das Ziehen von Laubenreben war von untergeordneter Bedeutung und noch weniger gab es auf Bäumen rankende Weinstöcke. In den höher gelegenen, kälteren Landstrichen war die Pflanzung auf Lauben die ausschließliche Produktionsform, wurde aber mit der Vernichtung der Weingärten auch in den wärmeren südlichen Gebieten die einzige Form des Anbaus. In den früheren Weingärten wurden die Stöcke niedrig geschnitten, Rebstecken wurden nicht benützt; die Rebmesser waren verhältnismäßig große, gebogene Messer, die am Rücken mit oder ohne Axt gleicherweise bekannt waren. Das wichtigste Gerät für die Bodenbearbeitung war die Spitzhaue *(krabë)*.[34] In früherer Zeit wurde in hohen Trögen auf Rutengeflechten getreten, nur in Pedhana fanden wir hierüber keine sicheren Angaben. Als Lagergefäße wurden die hohen, früher aus einem einzigen gespalteten Baumstamm gefertigten Tröge *(govixh)* benutzt, die erst im 19. Jahrhundert von Fässern abgelöst wurden. Die zum Beginn des 20. Jahrhunderts eingetretene Wandlung erfaßte gleicherweise den städtischen wie den dörflichen Weinbau. Mit dem Verschwinden der Weingärten hört die Weinkelterung auf und der ganze Ertrag wird zum Brennen von *raki* verwendet. Die intensivere und ge-

[34] Ähnelt einer Art der ungarischen Hauen von Transdanubien »Vermelő« genannt, ist ein schmales, starkes Gerät, das an die Spitzhaue erinnert aber nur einseitig ist, wie eine Hacke. Ursprünglich hat *krabë, kraba* Hackenstock bedeutet und wird in Permeti auch in diesem Sinn benutzt, wo man bei der Lese die auf den Baum gerankten Reben damit herunterholt.

pflegtere Art der Weinbereitung in Shkodra ist die Folge des differenzierten Geschmacks der städtischen Bevölkerung, sowie des Wettbewerbs und des Handels. Das Treten im Sack kann auch die Folge der Regen Auslandsbeziehungen der Stadt oder der kirchlichen Vermittlung sein. (Siehe den Absatz über den mittelalbanischen Weinbau). Diese Methode ist am besten zur sofortigen Scheidung von Most und Trebern und somit zur Bereitung von Weißwein geeignet.

Südostalbanien

Der Weinbau im Pogradec- und Korçabecken

Der Weinbau des in 700 m über dem Meeresspiegel liegenden Pogradec[35] und seiner Umgebung am Westufer des Ochridasees stand Jahrhunderte hindurch in enger Beziehung zu der am Nord- und Ostufer des Sees lebenden slawischen Bevölkerung und zu den im Weinbau führenden griechisch-orientalischen Klöstern. In dem in 850 m Höhe liegenden Korçabecken,[36] dessen Mitte



Abb. 5. Gassenansicht mit einem auf das Haus gerankten Weinstock. Pogradec, Südostalbanien

[35] Pogradec ist ein Städtchen am Ochridasee mit 6000 mohammedanischen und griechisch-orientalischen Bewohnern (1957). Nördlich von Pogradec erstreckt sich auf einer Halbinsel das Dorf Lim mit seinem einst bedeutenden Weinbau.

[36] Korça ist der Mittelpunkt des Handels und der Kultur von Südostalbanien, in der Mitte eines etwa 30 km langen und 15 km breiten Beckens gelegen. Ein Teil seiner Bevölkerung ist aromunischen (vlachischen) Ursprungs und hat sich nach der Verwüstung von Voskopoje (1789) in Korça angesiedelt. Die Stadt hat 33 500 mohammedanische und griechisch-orientalische Einwohner (1957).

eine fruchtbare Ebene bildet, ist der Anbau einheitlicher und stand in Beziehung zum Weinbau von Leskovik im Südwesten und von Pogradec im Nordosten. Die griechisch-orientalische Bevölkerung des Korçabeckens verweist auf ost- und südbalkanische (mazedonische, bulgarische, griechische, aromunische) Kulturbeziehungen dieses Gebietes.

In beiden Gegenden überwog der Weinbau in Weingärten *(vreshtë)*; Lauben finden wir nur in den Haushöfen in Städten und Dörfern seltener auf



Abb. 6. Berg Kala bei Pogradec, Südostalbanien

den Rainen *(Abb. 5)*. Am Fuße der die beiden Becken einschließenden kahlen Bergabhänge sind Weingärten angelegt. Neben dem Städtchen Pogradec erhebt sich der Berg Kala[37] und auf diesem gedieh einer der besten Weine der Gegend *(s. Abb. 6)*. Dieser Berg war im Besitz der Stadt und an seinen steilen, schwer bestellbaren Lehnen hatten Stadtbewohner ihre Weingärten durch freie Inbesitznahme angelegt. Die Weinkulturen wurden der Oberfläche angepaßt; sie hatten keine geraden Reihen, sondern erstreckten sich als amöbenartigen Rundgärten oft mit Ausläufern über die unteren und mittleren Lagen des Berges und waren selten größer als ein bis zwei *dylym*.[38] Spuren künstlich

[37] Kala heißt Burg (vgl. po-gradec), auf dem Berg stand aber nur im Altertum eine Burg. Der Berggipfel wurde nicht mehr mit Weinstöcken bepflanzt.

[38] Der *dylym* oder *dymim* ist heute amtlich 0,1 ha, galt aber auch in Pogradec als erheblich kleineres Flächenmaß. Vgl. ungarisch »kapás-szőlő«. Vielleicht kann dieses Maß mit dem alten Tagwerk verglichen werden. Vgl. auch Anm. 32. Eine Fläche, die man mit einem Tagwerk bearbeiten kann. Vergl. ung. *kapás-szőlő*.

angelegter Terrassen sind an den steilen Bergabhängen nicht feststellbar, (vgl. die Terrassen im nördlichen und südlichen Albanien), höchstens nach längerer, ständiger Nützung wurde das Erdreich durch die Behackung talwärts gehäufelt, so daß bei einzelnen Weingärten stellenweise terrassenähnliche Bodenstufen entstanden, die man durch eingeschlagene Pfähle, gelegentliche Steinmauerungen und Einfriedungen um Abgleiten zu verhindern versuchte. Um den Abfluß des Regenwassers zu verlangsamen wurden ver-

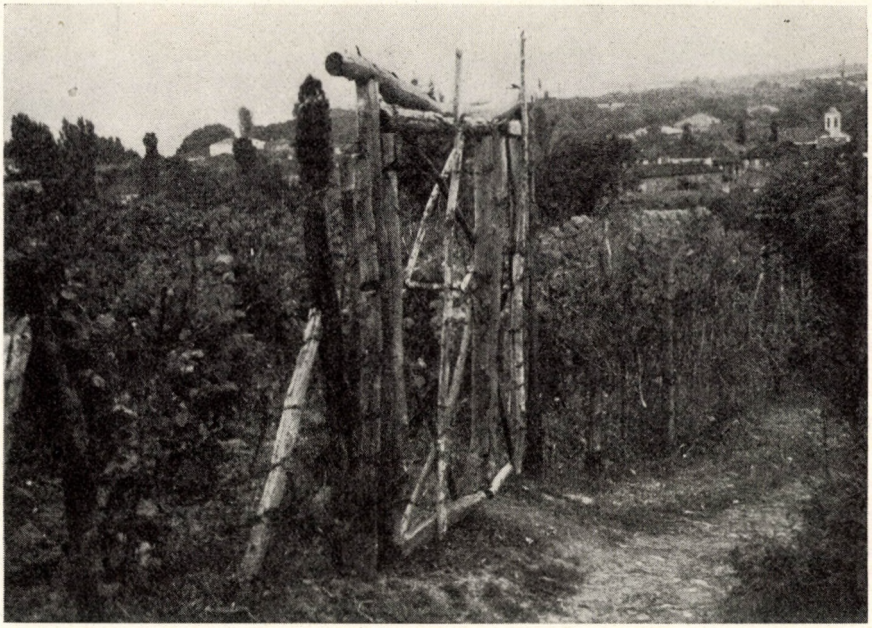


Abb. 7. Eingang zu einem Weingarten in Pogradec, Südostalbanien

schiedene Gräben angelegt. Weil die Bestellung der Weingärten viel Mühe erforderte, blieben sie häufig ungenutzt. Diese unbestellten Weingärten konnten nach einer bestimmten Zeit von anderen in Besitz und Nützung genommen werden. Diese freie Inbesitznahme wurde erst nach dem ersten Weltkrieg beschränkt. Steile, schmale Pfade sicherten den Zugang zu den einzelnen Weinkulturen. An der Pfadseite wurden die Weingärten mit hohen lebenden Hecken oder mit Flechtzäunen neuerdings mit Drahtzäunen eingehegt, in die gut sperrbare hohe Tore eingelassen wurden.[39] *(Abb. 7.)*

Im nördlichen *Korçabecken* wurde (an den Südhängen) ein erheblich besserer Wein gewonnen als im Süden an den Nordhängen. Die wichtigeren Winzergemeinden im Norden, Voskop, Polen, Goskov, Vinçan, Melçan und Porodin

[39] In den gebirgigen Teilen Albaniens sind befahrbare Straßen unbekannt, weil alle Lasten von hintereinander gehenden Lasttieren auf schmalen Pfaden befördert wurden. Neuerdings werden nur moderne Autostraßen von Stadt zu Stadt gebaut.

haben mohammedanische Bevölkerung. Im südlichen Teil finden wir neuere Siedlungen mit aromunischer, griechisch-orientalischer, mazedonischer und griechischer Bevölkerung, wie Boboshtica, Dardha, Mborja und teils auch Korça selbst.[40] Im südlichen Teil wurden die Trauben wegen der geringeren Qualität des Weines und der Weinverbrauches der Bevölkerung an Ort und Stelle konsumiert und gelangten nicht zum Verkauf, während die bessere Traubenernte der mohammedanischen Dörfer des Nordens nur zum kleineren Teil als Obst, konservierter Most und *pekmez* verbraucht, der größere Teil der Ernte aber nach dem nahen Korça gebracht und von der griechisch-orientalischen Bevölkerung und von den Händlern gekauft wurde, die daraus Wein kelterten. Hinsichtlich der Größe seines Weingebietes und der Güte seiner Weintrauben steht im Korçabecken das mohammedanische Dorf Voskop wahrscheinlich an der Spitze, mancher Winzer besaß sogar 15—20 dylym Weinland.

Bis zur 1935 eingeschleppten Phyloxeraseuche, die den Weinbestand des Beckens restlos ausrottete, waren die Höhen der Hügel oberhalb der Weingärten bloß Gemeindeweiden; von diesen neuen Weingärten abzuhegen war es seit Menschengedenken streng verboten. Heute ist der größte Teil der früheren Weingärten Weideland.[41] Wohl fielen die Weingebiete durch Erbschaft an die Kinder der früheren Besitzer, doch haben sich die lokalen Arbeitskräfte nicht als ausreichend erwiesen, die mit viel Arbeit verbundene Bewirtschaftung zu versehen. Zur Zeit der Arbeit in den Weingärten kamen zahlreiche Taglöhner nach Voskop.

In Pogradec war die wichtigste in Weingärten gezogene Sorte die weiße »heimische Traube« *(rrush vendit)*,[42] aus ihr wurde ein schwacher, süßer, ähnlich wie Mineralwasser moussierender Wein gekeltert, der in der Gegend unter dem Namen *dervenik*[43] sehr verbreitet war. Seine griechische Bezeich-

[40] Voskop, ein mohammedanisches albanisches Dorf nördlich von Korça war für seinen Wein hervorragender Qualität berühmt. Nicht zu verwechseln mit dem nahegelegenen Voskopoja oder Muskopolje, der zu Ende des 18. Jahrhunderts vernichteten legendären aromunischen Handelsstadt höher in den Bergen. Polen, Goskov, Vinçan, Malçan, Porodin sind ähnliche weinproduzierende Dörfer an der Nordseite des Korçabeckens. Boboshtica ist ein griechisch-orientalisches Dorf makedonischer Gründung, dessen Bevölkerung bis zur Jahrhundertwende seinen Lebensunterhalt hauptsächlich durch Gütertransporte mit Lasttieren erwarf. Dardha ist ein Dorf griechischer Gründung in den Bergen südlich von Korça und Mborja ist ein mohammedanisches Dorf bei Korça.

[41] »Der Weißwein *(dukagjin)* war hier süßer als Honig, der Rotwein war so dick, daß er sich im Tuch gehalten hat und er war wie Blut, der Boden und die Sonne haben das bewirkt. Unten im Tal waren die Trauben größer und auch schöner geformt, aber weiter oben an den Abhängen gedieh in der roten Erde ein besserer Wein. In diesem Dorf bekam der Zehenteinnehmer mehr Wein als in vier, fünf anderen Dörfern zusammen, von 60 Häusern 650 kvintal (Hektoliter). Jetzt gibt es 180 Häuser, aber keinen Wein« sagte mein alter Gewährsmann. 1938 hat die Reblaus Voskop befallen. Mit der Anlage größerer Weinkulturen wurde erst mehrere Jahre später begonnen.

[42] *Vend* = Ort, *rrush vendit* heißt wörtlich die heimische Rebe.

[43] Hat vor der Stadt Derven durch slawische Wortbildung seinen Namen gewonnen. Eine besondere mittelbalkanische Traubenart aus der auch Weißwein bereitet wurde, aber mit der für Rotwein bezeichnenden Technik. (Reift zusammen mit den Trebern aus und bleibt auf ihnen.)

a

nung heißt »Wassertraube« *(nero stafilo)*. Die andere, besonders in *Lim* verbreitete Sorte, die einen besseren Wein gibt, ist die *sinambel* und die großbeerige *rrush lubenishtit*.[44] Im Korçabecken überwogen die schwarzen Trauben, an erster Stelle stand die »schwarze Serin« *(serin i zi)*, die Sorte, die den charakteristischen Rotwein des Beckens gab.[45] Ihre Abart wurde der Überlieferung nach im Dorf Velçan von in Wäldern wildwachsenden Stöcken gezogen. In erheblich geringeren Mengen gediehen die »weiße Serin« *(serin i bardhë)* und die »Hasentraube« *(rrush lepuri)*. Von den Delikatesstrauben seien die langbeerigen *gaden* oder *koridh*, die *rrush i kosturi*[46] und hauptsächlich die aus Stambul eingeführten türkischen Delikatesssorten erwähnt.

Der Weinbau und seine Arbeiten

Nur kleinere Flächen wurden auf einmal angebaut, dazu wurde die Hilfe geladener Verwandten aufgeboten. Damit hat sich die Anlage je eines Weingartens auch über zwei bis drei Jahre hinausgezogen. Zuerst wurde der Boden



Abb. 8. Kazëm (Spitzhaue) und *kosore* (Rebmesser), Voskop, Südostalbanien

[44] Vom Namen des Dorfes Lubenisht. Die *sinambel* ist eine auch in Mittel- und Südalbanien verbreitete Sorte.

[45] Wischt man ihre bereiften Beeren ab, so sind die schwarz, die Traube ist locker, erinnert an die Beschreibung der *kalmete*, Bemerkung 13. Ihr griechischer Name lautet *dhrosia*. Nach einem alten Gewährsmann in Korça ist diese Sorte auch in Spanien anzutreffen (?).

[46] Vom Namen der griechischen Stadt Kosturi.

60—80 cm tief umgegraben *(çilizim)*. Zu dieser Arbeit benutzte man die Brechstange *(qysk)* zur Lockerung der Felsen und Steine, den Spaten *(bel)*, die Spitzhaue *(kazmë)* und die gegabelte Haue *(dikel, diqel (Po), viqel, dhiqel* (K, Vo)*)*. *(Vgl. Abb. 8, 9, 10.)* Das Umgraben der Erde ist ein verhältnismäßig neuerer Brauch, die Älteren erinnern sich, daß früher der Boden nur geebnet wurde und in diesem wurden zur Aufnahme der Reben 1 m lange, 20 cm breite und 25—30 cm tiefe Gruben gegraben, in deren beide Enden die in einen rechten Winkel gebogenen Reben so gelegt wurden, daß die Enden zweier Reben in der Mitte des Grabens einander fast berührten.[47] Diese Arbeit wird »Legen« *(shtruara* (Po)*)* genannt. Ebenso heißt der Ersatz eines fehlenden oder vernichteten Stockes durch Umlegung einer an einem benachbarten



Zeichnung 3. Këmbalke. Südostalbanien. Nach Beschreibung

Stock verbliebenen längeren Rebe und ihre Einsetzung an der gewünschten Stelle (in Boboshtica nennt man es *povot*).[48] In Pogradec wurden in die umgegrabene Erde, wenn sie nicht zu steinig war, für die Reben mit dem Setzstock *(këmbalke)*[49] Löcher gebohrt. Zum Anpflanzen wurden solche Reben genommen, an deren Ende vom vorigen Jahr noch ein kleines hölzernes Zweigstück verblieben war. In früherer Zeit achtete man beim Anpflanzen nicht darauf Reihen anzulegen, sondern man hat sich besonders im steileren Gelände im Interesse bester Ausnützung des Bodens seinen unregelmäßigen Grenzen angepaßt. Mit der Zeit wären regelmäßige Reihen mit Verjüngerung einzelner verälterten Rebstöcken sowieso verdorben worden. Das erzielte man folgenderweise: man grub neben den alten Rebstock ein Loch und in diesen wurde der gelockerte alte Rebstock gestürzt und begraben. Von dem alten Holz ausgewachsenen und ans Tageslicht gekommenen Rebenzweigen bildete man dann den neuen Kopf aus. Das nennte man albanisch niedersetzen oder stürzen *(me ul* (Po)*) (batisim* (Boboshtica)*)*.[50]

Mit den Anpflanzen mußte in den Tagen vor Neumond begonnen werden. War die geladene Verwandtschaft zu diesem Zeitpunkt verhindert, so steckte der Landwirt wenigstens eine Rebe in den Boden, um die Arbeit des Pflanzens

[47] Vgl. mit der südalbanischen Anpflanzung. Hält man die Benutzung des Setzstockes für primär, so ist zu erwägen, ob diese nur bei gewendetem Boden ermöglicht wird.

[48] *Povot*, ein Wort unbekannten Ursprungs. Bulgarisch *povot* = Zaumzeug?

[49] Siehe Zeichnung *3*, angefertigt nach der Beschreibung.

[50] *ul* = anpflanzen, niederlassen, niedersetzen, *batisim-baterdis* = ruiniert, zerstört, — versenken.



Abb. 9. Großkorb für die Weinlese und zur Lastenbeförderung *(kosh)*, als Stampfer benutzter Weberbaum *(shul)*, Bütte *(kerbul)*, Hacke *(shat)* und Rebmesser mit kleiner Axt auf dem Rücken *(kosore me latusha)*. Pogradec, Südostalbanien



Abb. 10. Weißer Korb *(kanister)*, Großkorb *(kosh)*, Henkelkorb *(shporte)*, Trog *(kade)*, Karst (zweizinkige Hacke *dhiqel)* und Spitzhaue *(kazëm)*. Voskop, Südostalbanien

als begonnen zu deklarieren. War die Arbeit beendet, so wurde dies bei Musik und Tanz mit einem Festmahl gefeiert; Bezahlung bekamen die Helfer nicht.[51]

In Pogradec schnitt man nach dem Anbau die Setzlinge ein wenig über dem Boden ab und beschränkte sich im ersten Jahr bloß auf das Ausrotten des Unkrauts und auf die Lockerung des Bodens; dazu wurde der Karst, die gegabelte Haue benutzt. Im zweiten Jahr wurde die Rebe zwecks Ausbildung



Abb. 11. Rebmesser und Axtmesser *(kosore, kize)* Pogradec, Südostalbanien

des Stammkopfes in 20 cm Höhe geschnitten und Seitentriebe gezogen. Ältere Bestände wurden im Februar-März bei Neumond mit dem Rebmesser *(kosorë* oder *kizë)*[52] geschnitten *(Abb. 8, 9, 11, 12.)*. Abgesehen von der untersten »blinden Knospe« *(sy i verbër)*[53] beließ man auf der Rebe eine Knospe und an einem Stock gewöhnlich drei Reben. Der an Stelle der »blinden Knospe« sprießende Trieb wird die Blütenrebe des folgenden Jahres, die dann zusammen mit der »blinden Knospe« auf zwei Knospen beschnitten wurde. Bei den aus mehreren Sorten gebildeten Beständen wurden

[51] Es handelte sich einst wahrscheinlich nicht nur um die Bewirtung und Unterhaltung der Helfer, sondern auch um die Zauberkraft des Überfluß und Wachstum bewirkenden Tanzens und Springens.

[52] *kosorë, kosora*, von gleicher Bedeutung wie die ungarische Bezeichnung *kacor*. Das Wort ist wahrscheinlich slawischen Ursprungs. BÁRCZI, 1941, S. 145. Die albanische Bezeichnung heißt *kiz*. (Zeichnung 6, 7.)

[53] Vergl. mit *syni qorr* in Shkodra und mit dem ungarischen vakszem, beide wörtlich »das blinde Auge«.

die Bedürfnisse der einzelnen Sorten berücksichtigt, so mußten z. B. bei einer bulgarischen Sorte drei Knospen belassen werden; diese Sorten kamen übrigens erst in neuerer Zeit ins Land. In Voskop wurden die Reben erst im dritten Jahr berührt. Im Frühling wurden um die Sprößlinge kleine, tellerartige Gruben *(hapie)* ausgehoben, die Rebe wurde am Bodenniveau abgeschnitten und die darunter ans Tageslicht gelangten Knospen



Abb. 12. Fresko aus dem 17.—18. Jahrhundert, unter dem Kreuzgang einer halbzerstörten Kirche Muskopolje-Voskopoje (Ruinenstadt), frühere aromunische Stadt in Südostalbanien

wurden abgebrochen. Aus den noch tieferen, unter dem Bodenniveau angesetzten Knospen sproßen dann neue Reben, die man im Juni erneut bis auf zwei-drei Knospen schnitt, die Erde wurde dann in die Grube geschüttet; dadurch gelangte das Ende der Setzlingrebe unter die Bodenfläche, die beiden belassenen und in die Höhe geschossenen Reben wurden aber an ihren oberen Enden zusammengebunden. Früchte gab es erst im vierten Jahr. Die tragenden Stöcke wurden je nach dem Wetter Februar-März mit dem Rebmesser *(kosorë)* bis auf zwei-drei Knospen geschnitten, aber vor Beginn des Schneidens wurden die Stöcke mit der Spitzhaue *(kazmë)*[54] tellerartig geöffnet. Der Teller war anderthalb bis zwei Monate offen, und bevor man im Juni die Stöcke wieder häufelte, setzte man ihnen, wenn es nur irgendwie ging, Dünger zu. Zugleich mit dem Ausfüllen besorgte man das Behacken mit dem Karst *(dhiqel)* und

[54] *kazëm, kazma* = Spitzhaue, an beiden Seiten mit Hauen versehen, wird in Nordalbanien von der *krabë* ersetzt.

das Binden der Reben. Im Juli durfte auch der nicht mehr in den Weingarten gehen, der dort irgendeine Arbeit nicht beendet hatte; im August wurde zum letzten Mal gehackt, damit der Boden des Weingartens ganz glatt sei. Auch in Pogradec wurde der Boden bis zur Lese mit dem Karst gehauen. Sobald sich die Trauben zeigten, brach man die Spitzen der Triebe, die Ranken und Seitentriebe zusammen mit den überflüssigen Blättern ab. Neuerdings wird überall die breite Haue *(shat)*[55] verwendet *(Abb. 9)*.

In Korça war es Brauch, daß am ersten Tag der Frühlingsarbeit die Kinder ihre Eltern in die Weingärten begleiteten; sie hatten kleine Kuchen und Hühnereier mit, die sie unter Aufsagen von Versen, die eine reiche Ernte vesprachen, verzehrten:

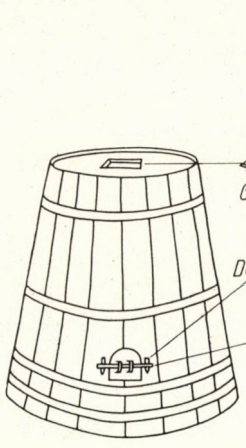
A, a, a,	A, a, a,
Veshuli sa një ka!	Die Trauben wie ein Rind!
Koqa sa një vezë!	Die Beeren wie ein Ei!

Lese und Weinbereitung

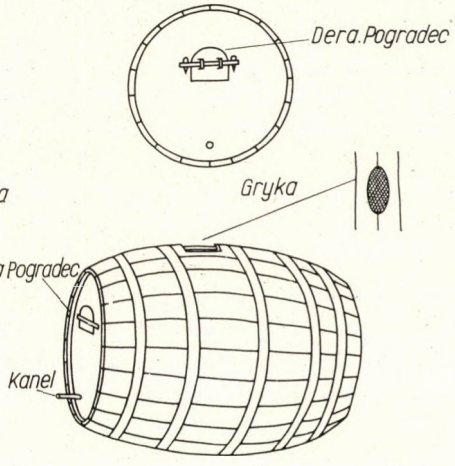
In den hochgelegenen Becken war der 1. Oktober der traditionelle Lesebeginn. Im vorigen Jahrhundert wurde zur Erleichterung der Einhebung des Zehents und später eher deshalb, damit die Kaufleute von Korça sich in ihren Traubeneinkäufen danach richten konnten, durch Ausrufen *(tellali)* amtlich verkündet, wann die Lese in den einzelnen Gemeinden abzuhalten war. In Pogradec wurde über die Lese in den einzelnen Bergstrichen ebenso verfügt. So konnten die Menschen und Lasttiere, die auf den zur Lese freigegebenen Pfaden und Durchgängen verkehrten, in unbewachten Weingärten keinen Schaden anrichten. In kleineren Dörfern, besonders im Süden des Korçabeckens, wurde die Lese in einem Tag vollzogen. Die Händler und Winzer von Korça mußten einen Tag vor der Lese die gute Trauben versprechenden mohammedanischen Gemeinden besuchen, um den Ertrag noch am Stock an Ort und Stelle einzuhandeln. Ebenso wählten die Frauen am Tag vor der Lese die (natürlich die schönsten) Trauben aus, die sie als Obst, als *pekmez* oder haltbaren Most *(dukagjin)* selbst verbrauchen wollten. Am Tag der Lese pflückten die Frauen die Trauben in kleine Körbe *(kanistë, shportë)*, aus denen sie dann in die großen Körbe der Lasttiere geleert wurden *(Abb. 9, 10)*. Esel und Maultiere beförderten die Ernte nach Hause bzw. in kleinen Karawanen nach Korça; hier wurden die Trauben von den Händlern abgewogen und im Erdgeschoß des Hauses, wo die Weintröge und Fässer standen, auf Binsenmatten geschüttet. Der die Karawane begleitende Winzer und seine Familie wurden mit Kaffee und Schnaps *(raki)* bewirtet, aber nur ein Teil der Ernte wurde mit barem Geld bezahlt, für den größeren Teil des Kaufpreises kauften die Weinbauern im Laufe des folgenden Jahres die für ihren

[55] Gestalt und Verwendung ähnelt jener der ungarischen flachen Hauen.

Haushalt unentbehrlichen Waren, wie Kaffee, Zucker, Mehl, Gewürze u. a. m. Die sich vor der Lese über den Verkauf ihrer Ernte nicht geeignet hatten, zogen mit ihren Lasttieren auf den Markt von Korça, wo sie ihre Trauben bald an den Mann brachten. Am Pogradecer Berg und in der Umgebung wurden den Lasttieren nicht Körbe sondern längliche Holzbütten *(kerbul)* aufgesattelt, in denen die Trauben mit einem Stampfholz *(shul)* sofort gebrochen werden konnten *(Abb. 9)*. Nur wenn einem Winzer nicht genug solche



Zeichnung 4. Tirë. Süd- und Südostalbanien

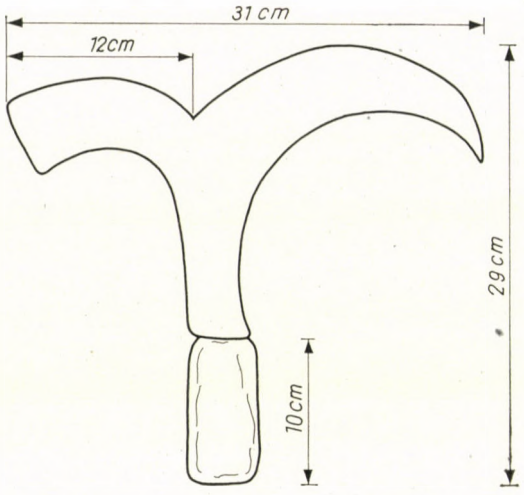


Zeichnung 5. But. Südostalbanien

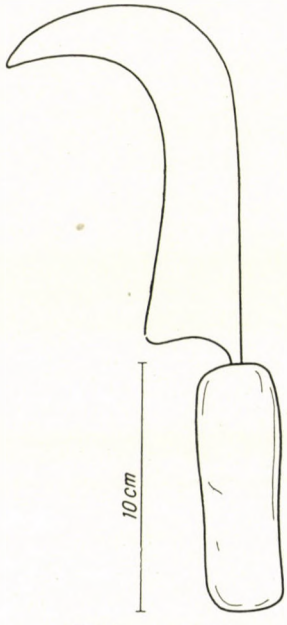
Bütten zur Verfügung standen, wurden die Trauben in Körben befördert und in trogartigen Holzgefäßen *(korite)* gebrochen. Die gebrochenen Trauben, die Maische *(musht, bërsi)* wurde in weitbauchige Fässer *(but)* geleert *(Abb. 13)*. Die in der Mitte der oberen Daubenseite angebrachte Öffnung wurde Hals *(grykë)* und die am flachen Boden befindliche Öffnung wurde Türe *(derë)* genannt.[56] Vor ungefähr 25 bis 30 Jahren beließ man die Treber *(bërsi, komina)* im Wein und dieser wurde aus dem mit einem Teig aus Roggenmehl verschlossenem Faß allmählich abgezapft. Schließlich blieben nur die Treber im Faß; diese wurden nach Öffnung der *derë* herausgenommen und aus ihnen wurde Schnaps gebrannt. In letzter Zeit ließ man Wein und Treber nur sechs Wochen oder vierzig Tage lang beisammen.[57] Wurde der Wein auch dann noch als sehr säurehaltig empfunden, so machte man aus einem leichten, porösen Kalkstein

[56] S. Zeichung 4, 5.

[57] Die Benennung von Most, Treber und Maische schwankt auch hier, *bërsi* bezieht sich auf die festen Teile, *musht* auf den Saft, beide zusammen werden da und dort verschieden benannt. Ein lokaler Name für Treber lautet auch *komina*.



Zeichnung 6. Kosorë. Südostalbanien



Zeichnung 7. Kiz

Brösel und mengte je Zentner Wein 2—3 kg bei.[58] In Korça treten die Bürger in kleinen Trettrögen *(kobel)*[59] oder in entzweigeschnittenen Fässern (früher

[58] Aus diesem mühelos bearbeitbaren leichten Kalkstein wurden in dieser Gegend auch die Minarette der Moscheen gebaut. Die Verwendung von Kalk und Gips zum Binden von Säuren reicht bis ins Altertum zurück.

[59] *Kobel* war auch eine Maßeinheit = zwei Lastkörbe Trauben. Ein Lastkorb Trauben wiegt 45—55 kg.

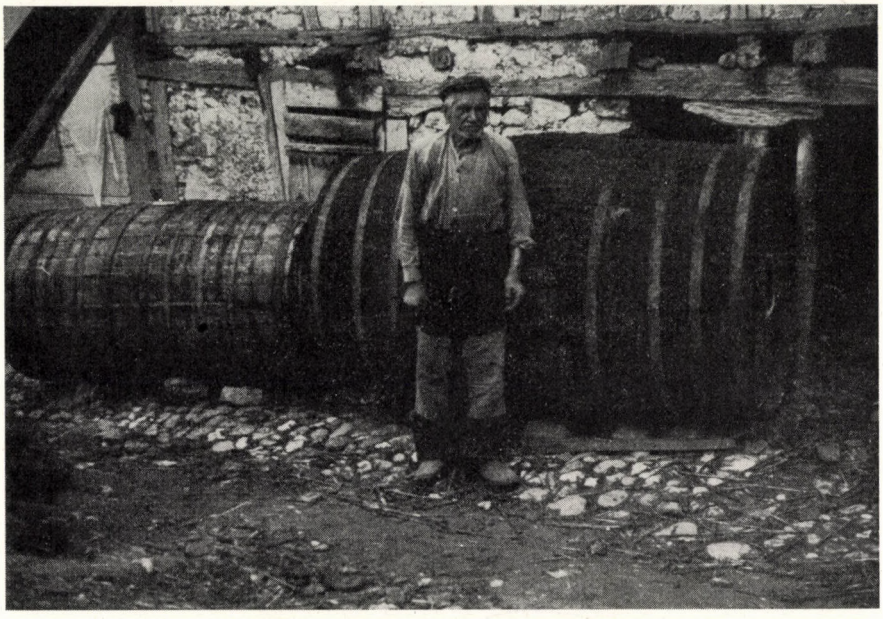


Abb. 13. Großes Faß *(but)* mit Klappe *(derë)* am Boden, oben mit Einfüllöffnung *(gryke)*. Unter der Klappe *(derë)* das Spundloch. Pogradec, Südostalbanien



Abb. 14. Aus einem Baumstamm gefertigter Trog *(kade)*, 114 cm hoch, im Hof einer Schnapsbrennerei in Korça, Südostalbanien

barfuß, später in Stiefeln) die Trauben. Die getretene Maische wurde aus den kleinen Trögen in große, stehende Tröge umgefüllt; hierzu werden neuerdings kleine blecherne Schöpfer *(teneçe)* benutzt. Wir fanden in Korça zweierlei Tröge; der alte Typ ist der aus einem großen Baumstamm geschnittene hohe Trog mit parallellen Seiten *(kade, Abb. 14)*, der andere Typ ist der aus schmäleren Dauben zusammengesetzte Trog von erheblich größerem Raiuminhalt *(tirë, Abb. 15)*. Beide Typen trugen einen Deckel, in dem ein gut verschließ-



Abb. 15. Große Traubenfässer *(tirë)* im Hof einer Schnapsbrennerei in Tirana. Nach unseren dortigen Gewährsleuten wurden diese Fässer aus Pogradec und Korça nach Tirana gebracht

bares Türchen *(derë)* eingelassen war.[60] Häufig wurden die Trauben auch auf dem Deckel dieser großen Tröge getreten und man schob die zerquetschten Früchte mit dem Fuß durch das geöffnete Türchen in den Trog. Früher floß der Wein auch in Pogradec von den Trebern über den am Boden des Troges angebrachten Hahn *(sop)* ab. Neuerdings zieht man auch hier den Wein nach sechs Wochen ab und lagert ihn in besonders großen Trögen oder Fässern *(but)*, worauf man ihn nach weiteren zwei bis drei Monaten erneut in kleinere Fässer umfüllt. Aus den zurückbleibenden Trebern *(bërsi)* und aus dem Satz *(belldikra)* wurde Schnaps *(raki)* gebrannt. Ähnlich wurde, natürlich in kleineren Mengen, in Korça aus besonderen gewählten Traubensorten Weißwein bereitet. Zum Schönen des Weißweines waren mannigfache Klärverfahren aus der Fremde verbreitet, z. B. das Klären mit Eiern, Gelatine, Holzkohle,

[60] S. Zeichnung 4.

warmem Tierblut u. a. m.[61] Wo Menge und Bedeutung der Weinbereitung geringer waren, waren die Geräte auch primitiver und der gelegentlichen Benützung entsprechend gearbeitet. So wurden in Boboshtica die Trauben in Kesseln *(kazan)* ausgetreten. In den mohammedanischen Gemeinden des Korçabeckens bereitete man den haltbaren Most auf folgender Weise: Die im Herbst auf Wiesen gesammelten Körner des wilden Senfs wurden im Mörser zerstoßen und dem frischen Most — auf einen Zentner[62] Most etwa 2 kg — beigemengt. Der Senf verhinderte das Gären des Mostes, Alkohol entwickelte sich nicht und der Most blieb immer süß. Zur Bereitung von *pekmez* wurde das Pulver einer getrockneten süßen Boden- bzw. Tonart verwendet, das — auf den Zentner Most mit 2 bis 3 kg bemessen — zuerst mit etwas Most zu Schnee geschlagen, später mit Holzasche der für *pekmez* bestimmten Mostmenge beigemischt wurde. Der Most wurde bis zum Morgen abgestellt und alle Verunreinigungen setzten sich am Boden ab. Die abgeklärte Flüssigkeit wurde geschickt abgegossen und im Kupferkessel so lange gekocht, bis sie im gewünschten Maße eindickte. Dabei wurden dem Most Stücke nicht süßen Obstes beigegeben (unreifes Obst, kleingeschnittener Kürbis). Der *dukagjin* und *pekmez* wurde in Tongefäßen, kleinen Fäßchen oder Trögen in einer zu ebener Erde des Hauses für diesen Zweck gebauten Kammer *(qelar)* gelagert.

Die dem Glauben und zum Teil auch der Nationalität nach verschiedene Bevölkerung der Dörfer in den beiden Becken entwickelte jahrhundertelang eine enge und produktive Zusammenarbeit und eine lokale Arbeitsteilung. In Pogradec waren die Weingärten im Besitz der christlichen (griechisch-orientalischer) Weinbauern. Ihre Bodenbearbeitung war recht mühsam, die wichtigsten Arbeiten fielen in den Frühling und Frühsommer und waren saisonbedingt. Zur Erledigung dieser Arbeiten reichte die Arbeitskraft der griechisch-orientalischen Bevölkerung des Städtchens nicht aus, ja auch die Arbeitskraft der lokalen mohammedanischen Taglöhner erwies sich als zu gering. Deshalb kamen zur Zeit der dringenden Weingartenarbeiten aus den umliegenden mohammedanischen Dörfern viele Taglöhner mit ihren Geräten in die Stadt, um die ebennotwendige Arbeiten zu verrichten. Die arbeitsuchenden Taglöhner warteten an einer bestimmten Stelle des Marktplatzes *(pazar)* von 5 bis 8 h morgens. Der Weingartenbesitzer holte sie jeden Morgen hier ab und ging mit seinen Arbeitern in den Weingarten. Der lokale Mangel an Arbeitskräften wurde auch dadurch erhöht, daß wegen der Saisonbedingtheit der Weingartenarbeit die ortsansässige griechisch-orientalische Einwohnerschaft während des größten Teils des Jahres in Pogradec nicht ständige Arbeitsgelegenheit fand. Deshalb suchten die Ärmeren und Jüngeren in der Fremde

[61] Nach Aussage unseres Gewährsmannes in Boboshtica wurden die Klärverfahren von in Rumänien arbeitenden Dorfangehörigen eingeführt.

[62] 1 *okë* ist amtlich 1 kg 402 g; früher war es ein je nach der Gegend wechselndes Gewicht, womit der dem Most beigemischte Wildsenf gewogen wurde. Unser Gewährsmann hat aber dieses Gewicht in kg umgerechnet.

Arbeit, vor allem in der Fabrik — Fabrikarbeiter in der Türkei, in Griechenland, Ägypten und Amerika. Die mohammedanische Bevölkerung lehnte die Fabriksarbeit im Ausland ab und suchte nur landwirtschaftliche Arbeitsgelegenheiten in der Umgebung; war sie gezwungen ins Ausland zu gehen, so suchte sie sich vor allem in der Landwirtschaft und in städtischen Gärtnereien Arbeit. So hatten an der Weinproduktion von Pogradec die mohammedanischen Taglöhner der Umgebung und die sich verdingenden Kleinbauern großen Anteil, obwohl diese geistige Getränke überhaupt nicht genossen und bei ihrer Verdingung als Taglöhner darauf bestanden, daß ihre Mittagessen Schweinefleisch und Schweinefett nicht enthalte. Ähnlichem begegnen wir auch im Korçabecken. Das Rohmaterial zu dem in Korça bereiteten berühmten Wein wurde in mohammedanischen Dörfern angebaut, für diese bedeutete der Weinbau geradezu die Existenzbasis. Die Entwicklung des Weinbaus dieser mohammedanischen Dörfer ermöglichte gerade der Umstand, daß mohammedanische Untertanen damals sich leichter von der bedrückenden gutsherrlichen Macht befreiten und freie Bauern wurden.[63]

In Voskop wurde weder Wein noch Schnaps genossen, die Wirtschaft der Bevölkerung beruhte auf kooperativer Arbeit, auf dem Ruhm des Weines von Korça und auf dem Handel dieser Stadt. Jeder Schlag gegen den Weinhandel traf in erster Linie die weinbauenden Dörfer; die vor 25 Jahren aufgetretene Phyloxeraseuche traf die Christen nicht so schwer wie die sich an ihren Grundbesitz stärker klammernden Mohammedaner.[64]

Die Hauptmerkmale des in Südostalbanien studierten Weinbaus : die wichtigste Sorte ist der zum Anbau in hochgelegenen Weingärten geeignete *serin* und seine Abarten. Das Rebmesser ist der *kosorë* bzw. der ebenso geformte *kiz*.[65] Das wichtigste Gerät für die Bodenbearbeitung ist die Spitzhaue *(ka zëm)* und die Karst, die zweizinkige Haue *(dikel — dhiqel)*. Die Haue *(shat)* kam auch hier erst später auf. Zum Zermalmen der Trauben wurden in Pogradec längliche, büttenartige Transportgefäße *(kerbul)*, in Korça niedrigere Holztröge verwendet, in Pogradec mit einem Stampfholz *(shul)*, in Korça mit dem Fuß. Die ältere Form der Lagergefäße war der aus einem Baum ausgebildete, später aus Dauben zusammengefügte hohe Trog, in der Gegend von Pogradec große, liegende Fässer *(but)*.[66] Im Vergleich mit Nordalbanien war hier die Bedeutung des Weines als Handelsartikel größer.

[63] *Çiflik* = Gut, das System siehe *Historia e Shqiperisë* 1959, S. 394, und SEDLMAYR, 1916, S. 26. Eigentlich bedeutet es ein Mietsystem und somit einen freieren Zustand.

[64] Nach der Reblausseuche wanderten aus den früher weinbautreibenden Gemeinden die Albaner griechisch-orientalischen Glaubens in riesigen Scharen nach dem Ausland und in albanische Gewerbezentren aus.

[65] Siehe *Abb. 8.*

[66] Als erste erscheinen die Tröge. Liegende, faßähnliche *but* waren vor allem in der Gegend von Pogradec verbreitet und wurden ähnlich gebraucht wie die Tröge. Nach unseren Gewährsleuten waren die größten, auch 100 hl fassende *but* am anderen Seeufer (Jugoslawien) in Klöstern zu finden und ihre Dauben wurden mit Bunden aus Holz zusammengehalten.

Südalbanien

In diesem Gebiet können wir drei Gegenden unterscheiden, an der Küste des Ionischen Meeres von *Vlorë* bis *Saranda* wurde seit jeher und in großem Ausmaß Wein bereitet und für diese Weinproduktion war die Himaraküste (Bregu i Himarës)[67] von Pelasa bis Ceparo von großer Bedeutung. Zu diesem Gebiet gehört noch im Norden von Vlora, also noch am Ufer der Adria das Dorf Narta, dessen ursprünglich griechische Bevölkerung sich der Überlieferung nach erst vor 100 bis 150 Jahren von Süden kommend hier niederließ und dessen Weinbau auch neueren Datums ist.[68]

Die zweite Gegend ist die Umgebung von Delvina und Murzina, das Tal der Bistrica und die dritte ist das in gewisser Beziehung alleinstehende Leskovik, wo einst der beste Wein Südalbaniens gekeltert wurde.[69] In allen drei Gebieten herrscht der Anbau kurzer Stöcke in Weingärten vor. Lauben begegnet man nur bei Gebäuden (s. *Abb 16*), auf Bäume gerankten Reben aber nur an Rainen und am Rande der Gärten. An den nach Süden und Südwesten geneigten felsigen Abhängen an der Küste bedeutete der Ackerboden einen sehr hohen Wert und seit Menschengedenken gibt es die freie Landnahme nicht mehr. In den inneren Landesteilen konnte auch in den ersten Jahrzehnten unseres Jahr-

[67] Vlora, Valona, im Altertum Aulon, südalbanische Hafenstadt und Gewerbezentrum in der Bucht der Halbinsel Karabunuri, hat 31 000 Einwohner (1957) und ist von ausgedehnten uralten Ölbaumhainen umgeben. Saranda ist ein Hafenstädtchen an der Küste des Ionischen Meeres, gegenüber der Insel Korfu. Pelasa und Ceparo sind Dörfer an der Himaraküste, die sich von Llogara-Paß bis zum Shënvasil-Paß erstreckt. Himara, in der Mitte dieses Teiles der Ionischen Küste gelegen, ist der wichtigste Platz dieser Gegend, war im Mittelalter die Residenz eines Bischofs und bildete mit der anschließenden Gegend eine selbstständige politische Einheit. Nach dem Titel des albanischen Fürsten Balsha II. war dieser der Herr von Shkodra, Vlora und Himara. Die an der Küste gelegenen Dörfer wählten in Volksversammlungen ihre Kapitäne, wehrten sich erfolgreich gegen die türkische Übermacht und es gelang ihnen 1492 mit den Türken einen Frieden zu schließen, der ihnen eine gewisse Unabhängigkeit sicherte. Sie unterhielten zu den italienischen Fürstentümern, Stadtstaaten und auch zu mehreren europäischen Großmächten diplomatische Beziehungen. Sie widerstanden auch den Angriffen von *Ali Pascha Tepeleni*, der sie der Überlieferung nach nur mit Hilfe englischer und französischer Schiffe nach einem unerwarteten Angriff von der See her besiegen konnte (etwa 1791). Die an der Küste gelegenen Gemeinden waren im Rücken von dem unmittelbar an der Küste gelegenen 2100 m hohen Berg Cika gedeckt. An den Bergabhängen sind jahrhundertealte Terrassen und Ölhaine zu sehen. Weingärten und Dörfer haben in den Kämpfen gegen *Ali Pascha Tepeleni* zum Teil stark gelitten und später hat die Reblausseuche riesige Schäden angerichtet. Heute werden die wüstgebliebenen Terrassen großzügig bepflanzt.

[68] Der Überlieferung nach hat das auf der kleinen Halbinsel gelegene Dorf seinen Unterhalt durch Salzgewinnung und Fischerei erworben, später aber in den an der Küste gekauften Feldern Weinbau betrieben. Alte berichten, sie hätten lange die Geheimnisse ihres Weinbaus eifersüchtig bewahrt; verlangten die Nachbardörfer Setzlinge, dann gaben sie nur in Seewasser geweichte und folglich lebensunfähige Reben, um zu verhindern, daß die Nachbardörfer mit ihnen konkurrenzfähig werden. Heute verwerten sie ihr Obst auf dem Markt des nahen Vlora.

[69] Das Städtchen Delvina liegt östlich der Küstenstadt Saranda; früher ein wichtiger Markt, war es im 16., 17. Jahrhundert auch die Hauptstadt des nach ihm benannten Sandschaks. Murzina ist eines der im Bistricatal siedelnden reichen, griechisch sprechenden Dörfer; Leskovik war Zentrum vom Bezirk Dangllia östlich von Delvina nahe der griechischen Grenze, von Korça 40—45 km entfernt. Die Grundlage seines Wohlstandes war sein berühmter Weinbau, der von der Reblaus restlos zerstört wurde.

hunderts durch freie Landnahme Boden erworben werden. Wir finden besonders im Küstengebiet hochentwickelte und mit viel Arbeit angelegte Terrassen und an vielen Stellen bewahren diese Terrassen die Erinnerung an den einst sehr entwickelten Weinbau (s. *Abb. 17, 18, 19*). Die Weingärten Südalbaniens wurden durch die inneren Kämpfen zu Beginn des 19. Jahrhunderts und durch die am Ende des Jahrhunderts ausgebrochenen Weinstockseuchen fast ganz ausgerottet. Im zweiten Weltkrieg hat Leskovik viel gelitten.

Die wichtigsten Sorten des Küstengebietes

Von Narta bis Saranda die schwarze und rote Traube *vlosh (vlosh i zezë, vlosh i kuq)*, was auf griechisch süße Traube bedeutet. Ihre mittelgroßen Beeren wachsen in dichten Trauben mit härterer Schale und sie ähneln der Kalmetetraube[70] von Shkodra. Die in der Umgebung von Murzina gedeihende *kallotri* ist wahrscheinlich eine Abart der vorigen, auf griechisch bedeutet ihr Name »reich früchtetragend« und die Leskoviktraube ist honigsüß *(mialtes)*. Außerdem gedeiht die schwarze und weiße *debina (debina e zezë, debina e bardhë)*. Die an letztgenannten beiden Orten in großen Mengen vorkommenden duftenden Sorten *(pullze, pulze* (M) und *rrush rreshnik* (Le)*)* sind vielleicht identisch. Von den an der Küste gedeihenden Weinsorten fremder Herkunft ist die Korfutraube *(korfiatiko)* griechischen und *mateo bardhë* vermutlich italienischen Ursprungs. In Narta wird eine früher reifende Traube Sankt Eliastraube *(Shën Diell)* genannt. Unter den Laubentrauben steht in ganz Albanien die sehr verbreitete *rezigi* (an der Küste *rozaqi)* an der Spitze, dann folgen die Stambuler Trauben genannten Trauben türkischen Ursprungs wie *Baba Hasan*, die kernlose *Idi Batek*, *kryqes* (L) und *rrush qaush*[71] (M). Die *aitoniqi* und die großbeerige *dhronivo* dürften den Namen nach griechischer Herkunft sein. Die »rotrankende« *(vegel e kuqë)* ist unbekannter Herkunft.

Anbau in den Weingärten und die damit verbundene Arbeiten

Konnte der an der Küste ansässige Landwirt die mit der Urbarmachung des Bodens und dem Anbau verbundene mühevolle Arbeit mit eigenen Arbeitskräften nicht bewältigen, so hat er seinen Boden für die Hälfte des Ertrages verpachtet oder neu kolonisierter Boden wurde in zwei Hälften geteilt und die eine Seite wurde an eine die Urbarmachung übernehmende Familie verlost.

[70] *Vlosh* ist die »heimische Traube« des Küstenstückes, hat eine dünne aber starke Schale, »beißt man in sie, so knackt sie«. Diese Sorte wird auch von BAUDIN, 1915, S. 67. abgeschrieben. Vgl. mit *kalmete* und *serin*. Möglich, daß sie auch mit der sog. kerce von Permeti identisch ist. Nach Gewährsleuten von Narta ist diese Sorte auch in Patras und Korintos bekannt.

[71] *Rrush qaush* oder *çaush*, identisch mit der ungarischen Sorte *csaus* und der französischen Sorte *Chaous*. Weitere ungarische Namen dieser Sorte: Fehér genuai (weiße Genueser) oder Illatos genuai (duftende Genueser). Tschaus ist ein türkischer militärischer Rang und entspricht dem Unteroffizier.

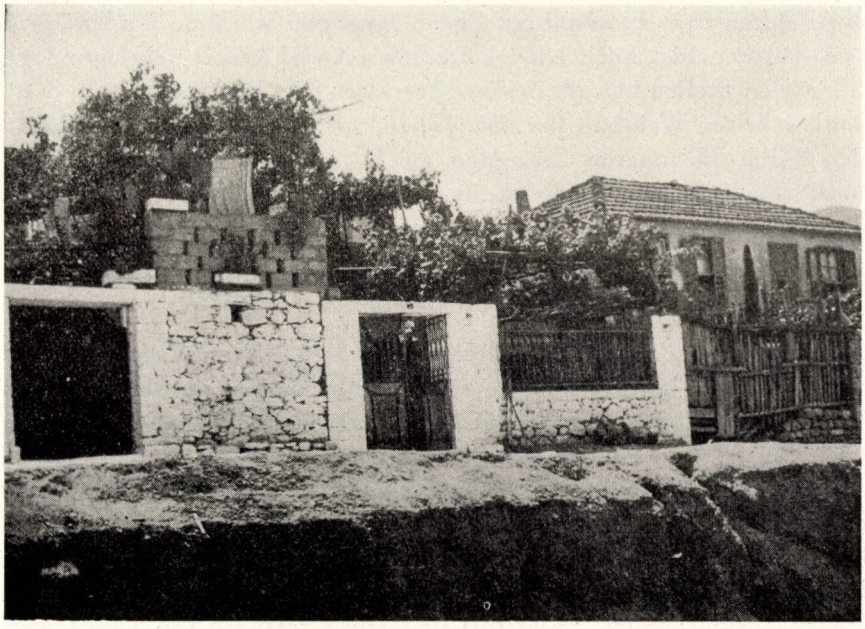


Abb. 16. Mit Rebenlauben besetzte Terrassen am Stadtrand von Delvina, Südalbanien



Abb. 17. Einst mit Weinstöcken bepflanzte, jetzt zum größten Teil unbebaute Terrassen. Himara, Südalbanien



Abb. 18. Terrassen mit Ölbäumen, Himara. Aufnahme: I. Katona



Abb. 19. Unbebaut gebliebene Terrassen an der Küste bei Himara, Südalbanien

Der die Arbeit übernahm, säuberte den Boden vorerst von größeren Steinen oder Felsen, errichtete Terrassen und war der Boden richtig umgegraben, so wurde er geebnet. Wände wurden ohne jedes Bindemittel errichtet und überragten immer das Bodenniveau der Terrassen, um in der Regenzeit die Erde auch entsprechend zu halten. Zum Umgraben und Urbarmachen der Erde

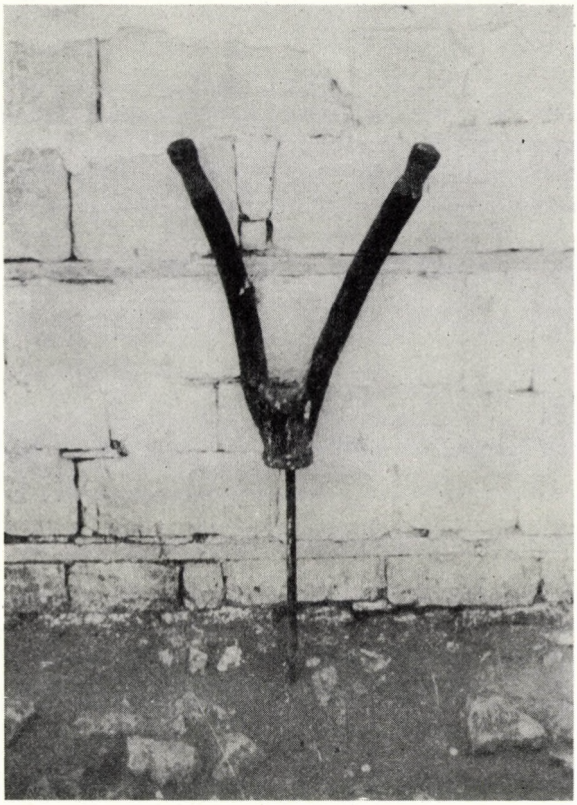


Abb. 20. Setzstock *(turjela)*. Narta

wurden Brecheisen *(qysk)*, Spitzhauen *(kazëm)*, Spaten *(bel)* und Schaufeln *(lopat)* benutzt. In den früher feuchten Küstenstrichen der Nartaebene wurde das Umgraben durch einfaches Tiefpflügen ersetzt. In den gelockertenBoden wurden die Löcher für die Setzlinge mit Setzstöcken oder Eisenstangen gebohrt und es gibt zweierlei Arten dieser Geräte. Die eine ist der einfache Eisenstab *(qysk, palo* (Hi), *loz* (M), *tloz* (Le)*)* oder der eiserne Y-förmige Setzstock *(turjela* (N)*)*.[72] (s. *Abb. 20.*) In die Löcher wurden möglichst kleine, mit zweijährigen

[72] Das Ende des gegabelten Holzes, in das eine Eisenspitze gefügt wurde ließ man flach, damit die Kante des gebohrten Loches gedrückt und das Eindringen von Erde in das Loch verhindert werde. Ähnliche Setzstöcke kennen wir auch in Ungarn, im nördlichen Transdanubien (Tök, Vál).

Holzteilchen *(kry* (N)*)* versehene Reben *(kalem* (H)*)* gesetzt und an der Meeresküste wurden auch zwischen die Weinstöcke in größerer Entfernung die Ölbaumpflanzen gesetzt. Der Ölbaum brachte nach fünfundzwanzig Jahren die ersten Früchte und verbreitete auf die ihn umgebenden Weinstöcke Schatten, so daß die Weinstöcke langsam abstarben. Die Anpflanzung geschah der Ölbäume wegen und unter einem älteren Ölbaumbestand werden die Weinstöcke ganz vernichtet.[73] Für den auf Handelsabsatz arbeitenden entwickelten Weinbau von Leskovik ist es bezeichnend, daß hier in Vierergruppen für hohen Lohn arbeitende Spezialisten den Anbau übernahmen. (Der erste bohrte mit dem Setzstab das Loch, der zweite schnitt das Ende der Rebe ab[74] und setzte sie in das Bodenloch, der dritte häufte Walderde um die Pflanze und bedeckte sie, der vierte brachte die Walderde neben die Löcher). In Murzina wurde statt Walderde mit Wasser vermengter Ziegen- oder Schafdünger genommen. In Himara war auch das schlingenförmige Einsetzen der Reben in Gruben bekannt.[75] Für Anpflanzungen wurden jene Reben bestimmt, die in diesem Jahr reichlich Ernte brachten und erbat man sich von Freunden oder Nachbarn solche, so wurde das als große Ehre empfunden. Mit Ausnahme von Leskovik wurde das Anpflanzen überall als unentgeldliche gemeinsame Hilfe von Freunden und Verwandten geübt und mit einem Fest abgeschlossen. Wie es hieß: werde der Weingarten reiche Ernte bringen, dessen Anpflanzung von sehr kinderreichen Leuten vor Neumond besorgt wurde; man glaubte, daß bei Vollmond gepflanzte Weingärten unter Insektenschaden leiden würden. In Murzina nennt man das Anpflanzen *strem*. Dieses Wort wird auch als Bezeichnung für ein Geländemaß gebraucht und hängt wahrscheinlich mit der Vermessung zusammen, wenn aus bisher unvermessenem Gemeindeboden herausgerissene Stücke in Privatbesitz übergingen.[76] Im ersten Jahr wurden die eingepflanzten Reben nur vor Unkraut geschützt und ihr Boden wurde mit dem Karst, der zweizinkigen Haue *(dhiqel)*[77] gelockert. Es war nur an der Küste Brauch, im ersten Jahr zwischen die Weinstöcke auch Mais, Bohnen oder Tabak zu säen, diese Pflanzen schützen mit ihrem Schatten den Boden vor dem Austrocknen. Im trockenen Bistrica-Tal, in Murzina, schütze man den Boden an Stelle von

[73] Nach altem Brauch wurden in Albanien Ölbäume bei der Geburt eines Kindes gepflanzt, die die ersten Früchte dann brachten, wenn dem Kind ein Kind geboren wurde. (Vgl. Vergilius.)

[74] Die beim Schneiden der Stöcke gewonnenen und zum Anbau bestimmten Reben wurden nähmlich zu Hunderten gebündelt ins Wasser gelegt, damit sie nicht austrocknen. Beim Setzen wurden die Enden der im Wasser geweichten Reben abgeschnitten.

[75] Hier wurden zwei Reben in die beiden Enden von 100 cm langen, 40 cm breiten und 60 cm tiefen Gruben schlingenartig eingesetzt. Vgl. mit der Art der Weinstockpflanzung in Shkodra und Südostalbanien.

[76] Vgl. mit dem ungarischen Wort »telek« = der Grundstück, der Boden, die Session und von diesem Wort gebildetes: »telkesít« (als Zeitwort) = urbarmachen.

[77] Ähnlich dem im Korçabecken gebrauchten Gerät. Mit der lateinischen *bidens* — zweizinkigen Haue identisch.

Zwischenpflanzungen besonders in den niederschlagslosen Monaten Juni und Juli mit abgeschnittenen Farnenblätter *(fir)* vor der Sonnenglut.[78] In den an der Küste gelegenen Teilen wurden im zweiten Jahr die Stöcke ausgebildet, der Setzling wurde in 40 cm Höhe geschnitten und man beließ auf ihm nur eine Rebe mit einer Knospe oder zwei Knospen. Auf gereiften Stöcken ließ man beim Beschneiden *(pritet* (Hi) *kladhos* (N)*)* im Frühjahr drei bis vier Reben, auf schwächeren Stöcken zwei Reben *(degë)* mit je zwei Knospen.

In Murzina wurden die jungen Weinstöcke zweimal beschnitten, im Januar wurden die überflüssigen Reben von den Stöcken entfernt und man ließ nur die zurück, die als fruchtbringend ausersehen waren. Dieses erste Schneiden heißt *kathirizma* oder *qiruar*. Die belassenen Reben wurden im Februar-März bei dreijährigen Stöcken auf eine Rebe, bei vierjährigen auf zwei Reben, bei siebenjährigen auf drei Reben mit je drei Knospen verkürzt, das war das zweite Schneiden *(kopsimo* oder *prerje)*.[79] In Leskovik wurden die erstarkten Setzlinge nahe dem Boden abgeschnitten und man beließ nur zwei Seitentriebe. Diese Köpfe nannte man *kry*, an einem Kopf beließ man drei Knospen.[80] Man nannte dies das Beschneiden *(synet)* des Weinstockes,[81] damit erreichte man, daß sich der Stammkopf niedrig, unmittelbar über dem Boden entwickelte und daß die Trauben auch von der vom Boden reflektierten Wärme erreicht werden.[82] Nachher wurden in jedem Jahr zwei bis drei auf drei Knospen beschnittene Reben belassen. Am Rücken des gebogenen Rebmessers *(kiz* (N), (Hi)*)* (Shënvasili, oder *klladheftiri)* war eine kleine Axt (*cekuri*).[83] In der Gegend von Murzina und in Leskovik hat man mit krummen, großen Klappmessern mit gezahnter Schneide *(xvana* (M), *zavana* (Le)*)* geschnitten, die der Überlieferung nach türkischer Herkunft waren; niemand erinnerte sich aber daran, wann dieses Gerät eingeführt worden war. Es wurde zusammen mit einem anderen krummen, ungezahnten Rebmesser mit steifem Griff *(kiz)*[84] benutzt *(Abb. 21)*.

Die beim Weinbau zu versehende Erdarbeit

An der Küste und in Murzina wurde nach der Lese, im Winter mit Hilfe der Spitzhaue *(kazëm)* und des Spatens *(bel)* vom Stamm der Weinstöcke die Erde abgezogen, so daß um die Weinstöcke kleine tellerartige Gruben *(gropë)*

[78] In Süd- und Südwestalbanien gibt es im 6. Monat nur sehr wenig, im. 7. Monat gar keine Niederschläge und die Hitze ist am größten. GEÇO, 1959, S. 44—45.

[79] *Kopsimo* ist griechisch und bedeutet albanisch *prerje*, *kathirizma* ist griechisch und bedeutet albanisch *qiruar*.

[80] Man hat den Setzling unmittelbar über der zweiten Knospe abgeschnitten. *Kry* bedeutet Kopf, aber auch Beginn, Anfang.

[81] Name des mohammedanischen Einweihungsrituals: »circumcisio«.

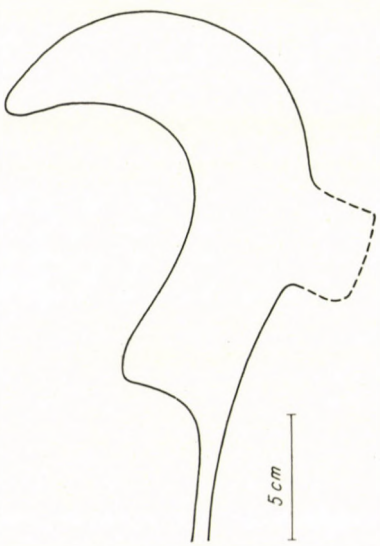
[82] Leskovik hat wegen seiner hohen Lage ein kälteres Klima.

[83] *Cekur*, vom lateinischen *securis* bedeutet Axt, Beil und »jenen Teil des Rebmessers, mit dem man schneiden konnte«. FINÁLY, 1884, S. 1786, Zeichnung 8.

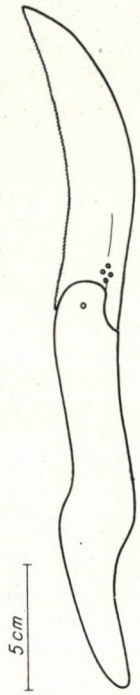
[84] Vgl. *Abb. 11, 12* und Zeichnung *9, 10*.



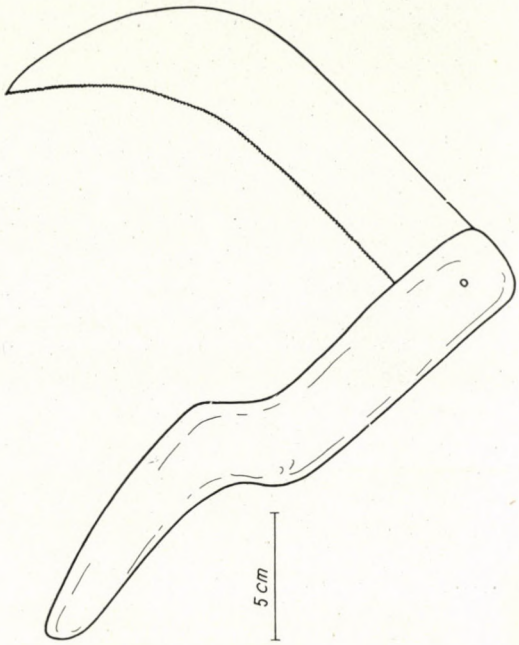
Abb. 21. Karst (zweizinkige Haue *diqel)*, Rebmesser mit gezahnter Schneide *(xavana)*, gebogenes Rebmesser *(kiz)* und Spitzhaue *(kazëm)*. Murzina, Südalbanien



Zeichnung 8. Kiz



Zeichnung 9. Zavana, xvana, bishk.
Mittel- und Südostalbanien



Zeichnung 10. Zavana, xvana, bishk.
Mittel- und Südostalbanien

gebildet wurden.[85] In diese Gruben wurde im Laufe des Winters Dünger gebracht. An der Küste wurden während des Beschneidens und beim ersten Hauen die kleinen Gruben zu langen Gräben vergrößert, während die Erde zwischen den Stöcken aufgehäufelt wurde *(ordhini)*. Versäumte man in Murzina während des Herbstes die Teller anzulegen, so wurde im Frühling gleich beim ersten Hauen aufgehäufelt. Diese Arbeit mußte bis zum 15. April beendet sein, denn von diesem Tag an berechnete man den Beginn der Blüte; diese währte bis zum 15. Mai und in dieser Zeit »durfte nicht einmal ein Hase in die Gärten gehen«. Nach der Blüte wurde der Boden im zweiten Hauen geebnet, diese Arbeit wurde mit dem Karst der zweizinkigen Haue *(dhiqel)*, neuerdings mit der breiten Haue *(shat)* besorgt. In Murzina war es Brauch, bei dieser Gelegenheit auch die Stammwurzeln ein wenig aufzufüllen. Es ist wohl mit dem kühleren Klima von Leskovik zu erklären, daß man hier erst beim ersten Hauen im März *(mihim me dhiqel)* um die Stämme die tellerförmigen kleinen Gruben anlegte und die bei dieser Gelegenheit ans Tageslicht gelangten oberen Wurzeln abbrach, um die Wurzeln des Stammes zu zwingen, die Tiefe auf-

[85] Bei dieser Arbeit wurden freigelegte Wurzeln abgebrochen. Die Grube war auch zum Aufspeichern der winterlichen Niederschläge bestimmt.

zusuchen. Nach der Blüte des Juni kommt die Zeit, die kleinen Gruben wieder zuzuschütten, was mit dem Hauen *(prashitet)* verbunden ist und mit der breiten Haue *(shat)* ausgeführt wird. Der bei dieser Arbeit aufsteigende Staub hat die unteren Blätter und Trauben bedeckt, was sich auf die Trauben gut auswirkte. Das Hauen bzw. die Lockerung der Erde erfolgte also in Südalbanien bei der Gelegenheiten, im Frühling nach dem Beschneiden zum ersten Mal, nach der Blüte zum zweiten Mal und im Herbst nach der Lese zum dritten Mal. Bei allen drei Gelegenheiten hat sich die Bodenfläche der Weingärten gewandelt. Außerdem wurde Unkraut gejätet und nach der Blüte wurde das Laub gelichtet, indem man Schößlinge und Seitentriebe ausgerissen hat und die hochgeschossenen Reben abgipfelte *(strifoloj, strifolojma* (Hi), (N) *vlastolojma e pare, krasitje e gelber* (M) *e tarim* (Le)*)*.[86] In Himara wird das nach der Blüte vollzogene Hauen und Jäten des Unkrautes zusammenfassend »Maiarbeit« *(maizma)* genannt. Das Abgipfeln der Reben wird seit einigen Jahrzehnten nicht mehr durchgeführt, denn man hat bemerkt, daß dadurch die Seitentriebe sich nur noch kräftiger entwickelten. Ein Aufziehen auf Stöcke konnten wir nirgends beobachten; war es aber nötig, so hat man neben junge, schwache Stöcke Stäbe *(unjë* (Le)*)* in den Boden gesteckt. Hatten sich die Trauben entwickelt, so wurden die Reben im Juni zusammengebunden *(lidh vreshtin)*, aber nicht bei jedem Stock sondern nur dann, wenn sonst die Trauben am Boden gelegen wären. Dabei wurden die gegen den bösen Blick schützenden bekleideten Puppen, Eselschädel und Knoblauchkränze ausgesteckt.[87] In Leskovik war auch Brauch, die unbeschnitten belassenen langen Reben (*lashka*) zu senken *(shtroj lashka)*.[88]

Lese und Weinbereitung

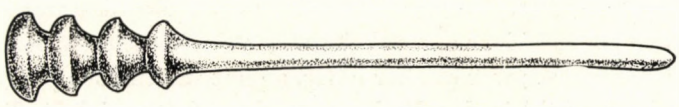
An der Küste bewachte jeder Weingartenbesitzer seine reifenden Trauben selbst, deshalb wurden in den Gärten als Schutz gegen Sonne und Regen kleine Hütten *(kasola)* errichtet. Außerdem wurden überall Flurwächter *(polak)* gehalten, die nach der Größe des Gebietes (N) oder der Ernte (M) bezahlt wurden. Vor der Jahrhundertwende gab es in Murzina keinen Flurwächter, denn der Besitzer hielt es für seine Ehre, wenn Reisende von seinen Trauben aßen. Für die Ernte *(trigo* (Hi)*)* war nirgends ein bestimmter Tag festgesetzt, man richtete sich da ganz nach dem Reifen und der Grad der Reife wurde durch am Saft einer in der Hand zerdrückten Beere erkannt. In größeren Weinbergen, z. B. in Murzina, wurde aber die Reihenfolge der Weinlesen

[86] Bevor das Besprengen aufkam, haben die gesammelten Rebentriebe und Blätter den Ziegen ein wichtiges Futter geliefert. Diese haben wegen des hohen Gerbstoffgehaltes der Blätter wohl nicht mehr Milch geliefert, sind aber erstarkt.

[87] Ähnliche Abschreckzeichen wurden auch in Maisfeldern errichtet, ja auch Kreuze und Sterne, die gegen den bösen Blick schützen sollten.

[88] Vgl. *shtruara.*

bestimmt, einerseits damit die Arbeiter in noch ungelesenen Weingärten keinen Schaden anrichteten, andererseits deshalb, daß so mit Hilfe der Verwandtschaft die ganze Ernte an einem Tag unter Dach gebracht werden konnte. Es war die Aufgabe der Frauen, die Trauben vom Stock abzunehmen und in kleinen Körben *(shportë, kaçile* (Hi und M)*)* zu der am Rande des Weingartens ausgebreiteten Binsenmatte oder zum Quetschgefäß zu tragen. An der Küste wurden die ungepreßten Trauben in Lederschläuchen *(kaçupe)* auf Lasttieren oder in Säcken, bzw. Kisten *(arkë)*, in Leskovik in großen Körben nach Hause gebracht. In Murzina wurden die Trauben im Weingarten in Trettrögen *(kadishte)* von Männern ausgetreten *(shtipa rrushit)*; die ausgetretenen Trauben brachte man mit kleinen Schöpfgefäßen *(kenat)*[89] auf ein Gitter aus Weidenruten *(trinë)*, das über einem anderen Trog bog. Mit Hilfe dieser Schöpfgefäße wurden die Treber *(cipura)* vom Most *(musto)* gesondert



Zeichnung 11. Stampfstock. Südalbanien

und Treber und Most wurden in besonderen Schläuchen *(kaçupe)* von Tragtieren nach Hause gebracht.[90] Bei dieser Arbeit wurde sorgsam darauf geachtet, daß der Most in gute und neue, die Treber in einen alten Schlauch gelangten. An der Küste wurden die Trauben zu Hause in kleinen Trögen *(mostele)* oder in die Hälfte geschnittenen Fässern *(vozë)* ausgetreten; letztere hatten am Boden einen Abfluß, durch den der Most *(musto)* ständig und sofort auch während des Austretens abfließen konnte. Aus dem nach dem Austreten gleich getrennten Most wurde an der Küste der für Frauen bestimmte süße Wein *(verë e ëmbël)* bereitet, in Murzina der leichte süßere, hellere *mustosirmo*, sowie der »gekochte Wein« *(verë e zierr)*. Dieser wurde wie folgt hergestellt: Hatte man für den gekochten Wein ein 110 Liter faßendes Gefäß, so wurden für diesen Zweck 150 Liter beiseite gelegt und von diesen wurden 50 Liter Most so lange gekocht, bis er auf 10 Liter eingedickt war. Dieser süße, gedichtete, eingekochte Most wurde zuerst in das dazu gewählte Faß gegossen und darin gut umgerührt, damit im Innern des Faßes jedes Teilchen von ihm erreicht und überzogen werde. Sodann wurden die natürlich belassenen 100 Liter Most daraufgegossen. Dieser Wein war hell und süß, hielt sich viele

[89] Der *kenat* war gleichzeitig eine Maßeneinheit, 10 *kenat* war ein Eimer und 40—50 Eimer gingen in ein Faß *(varjela)*.

[90] Man erinnerte sich auch auf Stampfstöcke. Zeichnung 11. Nach Beschreibung rekonstruiert.

Jahre und bildete den Übergang zum eigentlichen haltbaren Most. Ähnlich wurde an der Küste der gekochte Wein bereitet. Der Größere Teil der gelesenen Ernte wurde überall zu Rotwein verarbeitet und deshalb wurde dort, wo zur Vereinfachung des Transportes oder des Austretens der Most von den Trebern getrennt wurde, dieser zum Kochen in verschiedene große Tröge und Fässer erneut zusammengeschüttet. An der Küste wurde er in große, häufig 3 bis 4 m Höhe erreichende, oben sich verjüngende Tröge *(kadhi, kadhes)* gefüllt, die



Abb. 22. Bottiche. Gegend von Himara

in ihrer Gestalt denen von Leskovik *(tire, tirre)* ähnlich waren (*Abb. 22, 23*). Die am oberen Teil des Troges angeordnete Tür wird Hals *(grykë)* genannt. (*Abb. 24.*) Nahe dem Boden finden wir mehrere Löcher *(brimë)* für die Hähne, in die der Hahn *(kanele* (Hi) *sop* (Le)*)* eingesetzt wird. Die nahe dem Boden der großen Tröge oberhalb des Hahnloches angebrachte halbkreisförmige Türe oder das Spundloch wurden in *Leskovik* auch die Türe des Troges *(portë* oder *derë)* genannt. In diese wurden die Trauben, nachdem man sie in kleinen Trögen mit der Hand oder in entzweigeschnittenen Fässern *(varelë)* mit Hilfe eines Stampfholzes gebrochen hatte, von oben hineingegossen. In Murzina und in der Umgebung von Delvina, wo auch die Tröge von Himara angefertigt wurden, hatte man seit Menschengedenken ganz andere Weintröge verwendet. Dort wurden große, weniger gebauchte, aus Dauben gefertigte liegende Fässer *(varjela* (M) *vozgë* (Del, Ka)*)* benutzt. Oben, am Bauch der Fässer war zwischen zwei Dauben das mit einem kleinen Spund gut verschließbare obere Loch *(brusa* (De, Ka) oder *murc* (M)*)* und am Boden oberhalb der Halbie-

rungslinie war die halbkreis förmige Türe *(derë* (De, Ka) *portë* (M)*)*. Unter der Türe waren die Hähne *(pir, kani* (M)*)* in den Hahnlöchern *(brimë, kanule* (De, Ka)*)* angeordnet. Diese liegenden, großen Fässer wurden zuerst durch die Seitentüre mit den Trebern bis an den unteren Rand der Seitentüre angefüllt. Sodann wurden die Türen verschlossen und durch Keile



Abb. 23. Bottiche *(tire)*, Leskovik. Aufnahme: I. Katona

fixiert, der Most wurde durch das oben angebrachte Loch mittels Trichtern auf die Treber gegossen. Diese großen Dauben-Fässer benutzte man bis zum Aufkommen der kleineren, neueren eingeführten Fässer in Debvina-Murzina-Gegend. Die großen Tröge waren dagegen an der Küste (Bregu i Himarës) und Leskovik im Gebrauch. Die großen Fässer waren aber im Vordringen. So haben diese die Tröge z. B. in Shenvasili schon früher ganz verdrängt, die Terminologie der Tröge blieb aber auch bei ihnen erhalten (die oberhalb des Faßbauches befindliche Öffnung, der Hals *(grykë)*.[91] Bevor diese großen Behälter angefüllt wurden, wurde vor der Spundöffnung mit Steinen niedergedrücktes Stroh oder ein Rutenbündel gehalten, um damit den Spund

[91] Das Dorf Shënvasil an der Himara-Küste ist jenes, das am meisten gelitten hat. Um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert wurde es zum großen Teil zerstört und entvölkerte, so hat sein Weinbau auf neuen Grundlagen begonnen. Deshalb sind seine Geräte schon andere als z. B. jene von Himara.

vor den Treberteilchen zu schützen und den Wein nur geseiht durchzulassen. Die Zeitspanne während der Most und Treber zusammenblieben, hat sich in den letzten Jahrzehnten geändert. In früherer Zeit wurde der Wein häufig nur von den Trebern abgelassen konsumiert oder wurde wenigstens Monate hindurch auf den Trebern belassen. An der Küste galt der nach dem Kochen

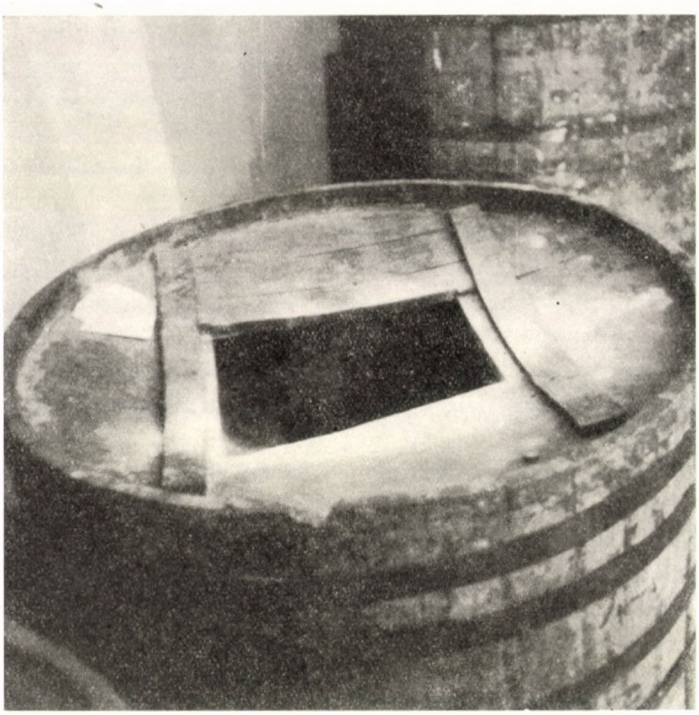


Abb. 24. Trogdeckel, Leskovik. Aufnahme: I. Katona

mit Bienenwachs luftdicht verschlossene Rotwein als besondere Spezialität, der mehrere Jahre hindurch unberührt belassen wurde. Diese tanninhaltigen, dunkelfarbigen Weine erreichten angeblich auch 15 Maligangrade und »auf Feuer gespritzt, flammten auf«. Ähnlicher Wein wurde auch in Narta hergestellt. In Nurzina wurden bei der Bereitung von Rotwein nach dem Kochen die Öffnungen mit einem Brei aus Hafermehl verstopft, aber der Wein wurde nach vierzig bis zweiundvierzig Tagen von den Trebern abgelassen. Heutzutage bleiben Wein und Treber nicht länger als ein-zwei Tage beisammen, damit der Wein nicht den Geschmack der Stiele und die Tanninsäure übernehme. Die in der Umgebung von Delvina ansässige mohammedanische Bevölkerung brachte ihre ganze Ernte auf Lasttieren nach Delvina zu Markte und verkaufte sie an Händler, für den eigenen Bedarf behielt sie bloß Obst und den für *pekmez* bestimmten Most.

Die mohammedanische Bevölkerung von Leskovik hat aber ihren berühmten Wein selbst erzeugt und den fertigen Wein exportiert; das war die Existenzbasis des kleinen Städtchens. Die Bewohner von Leskovik verbrauchten nur mit Senf konservierten Most *(dukaji)* und *pekmez*, zu dem der Most mit Asche gereinigt wurde.[92] In Südalbanien wurden in den letzten Jahrzehnten aus Italien eingeführte Fässer gebräuchlich und spielen beim Transport eine gewisse Rolle. In letzterer Zeit traten die Fässer auch als Lagergefäße an die Stelle der kostspieligen Tröge und großen Fässer, zumal infolge der Phylloxera- und Peronosporaseuchen die Produktionsmenge sich in beträchtlichem Maße verringerte.

In diesem Teil Albaniens hat jetzt ein Wein- und Obstanbau von gewaltigem Umfang eingesetzt.

In früherer Zeit waren nur die Besitzverhältnisse und die Nutzbarmachung von Ölbäumen geregelt, die auf Gemeindeboden wachsenden Obstbäume hatten keine Eigentümer, auch diejenigen, die Obstbäume gepfropft und veredelt hatten, erhoben weder für sich noch für ihre Familie Anspruch auf den Ertrag dieser Bäume; diese Arbeit wurde aber des Ansehens oder der Geltung des Namens wegen ausgeführt. Diese gewagten Pfropfungen verdienen erwähnt zu werden, häufig wurden 25 bis 30 cm starke Bäume in der Mitte abgeschnitten, vier bis fünf Pfropfzweige wurden unter die Rinde gesetzt und dies fast immer mit Erfolg[93] *(Abb. 25.)*.

Das südalbanische Weingebiet muß wegen seiner südlichen (griechischen) Beziehungen als besonderes Weinbaugebiet angesehen werden. Diese Wirkung hat für Leskovik am wenigsten Geltung. Die vorherrschende Produktionsform ist der Anbau im Weingarten, in dem die für Rotwein geeigneten Sorten an erster Stelle stehen. Mit Ausnahme der in Albanien überall verbreiteten Sorte *rezigi-rozaqi* sind die Delikatesstrauben türkischen Ursprunges. Die Anpflanzung erfolgt im allgemeinen überall mit dem Setzbohrer und das wichtigste Gerät für die Bodenbearbeitung ist der *dhiqel*. In Südalbanien werden die Trauben so ausgetreten, daß der Most während des Tretens von den Trebern geschieden und in den meisten Fällen auch gesondert transportiert wird. In Leskovik werden die Trauben mit dem Stampfholz bzw. mit der Hand gebrochen, auch damit unterscheidet sich Leskovik von den anderen südalbanischen Weinbaugebieten. Die Absonderung von Trebern und Most und ihre gesonderte Beförderung wird von den in Delvina und Murzina und Umgebung heimischen Lagergefäßen geradezu gefördert, weil man durch die obere, enge Öffnung nur den Most, durch die Seitentüre nur die Trebern in diese

[92] Der für *pekmez* bestimmte Most wird in ganz Albanien sehr sorgfältig gereinigt. Die beigemengte Asche hat im Setzen die im Most schwimmende Verunreinigung mit sich genommen und auch einen Teil der Säuren gebunden.

[93] Ähnlich werden auch heute auf dicke, alte, heimische Weinstöcke (gewöhnlich in laubenmäßig gesetzte *Razakistöcke)* amerikanische Reben, die der Perenospora besser widerstehen, gepfropft. Dabei wird die Pfropfung mit Moos umwickelt *(Vaqar)*.

Gefäße hineinfüllen kann. Demgegenüber reiften Treber und Most zusammen aus und nur in den letzten Jahrzehnten wurde der Wein von seinen Trebern abgelassen; früher wurde er von den Trebern weg genossen. Dies hängt mit der raschen Wandlung des jahrhundertelang herkömmlichen Rotweingeschmackes zusammen, deren Gründe im wesentlichen schon unbekannt sind, die wir aber auch in der ungarischen Rotweinerzeugung feststellen können.[94] Auf die Erzeugung von Weißwein sind wir in dieser Gegend nicht gestoßen, weil der vor-



Abb. 25. Stammpfropfung am Birnenbaum, Küstenstrich bei Himara, Südalbanien

beschriebene süße und gekochte *mustosirmo* noch nicht als solcher angesprochen werden kann.

Neben den gebogenen, am Rücken mit einer Axt versehenen Rebmessern findet man in Leskovik, Murzina, Delvina und Umgebung klappbare Rebmesser mit gezahnten Schneiden, deren Gebrauch aber auch lange bekannt ist, über ihre Verbreitung stehen keine Daten zur Verfügung. Der in Leskovik mit Senf, an anderen Orten durch Kochen konservierte Most wurde nicht nur von Mohammedanern sondern auch von der christlichen Bevölkerung genossen und auch hier ist für die Bindung der Säuren die Verwendung kalkhaltiger Erde gebräuchlich.

[94] ANDRÁSFALVY, 1957. S. 61.

Mittelalbanien

In Mittelalbanien waren die auf Bäume gerankten Weinstöcke immer vorherrschend, in der Umgebung größerer Städte wie Kruja, Elbasan, Berat und Permet[95] und im nördlichen Landesteil finden wir aber nur Weingärten oder die Erinnerung an solche *(vneshtë, vreshtë)*. Nur im nördlich gelegenen Kruja und am Oberlauf des Mati gibt es katholische Dörfer, die einen Teil ihrer Weinernte als Wein konsumieren, aber auch hier verbreitet sich die Gewohnheit, die Weinstöcke auf Bäume oder Lauben ranken zu lassen, sowie die Ernte zum Brennen von *raki* und nicht zur Weinbereitung zu verwenden (vergl. Haimel-Dejës). In mohammedanischen Dörfern um Elbasan wurde der Ertrag der Weingärten wohl zu Wein gekeltert, aber im Berat und Permet besaßen nur einige griechisch-orientalische Bürger und Kaufleute Weingärten. Der Weinbau in den Weingärten der Gegend um Kruja am Oberlauf des Mati (Selita) schließt sich dem nordalbanischen Weinbau an. Das einstige Übergewicht des Weinbaus mittels Lauben bzw. Bäume wird auch dadurch bewiesen, daß in Weingärten nur eine einzige Gattung sog. »Weintrauben« *(rrush venës* (Zh)*)* oder »Weingartentrauben« *(rrush vneshti* (La)*)* bekannt war.

In Permet und Berat stehen unter den in Weingärten gezogenen Sorten die aus Südostalbanien bekannten *sinambel*[96] und *kerce*[97] an erster Stelle.

Auf Lauben gezogene Weinstöcke findet man hauptsächlich bei Häusern, in Gärten, nur in Dangllia[98] finden sie sich in größerer Anzahl draußen auf der Flur *(Abb. 26, 27, 28, 29)*. Das stärkste Argument gegen die Benutzung der Lauben ist, daß ihr Holzgestell unter dem Gewicht der üppig wachsenden Reben zusammenbricht. Auf Bäume gerankte Weinreben findet man in Gärten, auf Feldern oder Weiden, usw. auf alleinstehenden Bäumen, längs der Fluren und Wege in Reihen und in lichten Hainen *(Abb. 30, 31, 32)*. Erwähnt sei, daß sich das Eigentumsrecht auf in Hainen wachsende Weinstöcke nicht nach Fläche sondern nach einzelnen Bäumen erstreckt; deshalb kann die Besitznahme nicht durch eine Umfriedung ausgedrückt werden, sondern wird nur je Stamm in Evidenz gehalten. Es gibt alte Weinstöcke, die schon mehrere ihrer Stützbäume überlebt haben und vier bis fünf Zentner Trauben

[95] Kruja oder Kroja ist das Zentrum des albanisch—illyrischen Stammes (bzw. des namengebenden albanischen Stammes) die Stadt Skanderbegs, liegt in Mittelalbanien nördlich von Tirana am Fuße des nach Skanderbeg genannten Berglandes und hat 5300 Einwohner (1957). Elbasan, das Scampa des Altertums, an der Via Egnatia im Tal Shkumbin, Zentrale der Türkenherrschaft in Albanien, Hauptstadt des Sandschaks, mit 25 000 Einwohnern (1957). Berat, das Antipatrea des Altertums in Osumi-Tal. Diese wichtige Stadt stand im Mittelalter auch unter der Herrschaft von Byzanz und der Serben und hat 15 200 Einwohner (1957). Das Städtchen Permet im Vjosatal hat 3000 mohammedanische und griechisch-orientalische Einwohner. Die Mohammedaner von Permet waren in Stambul als Gärtner berühmt.

[96] In der Umgebung von Pogradec, besonders auf der Halbinsel Lim.

[97] *Kerce*, vgl. Anmerkung 70.

[98] Dangllia, Name des südalbanischen Gebietes zwischen Osumi und Vjosa. Der Mittelpunkt war früher Frasheri, jetzt ist es Leskovik.



Abb. 26. Straßenansicht von Gjirokaster, Südalbanien

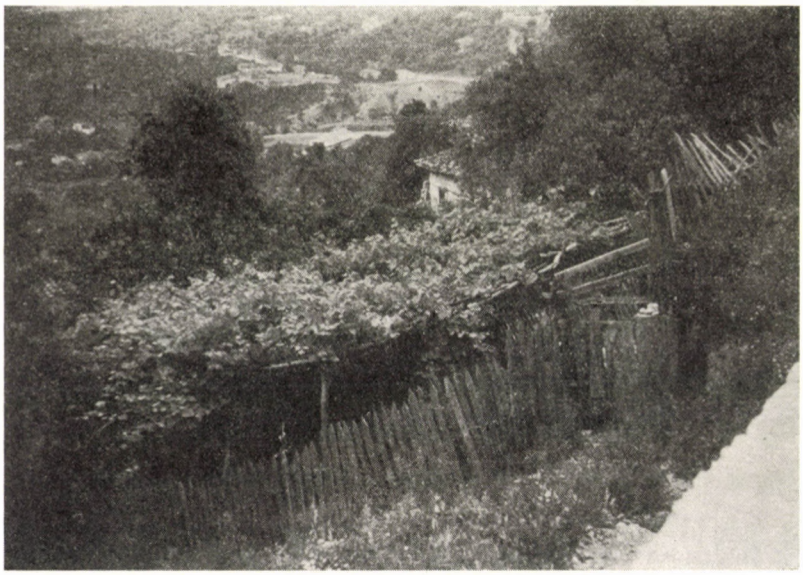


Abb. 27. Laube im Garten des Hauses, Kruja, Mittelalbanien

tragen. Nicht selten sind im Besitz einer Familie fünfzig bis achtzig solcher Stöcke. Die erste Sorte der Laubentrauben ist die ganz allgemein verbreitete *razaki* (La), *zaraki* (Ti, Va), *rezigi* (Ti, La, Zh), *taige* (La, Ti), sämtliche Namen bezeichnen eine Sorte. Zu erwähnen sind noch in Labinoti die *gulja* oder *gullja* und in der Umgebung von Permet die *koridh*, *zelepizyn*, *zelper*, *kotek*, *meresnik*,

puliz, birvoli, rrush kishe, rrush i zi dimrore,[99] **die sich zum Ziehen auf Bäumen und auf den Boden gleicherweise eignen, sie werden aber von den gegen Weinstockseuchen widerstandsfähigeren amerikanischen Sorten *(rrush çelek* oder *rrush amerikan)* rasch verdrängt.**

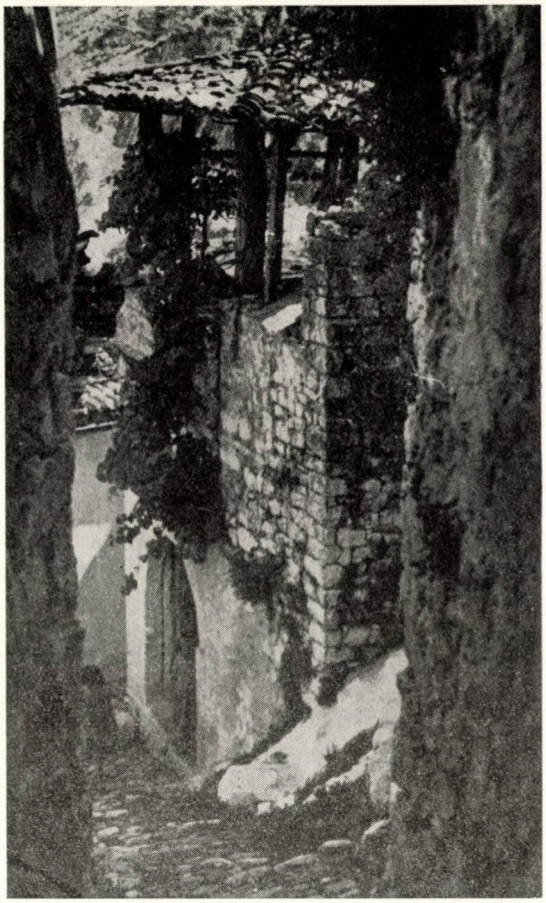


Abb. 28. Weinstock in der Stadt Bera, Mittelalbanien

Der Boden der Weingärten wird gewöhnlich umgegraben und die Reben (P, La) werden mit dem Setzstock gepflanzt. Die auf den Baum gerankte Rebe wuchs aber geradezu wild.[100] Fand man einen solchen wilden und wertlose Früchte tragenden Stock in der Nähe eines zum Umranken geeigneten Baumes, so wurde er gepfropft und zum Baum geführt. Stand der Stock ent-

[99] *Rrush kishe* d. i. Kirchentraube, *rrush i zi dimrore* d. i. schwarze winterliche Weintraube.

[100] Vermutlich sind die verwilderten *vitis vinifera subsp. sativa*-Stöcke gemeint und nicht Stöcke der *vitis vinifera subsp. sylvestris.*



Abb. 29. An den Terrassenrand gepflanzte, auf in den Boden gesteckte Äste gerankte Reben. Sureli bei Tirana, Mittelalbanien



Abb. 30. Auf Bäume gerankter Weinstock, Labinoti, Mittelalbanien

fernter, so führte man seinen längsten Trieb in einem kanalförmigen Graben zum Baumstamm. Wurde in der Nähe des Baumes ein geeigneter wilder Stock nicht gefunden, dann hat man entweder von einem auf den Nachbar-



Abb. 31. Auf Bäume gerankte Reben *(Tteqe të sukës)*, Kelcyra bei Permet, Südalbanien



Abb. 32. Auf Bäume gerankte Reben, Farka bei Tirana, Mittelalbanien

baum gerankten Weinstock eine lange Rebe gelöst und zur gewünschten Stelle geleitet in den Boden gesenkt *(mbysim një hardh rrhushi nën tokë)* oder es wurde eine Rebe gesenkt *(përparse* (La, De)*)*. Wurde in der Nähe ein Stamm

mit so langer Rebe nicht gefunden, so schnitt man einfach einen 50 bis 100 cm langen Zweig ab und steckte ihn in die mit dem Setzstock gebohrte Grube, *(ngulim* (La)*)*, zu einem kleineren oder spärlicher belaubten Baum näher oder von einem größeren, dichtbelaubten Baum entfernter, damit der Baumschatten den jungen Weinsetzling nicht vorzeitig vernichte. Der wurzeltreibende Sprößling wurde zuerst bis auf zwei-drei Knospen geschnitten, damit seine Wurzel erstarke; in den folgenden Jahren bemühte man sich, möglichst bald eine einzige lange Rebe zu ziehen, die in die Krone des Baumes hinaufranken kann. Zum Stamm eines großen Schatten werfenden Baumes mußte vorerst diese lange Rebe in einen Graben geleitet werden, wie dies bei den gepfropften Reben schon beschrieben wurde. Es war auch Brauch, dem Stamm der frisch gelegten Rebe mit Wasser vermengten Dünger zuzusetzen.

Nicht jeder Baum eignet sich dafür, Weinreben zu tragen; Eichen, Ulmen und Eschen *(lis, vidhi, meni* (B)*)* haben sich am besten bewährt. In Labinoti hält man den auf der Erle gezogenen Weinstock für den gesündesten, weil diese in ihrer Rinde einen Farbstoff enthält, der den Wein vor Krankheit schützt,[101] auf Öl- und Feigenbäumen pflegt man Weinstöcke nicht zu ziehen.[102]

Mit dem auf Bäume gezogenen Weinstöcken gab es wenig Arbeit, in einigen Gegenden z. B. in Permeti und Umgebung wurde die am Baum rankende Rebe nicht einmal geschnitten, nur in Weingärten tat man das. Auf den in Weingärten gehaltenen Stöcken wurden zwei Reben mit je drei Knospen belassen, dazu benutzte man zuklappbare Rebmesser mit gezahnter Schneide *(zvana)*.[103] In Elbasan und Umgebung wurde ein ähnliches Rebmesser *(bishk)* benutzt, mit dem auch die auf Bäume gerankte Reben beschnitten wurden. Jene Reben, die vom Boden, von Baumästen oder von Leitern nicht erreicht werden konnten, wurden mit langstieligen Rebmessern *(kadhë)* beschnitten. In der Umgebung von Kruja *(Zheja)* nennt man das gebogene Rebmesser *kiz*, doch hat auch dieses einen längeren Stiel, damit die am Baum gewachsenen Reben erreicht werden können.[104] Diese Rebmesser gleichen sehr den in ganz Albanien verbreiteten stieligen, langen, gebogenen großen Messern *(kmes)*, mit deren Hilfe von den Bäumen belaubte Gerten als Winterfutter für Schafe und Ziegen geschnitten werden.[105] Die Rebmesser sind aber kleiner und leichter als die Messer, mit denen Zweige abgeschnitten werden.

Auf den auf Bäume gezogenen Stöcken wurden nur die kräftigen, viele Knospen tragenden Reben *(dega hardhis* oder *hardhi)* belassen, die schwäche-

[101] Angeblich kann man den Geschmack der Erle in der Traube spüren.

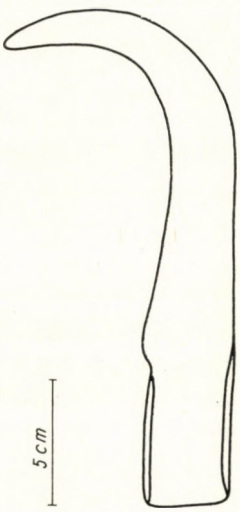
[102] Der Ölbaum bringt wertvollere Ernte als der Weinstock, deshalb läßt man Reben nicht auf den Ölbaum ranken. Man ist auch der Meinung, daß die auf den Ölbaum gerankten Trauben bitter sind, weil der Blütenstaub des Ölbaumes in die der Reben gelangt.

[103] Vgl. mit *xvana von Murzina.*

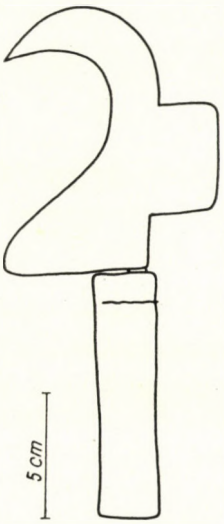
[104] S. Zeichnung 12.

[105] *Kmes* = Schneitelmesser, hat die Form der La Têne-epoche bewahrt. HABERLANDT, 1957. S. 48 und S. 71.

ren wurden im Frühling abgeschnitten. Die belassenen Reben wurden auf 5—6 Knospen beschnitten und die aus diesen Rebenknospen wachsenden fruchtbringenden Triebe *(shermen)* wurden im folgenden Jahr nur mehr auf zwei-drei Knospen *(syth)* beschnitten. Die älteren Zweige haben schon weniger getragen und wurden deshalb abgeschnitten, so wurde das ganze Laub des auf den Baum gerankten Weinstockes vermindert. Das unerläßliche Hilfsgerät beim Schneiden und bei der Lese ist der Hakenstock, mit dem die hochliegenden Zweige heruntergezogen wurden *(krabë* (Pt)*)* und die kleine Axt *(sopat)*, in Berat *kiz*, mit der stärkere Zweige abgeschnitten wurden.[106]



Zeichnung 12. Kmes. Allgemein. Mittelalbanien



Zeichnung 13. Kiz

Die Zeit des Schneidens *(skrasitje* (Le) *meki* (Zh)*)* wechselt mit der Höhe der Stöcke und dem Frühlingsanfang (Ende Februar-März).

Die Erdarbeit an den Weinstöcken ist im wesentlichen dieselbe, wie in den Weingärten. In Berat hat man im Winter nach der Lese die Wurzel des Stammes tellerförmig geöffnet, bei älteren Stöcken konnte diese Öffnung bis 1 m Durchmesser haben und 40 bis 50 cm tief sein. Die mit der Grube ans Tageslicht gelangten oberen Wurzeln wurden abgeschnitten und im Winter wurde den Wurzeln auch Dünger zugesetzt. (»Der Dünger hält die Stammwurzel kalt, die Grube leitet den winterlichen Niederschlag zum Stamm«.) Nach dem Schneiden wurde die Grube im Frühling zugedeckt. In Permet und Labinoti wurden nach dem ersten Beschneiden, das dem ersten Hauen im Wein-

[106] Vgl. mit *cekuri*, siehe Zeichnung 13.

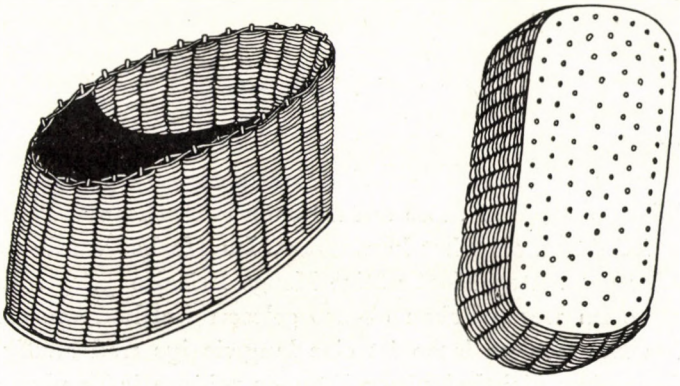
garten entsprach, die Wurzeln der Stöcke in Tellerform geöffnet und die ans Tageslicht gebrachten oberen Wurzeln wurden abgebrochen *(synet)*[107]. Die kleinen Gruben wurden nur nach der Blüte (zur Zeit des zweiten Hauens oder erst im Herbst (La)) aufgefüllt. Dabei wurden in den Weingärten die aufstrebenden Reben abgegipfelt und die überflüssigen Triebe wurden abgebrochen. An vielen Stellen, besonders in weitergelegenen Wäldern kümmerte man sich um die dort wachsenden Weinstöcke überhaupt nicht. Als Bodenarbeitungsgeräte dienen die *kazëm*, in den südlichen Gegenden die *dhiqel* (Pe) und neuerdings die Haue *(capa)*.

Lese und Weinbereitung

Wein wurde nur aus in Weingärten geernteten Trauben gekeltert, die auf Bäumen wachsenden Trauben reifen nicht gleichzeitig, weshalb sich deren Lese durch Wochen hinzieht. Die auf Bäumen gewachsenen Trauben wurden zum größten Teil frisch als Obst konsumiert. Im Herbst wurde aber auch die für *pekmez* oder gekochten Most nötige Menge beiseite gelegt. Für diese Erzeugnisse mußte im wesentlichen ebenso gelesen werden, wie für die Weinbereitung. Von Bäumen zu lesen ist eine langwierige und häufig gefährliche Arbeit. Auf besonders dichtbelaubten Bäumen reifen die Trauben am äußeren Teil der Laubkrone, also an dünnen Zweigen, deshalb sind beim Pflücken häufig auch tödliche Unfälle vorgekommen. Die in kleineren Körben gesammelten Trauben wurden in auf Lasttiere gebundene große Körbe *(kosh)* nach Hause oder auf den nahen Markt (Elbasan, Kruje) gebracht. Im allgemeinen wurden die Trauben nur zu Hause ausgetreten und geseiht. In Permet wurden ähnlich wie in Murzina auch in an den Enden der Weingärten aufgestellten kleinen Tretbottichen *(kadi)* ausgetreten und man hat über den am Boden des Bottichs vorgesehenen Ablaßhahn *(cop)* den Most *(musht)* sofort von seinen Trebern *(bërsi)* geschieden. Most und Treber wurden in separaten Lederschläuchen *(kaçupe)* nach Hause geschafft, in den im Erdgeschoß des Hauses stehenden großen Trögen *(tirë)* wieder zusammengegossen und so abgekocht. In den letzten Jahren wurde in Permet die ungebrochene Ernte auch in Körben oder Kisten nach Hause gebracht und erst dort ausgetreten. Früher, als noch das Austreten in den Weingärten allgemein war, wurden die für konservierten Most bestimmten Trauben unversehrt nach Hause gebracht und man ließ sie einige Tage lang an der Sonne dörren. Dann wurden sie in einem trogförmigen Holzgefäß *(maxhe)* mit bloßen Füßen getreten, damit die Traubenkerne keinen Schaden erleiden sollten, und der Most wurde sofort durch ein Sieb geseiht. In der Gegend von Kruja, in Zheja, wurden die heimgeschafften Trauben früher in Trögen *(lug)*, noch früher in Körben mit

[107] Vgl. mit dem *synet* von Leskovik. Man nennt übrigens das Stützen der Stöcke zum Zweck späteren besseren Wachstums *synet*, auch Anmerkung 81.

durchlöchertem Bretterboden *(kosh për shtyp rrushit)* ausgetreten, die oben auf den großen Trog *(tinar)* gelegt wurden.[108] Der Most tropfte in den Trog; wollte man Rotwein bereiten, so wurden die Treber mit der Hand in den Trog geschüttet. Wollte man Weißwein bereiten, so wurden die Treber in ein neben den Trog gestelltes besonderes kleineres Gefäß oder Faß geworfen und zum Brennen von Raki aufbewahrt. In Labinoti wurde ähnlich getreten. Man gab die Trauben in einen dem Transportkorb ähnlichen Tretkorb, tat



Zeichnung 14. Kosh për shtyp rrushit. Mittelalbanien

diesen in einen größeren, weiten Trog mit niedrigen Seitenwänden *(tork)* und trat die Trauben so aus. Die Treber verblieben im Korb, der Most *(musht)* lief über einen am Trog seitlich angeordneten kleinen Hahn oder durch ein Loch ab. Aus den zurückgebliebenen Trebern *(bërsi)* wurde Raki oder Essig *(uthul)* bereitet. Aus dem Most konnte sofort der *pekmez* gekocht werden. Wollte man Wein bereiten, so ließ man den Most erneut zusammengemischt in offenen Gärbottichen oder Fässern *(kade* oder *fuci)* gären. In Berat wurden die Trauben vor noch nicht langer Zeit in spannetiefen großen Trögen *(kret)* zu Wein oder Mosterzeugnissen getreten, aus diesen Trögen konnte der Most durch einen Hahn ablaufen. Ältere Leute erinnerten sich daran, daß in früheren Zeiten auch Tretwannen mit doppeltem Boden in Gebrauch waren. Der innere gelochte Boden hielt die Trebern zurück und seihte den Most ab, der durch den unten am Trog vorgesehenen Hahn abgelassen wurde. Die Treber wurden mit der Hand in einen anderen Trog gefüllt und es wurde auf die Trebern Most gegossen, wenn man Rotwein bereitete. In Berat wurden neben den Trögen *(tirë)* auch große liegende Fässer *(but)* und neuerdings kleinere Fässer *(vozë)* benutzt. In Labinoti waren früher die aus einem Baumstamm gefertigten Tröge *(kade)* allgemein.

[108] S. Zeichnung 14.

Wurde Wein bereitet, so ließ man ihn im allgemeinen zusammen mit seinen Trebern ausgären (Rotwein). Nach Beendigung der Gärung achtete man darauf, die Tröge und Fässer sorgsam abzuschließen, um eine weitere Essigbildung zu verhindern. Bei den neuerdings verbreiteten kleineren Fässern bereitete das keine Schwierigkeit, früher hat aber das Verschließen der großen deckellosen Tröge große Mühe verursacht. Da legte man auf die an der Oberfläche des Weines aufliegenden Treber Weinblätter und streute darauf eine



Abb. 33. Trog *(gavatë)* und Korb *(kosh)* zum Austreten der Trauben. Kleiner Kessel *(katma)* und Krug *(qyp)* zum Bereitung und Lagerung des pekmez. Vaqar, Mittelalbanien

dicke Aschenschicht (Pe), oder man hat Bretterdeckel benutzt, deren Lücken mit Erde (La) oder Kuhmist (B) verstopft wurden. Aus einem so verschlossenen Gefäß ist der Wein durch einen am Boden angeordneten Hahn *(brimë)* abgelaufen. Die Dauer des Zusammenhaltens von Wein und Trebern wurde im Laufe der letzten Jahrzehnte verkürzt, in Zheja z. B. ließ man den Wein nur noch drei Tage mit seinen Trebern zusammen, ließ ihn ab, damit er in kleineren, deckellosen Gefäßen weiter gor. Waren in Tirana und Umgebung[109] die auf Lauben und Bäumen gewachsenen Trauben bis zum Herbst noch nicht verbraucht, so trat man sie in früherer Zeit in Körben aus, die in große Tröge *(gavatë)* gestellt wurden. In Kesseln wurde aus dem Most *(musht)* Pekmez und aus den Trebern *(gëzholë)* Raki gekocht *(Abb. 33, 34)*.

[109] Vaqar ist ein Dörfchen westlich von Tirana.

Im südlichen Teil Mittelalbaniens ist das wichtigste Mostprodukt der mit Senf haltbar gemachte Most *(dukaji* (Pe)*)* und der durch Kochen konservierte Most *(rehani* (B)*)*. Dazu wurden die Trauben ausgewählt und sorgfältiger ausgetreten, dabei auch sofort geseiht. In *Berat* wurde der Most sogleich gekocht und meistens in zweihenkelige große Krüge mit weiter Öffnung

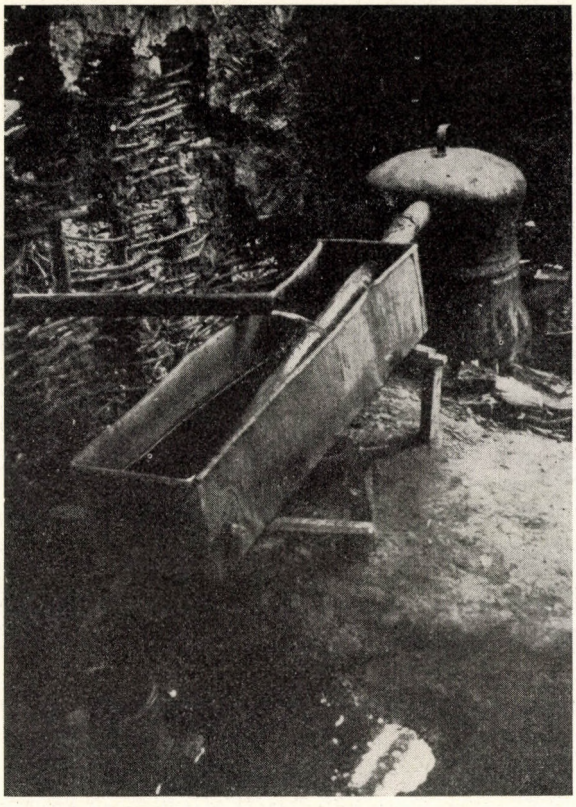


Abb. 34. Einrichtung zum *raki*-Brennen, Labinoti. Mittelalbanien

(qyp) gefüllt, die mit aus Kürbis geschnittenen Deckel abgedeckt wurden, damit Fliegen und Schmutz nicht hineinfielen *(Abb. 35)*. In Permet wurden beider Bereitung von Dukaji die pulverisierten Senfkörner entweder in den Most hineingestreut oder man ließ sie in kleine Leinensäckchen gebunden in den in kleinere Gefäße, kleine Fässer, Tonkrüge, Kessel verteilten Most hineinhängen. Nach ein-zwei Monaten wurde der vom Senf konservierte Most in kleinere Krüge, Flaschen, Korbflaschen *(domixhana)* umgegossen, in die vorher einige Reiskörner getan wurden. Übrigens mußten die Gefäße von Zeit zu Zeit geöffnet werden, weil der Most ähnlich wie Bier geschäumt und Gase entwickelt hat. In Permet wurde der Most auch durch Kochen konserviert.

Der für *pekmez* bestimmte Most mußte noch sorgsam vorbereitet werden. War er trübe, so wurde er mit Asche (B, Pe), mit zu Schnee geschlagenen Eiern geklärt und seine Säure wurde mit dem Pulver eines weißen Kalksteins *(vapem* (La)*)*[110] oder mit weißer Erde (B)[111] gemildert. Vor dem Kochen

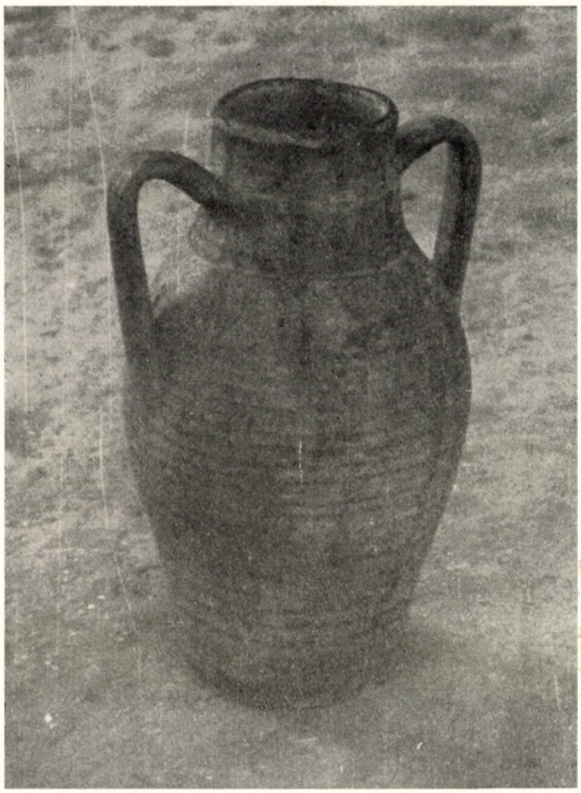


Abb. 35. Krug für *pekmez*. Allgemein

wurde der Most geseiht und während des Kochens wurden Stücke von Weidenrinde *(shelg)* und Quitten *(ftua)* zugesetzt.

In Mittelalbanien ist die Form des Weinbaues auf Bäumen vorherrschend; hier ist aber der Weinbau von viel geringerer Bedeutung als in den anderen Landesteilen. Nicht nur die Überlieferung, auch die am Boden sichtbaren Veränderungen verweisen darauf, daß der Weinbau in Albanien sehr zurückfiel, eine primitive Form annahm, die nicht nur für Mittelalbanien

[110] 200 Liter wurden etwa 10—15 kg zerkleinerte *vapem*-Steine beigemengt und nach 5—6 Stunden wurde der Most durch ein Tuch geseiht.

[111] Auch dieser wird *vapem* genannt und ist ein kalkhaltiger Mergel. War der Most recht sauer, so wurden zu 5 Liter bis zu 1 kg *vapem* beigemengt und hat dieser sich gesetzt, so wurde der Most abgegossen. »Wo diese weiße Erde vorkommt, sind Obst und Wein auch süßer.«

zutraf. Dieser große Rückschritt hat auch die anderen Teile Albaniens berührt, hier aber hat er früher eingesetzt und die Anbauform vollständig verändert bzw. einseitig gestaltet. (Wir denken dabei an das Überwiegen des Weinbaus auf Bäumen). Deshalb hat an vielen Orten die Weinbereitung aufgehört und die dazu benutzten Geräte bekamen den Charakter nur gelegentlich benutzter Werkzeuge. Und dennoch unterscheidet sich diese Gegend durch eine Eigentümlichkeit von den anderen Landesteilen, durch die Art und Weise des Austretens der Trauben. Seit Menschengedenken wurde in Mittelalbanien in niedrigen, breiten und langen Trögen getreten, oder in Körben, die in solche Tröge gestellt wurden, oder, was von gleicher Wirkung war, in Trögen mit doppeltem Boden (sehr alte Geräte noch vor dem Rückgang des Weinbaus). Darauf verweist auch die besondere Benennung des Trettroges (in Labinoti *tork*, in Berat *kret*, in Vaqar[112] *gavatë*, in Permet *maxhë*). Unter diesen Namen gebührt dem *tork* die größte Beachtung. Bei Zugrundelegung des lateinischen *torculum* bedeutet *tork* albanisch auch Presse.[113] Die Frage bleibt aber offen, ob das albanische *tork* (Trettrog im Sinne von Trog) als ein verbliebener Teil einer entwickelten, durch ein Gewinde wirkenden Weinpresse (torculum) anzusehen ist, d. h. ob man früher auch in Mittelalbanien Schraubenpressen benutzte. Ebenso muß geklärt werden, ob mit dem Aufhören bzw. Überflüssigwerden des Pressens der Name der Weinpresse *(tork)* auf den Trettrog bzw. Trog, der gleichzeitig auch Trettisch war, und auf die Tretpresse bzw. Presse übertragen wurde, oder ob diese Benennung auch ursprünglich nur den niedrigen, aus Stein oder Holz gefertigten Trog oder Tisch bedeutete, auf dem die Trauben ausgetreten wurden. Dieser zum Traubentreten dienende gerandete Tisch oder Trog gelangte nach dem italienischen Vorbild des Ölpressens zur Presse, um aus den vorerst gequetschten Trauben den Most auszupressen.[114] Bei der Rotweinbereitung der Gegend wäre dies auch überflüssig gewesen, weil das

[112] *Gavatë*, vielleicht vom lateinischen *cavatio*. In Vaqar hält man es nur für ein Gelegenheitsgerät, deshalb werden auch mannigfache Tröge so genannt.

[113] Für diese Presse haben die Wörterbücher noch eine Bezeichnung, nämlich *shkeles*. Dieses Wort ist von *shkel* abgeleitet, das mit Füßen treten, zertreten, stampfen, zerquetschen, zu Tode stampfen bedeutet; mit diesem Wort hat man nicht das Preßgerät, sondern das beim Brechen benutzte niedrige Gefäß (später: Preßbank bzw. -tisch) bezeichnet.

[114] Dem Pressen muß unbedingt das Treten, das Zerquetschen der Beeren, vorausgehen. In der Mittelmeergegend wurden zum Auspressen der Oliven und der Trauben die gleichen Pressen benutzt. Zum Zerquetschen der Oliven wurden nach innen etwas abschüssige runde Steinständer gebaut *(lamë)*, in deren Mitte eine senkrechte Säule *(bosht)* stand. An diese war die Achse des die Früchte zerdrückenden, im Kreis drehbaren großen Mühlsteines *(gur)* befestigt. Das Preßgerät für Oliven hatte die gleiche Benennung wie die Geräte, die zum Mahlen von Getreide benutzt wurden *(lamë* = Tenne, *bosht* = die in der Mitte der Tenne stehende Säule, an die die das Pressen vollführenden Tiere gebunden wurden). Diese Angaben haben wir in der Umgebung von *Tirana* gewonnen und ähnlich berichtet auch HABERLANDT, 1917, S. 50 aus Shkodra. Mit diesen Pressen wurde aber nie Wein gekeltert, schon deshalb nicht, weil man mit ihnen die bitteren Kerne der Trauben zerquetscht hätte. Das Wort *tork* (vom lateinischen *torculum*, abgeleitet von *torqueo)* steht mit diesem Wort in Verbindung, bedeutet drehen und es ist auch möglich, daß es mit der durch eine Schraube wirkenden Presse zusammenhängt, in diesem Fall könnte *tork* als Teil der entwickelteren Presse angesehen werden.

Pressen unbedingt ein Teil der Weißweinbereitung und für Rotwein überflüssig ist.[115]

Tritt man die Trauben in Körben aus, die in niedrige Trettröge gestellt sind, so scheidet sich der Most sofort von seinen Trebern. Das ist auch die Grundvoraussetzung für die Bereitung von Weißwein, diese Methode ermöglicht auch das bessere Austreten der Trauben.[116] Hat der mittelalbanische *tork* seinen Namen wirklich von der Presse, deren Teil er war und würde das Austreten in Körben auch hier auf die Weißweinkultur verweisen, so wäre dies historisch mit vielleicht römischer oder mittelalterlicher-christlicher Einwirkung zu begründen.[117]

Die adriatische Küste der Balkanhalbinsel wurde zuerst romanisiert und ihr Italien ähnliches Klima hat auch die Umsiedlung von Italikern begünstigt.[118] Die zivilisatorische Wirkung dieser Ansiedlung war fraglos längs der dalmatinischen Küste und der Städte und Militärposten an Handelswegen und strategischen Straßenzügen am größten. Die im Altertum wichtigste Straße des Balkans, die *Via Egnatia*, begann an der Adriaküste in Dyrrachium (heute Durrësi) und Apolonia (heute Pojani), ging durch das Genustal (heute Shkumbini) ostwärts und verband Rom mit Byzanz und dem Osten. An diesem Straßenzug wurde die römische Stadt Scampa, das spätere Elbasan erbaut und dieser schmale, für Saumtiere gangbare Weg führte auch durch Labinoti.[119]

Im Zuge unserer 1959 durchgeführten Kundfahrt fanden wir nirgends Daten, die auf das Pressen von Weintrauben hingewiesen hätten; wo wir auf Pressen stießen oder wo man sich an solche erinnerte, wurden sie nur zum Auspressen von Oliven benutzt.[120] Diese Pressen waren sog. Spindelkelter mit zwei vertikalen Spindeln, mit denen der durchlöcherte Preßbalken mittels großer

[115] Selbstverständlich handelt es sich hier nicht nur um die Farbe sondern es ist von zwei bezeichnenden Formen der Weinbehandlung, von zwei Kulturen, die Rede. Bei der Rotweinkultur reift der Wein auf den Trebern aus, der Wein wird auf den Trebern gelagert und wird von den Trebern weg genossen. Behandelt man nur Weißweintrauben auf diese Weise, dann wird dieser Wein gewiß ein Wein heller Farbe werden, werden aber auch in geringer Menge Rotweintrauben dazugemengt, dann wird deren Farbstoff während des Reifens frei und befärbt den ganzen Wein. Der hohe Tanningehalt so bereiteter Weißweine und ihre Dichte ähneln schon dem Rotwein und dies ist für den Geschmack der Konsumenten wesentlich und bestimmend. Vgl. ANDRÁSFALVY, 1957, S. 61.

[116] Bleibt der Saft auf den ausgetretenen Trauben, so behindert dies ihr gründliches Brechen und hindert auch daran, das Ausmaß des Austretens zu übersehen.

[117] Die in Mittelalbanien festgestellten Arten des Austretens und die Verwendung des *tork* können auf keinen Fall neuzeitliche Übernahmen sein, denn die Türkenherrschaft hat den Verkehr dieses Landesteils mit Europas übrigen Teilen unterbunden. Wenn wir aber doch annehmen, daß die mittelalterlichen kleinen Fürstentümer und die mit Rom und Italien enge Beziehungen unterhaltenden Bistümer und Abteien diese Methoden herüber gebracht hatten, dann müßten wir diesen aber vor allem in den Küstengebieten begegnen.

[118] RÉTHY, 1898; THALLÓCZY, 1916, S. 36. Auch die albanische Sprache zeugt von lateinischem Einfluß. MEYER, 1906, Bd. I, S. 1038; JIREČEK, 1916, S. 67.

[119] *Historia e Shqipërise* 1959, Ss. 122, 137, 142, 181 mit Landkarte. Diese Straße war auch im Mittelalter wichtig und wurde »*Könnigsstraße*« *(rruga e mbreteror)* genannt. Eine andere wichtige Straße im Mittelalter führte durch Shkodra und Doclea nach Nordosten ins Narenta-Tal.

[120] In Farka und Surreli: kleine Gemeinden in der Nähe von Tirana.

Holzschrauben auf den Preßkorb gedrückt wurde.[121] Eine ähnliche Presse beschreibt auch HABERLANDT aus Shkodra.[122] Der Erinnerung nach wurde früher in ganz Albanien der Rotwein so bereitet, daß man den auf seinen Trebern ausgegorenen Wein von diesen nicht schied, sondern mit den Trebern zusammen im gleichen Faß verschloß; der Wein wurde dann durch einen unten am Gefäß vorgesehenen Ablauf dem Verbrauch entsprechend abgelassen. Seit einigen Jahrzehnten hat sich das insofern geändert, daß man nach einer gewissen Zeit (zwei Monate bis zwei-drei Tage) den Wein von seinen Trebern abgelassen hat, damit er den Tanningeschmack nicht annehme und man hat ihn gesondert gelagert. Bei der früheren Methode war die Presse unnötig, weil die vom Wein langsam freiwerdenden Treber nach und nach trockneten und als der Wein vom Boden des Troges verschwand, hätte man von den Trebern nur noch wenig Flüssigkeit auspressen können. Vor der Verbreitung der Schnapsbereitung hat man die Treber wahrscheinlich zur Herstellung von Essig benutzt, dem in früheren Zeiten in der Volksnahrung größere Bedeutung zukam. Läßt man aber den Wein auf einmal von den Trebern ab, so ist die Presse nötig, damit der in den Trebern verbliebene viele Wein (je kürzere Zeit Wein und Treber beisammen waren, umso mehr Wein) nicht verloren gehe. Heute gehen aber in Albanien die so verbliebenen Treber schon deshalb nicht verloren, weil man aus ihnen Schnaps brennt. Mit dem Rückgang der Weinproduktion wurde in manche Gegenden sogar die ganze Ernte zu Schnaps gebrannt, ohne daß man aus ihr Wein bereitet hätte.[123] Das völlige Fehlen von Pressen beweist, daß das Zusammenhalten des Rotweins mit den Trebern allgemein war und das abgekürzte Zusammenhalten nur nach der Verbreitung des Schnapsbrennens Gebrauch wurde. Diese Tatsache wird auch von der Erinnerung bekräftigt.[124] Es ist aber auch möglich, daß in Mittelalbanien und in den größeren Städten Albaniens (Shkodra) durch altertümliche oder später kirchliche Vermittlung Weißwein geseiht bzw. gekeltert wurde, aber diese Weinbereitung ist nach und nach im Verhältnis zur Rotweinbereitung ganz ins Hintertreffen geraten. In Ungarn, wo die Rotweinbereitung sich zur Zeit der Türkenherrschaft verbreitete und die Nordgrenze dieser Verbreitung mit der Grenzlinie des Wiener Friedens von 1606 zusammenfällt, können auch in den fast ausschließlich Rotwein (berühmten Rotwein) erzeugenden Weingegenden die Spuren einer früheren Weißweinkultur erkannt werden.[125] In diesen ungarischen Rotweingebieten beginnt im vorigen Jahrhundert eine

[121] Bockpressen gibt es auch in Ungarn, S. VINCZE, 1959. S. 120. Sie sind auch in den italienischen und rätoromänischen Weingegenden bekannt. SCHEUERMEIER, 1943, S. 164—168, S. 290.

[122] HABERLANDT, 1917, S. 51 und Anm. 38. Bezeichnung der Teile des *tork : shtyla* (Säule, Spindel) und *budala* (Schraubenmutter).

[123] So in Nordalbanien, z. B. in der Zadrima. Die auf Lauben oder Bäume gerankten alten Stöcke haben durch die Reblaus weniger Schaden gelitten.

[124] In den von uns besuchten Forschungsgebieten haben unsere Gewährsleute dies ausnahmslos bestätigt.

[125] ANDRÁSFAVY, 1957, S. 57.

ähnliche Umwandlung der Rotweinbehandlung. In Sirmien, wo früher die ganze Ernte zu Rotwein verarbeitet wurde, hat man in großen Trögen, in denen der Rotwein mit seinen Trebern verblieb, sich schon in den ersten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts bemüht, die Zeit des Zusammenhaltens zu kürzen, so weit, daß man durch sofortiges Seihen schon ganz hellen und gerbsäurearmen Wein, den Schiller, gewann, der schon dem Weißwein ähnelte. Auch hier traten Pressen nicht mehr in Erscheinung, weil man aus den Trebern schon Branntwein bereitete.[126] Wie aus den bisherigen Schilderungen zu ersehen ist, hat dieser Prozeß auch in Albanien begonnen, wo noch vor einigen Jahrzehnten der mit seinen Trebern zusammengehaltene und hermetisch verschlossene dunkle, dicke, gerbsäurehaltige Wein als teuere Spezialität gewertet wurde.[127] Dies ist die neue Geschmackswandlung, die dem Weißwein den Vorzug gibt und wahrscheinlich mit der in der Volksernährung als Ganzes vor sich gegangenen grundlegenden Wandlung zusammenhängt. Diese Wandlung in der Ernährung trat in Ungarn und in Mitteleuropa um ein Jahrhundert früher ein als in Albanien.[128]

Wir wissen von den Vorfahren der Albaner, den Illyrern und den ihnen verwandten Thrakern, daß sie eine hohe Kultur besaßen, viel Wein erzeugten und konsumierten. Wir besitzen auch Angaben vom Weinbau der Illyrer auf dem Gebiet Albaniens.[129] Wir wissen aber nicht, was für diesen illyrischen Weinbau charakteristisch war, worin er sich von der griechischen und italisch-römischen Weinkultur unterschied, was er im Laufe der Geschichte von jenen übernahm und was er ihnen gab. Wir besitzen auch urkundliches Material über den mittelalterlichen Weinbau in diesen Gegenden, besonders die nordalbanischen Städte betreffend.[130] Wohlstand und Handel dieser kleineren mittelalterlichen Fürstentümer und Städte haben in den langen Kämpfen gegen die Türken sehr gelitten und verfielen; manche früher berühmte, wohlhabende und volkreiche Siedlung und befestigte Stadt wurde in bis heute unbewohnte Ruinen verwandelt. Als die Türkenherrschaft sich gefestigt hatte, blühten Wirtschaft und Handel dieser Gegend wieder auf und damit selbstverständlich auch der Weinbau.[131] Wir sehen, der Islam richtete den Weinbau

[126] SCHAMS, 1832, S. 113. Die berühmte mittelalterliche ungarische Weinproduktion (wahrscheinlich Weißwein) wurde in den Türkenkriegen in Sirmien zusammen mit der Bevölkerung vernichtet. Der Weinbau der serbischen Neusiedler wies keine Spuren dieser Kultur mehr auf, zum Unterschied von den von Ungarn nach Norden vordringenden Rotweinkulturen, wo die Vermengung mit der früheren Weißweinkultur bzw. die Überschichtung überall wahrgenommen werden konnte.

[127] Vgl. mit *brusko* von Himara.

[128] ANDRÁSFALVY, 1957, S. 53.

[129] THALLÓCZY, 1916, S. 21 (Strabo, Plinius, Atheneus).

[130] JIREČEK, 1916, S. 112—116.

[131] Wenn eine vernichtete Gegend auch nicht so bevölkert wurde und nicht so aufblühte wie dies vor der türkischen Besetzung der Fall war, so begann nach den Kämpfen doch das Wirtschaftsleben und der Handel. Das Ausbleiben der dalmatischen Weineinfuhr hat wahrscheinlich in den inneren Gebieten, vor allem in den Städten zur Ausbreitung des Weinbaues beigetragen. JIREČEK, 1916, S. 153.

nicht zugrunde und machte ihn auch nicht unmöglich, er brachte in die Veredlung von Speisetrauben und Bereitung mannigfacher Mosterzeugnisse neue Nuancen, selbst die den Genuß von Wein und geistigen Getränken verwerfenden sunnitischen Mohammedaner beteiligten sich eifrig am Weinbau. Mit der Besitzergreifung der adriatischen Häfen hat aber die Osmanenherrschaft die natürlichen Handels- und Kulturbeziehungen dieses Teiles des Balkans zum Westen unterbunden und gleichzeitig war das Gebiet des heutigen Albanien von den übrigen Teilen des Balkans durch schwer gangbare Gebirgsketten getrennt, über die nur wenige und beschwerliche, ständige Überfällen ausgesetzte Wege führten. Als das Vordringen der Türken in Europa zum Stehen kam, wurde dieser Landesteil immer mehr Randgebiet. Die nach den ungarischen Kriegsgebieten führenden strategischen Straßen und später die zu Beginn des vorigen Jahrhunderts geschaffenen Handelswege nach dem Westen führten durch das Tal der Donau und ihrer Nebenflüsse und vermieden Albanien. Das Osmanische Reich hat bis zur Thronbesteigung von Sultan Mahmud II. (1808—1839) in Albanien die grundherrschaftliche und militärische Macht und die Verwaltung kleinerer Gebiete und Provinzen in die Hände vornehmer albanischer Krieger, Agas und Bege gelegt; diese Macht wurde nach und nach erblich und hat zur Ausbildung lokaler, grundherrschaftlich-militärischer Dynastien geführt. Der Sultan und seine Regierung haben ihre Wünsche nur durch die Ernennung der hohen Beamten, der Sandschakbege, Beglerbege und Vezire bekundet. Dieses feudale militärische Verwaltungssystem hat sich aber nur in den unter türkischer Kontrolle und Macht lebenden ebenen und hügeligen Landesteilen entwickelt und begünstigte in den auch nach balkanischen Verhältnissen sehr eng begrenzten Sandschaken auseindanderstrebende, partikularistische Kräfte. Nimmt man noch die besondere Rechtslage der Küstengebiete von Himara und Dukagjin hinzu und die einander bekämpfenden Stämme des nördlichen Berglandes Malcija Madhe, in dem die Türkenherrschaft ihren Willen nicht durchzusetzen vermochte, so hat man das bunte Mosaik der von Albanern besiedelten Gebiete und ihre spätere verhängnisvolle Zerstückeltheit. Diese einander feindlichen und auseinanderstrebenden Kräfte wurden von dem unter dem direkten Befehl des Sultans bzw. der Vezire stehenden ständigen Heer in Schach gehalten und beaufsichtigt. Mit der Schwächung der zentralen Macht wuchs der Ehrgeiz der Agas und Bege, ihre Macht zu vermehren. Schon in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts dehnten sie willkürlich ihre Macht über Schwächere aus und die Pforte war gezwungen, ihren mit mehr oder weniger Gewalt angemaßten Rang und Machtbereich anzuerkennen. In den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts haben sich auf albanischem Gebiet nur noch zwei Vezire, *Ali Pascha Tepeleni* und *Mustafa Pascha Bushatli* in der Macht geteilt und alle kleineren Agas und Bege gelangten unter die Oberhoheit des einen oder anderen. Als Mahmud II. mit Reformen versuchte, eine moderne, zentralisierte

Macht zu begründen, entzündeten sich die lange schwelenden Gegensätze und ganz Albanien wurde für Jahrzehnte der Schauplatz ständiger und erbitterter Bruderkämpfe. Zum Teil hat die Zentralmacht, die die Reformen des Sultans mit Gewalt durchsetzen wollte, mit dem ihr verbundenen Heer der Bege, zum Teil haben die Truppen von *Bushatli Pascha* von Shkodra und *Ali Pascha* von Janina, dann die auf albanisches Gebiet ausgedehnten Verheerungen des unterdessen ausgebrochenen griechischen Freiheitskrieges, die Plünderungen und Gewalttaten der in den Heeren schlecht verpflegten und nicht besoldeten Truppen ungeheure Opfer an Gut und Menschenleben gefordert. Die in den Bergen in bitterer Armut lebenden Stämme haben zur Erhaltung ihrer Existenz nötige Raubkriegszüge gegen die Bauern in fruchtbaren Flußtälern und Ebenen der Zadrime, Mati, Reka und des Kosovo Amselfeldes geführt; die Schwäche der Zentralmacht wird durch nichts besser bewiesen als dadurch, daß diese Raubzüge noch zu Beginn unseres Jahrhunderts regelmäßig wiederholt wurden.[132] Diese Anarchie löste die ein Jahrhundert währende Vernichtung der Weinbaugebiete aus, die von den zum Jahrhundertwende auftretenden Weinstockseuchen, den Balkankriegen, dem ersten Weltkrieg und den die Kleinstaaten scharf trennenden politischen und wirtschaftlichen Grenzenziehungen abgeschlossen wurde. In Olivenhainen sich hinziehende Ruinen, verlassene Terrassen und Wasserleitungen, beschädigte und verfallende alte Brücken und Wege beweisen auch heute, daß die ökonomische und landwirtschaftliche Kultur Albaniens, im Rahmen letzterer auch der Weinbau, im vergangenen Jahrhundert die größten und entscheidenden Schläge erhielt. Im Laufe unserer Kundfahrt konnten wir überall die Spuren dieser Vernichtung finden und wir haben sie aufgezeichnet.[133]

Der Rückgang im Weinbau und die Verarmung haben zweifellos auch die ganze ökonomische und geistige Bildung Albaniens getroffen, umsomehr, als wir unter ihren auslösenden Ursachen in erster Linie politische und gesellschaftliche Kräfte finden. Ausländische Reisende und Forscher die im Ende der Türkenherrschaft Albanien besuchten, schrieben, daß im Norden des Landes den miteinander in ständigen Kämpfen lebenden Sippen und Stämmen Begriffe wie Nation, Nationalstaat und zentrale Staatsgewalt fremd sind.[134] Das um die Jahrhundertwende gesammelte lebende Rechtsbrauchtum spiegelt das albanische Bild der spezifisch präfeudalen Gesellschaft lebhaft wider, in dem noch neben dem engeren Rat der Alten *(pleqni)* alle Macht bei der Volksversammlung *(kuvend)* ist und wo Rechtschutz und Justiz nur Blutrache

[132] Steinmetz, 1908, S. 63.

[133] Das Werk von Ippen, 1916, S. 342. sowie die Historia *Shqipërisë*, 1959 behandeln diese Zeit wohl in erster Linie hinsichtlich der politischen Geschichte, wir können aus ihnen aber auf die zersetzende Wirkung jener anarchistischen Epoche schließen.

[134] Selbstverständlich fanden sich Autoren, die das nicht ohne politische Anspielung taten. Gopčević, 1881.

bedeutet.[135] Nopcsa wirft schon damals die Frage der sekundären Ausbildung dieser sozialen Zustände, dieser »Wildheit« auf, gerade in Verbindung mit der in einzelnen Gebieten bestehenden, in anderen fehlenden erblichen Bej-institution.[136] Demgegenüber hat im mittelalterlichen, vortürkischen Albanien, obgleich ein einheitliches Königtum nicht bestand, der Verband kleinerer feudaler Fürstentümer eine größere Einheit, also einen Staatsgedanken bewiesen. So kam z. B. auch 1444 der »Verband von Alessio« zustande, der Georg Kastriota, den legendären Skanderbeg zum Herrscher *(Kapitaneus generalis)* wählte und Jahrzehnte hindurch den Angriffen der damals größten festländischen Macht der Osmanen und der maritimen Macht der Republik Venedig widerstand. Am Hof dieses Herrschers fanden die auf dem Niveau ihrer Epoche stehenden Humanisten Aufnahme, Schulen verbreiteten Bildung, Handel und Diplomatie ihrer blühenden Städte unterhielt zu allen bedeutenderen Staaten Europas Beziehungen.[137]

In den dünnbevölkerten Wäldern des nordalbanischen Gebirges tauchten zwischen dem 14. und 16. Jahrhundert Sippen auf, die ihre Unabhängigkeit ängstlich schützten und später auch Gründer selbständiger albanischer Stämme wurden: als das Leben nur durch die Viehzucht gesichert werden konnte, schufen sie durch Niederbrennen von Wäldern ihren Herden Weideplätze. Diese ernährten einige Jahrzehnte hindurch ihre Tiere wirklich vorzüglich, verkarsteten aber bald und die Bevölkerung war gezwungen, neue Weideplätze zu suchen. Brauchbare Weidegegenden gab es immer weniger, der Türke hat aber den Herden den Weg zu den natürlichen Winterweiden, zu den Ebenen und zur Küste versperrt. In den ständigen Kämpfen um die Lebensgrundlagen der infolge des kargen Bodens zerfallenen Gesellschaft kam die elementarste soziale Bindekraft der kleineren Einheiten zur Geltung, die auf Blutsverwandtschaft beruhende Sippen-Gesellschaft. Diese Sippen und Stämme waren aber — als Nachkommen einer weit differenzierten feudalen Gesellschaft, die über Waren produzierende und handeltreibende Städte verfügte —, gezwungen im Interesse ihrer Unabhängigkeit eine wirtschaftliche Autarkie anzustreben. Die bis heute bewahrte lebendige Funktion der nordalbanischen Heldenlieder ist als die Wiederbelebung der Sippen-Gesellschaft zu bewerten, wie es der Inhalt dieser epischen Gesänge beweist.[138]

Die materielle und geistige Kultur der Albaner hat also nicht einen »urwüchsigen und primitiven« Zustand unverändert bewahrt, sondern ist die Folge einer für die Unabhängigkeit zum Teil freiwillig gewählten Autarkie und Abschließung und der aus dieser sich ergebenden Verarmung. Wir ver-

[135] S. Durham, 1909; Nopcsa, 1908; Thallóczy, 1916; Mjedia, 1916; Ashta, 1916 u. a. m.

[136] Nopcsa, 1910, S. 94.

[137] *Historia e Shqipërisë* 1959, S. 193.

[138] Die epischen Gesänge schöpften ihren Stoff zum großen Teil auch aus den Kämpfen des 19. Jahrhunderts. Über *Revival und Survival*, S. Maróth, 1945, S. 1—9.

Tabelle zum Beitrag "Formen des albanischen Weinbaues"

Vorherrschende Produktionsmethoden zu Beginn dieses Jahrhunderts					Weinbauarbeiten							Lese					Gefäße		Produkte								
	im Weingarten niedrig		Vorherrsche Sorten		Bodenbearbeitungsgeräte	Ansetzen Gebrauch des Setzstockes	Tellergrube und Erdaufwurf	Jäten	Rebmesser und Beschneiden	Umgraben	Senken	Beförderung der Trauben	Zerquetschung der Trauben	Maische	Most	Treber	Neige	Lagergefäße	Öffnungen der Lagergefäße	Rotwein und seine Abarten	Weißwein von weißen Trauben	gesüßter Weißwein	konservierter Most	pekmez	raki	„vapem" (Säurebindung)		
Ort bzw. Gegend	auf Lauben		im Weingarten gezogene	auf Lauben oder Bäumen gezogene																							
	auf Bäumen																										
Nordalbanien																											
Shkodra und Umgebung Zadrima			kalmete koplike	rezigi (razaki) (taige) rrush bega	krabë shat bel	in der Grube in der Grube schlingenförmig (Setzstock »qyshk«)	wird im Január geöffnet, im März zugeschüttet		Kizë		përpjua	kosh (auf Lasttieren) kashare shpinatore (Pedhana)	shkalc (trinë) mastele (mit Füßen)		Musht	bërsi		govixh (gavic) tinar (vozgë, but, fuçi)	vraja kanjela	gjak i thiut		venë e meshet (Shk)		pekmez	raki	dheri i bardhe (Pedh)	in Gebirgsgegend nur auf Lauben	
Südostalbanien																											
Pogradec			rrush vendit sinambel serin		dikel (dhiqel) kazëm shat	in der Grube schlingenförmig këmbalkë	wird vor dem Beschneiden geöffnet und nach 2—3 Monaten zugeschüttet	pastrimi	Kosorë (kizë)	ul	shtruara	(kosh)	in »kerbul« mit »shul«	(bërsi)	musht	bërsi		tirë but vozë	grykë									
Korça und Umgebung			serin r. lepuri	gaden kosturi	dhiqel (dikel) (viqel) kazëm shat qyshk	in der Grube (schlingenförmig			kosorë kizë	ul (batisim Bob osht.)	povot (Bobosht)	kosh	kobel im Trettrog mit Füßen		musht	bërsi	bëlldikra	kade tirë but vozë	derë kanel sopi	Rotwein	Weißwein		dukagjin	pekmez	raki	dheri i bardhë, vapem		makedonisch-slawische Beziehungen
Himara und die Küste von Himara			vlosh	rezigi rozagi (razaki)	kazëm dhiqel shat bel	in der Grube schlingenförmig palo (Setzstock)	im Herbst Teller, im Frühling Erdaufwurf nach der	strifoloi-(ma)	klladheftiri kizë (me cekuri)			kaçupe	im kleinen Trettrog, von dessen Boden der Most abfließt, mostele vozë		musht	bërsi		kadhi, kadhës vozë varele	grykë	»bruskо«	verë e ëmbël	verë e zierr		pekmez	raki			griechische Beziehungen
Südostalbanien																											
Narta			vlosh	rezigi rozagi	kazëm dhiqel shat	turjela	Blüte geglättet		kizë			kaçupe	„			cipro				Rotwein	verë e embel							
Delvina-Kakodhiqi				(razaki)	dhiqel kazëm lopat	loz	Blüte geglättet	vlastoloi (ma) e pare krasitje e gelber	xvana		shtroj-lashka	kaçupe (arkë)	im Trettrog im Weingarten wird abgeseiht					vozgë	kani piri	Rotwein			mustosirmo verë e zierr		raki			
Murzina			kallotri pulze	dhrovina vegel kuqe rr. qaush	dhiqel kazim lopat	Setzstock	Blüte geglättet		xvana kizë			kaçupe	mit der »trinë«			cipura		varele	murc portë	Rotwein								
Leskovik			mialtes debina r. rreshnik	Baba Hasan Idi Batek stambulesh korith	shat dhiqel kazim	tloz	im Frühling Teller nach der Blüte geglättet	e tarim	zavana			kosh	im Trettrog und Trog, mit Füßen und Händen		musht			tirë, tirrë	derë portë	Rotwein			dukaji	pekmez	raki			
Mittelalbanien																											
Permet			sinambel kerce zelper	Koridh	dhiqel viqel capa shat	qyshk eiserner Setzstock	im Frühling Teller, nach 2—3 Monaten geglättet		zavana			kofinë	mit Füßen maxhe, oder im Weingarten im Trag		musht	bërsi		tirë kadë	cop	Rotwein	Weißwein	Weißwein	rehani dukaji		raki			
Berat			sinambel pulzë	rrush i dimrore	kazim dhiqel shat	qyshk (eiserner Setzstock)	wird im Winter nach der Lese geöffnet, nach dem Beschneiden zugeschüttet		kizë (me latusha)			kosh	kret (niedriger großer Trog) Trog mit durchlochtem Boden	bërsi	musht	bërsi		tirë but vozë		Rotwein	Weißwein	Weißwein	rehani	p e k m e z	raki	vapem		
Labinoti Umgebung von Elbasan			rrush vreshti	razaki gullja	kazëm		wird im März geöffnet im Herbst zugeschüttet	pastrim	bishk kadha	mbysim përparse		kosh	Tretkorb der in dem »tork« steht		musht	bërsi		fuçi kade		Rotwein					raki	vapem		
Umgebung von Tirana				rezigi taige	kazëm				kizë			kosh	in »kosh« der im Trog steht		musht	gëzholë											
Vaqar				zaraki								kosh	(gavatë)														
Zheja e Poshtme			rrush venës		kazëm bel				kizë			kosh	kosh për shtyp rrushit (in Trog [»lug«] gestellter Tretkorb)		musht	bërsi		tinar vozgë	brim					pekmez				

fügen heute auch schon über ausreichende geschichtliche Daten, um diesen Verarmungsprozeß und seine Ursachen historisch nachzuweisen. Die Analyse dieses Prozesses dürfte für die osteuropäische und allgemeine Volkskunde und Kulturgeschichte viele Anhaltspunkte bieten und ist einer Debatte und Prüfung wert, gehört aber nicht in den Rahmen dieser Studie.

Wörterverzeichnis

Abkürzungen :

ASz = Albanisch-ungarisches und albanisch erklärendes Wörterbuch
B = Berati
D = Delvina
H = Himara
HD = Haimel Dejës
K = Korça
Ku = Kopliku
La = Labinoti
Le = Leskoviku
M = Murzina
N = Narta
P = Pogradeci
Pt = Permeti
Sh = Shkodra
T = Tirana
Va = Vaqari
Vo = Voskopi
Zh = Zheja e Poshtme
m = mashkullor = männliches Wort
f = femëror = weibliches Wort
g = Wort griechischen Ursprungs
sh = shumës = Mehrzahl

Wir geben im Wörterverzeichnis nach der unbestimmten Form auch die bestimmte Endung. Bewirkt die Endung die Wandlung der Lautform des Wortes, so bringen wir das ganze Wort.

Aher oder Ahur, ahri (m) = Stall, Keller, Kammer, Vorratskammer, Futterkammer, Scheune, Schuppen (ASz)
Der im Haus zu ebener Erde vorgesehene Raum, wo der Wein bereitet und gelagert wird. Kann auch zur Lagerung anderer Lebensmittel dienen (Sh)

Arkë, -a (f) = Kiste. Alle aus Brettern gefertigten Kisten, Brauttruhen, Geldladen, Särge und Barken (ASz). Von Lasttieren zur Beförderung von Weintrauben getragene Kiste (Kakodhiqi).

Batisim, -i (m) = —— —, *batis-sur, baterdis-sur* = zugrunde richten, vernichten, zertrümmern (ASz), einsenken. [Der gealterte Stamm wird in die neben ihm gegrabene Grube gesenkt und so verjüngt (Boboshtica)].

Bacë, -a (f) = — — (ASz) *batiče (bahçe)* Türkçe 1943, S. 53 (gemischter Garten), Obstgarten, in dem Obstbäume und Weinstöcke gemischt stehen (Pedhana)

Bel, -i (m) Spaten (ASz) bel Türkçe 1943, S. 68
= Spaten (P, N, Zh)

Bëlldikra (f) = — — (ASz) das Lager des Weines, der nach dem Abziehen des Weines am Boden des Troges verbleibt (K)

Bërsi, -a (f) = die nach dem Zerdrücken, Zertreten der Trauben, Oliven und des Obstes zurückbleibende feste Rückstände (ASz). Dem Albanisch—ungarischen Wörterbuch nach Lager (des Weines). Die Hefe, der Satz.
Diese Auslegung dürfte unrichtig sein, denn ich bin dem Wort in dieser Auslegung nirgends begegnet. Allgemein bedeutet es ungeseihte zerquetschte Trauben, Maische oder Treber, die nach Abseihen der Maische zurückbleibenden Stempel und Schalen. Für diese beiden Begriffe gibt es in der albanischen Sprache nicht im jeden Gegend zwei besondere Bezeichnungen, dies ist die Folge der eigenartigen Form der Weinbereitung, Maische und Treber [Pedhana (B, Zh, K)] Treber (Labinoti), Maische (H, P)

bishk, *-i* (m) = Messer, Rebmesser (ASz)
= Rebmesser des *Zavanatyps* [Klappmesser mit gezahnter Schneide (La)]

bli, *bliri* (m) = Linde (ASz)
im übertragenen Sinn Lindenbast, der zum Binden der Reben verwendet wurde. Auf dem Markt in Shkodra wurde für diesen Zweck zubereiteter Lindenbast gebündelt verkauft. *Nji tub bli* = ein Bund Lindenbast (Sh)

brimë, *-a* (f) = Loch (ASz)
das am Boden des Troges *(tinar)* vorgesehene Spundloch (Kakodhiqi) (Zh)

brusa (brusë, -a ?) = — — — (ASz)
Loch oberhalb der Faßmitte (am liegenden Faß) (Kakodhiqi)

brusko (g) = — — (ASz)
im hermetisch verschlossenen Faß auf den Trebern durch Jahre gereifter starker Rotwein (H)

but, *-i* (m) = großes faßartiges Holzgefäß für Quark, saure Gurken, Käse, Sauerkraut (ASz)
großes Faß (B), großes liegendes Faß (P, K) siehe *Abb. 3* und *Skizze 14*

capë, *-a* (f) = Jätehacke, an einem Ende kleine dreieckige eiserne Haue, am anderen Ende zweizinkige Gabel (ASz)
Hacke (P)

cekurë, *-a* (f) = — — — (ASz)
kleine axtförmige Verlängerung am Rücken des Rebmessers (H)
(das Wort stammt vom lateinischen *securis)*, siehe *Zeichnung 7*

cimbelt, *-i* (m) = — — — (ASz)
die unterste Keimknospe an der Rebe (M)

cipro (g) = Treber (N)

cipura, *-t* (sh) = nur im Mehrzahl, identisch mit bërsite und bërsi (ASz)
Treber (M)

cung, *-u* (m) = Stamm, Weinstock (ASz)
Weinstock *(Pedhana)*

çel = ich öffne, ich erschließe, eine neue Sache beginnen, den Boden zum ersten Mal bearbeiten, umgraben (ASz)
me çel token = den Boden unter dem Weinstock umgraben, *me çel trap* = im Januar die Gruben der Weinstöcke öffnen (Sh)

çilizim (m) = qilizim (Vo)

damixhanë, *-a* (f) = Korbflasche (ASz) (Zh)
damačana Türkce 1943, S. 136

depo (g) = Lagerraum (ASz)
aher-ahur, aposiq etz.

derë, *-a* (f) = Tür, Tor, Türöffnung und Türflügel (ASz), am Faßboden vorhandene größere Öffnung, Spundloch genannt. Die *derë* ist oberhalb der horizontalen Halbierlinie am Boden des liegenden Fasses angeordnet, ist quadratisch, ihre obere Seite bildet einen Halbkreis und kann mit Hilfe von zwei Querhölzern und Keilen geschlossen werden (B, P). Ein ähnliches Türchen findet man an der Seite des Troges [tirë (Le)]. Vgl. Zeichnung 4, 5.

dikel, *-i* (m) = — — (ASz), S. *dhiqel*, der Karst, zweizinkige Hacke (lateinisch *bidens)* (P, Boboshtica)

dukagjin, *-i* (m) = Most, süßer unausgegorener Wein mit Senf haltbar gemachter Most (Vo)

dukaji = mit Senf haltbar gemachter Most (Le)

dhiqel, *-i* (m) = der Karst, zweizinkige Hacke (ASz) auch *dikel*, *viqel* und Karst, Zweigabelige Hacke (K, Vo, M, H) (Schenvasili, Kakodhiqi). *Abb. 9, 10*

viqel = dasselbe (Pt)

fuçi, -a (f) = gewölbtes Daubengefäß, mit Reifen gebundenes Holzgefäß, Faß (ASz). Wurde erst nach dem ersten Weltkrieg verbreitet (Sh, La) (Pedhana)

furkë, -a (f) = allerhand gegabelte Zweige, verzweigte Rebstütze, Spinnrocken u. a. m. (ASz)
Stützbalken der Laube (Pedhana)

gavatë, -a (f) = — — — (ASz)
Trog, in den beim Austreten der mit Trauben gefüllte Korb hineingestellt wird (Tretkorb) (Va). Aus dem lateinischen *cavatio* abgeleitet? S. *Abb. 33*

gaviç, -i (m) = großer Holztrog, Trettrog, Speicher (ASz)

gavixh = großer Trog, die Trauben wurden auf darüber gebreiteten Rutengeflechten ausgetreten; auch *govixh*

govixh = großer Trog, wurde früher aus einem Baumstamm geschnitzt, jetzt wird er aus Dauben gefertigt (HD)

gem, -i (m) = kleiner Zweig (ASz)
Rebe (Pedhana)

gëzholë, -a (f) = *geshojë*, Nußschale, Schneckenhaus (ASz)

gëzholë = Traubenschale, also Treber (Va)

gropë, -a (f) = allerhand Gruben, Miete, Grab (ASz) um den Weinstock geöffnetes tellerförmiges Loch, das bis 50 cm tief sein kann bei 1 m Durchmesser. Dieses Loch wird im Winter zum besseren Sammeln der Niederschläge angelegt (B). Eine Grube von 30 × 40 × 35 cm, in die beim Anbau der Weinstock gepflanzt wird (Sh)

grykë, -a (f) = Schlund, Hals Kehlkopf, Flaschenhals, Mundstück, Öffnung (ASz).
Die in der Regel kreisrunde Öffnung des Fasses an der Daubenseite, oben am Bauch des liegenden Fasses (B, P). Obere Tür, Spundloch im Faßboden (Le) s. Zeichnung *4, 5*

gjak i thiut = »Schweineblut«, starker dunkler Rotwein in Shkodra

hapje, ja (f) = Aufbrechen, Wenden des Bodens, frischer Erdriß etz. (ASz).
Vor dem Schneiden im Frühling um den Rebstock geöffneter Erdteller (Vo)

hardhi, -a (f) = Rebstock, Rebpflanze (ASz).
Mehrjährige bzw. im Frühling geschnittene Rebe (Sh, Zh)

hashef, -i (m) = Küche (ASz)
Häuschen oder Teil des Hauses zur Bereitung von Wein und zum Aufbewahren der Geräte (P). Auch *qilar* genannt

hazër = — — — (ASz)
Binsengeflecht, auf das auch die gelesenen Trauben gelegt werden (La)

jeprak, -u (m) = *japrak*, gefülltes Kraut (ASz), in Weinblätter gerolltes gehacktes Fleisch, das beim Mahl der Lese mit Grünzeug und Pilaff gegessen wird (Sh). *yaprak* = Blatt, Weinblatt, Türkçe 1943, S. 627

kaçile, kaçilja (f) = Korb, Handkorb (ASz) (N)

kaçile = *koshare, kačaliste*, Mittelalbanien, HABERLANDT, 1917, S. 177

kade, kadja (f) = Holzgefäß zum Aufbewahren von Quark, Butter, Käse (ASz)
kleiner Trog, der aus einem entzweigespalteten und ausgehöhlten mit Reifen gebundenen Holzstamm gefertigt wird. (K, L) (Boboshtica) (P)

kadisthë, -a (f) = kleines Faß (ASz)
kleiner Trettrog, unten schmaler, oben breiter (M)

kadhë, -a (f) = langstieliges sichelartiges Messer, mit dem dornigen Zweige gestutzt werden (ASz).
Langstieliges Messer, mit dem die auf Bäume gerankten Reben und Zweige, die mit dem kurzen Rebmesser nicht erreicht werden können, beschnitten werden (L)

kadhi, kadhës (g) = große Tröge, 200 bis 250 cm hoch, oben enger werdend

und gedeckt, in dem man den Wein ausreifen und lagern ließ (Delvina, Himara etz), *s. Skizze 4*

kalem, -i (m) = Bleistift, Feder, Pfropfholz (ASz) zum Pfropfen geschnittene Rute (H)

kan, -i (m) = Ablaßhahn (ASz).
Hahn am Boden des Fasses (M)

kanelë, -a (f) = Ablaßhahn am Faß (P)

kanistër, kanistra (f) = flacher, breiter offener Korb zum Halten von Wäsche, Brot und Obst und um Geschenke zu tragen (ASz)
flacher Korb zur Lese (P, V), s. *Abb. 10.*

kantin (e, a ?) (f ?) = *aher* (Sh)

kapak, -u (m) = Deckel, Deckplatte (auf Gefäßen), Kisten, Büchern (ASz).
Deckel des Troges, der mit Kot abgedichtet wurde (L, K, HD)

kapak = dasselbe. Tirana. HABERLANDT, 1917, S. 177b

kashar oder koshar = — — (ASz)

kashar(e) sphinatore = Tragkorb (Pedhana)

katmal, -i = — — (ASz)
kleiner Kessel (kazan i vogel) (Va) s. *Abb. 33.*

kathirizma (g) = das im Januar vorgenommene erste Beschneiden im Weingarten, bei dem die Reben nur oberflächlich beschnitten werden (N)

kazan, -i (m) = ein großer Kupferkessel mit zwei Handgriffen (ASz).
Kupferkessel, der z. B. auch zum Kochen von *pekmez* benutzt wird (Va). Kessel, in dem neuerdings auch die Trauben ausgetreten werden (HD) *kazan* = Kessel, Türkçe 1943, S. 330

kazëm, kazma (f) = Spitzhaue, am Holzstiel mit zwei Schneiden, zum Lockern des Bodens und um Wände einzureißen. (ASz) Spitzhaue (mit kurzen Schneiden) (H, L, M, P, Vo)

kazim = dasselbe (B)

kazma = Spitzhaue, Türkçe 1943, S. 331

kerbul, -i (m) = — — (ASz)
höheres, schmales, büttenartiges hölzernes Daubengefäß, wurde auf die Lasttiere gebunden, die darin die Trauben vom Berg nach Hause trugen (P) s. *Abb. 9.*

këmbalke (f) = — — (ASz)
gerader Setzstock, hat einen ähnlichen Tritt wie der Spaten (B), s. *Skizze 4*

kënatë, -a (f) = *kënacë*, Tongefäß für Wasser, Holzgeschirr (ASz).
Schöpfgefäß aus Holz, gleichzeitig Maßeinheit, 10 kenat = 1 Eimer. Wird zum Messen der Maische und des Weines benutzt, ähnlich dem ungarischen fickó (M)

kërcur, -i (m) = Klotz, der nach dem Abschneiden des Baumes im Boden bleibende Teil (ASz).
Weinstock

ki, kij = den Weinstock beschneiden, stutzen (ASz).
den Weinstock beschneiden (Pedhana) (SH, HD)

kimje, kimja (f) = — — (ASz)
Weinstock stutzen (Pedhana)

kizë, -a (f) = gebogenes Rebmesser zum Stutzen von Bäumen und Reben (ASz)
gebogenes Rebmesser (M, N, Zh, P)
gebogenes Rebmesser, häufig mit kleiner Axt auf dem Rücken (Sh, B, HD), s. *Skizze 6, 7, 8.*

klladheftiri (g) = Rebmesser mit kleiner Axt auf dem Rücken (H). s. *Skizze 8*

kladhos (g) = (be)schneiden (N)

kobel, -i (m) = — — (ASz)
kleiner Trettrog, faßt zwei Körbe Trauben, etwa 80—100 kg (K)

kofin, -i (m) = hochkantiger Lesekorb (ASz)

= grosser Lesekorb

kofine, *-a* (f) = dasselbe (Pt)

kopsimo (g) = *prerje* (M). Siehe *prerje*

koqe, *koqja* (f) = Baumknospe (Beere von fleischigem Obst) (ASz).
Weinbeere. *Koqe sa një vezë.* (Die Weinbeere soll so groß sein wie ein Ei.) (K)

koritë, *-a* (f) = Trog, Mühlenkanal (ASz)
Trog, wird auch zum Austreten der Trauben benutzt (B)

kosore, *kosorja* (f) = kleine Sense (ASz)

kacor = Rebmesser (B) am Rücken mit kleiner Axt, s. *Abb. 8, 9, 11, 12* und *Skizze 6, 8, 13* (Vo) (Boboshtica)

kosh, *-i* (m) = hochkantiger Korb zur Lese, mannigfache geflochtene Körbe zur Beförderung von Trauben, Dünger und anderen Lasten (ASz).
Lastenkorb, bei der Lese bringt man in diesen die Trauben nach Hause (L) (Pedhana) (Vo, SH), s. *Abb. 9, 10, 33*

kosh për shtyp rrushit = Traubentretkorb mit Bretterboden (Zh), s. *Skizze 14*, *kosh* = *trotar*. In Shkodra = Eselskorb, HABERLANDT, 1917, S. 177

krabë, *-a* (f) = — — (ASz)
schmale der Spitzhacke ähnliche Haue mit einer Schneide (HD, Sh) Hakenstock zum Herunterziehen hochgelegener Zweige (bei auf Bäume gerankten Reben) (Pt)

krepqë, *krepqa* (f) = — — (ASz)

= shtyla, siehe dort (Pedhana)

kret, *-i* (m) = — — (ASz)
Trog. 250 cm langer, 70—80 cm breiter und 15—20 cm tiefer Holztrog zum Austreten der Trauben (B)

krasitje, *krasitja* (f) = stutzen, Bäume stutzen (ASz).
Weinstockbeschneiden (M)

krye, *kryet*, *krere*, *kreret*, *krenat* (m) = Kopf, Oberhaupt, Chef (ASz).
Die einjährige Rebe wird zwecks Anpflanzung so vom Stamm geschnitten, daß auf ihr auch ein kleines Stück vom zweijährigen Stock sei, dies ist der *kry*, in der Mehrzahl *krena* (Sh), der Kopf des Stammes mit der auf drei Knospen geschnittenen Rebe (Le)

kurth, *-i* (m) und *kurthe*, *-a* (f) = Falle (ASz). Richtiger ist Schlinge, die auch eine Falle sein kann.
Schlinge oder gebogene Rebe. Beim Anpflanzen von Wein wird die Rebe an den Boden der Grube gedrückt und auf deren Seite hochgeleitet, das nennt man eine mit der Schlinge gepflanzte Rebe (Sh)

kurt = ist dasselbe (HD).

lastar, *-i* (m) = Trieb, grüner Zweig, Setzling (ASz)
einjährige Rebe (N)

lashkë, *-a* (f) = — — (ASz)
Auf Ableger wachsen gelassene lange Reben. *Shtroj lashka* = Ableger (Le)

latushë, *-a* (f) = die kleine Axt des Tischlers (ASz), auf dem Rücken des Rebmessers angeordnete kleine axtförmige Verlängerung (HD). Siehe auch Anmerkung zu *cekure*

lesh druni (m) = die »Wolle des Baumes« oder das Moos, mit dem die Rebenpfropfung umwickelt wird (Va)

lopatë, *-a* (f) = Schaufel, Ruder (ASz)
Spaten und Schaufel, Gerät zum Umbrechen des Bodens (M)

loz (g) = — — (ASz)
Stemmeisen, Brechstange, Beisser (M), siehe auch *tloz*

lug, *-u* (m) = Trog, Waschtrog (ASz)
zum Treten der Trauben benutzter Trog (Zh)

maizma (g) = — — (ASz)
die Maiarbeit, nach der Blüte wird der Boden eingeebnet (H)

mastelë, *-a* (f) = — — (ASz)

kleiner Trettrog, heute gewöhnlich ein entzweigschnittenes Faß *(fuçi)*. Die besondere Bezeichnung und das spätere Erscheinen des Fasses beweist, daß früher besondere zum Mosten bestimmte Gefäße erzeugt und vom entzweigeschnittenen Faß verdrängt wurden (Sh, N)

mbyt = ersäuft, versenkt (ASz)

mbytim-mbysim = drosseln, versenken. In diesem Sinn: *mbytim nji hardh rrushi nën tokë* — das Versenken von 3—4 langen, vom Stamm nicht abgeschnittenen Reben in die Erde (La)

metakomisi (g) = Abziehen des Weines (transferim) (H)

mih = ich grabe den Boden, ich grabe auf, ich arbeite mit der Haue, verrichte erstes Umgraben (HD)

mihim(me dhiqel) = Hacken mit zweigabeliger Haue (Le)

murc, -i (g) = — — (ASz)
in der Mitte des liegenden Fasses zwischen zwei Dauben geöffnetes Loch (M)

musto (g) = Most (N, H)

mustosirmo (g) = nach dem Austreten der Trauben sofort abgeseihter und ohne Trebern vergorener Most, der weniger Gerbsäure enthält und bei der Reife dem Weißwein ähnlich wird (M)

musht, -i (m) = Most, Traubensaft bevor er zu Wein gärt. Anderer Obst- und Traubensaft, der aufgekocht und zu *pekmez* verdickt wird.
Most (B, K, I, Va, Pt, ZH, HD, Vo) (Pedhana) (Sh, M)

ngul = hineinschlagen, hineinstecken, hinendrücken, gewaltsam hineindrücken, umsetzen (ASz)

ngulim = 1/2 bis 1 m lange Setzrebe vergraben (La)

ordhini (g) = Erdaufwurf im Weingarten zwischen den Reben (H)

palo (g) = holzgeschnitzter und mit einer Eisenspitze versehener, oder eiserner Setzstock, Bohrer (N)

pastrim, -i (m) = Säuberung, Aufräumen (ASz)

pastrimi rrushit = den Weinstock reinigen, jäten, auch Abbrechen überflüssiger Seitentriebe, Blätter und Rebenenden (La)

pastrimi i kercurit = die alte Borke der Weinstöcke mit Sackleinwand abreiben (Le)

patetiri = — — (ASz)
Faß (H)

pekmez, -i (m) = eingedickter Trauben- und Obstsaft (ASz), durch Kochen eingedickter Most.
In ganz Albanien als Wort und Begriff bekannt, wird aber an manchen Orten nicht mehr bereitet.
Steif gekochter Weinmost (Most mit Zucker und Weinstein vermengt) wird solange gekocht, bis die Flüßigkeit steif wird und als Süßigkeit genossen. Traubensirup. Heuser-Sefket, 1953, S. 420. Aus Obstsaft bereitete Süßigkeit, Türkce 1943, S. 476. In Südungarn und Jugoslawien bedeutet Marmelade

përmih = ich hacke wieder, ich hacke zum zweiten Mal im Weingarten (HD)

përpajna, -at (f, sh) = Ableger (ASz)
das Senken der Rebe (HD)

pipe, -ja (f) = — — (ASz)
abgeschnittene Rebe (HD) mit ein-zwei Knospen

pir. -i (m) = — — (ASz)
Ablaßhahn am Boden des Troges (M)

pjergull, -a (f) = auf Bäume, Stangen, Lauben rankende Rebe, Rebenlaube. Allgemeine aber erst neuerdings verbreitete Bezeichnung der Laube

pergulë = alle Arten der Rebenlaube (Pt)

poç, -i (m) = bauchige Karaffe, Ton- oder Kürbisgefäß, Glühlampe (ASz)

poçe-poçja (f) = Kürbisflasche für Wein (K)

poqë, -a (f) = Kürbisflasche für Wein (HD, Zh) (Pedhana)

portë, -a (f) = Tor, äußere Haustüre (ASz) am Boden des liegenden Fasses, oberhalb der Halbierungslinie des Fasses angeordnete Spundöffnung, halbkreisförmiges Türchen (M). Vgl. die Benennung *derë* und *Skizze 4, 5*

povot, -i (m) = — — (ASz)
Ablegen der nicht vom Stock geschnittenen Rebe an Stelle des fehlenden Stammes (Boboshtica)

prerje, prerja (f) = zuschneiden, holzfällen, abziehen, etwas mit Axt, Messer, Schere stutzen (ASz)
beschneiden (M) siehe *kopsimo*, beschneiden (Le) (Pedhana)

presim rrafsh me tokë = jene Form der Verjüngung, daß der Stamm unter dem Bodenniveau abgeschnitten wird und aus der in der Erde gebliebenen Wurzel neue Reben sprießen (HD)

pritet (von pres, prita) = zustutzen (H)

pykë, -a (f) = Keil (ASz)
Keil zum klemmen der *derë*, zum Klemmen des Faßspundes (B)

qes, qita, qit = herausnehmen, herausziehen, herausreißen, werfen (ASz)

qesat = jäten, Spitzen überflüssiger Triebe und Reben abbrechen, entfernen, abgipfeln *(qesat dhe me thye majet)* (Sh)

qilar, -i, qeler, -i (m) = Keller, Speisekammer (ASz)
Raum zum Aufbewahren des Weines und der Weinbaugeräte, in der Regel das Erdgeschoß des Hauses (H) (Shenvasili)

qelar = Kammer oberhalb des Erdbodens, wo Wein und Geräte lagern (Vo)

qilizëm, qilizma (f) = Bearbeitung, Aufbrechen eines bisher nicht bebauten Bodens, die unter dem Weinstock nötige Wendung des Bodens (M, Vo)

qeroj = schälen, Überflüssiges entfernen, aufräumen (ASz)

qiruar = *kathirizma*, das erste Beschneiden im Weingarten

qyp, -i (m) = Tonkrug, gebauchter großer Krug zum Halten von Milchprodukten, Honig etc. (ASz).
Im allgemeinen werden alle oben weiten Tongefäße so genannt, sie werden hauptsächlich für *pekmez* verwendet. Vgl. *Abb. 38, 35*. Bei HABERLANDT »kjup«, die er mit ähnlichen größeren bulgarischen Öl- und Weinkrügen aus Ton und Steingut vergleicht. Bulgarisch *kjup*. HABERLANDT, 1917, S. 178. Großer Tonbehälter für Öl.
JIREČEK 1891, Bulgarien S. 159, Ähnliche große birnenförmige Tongefäße findet man in Dalmatien, Istrien, in der Provençe, in Bulgarien zwischen alten Burgen und Ruinen. Nach HABERLANDT aus Italien eingeführt, darauf verweist der Name »kjup«, vom italienischen cupa. HABERLANDT, 1917, S. 175

qyp i venës = Weinkrug (Sh)

qysqi, (f), *qyski* (m) = Mörserstoßer, Stemmeisen, Mauerbrecher (ASz).
Stemmeisen, eiserner Setzstock (Sh), Stemmeisen (Vo)

raki, -a (f) = Branntwein, meistens aus Trauben bereitet (ASz).
Allgemeine Bezeichnung durch Destillation erzeugter geistiger Getränke. raki = Trauben- und Pflaumenschnaps Türkce 1943, S. 469

rath, -i (m) = — — (ASz)
Faßband (hekuri o druri) Holz oder Eisen (K)

rehani, -a (f) = — — (ASz)
durch Aufkochen haltbar gemachter Most (B)

rrogoz, -i (m) = Flechtmatte, Schilf, Bastteppich als Bodenbelag in der Stube, die gelesenen Trauben werden im Haus auf diese gelegt (K, N, Sh, La) (Boboshtica) (H, HD)

rrush, -i (m) = Traube (ASz).
In ganz Albanien wird mit dem Wort Traube die Pflanze und auch die Frucht bezeichnet

rrush në dru »Traube am Baum« = auf den Baum gerankte Rebe

rrush në pemë = auf den Baum gerankter Weinstock (B)
rrush venës = Weintraube, d. i. niedriger, im Weingarten gezogener Weinstock (Zh)
rrush vneshti = Weingartentraube (für Weinbereitung) (La)
skrasitje-skrasitja (f) = — — (ASz)
Weinstockbeschneiden (La)
sopatë, -a (f) = Axt, Beil (ASz)
kleine leichte Axt zur Entfernung verholzter Reben (B)
sop, -i (m) = — — (ASz)
Ablaßhahn am Boden des Troges *tirë* (K, Le)
stafidhe (f) = Rosine (ASz)
Rosine, getrocknete Traube (N)
stremë, -a (f) = Flächenmaß, annähernd 1 dylym = 1000 m²
Flächenmaß, bezeichnet zugleich das Umbrechens des Bodens im Weingarten und die Arbeit des Anpflanzens (M)
strifoloima (g) = jäten. Die Spitzen der Reben und die Blätter unter den Trauben und die überflüssigen Triebe werden abgebrochen (N)
strifoloi = Jäten, Köpfen (H)
sy, syri, syni (m) = Knospe (ASz)
Auge der Rebe (Pedhana) (Sh)
syni çorre = Blindknospe, unterste Knospe der Rebe (Sh)
sy i verbër = Blindknospe, unterste Knospe (P)
shat, -i (m) = Haue, Hacke (ASz)
breite herzförmige Hacke (N, Le, P, HD, B) (Boboshtica)
shartoj, inf. *shartue* = pfropfen (ASz).
Pfropfen des Weinstockes (M)
shekë, -a, sheqe (f) = Eimer, Holzgefäß für Wein, Käse, Milch
Geitreidemaß (ASz)
shegë = kleiner Trog (tinar i vogel). Eimer in dem Trauben ausgetreten wurden (Pedhana)
shërmend, -i (m) = abgeschnittene Weinreben (ASz), zum Anpflanzen abgeschnittene Reben, an deren Ende auch ein kleines Stück von der vorjährigen Rebe erhalten ist, der Kopf *(kry)* genannt wird (Sh).
Name der einjährigen Rebe (Zh)
shkalc, -i (m) = auf zwei Seitenlatten genageltes Lattengebilde oder ein ähnlicher Gegenstand aus Rutengeflecht, wird zum Tragen von Dünger, Kies, Kranken etc. verwendet (ASz). Geflecht, auf dem Trauben ausgetreten werden (Sh).
shkel = treten, zertreten, über den Haufen rennen.
Trauben austreten (HD)
shportë, -a = Korb, gewöhnlich kleinerer runder Weidenkorb mit flachem Boden und gebogenem Henkel (ASz). Henkelkorb zur Weinlese (Le, M, Vo, SH, HD, P) (Kakodhiqi). Vgl. *Abb. 9*
shtrat, -i (m) = Bett, Flußbett,
die Neige bzw. der Satz des Weines (HD)
shtroj = abdecken, aufdecken (ASz)
shtruar = abgelegte Rebe, vom lebenden Stamm wird die Rebe an Stelle eines fehlenden Stammes vergraben, ohne die Rebe vom Stamm abzuschneiden (P)
shtyllë, -a (f) = Säule, Stange, Pfeiler, Sockel der irgendein Bauwerk trägt (ASz), schräge eingegrabene Säulen, auf die Drähte gespannt werden und auf die Reben ranken (Pedhana)
shtyp = zerbricht, zerschmettert, zertritt. *Shtyp rrushin* = Trauben mit Füßen austreten (ASz)
shtypa rrushi = Traubentreten (Zh)
shul, -i (m) = Stange, Weberbaum (ASz)
Weberbaum (P), damit werden auch die Trauben verstampft
synet, -i (m) = (be)schneiden (circumcisio) (ASz)
im dritten Jahr nach dem Setzen der Rebe getan, damit

der Stamm sich niedrig entwickelt (Le). Entfernung oberer Wurzeln (Pt)

taler, -i (m) = kleiner Trog zum Traubenaustreten oder um Käse und Quark aufzubewahren (ASz)

taljer, -i = Trog, Kleintrog, Faß (H) (Kakodhiqi)

tarim = trocknen, dörren, austrocknen (ASz)

e tarim = abbrechen, abgipfeln der Schößlinge, auch dann, wenn sie Trauben tragen, im Juni nach der Blüte

tândë siehe *tëndë*

tavë, -a (f) = tiefe stiellose Pfanne, rundes Kupfer- oder Tongefäß (ASz) zum Verdicken des *pekmez* gebrauchte tiefere, runde, stiellose Pfanne (B, Vo)

tëndë, -a (f) = Zelt. *tëndë rrushi* = Weinlaube, *pjergull*.
Auf vier Pfosten stehende flachgedeckte Laube (ASz)

tandë në kambë = zaunartige Laube

tandë në shtrat = gedeckte Laube, vgl. *Skizze 1* und *2* (Sh)

teneqe, -ja (f) = Blechdose (ASz)
Blechschöpfer bzw. dazu benutzte Dose (K)

tinar, -i (m) = nach unten sich verbreiternder Trog, für 50—60 kg aufnahmefähig, dient zum Lagern von Käse, Öl, saurem Eingemachten (ASz)
unten breiter, 100—130 cm hoher Daubentrog, oben offen (Zh) (Pedhana)

tirë, tirrë, -a (f) = großer Weintrog (ASz)
großer, oben engerer Weintrog, der auch oben eine Decke hat in der eine verschließbare Türe eingelassen ist (Le, K, P, Pt) (Boboshtiça), auch in der Variante eines Tretroges mit Siehboden (B)

tloz (g) = eiserner Setzstock (Le)

toçite = Wein abziehen, auf Flaschen füllen (ASz)
dasselbe (Sh)

tork, -u (m) = Ölpresse, Ölschläger, starkes Brettergebilde, das auf die mit Oliven gefüllten Körbe aufdrückt und das Öl auspreßt. Ölpresse (ASz) größerer Trog in dem der Korb steht, in dem man die Trauben austritt (La). Lateinisch *torculum*

transferim, -i (m) = Verlegung (ASz)
Abziehen des Weines (metakomisi) (H) vom lateinischen Zeitwort transfero

trap, -i (m) = Graben
beim Setzen angelegter Graben (Sh)

trinë, -a = Egge, geflochtenes Tor, geflochtenes Floß, Fischerkorb (ASz).
Aus Ruten geflochtenes Blatt, das oben auf den Trog gelegt wurde und auf dem man die Trauben austrat. Der Most rann durch das Geflecht in den Trog, die Treber blieben auf dem Geflecht (M), siehe *shkalc*

trigo (g) = Lese (H)

trup, -i (m) = Körper, Stamm (ASz)
Weinstock (Pedhana)

tub, -i (m) = Rohr, leerer Zylinder (ASz)
Bund, *nji tub bli* = ein Bund Lindenbast, der zum Rebenbinden verkauft wird (ASz)

turjelë, -a (f) = Bohrer (ASz)
Setzstock (N), siehe Zeichnung 3

ul = ich lasse herunter, ich senke, ich pflanze (ASz)
Verjüngung des Stockes durch Vergraben des alten Stammes (P)

unjë, unja (f) = — — (ASz)
neben den jungen Rebstock in den Boden gesteckte Stütze (Le)

vapem, -i (m) = — — (ASz)
weißliche Erde (Ton?), die in den für *pekmez* bestimmten

Most gestreut wird, damit dieser süßer sei (B)

vapen = bestimmter Kalkstein, der zerbröckelt in den für *pekmez* bestimmten Most gestreut wird (La)
poröser Kalkstein, der zerbröckelt in den sauren Wein gestreut wurde (P)

varelë, -a (f) = Faß (ASz)
Faß (H, Pt, N)

varjelë = Faß (M)
kleiner Trog, in der Regel entzweigeschnittenes Faß, in dem die Trauben zerstampft werden (Le)

vatoi (g) = ein wenig unter dem Bodenniveau angelegte gedielte Kammer, in der der Wein und die Arbeitsgeräte gelagert werden (Kakodhiqi)

vesh, -i (m) = Ohr, auch Handgriff, ein Teil (Zweig) der Weintraube, die ganze Weintraube (ASz)
ein Teil, einige Beeren der Weintraube (Pedhana)

veshul, -i = Weintraube (veshuli sa një ka . . .) (K)

vresht, -i, vreshtë, -a, vnesht, -i (m und f) = Weingarten mit Trauben (immer mit niedrigen Stöcken (ASz)
allgemeine Bezeichnung, nur mit Lautabweichungen, z. B.

vëresht, -i (B)

vënesht, -i oder *vnesht, -i* und *vëneshtë, -a* (La, Sh, P, HD)

vedër, vedra (f) = Holzgefäß, Melkeimer, Eimer (ASz)
gleichzeitig Maßeinheit, 10 *kenat* = 1 vedra (M)

verë, -a, venë, -a (f) = Wein (ASz), allgemeine Benennung

venë e meshet = Meßwein, Weißwein (SH)

verë e ëmbël = süßer Wein, Frauenwein

verë e zierr = gekochter und mit verdicktem Most gemischter Wein (M)

vile, vilja (f) = Traube (ASz)
allgemein gebrauchtes Wort, besonders im Norden (Pedhana) (Sh)

vlastolojma (g) = das Abbrechen der Spitzen aller überflüssigen grünen Triebe, Abgipfeln (Seitentriebe etc.). In diesem Sinn:

vlastolojma e parë, e dyte etz. = erstes, zweites etz. Jäten. Albanisch: *krasitje e gelbër* (M)

vozë, -a (f) = Faß (ASz)
Faß (B, H) (Boboshtica)
kleines Faß, in dem Trauben gemostet werden (P)

vozgë, -a (f) = großes Faß, mehr als 100 oka fassend, großes Faß (ASz)
Faß (Pedhana) (HD)
kleineres Faß 400 bis 500 kg fassend (Sh)
frühere Bezeichnung des *tinar* (Zh)

vozgë italianë = der heute gebräuchliche Faßtyp (P)

zorrë, -a (f) = Darm, Innerei (ASz)
Schlauch, Gummischlauch zum Abziehen des Weines (Sh)

zavana (g) = klappbares Rebmesser mit gezahnter Schneide (Le). s. *Abb. 21*

xvana (g) = unklappbares Rebmesser mit gezahnter Schneide (M). s. *Abb. 21* und *Zeichnung 9* und *10*

LITERATUR

ANDRÁSFALVY, B. 1957. *A vörösbor Magyarországon. Szőlőművelésünk balkáni kapcsolatai* (Der Rotwein in Ungarn. Balkanische Beziehungen unseres Weinbaus). Néprajzi Értesítő, Bd. XXXIV. S. 49—61. Budapest.

BÁRCZI, G. 1941. *Magyar szófejtő szótár* (Ungarisches etymologisches Wörterbuch). Budapest.

BAUDIN, G. 1915. Relazione della commissione per la Studio dell'Albania. Parte II. Le coltivazioni. Roma.

DURHAM, E. 1909. *High Albania*, London.

FINALY, H. 1884. *A latin nyelv szótára* (Wörterbuch der lateinischen Sprache). Budapest.

GEÇO, P. 1959. *Shqipëria. Pamje fiziko-ekonomike.* Tirana.

GOPČEVIČ, SP. 1881. *Oberalbanien und seine Liga.* Leipzig.
Historia e Shqipërisë, 1959. Redaksia e vellimit të pare: Pollo St. Buda, Frasheri K, Islami S. Tiranë.
IPPEN, TH. 1916. *Beiträge zur inneren Geschichte Albaniens im XIX. Jahrhundert*, in THALLÓCZY, Illirisch—albanische Forschungen. München—Leipzig.
JIREČEK, K. 1916. *Die Romanen in den Städten Dalmatiens während des Mittelalters.*
JIREČEK, K. 1916a. *Skutari und sein Gebiet im Mittelalter*, in THALLÓCZY, Illirisch—albanische Forschungen. München—Leipzig.
JIREČEK, K. 1916b. *Die Lage und Vergangenheit der Stadt Durazzo in Albanien*, in THALLÓCZY, Illirisch—albanische Forschungen. München—Leipzig.
HABERLANDT, A. 1917. *Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Volkskunde von Montenegro, Albanien und Serbien.* Zeitschrift für österreichische Volkskunde, Ergänzungsband XII, Wien.
MARÓT, K. 1945. *Survival und Revival.* Néprajzi Értesítő, Bd. LVI, S. 1—9, Budapest.
MEYER, G. 1906. *Die lateinischen Elemente im Albanischen.* Neubearbeitet von MEYER—LÜBKE. in Grubers Grundriß der romanischen Philologie, Straßburg.
RÉTHY, L. 1898. *Der Romanismus im Illyricum.* Budapest.
SCHAMS, FR. 1882. *Ungarns Weinbau in seinem ganzen Umfange.* Pest.
SCHEUERMEIER, 1943. *Bauernwerk in Italien, der italienischen und rätoromanischen Schweiz*, Erlenbach—Zürich.
SEDLMAYR, E. 1916. *Die Landwirtschaft Albaniens*, in THALLÓCZY, Illirisch—albanische Forschungen. München—Leipzig.
STEINMETZ, K. 1908. *Von der Adria zum Schwarzen Drin.* Sarajevo.
THALLÓCZY, L. 1916. *Beiträge zur Siedlungsgeschichte der Balkanhalbinsel.* Illyrisch—albanische Forschungen, München—Leipzig.
VINCZE, I. 1959. *Ungarische Weinkelter.* Acta Ethnographica, Tom. VIII, S. 99—129, Budapest

Wörterbücher:

Fjalor i Gjuhës Shqipe. E punoi një komision i përbërë nga: K. CIPO, E. ÇABEJ, M. DOMI, A. KRAJNI, O. MYDERRIZI. Instituti i Schkencavet, Tiranë.
TAMÁS, L. 1953. *Albán—magyar szótár* (Albanisch—ungarisches Wörterbuch). Budapest.
HEUSER-SEFKET, 1953. *Türkisch—deutsches Wörterbuch.* Wiesbaden.
Türkçe sözlük, 1945. Istanbul.

HAGIOGRAPHIE HÉTÉRODOXE

par

JEAN GYŐRY

INSTITUT DE FRANÇAIS DE L'UNIVERSITÉ LORÁND EÖTVÖS, BUDAPEST

1

En comparant la *Vie de saint Alexis* et la *Chanson de sainte Foy*, qu'il est loisible de rapprocher vu qu'elles sont contemporaines, nous sommes tentés de trouver une vision dualiste du monde dans la première et un riant panthéisme dans la seconde. L'agoraphobe Alexis ressemble en effet à un moine solitaire qui, dans sa cellule, oppose une résistance passive aux puissances de la chair, tandis que la martyre d'Agen se donne joyeusement en spectacle. HANS SCKOMMODAU a le mérite d'avoir attiré l'attention sur un trait prétendu cathare de la *Vie de saint Alexis*, à savoir que ce n'est pas la femme, mais le mariage conclu qui est renié par le futur saint.[1] Cependant l'analyse parallèle des deux *Chansons* nous conduira à des conclusions bien différentes. Lorsqu'un poème exalte l'ascèse, il peut s'y glisser des traits qui poussent le poète à devenir, pour un instant, manichéen malgré soi; mais cet écart ne doit pas être confondu avec ses conceptions fondamentales. Rien n'est plus évident que l'antagonisme entre un cathare et notre Alexis qui, ignorant toute tentation (la scène dans la chambre nuptiale est la plus terne et la plus fruste de tout le poème), est a priori privé de toute possibilité d'option ou d'hésitation, et ne connaît dès le début que l'absolu préétabli d'un seul impératif catégorique.

Ce jeune homme «unius libri», réduit à ne réaliser qu'un seul précepte de l'Évangile, et l'un des plus cruels,[2] n'aura pas à choisir entre Diane et le Dieu des chrétiens comme Fides qui, en territoire païen, baigne dans l'atmosphère luxuriante des *Psaumes* et du *Cantique des Cantiques*. Alexis distribue ses trésors qui ne sont pas décrits par le poète et dont la valeur de tentation nous échappe, tandis que les bijoux et les fourrures de la vierge d'Agen sont minutieusement détaillés pour faire voir quelles richesses mondaines elle rejette. Le diable tentateur est son adversaire constant, tandis que, parmi les manu-

[1] *Zum altfranzösischen Alexiuslied.* Zeitschrift für romanische Philologie, t. 70, 1954. pp. 200—202.

[2] *Matt.* 10, 37/38; *Luc* 14, 26: «Si quelqu'un vient à moi, et ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses soeurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple». Cf. L. OLSCHKI: *Die romanischen Literaturen des Mittelalters.* Wildpark-Postdam, 1928, p. 15.

scrits concernant saint Alexis, un seul ose prononcer ce nom, dans un vers unique ajouté arbitrairement au récit primitif.

Qu'est au fond la tonalité interne de cette désolante *Vie de saint Alexis?*

La belle étude d'ÉMILE WINKLER a judicieusement mis en relief ce qui distingue essentiellement notre poème de la plupart des légendes hagiographiques. La piété d'Alexis est une piété froide, une piété sans pitié, tant envers soi-même qu'envers ses parents. La flamme mystique de la transcendance ne l'anime jamais, l'élan vers l'au-delà lui fait défaut de même que la candeur de la foi enfantine. Son ascèse revêt une forme cultuelle et liturgique plutôt qu'intérieure. Sans déployer le moindre effort de l'âme, Alexis, dès ici-bas, est ancré dans l'au-delà. Comme il ignore la lutte, il est étranger à la purification morale. C'est d'un coeur léger, avec une froide nonchalance et une indifférence totale qu'il commet ce double péché: enfreindre l'obéissance filiale et mépriser le mariage sanctionné par l'Église. Comme les reliques gardées sous châsse et encensées, Alexis est étranger à notre chaleur humaine que les siècles de l'âge moderne ont écartée de toute pose hiératique. La morale de la *Vie de saint Alexis*, conclut É. WINKLER, n'est pas la morale du mépris du monde, elle est celle du culte chrétien des saints.[3]

Il serait donc téméraire d'attribuer comme principe commun à toute hagiographie la prétendue vertu agissante, alors que c'est justement dans cette fine fleur du genre que nous rencontrons un idéal fondé sur une attitude arrêtée et figée. Il semble qu'à ce stade de l'évolution féodale on n'a plus besoin de l'homme qui cherche et qui spécule. C'est l'homme de la formule pleine que l'on met sur le piédestal, et, en effet, le rôle d'Alexis, son orgueil, son insensibilité et sa démesure seront continués par Roland, idéal suprême de la poésie romane. Nous voilà au seuil de la grande performance physique et morale dont porteront l'empreinte les deux siècles à venir. Alexis est aussi supérieur à tout pouvoir, laïc et ecclésiastique à la fois, que le sera Roland dans son affirmation de l'absolu, transcendant bien et mal, raison et démesure. Ne croyons pourtant pas que l'illustration donnée par Alexis au cruel précepte de l'Évangile soit une simple démarcation dogmatique ou doctrinaire. Sans doute le poète a-t-il recours à des formules toutes faites, comme s'il cherchait à calquer son histoire sur celle du Christ (l'ascèse d'Alexis dure 34 ans qui correspondent à l'âge vécu par le Sauveur; on implore directement sa grâce et non pas son intercession auprès du Père céleste; aux serviteurs qui se moquent de lui le poète oppose la formule christique toute nue: *priet Deu qued il le lour pardoinst Par sa mercit, quer ne sevent que font*, vv. 269—270);[4] mais le précepte christique est largement dépassé par le saint qui assiste avec une cruauté inexorable aux souffrances de ses parents et de son épouse brutalement délaissée:

[3] *Von der Kunst des Alexiusdichters.* Zeitschrift für romanische Philologie, t. 47, 1927, pp. 588—590.

[4] Éd. G. PARIS, *Classiques français du moyen âge*, Paris, 1921.

Soventes feiz les veit grant duel mener, 241
E de lour uelz molt tendrement plorer,
Trestot por lui, onques neient por el:
Il les esguardet, sil met el considrer;
N'at soing quel veiet, si est a Deu tornez.[5]

Et l'imitation du Christ, fondement de toute légende hagiographique, est pratiquée par le héros de façon un peu hétérodoxe (mépris du sacrement de mariage).

Aucune poésie ne saurait se réduire à un simple reflet des réalités du moment. Elle est aussi révolte. Au célibat et à l'idéal monastique se superpose le refus au mariage conclu, ce qui est tomber d'un excès en l'autre. Le poète reconnaît la suprématie de l'autorité papale sur tout autre pouvoir moral dans la scène où le poing de l'ascète décédé ne s'ouvre qu'au contact de la main pontificale, après avoir refusé de céder à l'effleurement paternel. Toutefois son art n'est jamais aussi pathétique, brûlant, et, disons même, original que dans la grande scène des lamentations, désaveu formel du célibat, en faveur du lignage. Toutes ses ressources artistiques sont mobilisées pour déplorer la rupture de la noble descendance car la mort de l'ascète a privé la famille de son dernier rejeton. Aussi chercherait-on en vain les traces d'une propagande grégorienne dans l'exaltation du célibat; car, comme on le sait, cette institution visait en dernière analyse à empêcher le morcellement de la propriété ecclésiastique. Or, dans notre chanson, malgré les compliments officieux adressés à l'autorité pontificale, la rupture du lignage est présentée par le poète comme une catastrophe déplorable. L'antagonisme entre le lignage et l'ascétisme est irréconciliable. Nulle adhérence du poète à aucune doctrine arrêtée, à aucune tendance unique, mais les tourments et les inquiétudes que toute noble conscience d'artiste doit éprouver sur les effervescences de son époque, tout en planant au-dessus des réalités tangibles.

Il y a encore dans ce poème un motif qui mérite toute notre attention, et c'est celui du chiliasme. Alexis distribue d'abord ses biens, puis ce qu'il mendie à l'étranger. Il se sent même heureux de devenir «prouvendier» de ses serviteurs d'autrefois quand ces derniers, partis à sa recherche, ne le reconnaissent plus et lui tendent l'aumône. Cette déchéance matérielle n'a aucun caractère social, elle n'est pas une déchéance féodale, mais l'éternelle image de l'égalité dans la privation. C'est pourquoi elle est confirmée par l'attitude du peuple de Rome qui refuse d'accepter l'argent que lui offrent les nobles, effarés par le miracle. Ces offres d'argent ressemblent curieusement aux donations faites par certains seigneurs français à l'approche de l'an mil. «Appropinquante mundi termino», cette formule est fréquente dans les chartes de donations du IXe et du Xe siècles.[6] Lorsque les seigneurs (vaguement et anonymement indiqués dans le poème comme s'ils étaient légion sur un tympan d'apo-

[5] Ibidem, p. 9.
[6] É. Gebhart: *Moines et papes*. Paris, 1907, p. 3. — H. Focillon: *L'An mil*. Paris, 1952, p. 50.

calypse) veulent distribuer leurs biens au peuple bouleversé et devenu redoutable par la découverte du saint cadavre, c'est l'attente d'un cataclysme qui les y incite. Et cette atmosphère catastrophique règne déjà depuis la mort d'Alexis dans la cité de Rome. Deux voix ont successivement annoncé l'important événement. La première a parlé de la gloire que Dieu est en train de donner à ses fidèles, la seconde voulait les préserver d'une catastrophe éventuelle. Ce passage manque dans le modèle latin, ou du moins il y est tout différent. C'est dans le sanctuaire même que ce texte localise la voix mystérieuse qui, du reste, est d'une douceur christique: «Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis et ego vos reficiam». Malgré cet appel consolateur, le peuple est terrifié, alors la voix se fait entendre à nouveau, les invitant à chercher «l'homme de Dieu», et finalement, lorsqu'ils veulent plus de précisions, elle leur indique la maison paternelle où le saint s'était retiré.

La *Vie* française *de saint Alexis* rend ces détails tout différemment. Lorsque la mort de l'ascète est proche, la même voix se fait entendre par trois fois dans la cité, hors du sanctuaire; elle annonce aux fidèles qu'une gloire imminente les attend. Puis une autre voix leur conseille de rechercher «l'homme de Dieu» qu'ils doivent prier pour préserver la cité et ses habitants du dépérissement total. Cet effet de contraste et d'ambiguïté, produit par l'opposition de la gloire et de la conflagration cosmique qui doit la précéder est caractéristique du poème français qui localise scrupuleusement «fors del sacrarie» le miracle absent du texte officiel. Nul doute que certaines croyances semi-officielles, peut-être même collectives doivent être cherchées dans ce motif de la pieuse *Chanson*. Les deux voix prédisent à peu près ce qu'on connaît dans les deux grandes étapes indiquées par l'*Apocalypse* et les oracles sibyllins: le règne définitif du Christ sera précédé par l'avènement de l'Antéchrist.

Mais peut-être avons-nous affaire ici à une ambivalence d'une autre nature, concernant l'être du saint qui conserve encore, dans la conviction populaire, quelque chose de l'ambiguïté primitive du sacré. L'apparition d'Alexis est redoutable à la cité autant qu'elle lui est salutaire, et le peuple de Rome ne veut accepter aucune aumône à cette occasion. Il doit plutôt faire des sacrifices.

On ne saurait trop souligner cette anxiété d'un peuple grouillant qui cherche à éviter l'heure du grand cataclysme:

A l'altre voiz lour fait altre somonse,
Que l'ome Deu quiergent qui gist en Rome,
Si li deprient que la citet ne fondet
Ne ne perissent la gent qui enz fregondent:
Qui l'ont odit remainent en grant dote.

Sainz Innocenz ert idonc apostolies.
A lui en vindrent e li riche e li povre,
Si li requierent conseil d'icele chose
Qu'il ont odide, qui molt les desconfortet:
Ne guardent l'oure que terre les enclodet.[7]

[7] Éd. citée, p. 11.

Le plus caractéristique de notre poème, c'est que la révélation de l'ascète n'est précédée d'aucun phénomène susceptible d'annoncer la moindre catastrophe. Alexis apparaît dans une cité calme et paisible. L'imminence du danger est proclamée au moment même où la présence du saint homme est révélée par la voix mystérieuse. Il est évident que gloire et conflagration sont reliées intimement, et de façon indivise, à sa personne.

Le sacré qu'incarne Alexis doit être considéré dans toute son ambiguïté. Le pape et les deux empereurs qui, «en grande affliction», se prosternent devant son corps inanimé, crient trois fois grâce au très-saint homme pour ne l'avoir pas reconnu à temps. Ils s'excusent étrangement d'oser exercer leurs fonctions de pape et d'empereur et de porter jugements sur ce monde profane au lieu de n'obéir qu'à une voix supérieure qui est désormais celle d'Alexis:

De tot cest mont somes nos jugedour:
Del ton conseil somes tuit besoignous.[8] 365

Comme resprésentants des deux pouvoirs suprêmes, ils justifient leur droit de lire la charte qu'Alexis tient serrée dans sa main, et dont ils attendent leur salut dans cette redoutable conjoncture. Pourquoi cette angoisse? D'où vient que l'apparition du saint dans la cité, et, surtout, le fait de son décès, puisse causer tant d'anxiété? Et pourquoi ce ton d'excuse, de précaution, de justifications multipliées par le poète lorsqu'il s'agit d'enterrer le corps précieux?

Vueillent o non, sil laissent metre en terre;
Ço peiset els, mais altre ne puet estre.[9] 580

En terre el metent par vive poestet.[10] 588

Dessoure terre nel pourent mais tenir:
Vueillent o non, sil laissent enfodir . . .[11] 597

Tous ces passages manquent dans l'original latin et témoignent d'une saveur populaire. Ils exhalent une odeur de superstition collective. Il serait pourtant erroné de n'y voir que des survivances païennes. Nous sommes en plein moyen âge et le peuple s'oppose à l'enterrement du saint pour ne pas être privé de reliques tangibles. Toutefois, sous cette enveloppe fortement christianisée des motifs en question, le fond païen est nettement sondable encore.

«La vestale impure est enterrée vive: son sang versé contaminerait la cité. On la fait alors disparaître avec sa souillure dans les entrailles de la terre. Le cas est en effet particulièrement grave. Il s'agit d'un être consacré: la sainteté du coupable accroît le poids de la faute autant que la grandeur des

[8] Ibidem, p. 13.
[9] Ibidem, p. 20.
[10] W. Foerster—É. Koschwitz: *Altfranzösisches Übungsbuch*. Heilbronn, 1932, p. 159.
[11] Éd. G. Paris, p. 21.

péchés donne parfois la mesure de la sainteté à venir. La prêtresse est amenée au lieu du supplice dans une litière hermétiquement close: il importe que toute communication avec les citoyens soit impossible. Le son même de la voix de l'impure ne doit pas parvenir à leurs oreilles, car il n'est rien, quand il s'agit d'un tel sacrilège, qui ne puisse servir de véhicule à la souillure. La patiente, cependant, sort voilée de la litière et descend aussitôt dans la fosse déjà creusée. Celle-ci est scellée sans tarder. Il est laissé à la condamnée une quantité dérisoire de nourriture. Antigone, que Créon fait conduire à sa tombe par un sentier *désert*, en recevra également assez pour 'éviter un sacrilège et soustraire la ville entière à la souillure'.»

«C'est que son impureté même rend le criminel sacré. Il est devenu dangereux d'attenter directement à sa vie: en lui consentant quelques aliments, la cité dégage sa responsabilité et laisse faire aux dieux . . . Le coupable est entré dans le monde du divin: c'est désormais aux dieux de le sauver ou de le perdre. Les hommes le leur livrent et le font pour cela sortir *vivant* de leur communauté.»[12]

Les présages ambigus qui annoncent la mort imminente d'Alexis, de même que la dramatique angoisse dont elle est accompagnée, montrent nettement que le saint porte encore à cette époque certaines marques du criminel. Il n'est pas sorti vivant de la communauté, il est dangereux. Ce n'est pas sans raison que l'Église instituera plus tard la canonisation sous la forme d'un procès au sens propre du terme où même l'accusateur, le fameux avocat du diable, trouvera sa place. Et ce n'est pas sans raison non plus que la légende hagiographique n'aura qu'une seule descendante dans la grande foison des genres littéraires, la nouvelle, qui doit sa naissance à des cas criminels dont elle portera l'empreinte jusqu'à nos jours.

Selon la conception antique qui s'oppose dans les premiers siècles à l'idéologie chrétienne, le saint est un coupable, car il fait une brutale irruption dans l'admirable ordre du cosmos que même Dieu n'a pas le droit de modifier. On connaît cet antagonisme fondamental entre les deux visions du monde, que Celse avait été le premier à lancer dès le IIe siècle. C'est de là que le miracle chrétien conservera son caractère ambivalent. Comme c'est son impureté même qui rend le criminel sacré, il paraît que dans le cas du martyr médiéval c'est sa pureté même qui le rend criminel, vu sa coexistence et sa collaboration directe et exclusive avec un Dieu dont, aux environs de l'an 1000, on redoute l'intervention dans ce monde terrestre, intervention ambivalente sous le signe du Christ et de l'Antéchrist. N'oublions pas qu'aux yeux du peuple, Alexis s'identifie directement à Dieu:

> Por cel saint cors qu'il ont en lour baillie:
> Ço lour est vis que tiengent Deu medisme . . .[13] 540

[12] R. Caillois: *L'Homme et le sacré*. Paris, 1950, pp. 58—59.
[13] Éd. G. Paris, p. 19.

Pourquoi enfin les fiévreux empressements des «seigneurs» de Rome à écarter la foule rassemblée autour du corps qu'il faut ensevelir malgré tout. (Deux des manuscrits assignent le septième jour à l'enterrement, au sens symbolique du repos du septième jour, tandis qu'un manuscrit le fait ensevelir «en mesme» jour.)[14]

Soulignons dès l'abord que dans la version latine, c'est le pape et les deux empereurs qui prennent l'initiative des honneurs à rendre au saint. Leur arrivée auprès du cadavre est suivie des plaintes du père, de la mère et de l'épouse délaissée, après quoi seulement «nunciatum est populo, inventum esse hominem Dei». La hiérarchie des accès est strictement observée. Mais dans la version française, les rôles sont quelque peu renversés, le peuple considérant le miracle comme sien avance au premier plan et l'accent épique se déplace sur le grand cortège funèbre d'où on écarte les grands. De plus, dès le moment où la voix mystérieuse a révélé la retraite de l'ascète, le peuple prend à l'égard du père une attitude menaçante et accusatrice:

Alquant le prenent fortment a blastengier:
«Iceste chose nos deusses noncier,
A tot le pueple qui ert desconseillez.
Tant l'as celet molt i as grant pechiet».[15] 320

Ce ton est tout à fait absent de la version officielle où la foule n'est qu'un obstacle matériel et passif à l'approche du corps précieux que le pape et les empereurs voudraient porter vers l'église. Dans le poème français, par contre, les seigneurs n'ont le droit que de dire leur complainte personnelle. Après cet acte de contrition, la participation au cortège funèbre leur est nettement refusée. C'est pour en détourner la foule et s'y assurer l'accès qu'ils distribuent leur argent, mais sans résultat: leurs offres sont fièrement repoussées par le peuple. Finalement, ils doivent recourir tant à la prière qu'à la force pour avoir accès auprès du saint cadavre.

Nous n'osons avancer l'hypothèse exagérée selon laquelle le motif de la communication défendue avec le saint criminel percerait ici malgré les liens logiques qui l'auraient considérablement modifié. Mais on reconnaîtra qu'il ne manque guère à cette scène pour plonger dans l'ambiguïté du sacré et du millénarisme apocalyptique. Contentons-nous de ce qui s'y trouve exprimé. La présence menaçante du peuple y est fortement soulignée, dont on ne saurait séparer l'apostrophe finale, brève admonestation adressée aux grands, sans doute par un subalterne:

Aiuns seignors cel saint home en memorie.[16] 621

On peut donc supposer que la *Vie de saint Alexis* reflète les aspirations sociales d'un peuple enveloppant ses rêves dans l'ambiguïté de l'Apocalypse

[14] Foerster—Koschwitz, op. cit., pp. 159—160.
[15] Éd. G. Paris, p. 11.
[16] Foerster—Koschwitz, op. cit., p. 161.

millénariste. Un idéal s'est incarné ici avec le personnage de l'ascète qui, dans son for intérieur, rompt brutalement les liens de la hiérarchie féodale. Ce désir d'un bouleversement social s'est accompagné de la menace d'un cataclysme cosmique perpétuant les images qui avaient hanté l'Europe aux environs de l'an 1000.

Un mot encore, pour préciser le sens du millénarisme tant de fois débattu. Parmi les critiques modernes, certains admettent l'attente chiliastique, d'autres cherchent à la réduire à quelques opinions isolées et refusent d'y voir une atmosphère planant sur toute la chrétienté. En 909, le concile de Trosly invitait les évêques à se préparer pour le jour proche du Jugement où ils devront rendre compte de leurs actes. Selon H. FOCILLON, «entre les années 940 et 970 environ, certaines chartes, un sermon, une rumeur populaire attestent irréfutablement la croyance à la proximité de la fin du monde».[17] A la même époque, la *Passion du Christ*, un des premiers poèmes qui nous soient conservés en français, invite énergiquement les fidèles à vaincre leurs mauvais penchants,

> Quar finimunz non es mult lon,
> et regnum Deu fortment es prob . . .[18] 505

Mais ce qui étonne H. FOCILLON, ainsi que tous ses prédécesseurs qui se sont occupés du chiliasme, c'est le silence total qui règne à cet égard dans toute la chrétienté immédiatement avant et après l'an 1000, ainsi que durant l'année critique. Singulier *dies irae* dont la colère ne daigne pas éclater. «Le moment décisif aurait laissé les hommes indifférents.»[19] L'an 1000 va jusqu'à lancer sur le ciel une comète, signe des plus redoutables dans les attentes messianiques, et à susciter un incendie prodigieux en France, mais nulle trace écrite de la fin du monde tant attendue. Puis, après un bref laps de temps, notamment dès 1003, un brusque renouveau religieux et ecclésiastique, avec réédifications de monastères et découvertes de reliques, est signalé par le moine RAOUL LE GLABRE qui décrit à ce même moment sa phrase triomphale devenue célèbre: «Erat enim instar ac si mundus ipse excutiendo semet, rejecta vetustate, passim candidam ecclesiarum vestem indueret.»[20] On eût cru que le monde, rejetant son vêtement antique, se parait d'une blanche robe d'églises neuves.[21] La même alternance se répète aux environs de 1033, an mil après la Passion. De nouveau on craint la fin du genre humain et, de nouveau, l'année 1033 à peine révolue, la nature et la société se rajeunissent de façon inattendue. Le ciel se rassérène après la misère, la récolte est abondante, des

[17] H. FOCILLON, op. cit., pp. 50—51.
[18] É. KOSCHWITZ: *Les plus anciens monuments de la langue française*, t. I, Leipzig 1920, p. 33.
[19] H. FOCILLON, op. cit., p. 56.
[20] MIGNE, *PL*, t. 142, p. 651 *(Rodulfi Glabri Historiarum sui temporis libri quinque)*.
[21] É. GEBHART, op. cit., p. 11.

reliques sont mises au jour, les pèlerinages à Jérusalem se multiplient.[22] H. Focillon constate l'étrangeté du fait que «juste au moment critique, juste à l'échéance du terme fatal, les hommes qui, auparavant, redoutaient la fin du temps et qui, dans la suite, devaient encore manifester le même effroi, se sont sentis rassurés et pleins de confiance».[23]

A regarder de près le récit de Raoul le Glabre, on peut constater que l'attente millénaire et la sérénité qui y succéda marchèrent respectivement de pair avec les fléaux (sécheresse, famine, peste), et la prospérité matérielle. Ce fut précisément aux environs de 1000 et de 1033 qu'eut lieu une alternance régulière de misère et de prospérité; mais il semble qu'aucun rapport logique ne se soit établi dans la mentalité d'alors pour en juger raisonnablement. Il ne s'agissait dans aucun des deux cas ni d'une alarme, ni d'un cri de soulagement spontané. Pour la conscience collective, la fin du monde et le renouveau semblent des phénomènes qui rentrent dans le cours normal des choses. Qu'est-ce, sinon la hantise de l'éternel retour antique, plus même que hantise, attitude d'esprit fortement enracinée dans les foules. Il est attesté par le chroniqueur que des fléaux et des prospérités ont coïncidé avec les moments critiques, mais il n'est pas moins vrai que l'acceptation de cette ambivalence par le peuple montre la survie de cette croyance à l'éternel retour. Il est évident que l'eschatologie chrétienne n'est pas parvenue à s'imposer aux masses populaires dont les aspirations vont sans cesse vers une nouvelle constellation et jamais vers la fin du monde au sens judéo-chrétien du terme.

2

La *Chanson* provençale *de sainte Foy* nous ramène au temps où l'empereur Dioclétien et son associé Maximien envoyèrent Dacien à Agen pour défendre le pays contre le christianisme. Les habitants étaient encore des païens pour la plupart, mais le seigneur de la cité pratiquait en secret la religion chrétienne. Dieu lui donna une fille qui par mandement divin reçut le nom de Fides. Agée de douze ans, la jeune fille renonça aux richesses et à la vie mondaine, distribua ses trésors et quitta les compagnes de son rang. Lorsque Dacien arriva à Agen, les habitants lui dénoncèrent Fides. Il l'exhorta à pratiquer les coutumes païennes, mais ce fut en vain. Toute l'âme de la vierge était tendue vers le Dieu des chrétiens. On lui fit subir la torture, on la coucha sur le gril. Mais un ange descendit du ciel et éteignit le feu. Quand il l'aperçut vivante, Dacien ordonna de la décapiter. La vierge mourut et les anges emportèrent son âme au paradis. Par suite de sa mort, le monde s'amenda et la situation des chrétiens s'améliora. Un évêque fut donné à la cité d'Agen, il prit soin des restes de Fides qu'il fit ensevelir solennellement. Cependant, par une nuit

[22] Raoul le Glabre, loc. cit., pp. 675, 678 ss.
[23] H. Focillon, op. cit., p. 61.

obscure, deux moines retirèrent le corps et le transférèrent à Conques où, par ses miracles, la martyre continua d'opérer en faveur des hommes. L'auteur raconte ensuite la fin misérable des persécuteurs du christianisme. Maximien donna sa fille en mariage à Constantin, afin de pouvoir mieux le détruire. Il convoqua son armée qui se composait de peuples étranges où les Danois et les Navarrais figuraient avec les nègres et les soldats de Salmanasar. Mais Constantin décela la ruse du félon Maximien qui tomba dans son propre piège. En apprenant le décès de son associé, Dioclétien succomba de douleur. Une inimitié mortelle s'empara de l'âme de leurs descendants qui se détruisirent l'un l'autre dans une immense bataille vaguement suggérée par le poète.

La critique littéraire a soigneusement mis en relief le caractère antithétique du poème dont non seulement les scènes mais encore les termes sont diamétralement opposés les uns aux autres. «L'oeuvre entière est faite de contrastes et on ne peut s'en faire une idée bien exacte qu'à la condition d'en observer constamment les deux faces»,[24] et c'est en effet une des tendances personnelles les plus saillantes de l'auteur qui a brossé «un tableau puissant d'antithèses, encadrant un récit haut en couleur: Dieu — enfer, rédemption — persécution, triomphe des martyres — punition des idolâtres».[25]

En effet, les traits antithétiques de la *Chanson de sainte Foy* ne cessent de sauter aux yeux. Après l'histoire du martyre de la vierge, le poète semble entamer une nouvelle chanson dont il relate méticuleusement tous les détails, entraîné qu'il est par son modèle, le *De mortibus persecutorum* de Lactance. Mais à un certain endroit il interrompt brusquement son récit, car «il ne veut pas que les persécuteurs aient les honneurs d'un chant spécial (v. 573, 593). La section qu'il leur consacre n'en est cependant pas moins essentielle au poème. Elle est la contrepartie nécessaire de celle où il traite de la sainte martyre. Après avoir montré comment les serviteurs de Dieu, soumis ici-bas aux pires épreuves, finissent par triompher, il fallait faire voir comment les adorateurs du Diable les plus puissants et les plus redoutés ont, tôt ou tard, une fin misérable».[26]

Or, je crois essentielle cette petite auto-censure dont le poète semble frapper sa propre inspiration, lorsqu'il soutient que les noms des persécuteurs ne conviennent pas en chanson et que le dégoût le prend de parler d'eux davantage, et qu'il se surprend ainsi, peut-on dire, en flagrant délit. Ou du moins sait-il ce que c'est que de tomber dans une vision dualiste de l'histoire.

Il y a cependant des motifs dans notre *Chanson*, où le poète semble donner plus franchement dans le catharisme. Voici tout d'abord cette belle strophe, dite par la vierge:

[24] P. ALFARIC: *La Chanson de sainte Foy*, t. II, Paris, 1926, p. 65.
[25] P. ZUMTHOR: *Histoire littéraire de la France médiévale.* Paris, 1954, p. 154; cf. E. HOEPFFNER: *La Chanson de sainte Foy*, t. I, Paris, 1926, pp. 232—234.
[26] P. ALFARIC, op. cit., p. 64.

Deus, nostre Donz, lo glorios, 301
De totas res es poderos.
Del Cel czai deissended per nos
E fez dess homen molt ginnos;
Guerilz malaves els lebros,
Baptismenz ded en l'agua jos.
Pres fol seus corps, lo precios;
Judeu l'aucidrun enveios.
Destruiss Enfern, lo tenebros;
Los seus en traiss, qe connog pros.
Aqel volri' aver espos,
Qualque plaid m'en fezess ab vos,
Q'el si m'es belz et amoros.[27]

PROSPER ALFARIC qui, dans ses commentaires sur la *Chanson*, ne saurait être accusé d'attribuer des thèses hardies au poète provençal, fait à cet endroit une curieuse remarque: «La théologie de l'auteur, dit-il, prise à la lettre, serait assez hétérodoxe, car elle ferait incarner le Père tout-puissant et non pas seulement le Fils. Mais elle est orthodoxe d'intention. Ses formules sont empruntées au Symbole de Nicée, car celui-ci disait au sujet du «Verbe»: «qui *propter nos* homines et propter nostram salutem *descendit de coelis* et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine *et homo factus est*».[28]

Qu'il soit orthodoxe d'intention, c'est sûr, car autrement il ne parlerait pas de l'Adonaï mosaïque, la non-reconnaissance de l'Ancien Testament étant la thèse fondamentale du catharisme. Mais que dans l'énumération des oeuvres divines ce soit justement l'Incarnation, c'est-à-dire l'essentiel du Symbole de Nicée, qui soit supprimée, pendant que l'Enfer (dont il reconnaît ailleurs l'existence en le réservant aux païens) soit considéré par lui comme détruit, ces deux passages sentent le fagot. Les cathares, comme on sait, ne reconnaissaient ni l'Incarnation, ni l'Enfer. La singulière identification dont se sert le poète pour fondre Dieu et son fils dans la même personne est particulièrement intéressante. Dieu, dit-il, fit de lui-même un «homen molt ginnos», que A. THOMAS a traduit par «homme très bien doué», «supérieur» (ce dernier sens dans son glossaire),[29] P. Alfaric par «homme très habile».[30] Le mot *ginnos* revient à trois reprises sous la plume de notre poète. Dans *ginnos anelz* (v. 94) il signifie «précieux» (A. THOMAS), «ingénieusement ou artistiquement fait», c'est-à-dire «beau» (E. HOEPFFNER), pour *homen molt ginnos* (v. 304) nous avons vu le sens que lui prêtent A. THOMAS et P. ALFARIC, tandis que dans *encis ginnos la cobertura* (v. 430), où il est pris adverbialement, les acceptions «artistement, avec art» (A. THOMAS) et «ingénieusement» (P. ALFARIC) semblent le mieux lui convenir. Dans les exemples reproduits par RAYNOUARD *(Lex. rom.)* et par LEVY *(Prov. Suppl. — W.)* le mot est toujours en rapport avec l'idée

[27] Nous reproduisons le texte de la *Chanson de sainte Foy* d'après l'édition d'ANTOINE THOMAS, *Les Classiques français du moyen âge*, Paris, 1925.
[28] Op. cit., pp. 127—128.
[29] Éd. citée, p. 44.
[30] Op. cit., p. 127.

d'adresse, d'habileté, de délicatesse, quelquefois de ruse et de beauté. On se demande si l' «homen molt ginnos» ne serait pas le démiurge, ce délégué de Dieu, qui crée le monde matériel indépendant de l'Univers spirituel du vrai Dieu. Quelque chose de pareil semble hanter son imagination dont la marche est difficile à saisir à cause du caractère vague des expressions employées.

Plus visiblement rentre dans le domaine d'une idéologie dualiste la formule que le poète a empruntée à saint Augustin. On sait que l'auteur de la *Cité de Dieu* n'est jamais parvenu à une rupture définitive avec les idées de sa jeunesse manichéisante. La pensée que lui emprunte notre poète fait preuve précisément d'un virus manichéen dans sa vision du monde. Il s'agit de toute une philosophie de l'histoire que le chansonnier connaît sinon par des textes augustiniens eux-mêmes, du moins par l'intermédiaire de confrères cathares,[31] et qu'il reproduit dans ces vers:

Ad aqestz homens peccadors 469
Deptaz es Enfernz e calors;
Mais per czo Deus teg los maiors
Elz consenti emperadors,
Mes los d'est segle judgadors
Q'aucidan los homens meillors.
Sill poder non dess als peiors,
Delz saintz non fora tals laudors.

Comme on le voit, cet évident éloge du crime et de la persécution permettant aux bons de déployer leurs facultés et de devenir saints, s'accorde avec la mentalité cathare. Une de ses variantes qui, sous la forme de la célèbre hymne «O certe necessarium Adae peccatum . . . o felix culpa», a pénétré dans la liturgie catholique et sera vivement critiquée par certains théologiens de la Préréforme en France,[32] souligne de la même façon la nécessité du péché qu'elle va jusqu'à glorifier.

Nous n'avons pas, bien entendu, contrairement aux rationalistes de la Préréforme, l'intention de prendre pour un article de foi ce qui n'est que poésie. Toutefois, l'apparition de cette idée sur un territoire imprégné de catharisme, ne saurait être méconnue. Elle s'accorde étrangement avec un goût d'auto-destruction volontaire qui place le Bien et le Mal sur le même plan des valeurs morales. Même en admettant que l'idée fût courante à l'époque, nul doute qu'elle n'ait reçu sous la plume du chansonnier un cachet savoureux et morbide à la fois. Attribuer au Mal un rôle aussi important qu'au Bien, l'investir d'une vertu créatrice, voilà ce qu'on chercherait en vain dans la poésie du Nord de la France où le Bien et le Mal n'ont pas d'existence autonome, et sont placés à différents degrés de la hiérarchie morale.

Le poète, de toute évidence, ne fait que frôler çà et là l'hétérodoxie. Le fond de sa vision épique et de sa conviction morale correspond dans ses grandes lignes aux doctrines arrêtées de son époque, tout en les exprimant

[31] Cf. P. Alfaric, op. cit., p. 54, 153.
[32] A. Eckhardt: *De Sicambria à Sans-Souci*. Paris, 1943, pp. 148—152.

d'une manière personnelle. Une oeuvre d'art n'est pas un manuel ni un chapitre d'idéologie. Chaque poète, chaque artiste est personnel, c'est-à-dire hétérodoxe au sens le plus large du mot. C'est précisément ce par quoi il s'écarte du dogme qui le rend artiste.

Dans l'*Alexis*, nous avons vu qu'une solide hiérarchie politique et morale semble s'imposer à la cité des fidèles. Tout en voulant la survoler, l'ascète y ajoute ses propres aspirations qui planent au-dessus de tout comme une planète froide, admirée et vénérée. Le futur saint a quitté les riches terres de son père pour s'imposer des privations qui, dans ces circonstances, témoignent d un surplus d'énergie. Son ton hautain, qui diffère de celui d'un homme qui ne tolère pas la contradiction, car Alexis n'a même pas d'adversaire, puis l'assurance avec laquelle il parcourt son aventureux itinéraire, sont autant de symptômes d'un ordre social sinon stable, du moins raffermi et conscient de ses buts. Tous ces symptômes qui, dans l'âge moderne, seront ceux de l'épuisement et de la faiblesse, étaient au XIe siècle les indices d'une vigueur jeune et audacieuse. Les traits par lesquels la légende de saint Alexis devient éminemment médiévale sont l'intolérance et l'aventure. Toutefois ces caractéristiques se présentent à rebours dans la version française où l'intolérance reste purement intérieure, car elle évite tout contact humain et, par conséquent, tout prosélytisme, pour ne se pratiquer que contre soi-même, tandis que l'aventure devient une aventure négative, une non aventure. Le trajet méditerranéen d'Alexis, son passage par Édesse et Laodicée, visent à éviter toute rencontre. C'est un refus d'aventure. La reconnaissance, motif si cher aux romans, est aussi tournée à la négative, c'est une non-reconnaissance. Les serviteurs lancés à la poursuite de l'ascète pour le ramener à la maison paternelle ne le reconnaissent plus. Un puissant effet de surprise se voit ainsi éliminé de la trame de l'action. Pour nous, lecteurs et spectateurs du XXe siècle, la reconnaissance manquée de l'*Alexis* serait, bien entendu, une super-surprise. Notre attente ne serait satisfaite que sous le climat d'une rencontre banale évitée qui lancerait les personnages sur leurs courbes divergentes, vers l'infini. Tout autre était la préoccupation esthétique de l'homme à l'époque romane. La non-reconnaissance d'Alexis par les serviteurs de son père, visait un effet de non-surprise, un romanesque à rebours destiné à susciter dans le public des fidèles, des doutes quant aux attaches naturelles de l'homme.

L'univers de sainte Foy est très différent. Là, le poète est loin de voir le monde moral et physique dans un état de subordination, pour ainsi dire dans l'axe vertical de la hiérarchie. Il n'est pas question pour lui, comme pour son confrère de l'*Alexis*, de faire agir son héros et de tisser la trame du récit afin que «impleretur Scriptura», mais pour «effrayer le Diable»:

> Non pausara ja, czo m'adag, 89
> Entro eiss Deu de ssa mort pag;
> Czo mes Diable en esmag.

Les contours d'un monde horizontalement conçu se dessinent ainsi dans la *Chanson de sainte Foy*. Contrairement à la nostalgie ascétique d'une idée transcendante dégradant le monde extérieur à l'état de symbole, la foi de la pucelle provençale menace de conquérir la cité. Plus même, elle doit encore conquérir sa propre cité, quoique son père en soit le seigneur féodal. Voici un trait curieux de ce récit: le père de la future martyre est contraint de pratiquer sa foi clandestinement:

Lo seinner d'aqesta ciutad . . . 65
. . . amed Deu fort a celad.

Que l'on pèse soigneusement ce détail chez un poète du XIe siècle. Ce n'est pas l'effet du hasard s'il s'attaque à un tel sujet: maintenir sa foi sur un territoire dont on est possesseur, mais dont le culte officiel est différent et dont les occupants pratiquent la persécution. Soulignons encore une fois que nous sommes sur un territoire où le catharisme est autochtone vis-à-vis du catholicisme occupant.

Le prosélytisme du poème n'est pas moins surprenant. Alexis, sûr de sa force, détache le chrétien même du chrétien en faveur d'un idéal dictatorialement professé, tandis que sainte Foy montre beaucoup d'indulgence à l'égard des païens dont elle déplore les errements (vv. 45—53) avec une chaleur que les formules similaires des chansons de geste ne sauront jamais égaler. Alexis, par conséquent, est vite à bout de souffle, tandis que Foy se révèle en apologiste qui veut non seulement convaincre mais encore rendre son Dieu désirable.

Une sensibilité et une culture plus rapprochées de l'hellénisme que du monde roman, accorderaient leur préférence à la belle *Chanson de sainte Foy*, qui, en effet,

Dolz'e suaus es plus que bresca 18
E 'plus qe nulz pimentz q'om mesca . . .

Car si l'artiste est celui pour qui le monde extérieur existe, ce monde physique, le mal, existe en effet pour le poète de la *Chanson* provençale. Ses paroles de blâme s'effacent devant un tableau du monde païen haut en couleur. Les diableries sont décrites avec un élan joyeux et chantant, et, ce qui est le plus frappant, c'est la sainte elle-même qui semble se délecter à en énumérer les horreurs:

Si son malaveda ni sana, 274
Non pregarei vostra Diana;
Ja non o facza Cristiana,
Qe czo's per ver traciuns plana.
Unqeg dia de la setmana
Diables manbes laus apana,
Sil proferez quegs una rana,
El faiz encens de fum de lana;
Mostrar vos a Enfern, czos vana.

Quelques décades suffiront pour que le troubadour éprouve la même joie sur l'Enfer de sa propre langueur. L'*amabam amare* de saint Augustin change en un *amo dolere*. La douce négativité inspirera aux poètes des vers

joyeux. Une délectation totale dans le Mal, voilà le trait éminemment cathare qui unit la lyrique occitane à la *Chanson de sainte Foy*. Dans la *Vie de saint Alexis*, même la vertu est rendue incolore, sans charme, se déployant sous un ciel où ne brille pas le soleil, tandis que la *Chanson* méridionale entoure le crime de couleurs éclatantes et le fait porter par une musique suave et pure.

Alexis, avec son univers moral, prélude aux chansons de geste, tandis que Fides, par la gratuité esthétique de son inspiration exhale un premier souffle de poésie courtoise.

Toutefois, la redoutable vestale reparaît aussi, dans toute son ambiguïté, de façon plus éclatante et plus plastique que dans la scène correspondante de la *Vie d'Alexis* :

Ar audirez un mot eschiu: 402
Lo sangs en terra fez gran riu;
Non l'ausan sebellir li viu,
Qel fell o veda per son briu.
En terral feiron aital niu
Con fa l'estrucis en estiu.

Le gouverneur Dacien défend d'ensevelir celle dont le sang fait un grand ruisseau en terre. Les habitants, n'osant pas contredire l'ordre creusent un nid pareil à celui que fait l'autruche.

Qu'est-ce sinon empêcher que le sang de la martyre n'infecte la terre. Ici, évidemment, le procédé est vu par un chrétien et aucune hésitation ne se fait sentir sur la nécessité de la sépulture. Cependant, pourquoi Fides est-elle déterrée immédiatement après? Et pourquoi la formule de l'éternel retour, qui paraît d'une façon si inattendue au milieu de ces récits?

Recobral segles per natura; 421
Totz bens torned en sa mesura
El folz sofer sa gran ardura.

Le grand embrasement et le renouveau cosmique, quoique christianisés un peu, c'est-à-dire dissociés à tel point que le premier s'attribue aux païens, le second à la chrétienté, mais coïncidant l'un avec l'autre, sont figurés ici, semble-t-il, en un mouvement rotatoire: *totz bens torned en sa mesura*, le monde reprend son cours cyclique. L'absence de ce motif dans les textes liturgiques officiels confirme une fois de plus notre hypothèse d'une intrusion de croyances collectives dans l'hagiographie en langue vulgaire. Le renouveau de la nature auquel le poète attribue une certaine importance est probablement un écho relativement proche de l'an mil. Il a tout droit de figurer dignement à côté de la formule lancée par Raoul le Glabre: «Erat enim instar ac si mundus ipse excutiendo semet, rejecta vetustate, passim candidam ecclesiarum vestem indueret». Tandis que le poème latin consacré à notre sainte décrit la convalescence morale des chrétiens:

. . . . iniquorum cultu cessante deorum,
jus fidei crevit . . . . ,[33]

[33] P. Alfaric, op. cit., p. 145.

le poète provençal nous suggère un déplacement cosmique de mal en bien, au milieu d'un embrasement vaguement indiqué *(el folz sofer sa gran ardura)*. Puis, après la sépulture de la martyre,

> . . . per una noit molt escura, 432
> Feiroin dui monge obertura,
> Traissun le corps per gran gentura;
> A Conchas l'aun sainta e pura,
> E lijun o en escriptura.

Cette dernière étape de l'histoire de son précieux corps n'est pas un simple motif de translation. Elle diffère fondamentalement du motif correspondant des textes officiels. La grande précaution et la tendresse avec lesquelles les deux moines retirent le corps de la sépulture fait penser moins à un transfert qu'à une nostalgie antique ou humaniste d'immortalité dont ANATOLE FRANCE sera obsédé dans le conte où il relate la vie sensuelle de Madame Eletta de Vérone, d'une beauté éblouissante; elle meurt, mais, le lendemain de ses obsèques «la terre qu'on avait jetée sur la morte avait été enlevée, et l'on vit le cercueil ouvert et vide».

Voici enfin l'épilogue de la *Chanson*, différent dans son essence même de sa source d'inspiration, le *De mortibus persecutorum* de LACTANCE. La *Chanson*, pour passer en revue les persécuteurs et montrer leur fin lamentable, arrange une grande rencontre apocalyptique de toutes sortes de peuplades. Or, ce qui est le plus notable dans cet épilogue, c'est que le poète n'arrive pas à terminer son récit. La défaite finale des adversaires de la chrétienté reste suspendue dans l'incertitude:

> Intz en Roma diss una grailla 580
> Qell dui farian gran batailla.

Voilà les contours d'une psychomachie apocalyptique, figée comme un chapiteau roman et où l'issue du combat reste indécise. Et le poète se réclame alors du dégoût qui le prend de les chanter davantage. C'est du reste à la tête de cette revue apocalyptique qu'il a mis l'éloge hétérodoxe du crime qui permet aux martyrs de se faire valoir. Tant que le Bien sera indispensable, la Mal devra l'être également. Mais plus hétérodoxe semble être le sujet même de son épilogue qui ne conte pas le triomphe des chrétiens sur les païens, comme on s'y attendrait, mais un combat sans issue au sein même du Mal. Le poète regrette que les Macchabées n'aient pas régné alors, car ils en eussent fini incontinent. Il regrette donc l'absence de ceux qui, pour la mentalité médiévale, étaient le symbole des combattants de la vraie foi. Donc: combat de païens contre païens. Comme si le Mal voulait se détruire lui-même, pendant que le poète ne parvient à opérer qu'une destruction partielle. Il semble hésiter entre les exigences de la poésie épique et de sa foi apprise d'une part, et de l'autre son penchant cathare à nier la fin du monde, à affirmer, involontairement peut-être, l'éternité du Mal.

ELEMENTE DES VORSTELLUNGSKREISES VOM »HERRN DER TIERE« IM UNGARISCHEN VOLKSMÄRCHEN

(DER KÖNIG DER TIERE)

von

VILMOS VOIGT

ETHNOGRAPHISCHES MUSEUM, BUDAPEST

I. Die bisherige Forschung

Schon die Klassiker der ethnologischen Literatur hatten Erscheinungen erwähnt, die von der späteren Forschung diesem Problemkreis zugewiesen wurden.[1] Desgleichen tauchte im Zusammenhang mit den Volksmärchenforschungen schon früh das Problem der Beziehung von Tier- und Menschenhelden in den Märchen auf.[2] Trotzdem rückten die Fragen des Vorstellungskreises vom Herrn der Tiere erst durch die neueste Forschung in den Vordergrund des Interesses. Dies mag auch damit zusammenhängen, daß sich die Untersuchung der in den Volksüberlieferungen gegebenen Glaubenselemente in allgemeinen belebt hat (so z. B. vor allem in Werken, die die Spuren des Schamanismus verfolgen); doch hat auch die auf die frühe Entwicklungsstufe der menschlichen Gesellschaften, vor allem auf die Jägergesellschaften eingestellte ethnologische Richtung wesentlich dazu beigetragen, daß das oben erwähnte Problem an Bedeutung gewonnen hat.[3] Bei den Naturvölkern seit der Abhandlung H. BAUMANNS[4] wurden die Elemente dieses Vorstellungskreises der Reihe nach untersucht. Vor allem zeichnen sich vor uns diese Beziehungen der Jägerkulturen von Afrika,[5] Süd- und Mittelamerika[6] deutlich ab, und JENSEN hat diesen Problemenkreis bereits auch in seine zusammenfassende Arbeit eingefügt.[7] Die einschlägigen Überlieferungen der europäischen Völker wurden nach der Teiluntersuchung von L. SCHMIDT[8] durch L. RÖHRICH in die Forschung eingeführt.[9] Dem durch seine Abhandlungen angeregten Interesse

[1] MANNHARDT, 1904—1905; FRAZER, 1955, II. S. 222—223, 256—257, 269—270.

[2] HAHN, 1918, I. S. LIII; KÖHLER, 1898, I, S. 258—259; AARNE, 1913, S. 9—10; KROHN, 1931, S. 128—135; WESSELSKI, 1931, S. 70—71; WINKLER, 1934—1935; MENGIS, 1936—1937.

[3] HOLMBERG, 1925; DIRR, 1925; HALLOWELL, 1926; ЗЕЛЕНИН, 1929—1930.

[4] BAUMANN, 1938.

[5] Als organischer Teil eines angenommenen »Protototemismus« aufgefaßt bei: BAUMANN, 1952.

[6] ZERRIES, 1954, S. 378, 387; ZERRIES, 1951; ZERRIES, 1959; HAEKEL, 1959.

[7] JENSEN, 1951.

[8] SCHMIDT, 1952.

[9] RÖHRICH, 1953; RÖHRICH, 1956, passim; RÖHRICH, 1960a; RÖHRICH, 1960b; RÖHRICH, 1961.

ist es zu verdanken, daß uns hierher passende Belege heute bereits aus einem viel weiteren Kreise zugänglich sind als vorher.[10] Besonders reichfaltig ist das Material, das aus den nahöstlichen sowie aus den griechischen Quellen des Altertums,[11] über die Völkerschaften Nordamerikas [12] und — vor allem dank den Untersuchungen schwedischer Forscher — aus der Volksüberlieferung Nordeuropas[13] zutage gefördert wurde. Die ungarische Forschung hat vor allem großes Interesse für die Untersuchungen über die einschlägigen Erscheinungen bei anderen finnisch-ugrischen Völkern, hauptsächlich weil das ungarische Material von diesen Forschungen bislang übersehen wurde.[14] In jüngster Zeit befaßt sich die sowjetische Folkloristik im Zusammenhang mit dem Weiterleben der Glaubenselemente der frühen Jägergesellschaften und mit ihrer Einverschmelzung durch die späteren Schichten der Folklore mit entsprechenden Problemen.[15] Diese Untersuchungen gewinnen auch dadurch an Bedeutung, daß sie von heute noch lebendigen Märchen ausgehen und so der Zielsetzung der vorliegenden Arbeit näher stehen.

In bezug auf die finnisch-ugrischen Völker kommt besonders den Belegen der Obugrier große Bedeutung zu, lebten doch beide Völker noch vor kurzer Zeit eigentlich als Fischer und Jäger, d. h. es blieb bei ihnen ein soziales Niveau erhalten, das wir in der heutigen ungarischen Volksüberlieferung bestenfalls nur in seinen Spurelementen aufdecken können. Aus den bisherigen Angaben geht auch deutlich hervor, daß die ugrische (ja die gesamte finnisch-ugrische) Jägerkultur mit der Kultur der Nachbarvölker aufs engste verbunden war. Namentlich die Vorstellungen vom Herrn der Tiere sind größtenteils auch bei anderen sibirischen oder osteuropäischen Völkern gegeben. Nach den ausführlichen Untersuchungen von I. Paulson haben wir bezüglich des Herrn der Tiere einen Überblick über die ugrischen Traditionen. Wir dürfen hier vor allem die Unterlagen in diesen Problemkreis einbeziehen, die besagen, daß die verschiedenen Tierarten ihren Schutzgeist, ihren Herrn haben.[16] Die Woguln (Mansen) und Ostjaken (Chanten) glauben, auch die Tiere hätten eine Seele, die sie gleichsam schütze.[17] Diese Seele hat denselben Namen wie die Lebens-

[10] Die Aufzählung der hierher gehörenden Abhandlungen s. bei Röhrich 1961. S. 341.

[11] Mudrak, 1961; Diehl, 1961.

[12] Hultkrantz, 1953; Hultkranz, 1961, S. 53—64; Wachtmeister, 1956; Paulson, 1959a.

[13] Seit den früheren Forschungen von G. Granberg, 1935; C—M. Edsman, 1958, und O. Loorits, 1955, sind vor allem die Abhandlungen des bereits erwähnten Bandes *Supernatural Owners* einschlägige Arbeiten, hauptsächlich die folgenden: Edsman, 1961; Erixon, 1961; Liungman, 1961a; Rooth, 1961; Biezais, 1961.

[14] Vikár, 1892; Nirvi, 1947; Findeisen, 1957, passim; Paulson, 1956; Paulson, 1958a; Paulson, 1958b; Paulson, 1959b; Paulson, 1960; Paulson, 1961a; Paulson, 1961b; Vilkuna, 1961.

[15] Попова — Виноградов, 1936; Померанцева, 1956, S. 309—310; Мелетинский, 1958, S. 11—21; Ivanov, 1959; Чернецов, passim, 1959; Тудоровская, 1960.

[16] Harva, 1938, S. 386; Зеленин, 1929, S. 62—63.

[17] Paulson, 1960, S. 103.

seele der Menschen.[18] Die einzelnen Tierarten haben auch jede ihren besonderen Schutzgeist.[19] Diese Tierseelen und Schutzgeister stehen in engster Beziehung zur Jagd. Ihnen werden, um die erfolgreiche Jagd zu sichern, Opfer dargebracht, sie werden auch häufig als Tiere dargestellt.[20] Die obugrische Vorstellungswelt kennt aber auch Waldgeister, die dem Menschen bei der Jagd behilflich sind. Auch diese werden durch Opfer verehrt, wobei man sie sich in menschlicher Gestalt vorstellt.[21] Des weiteren stoßen wir auf Spuren des Vorstellungskreises des Herrn der Tiere auch unter den Elementen des Bärenkultes und des Bärenfestes.[22] Der Bär heißt auch bei den finnisch-ugrischen Völkern mit verschiedenen Tabunamen oft 'der Alte aus dem Wald, der Waldmensch, der Herr des Waldes, der Alte von der Wiese',[23] was ebenfalls das Vorhandensein eines solchen Vorstellungskreises bezeugt. Daß uns auch in bezug auf andere Tiere nur ihre Tabunamen bekannt sind, läßt erkennen, wie sich ein und dieselbe Glaubensvorstellung an mehrere, für die Jäger wertvolle Arten des Wildes knüpfte.[24] Der Volksglaube der Obugrier ist übrigens im allgemeinen gekennzeichnet durch die häufige Erwähnung des Wildes bzw. der Fische; dies ist ein vielschichtiges Beispiel für die Anpassung an die Produktionspraxis.[25] Wir haben keinen Grund nicht anzunehmen, daß die Glaubenswelt der Vorfahren der Ungarn zur Zeit der ugrischen Gemeinschaft formell den Glaubensvorstellungen der Vorfahren der späteren ugrischen Stämme ähnlich, strukturell mit diesen in Übereinklang war.

Von den ungarischen Forschern hat sich bisher keiner mit der Frage in diesem Zusammenhang beschäftigt. Wohl wurde die Beziehung zwischen der Glaubenswelt und den epischen Überlieferungen der Ungarn schon frühzeitig erkannt und auch die einschlägigen Kenntnisse über die den Ungarn verwandten Völker in die Untersuchungen einbezogen, aber das Motiv des Herrn der Tiere wurde als selbständiges Ganzes nicht analysiert.[26] Wegen der methodologischen Anhaltspunkte sind aber die Erwägungen zweier Forscher beachtenswert. S. Solymossy befaßte sich in mehreren Abhandlungen mit den »orientalen Elementen« der ungarischen Volksmärchen, wobei er hauptsächlich die Einverschmelzung einstiger Glaubensvorstellungen und Bräuche in den Märchen-

[18] Paulson, 1958a, S. 133.
[19] Paulson, 1960, S. 104. (So z. B. *ves* bzw. *vitkeś*.)
[20] Ivanov, 1959, S. 115.
[21] Paulson, 1960, S. 105.
[22] Paulson, 1958a, S. 131; Bán, 1913, S. 207; Harva, 1952, S. 217—227; Paulson, 1959b; S. 272—275; Mészáros, 1909, S. 23—24; Черепцов, 1959. S, 117,
[23] Nirvi, 1947, S. 53, 54, 66—67, 73.
[24] Kálmán, 1938, S. 4, 13, 15—19; Patkanov, 1902, S. 190—191; Németh—Sebestyén, 1951, S. 283.
[25] Karjalainen, 1927, II, S. 240, 369; III, S. 3, 38; Bán, 1913, S. 347 (Der »Der Welt wartende Mann« — Világügyelő férfi — wird in Gestalt einer Gans verehrt.); Róheim, 1951, S. 62—64; Munkácsi, 1921, II/2, passim.
[26] Boglár, 1956.

stoff untersuchte.[27] V. Diószegi widmete sich in seinen Arbeiten der Untersuchung des Fortlebens des Schamanismus im Volksglauben der Ungarn[28] und umriß die ähnliche Entwicklungstendenz eines ganzen Vorstellungskreises, wie sie Solymossy im Zusammenhang mit den Märchen aufzeigen konnte. Immerhin waren sowohl ihre Analysen wie auch die Untersuchungen anderer Forscher dadurch beeinträchtigt, daß zur Erhellung des Volksglaubens der Ungarn bislang wenig geschah. Nun finden sich aber die dem Vorstellungskreis vom Herrn der Tiere angehörenden Elemente — wie dies übrigens auf Grund der europäischen und außereuropäischen Untersuchungen gleicherweise eindeutig hervorgeht — vor allem in den Glaubensvorstellungen und in den die enthaltigen Sagen. Auf Grund des bisher veröffentlichten ungarischen Sagenmaterials sind aber jetzt solche Folgerungen nicht möglich.[29] Selbst die aufs engste auf diesen Vorstellungskreis bezogenen bisherigen Untersuchungen gingen nur von dem Märchenstoff aus. In einer der ersten zusammenfassenden Abhandlungen über das ungarische Märchen erkennt bereits L. Arany, daß dieses Motiv ein selbständiges Ganzes bildet, und verweist in einer anderen Bemerkung auf die »mythologische Überlieferung«.[30] Ähnlich legt K. Kandra die Gestalt des im Märchen auftretenden Königs der Tiere aus.[31] Später J. Berze Nagy sammelte die hierher gehörigen Varianten, doch schlug er mit seiner Deutung — indem er den ganzen Vorstellungskreis mit den sog. Planetgottheiten in Beziehung brachte — einen Irrweg ein.[32] E. Tárkány Szűcs wiederum betont in einem Aufsatz, daß dieses Motiv in seiner heutigen Prägung ein Abklatsch des gegenwärtigen sozialen Bildes zeigt.[33]

Des weiteren sollen die einschlägigen Elemente der ungarischen Volksmärchen der Reihe nach gesichtet werden.[34] In den ungarischen Volksmärchen

[27] Solymossy, 1922a; Solymossy, 1922b; Solymossy, 1927; Solymossy, 1928; Solymossy, 1929; Solymossy, 1930; Solymossy, 1931.

[28] Diószegi, 1954; Diószegi, 1958a, passim; Diószegi, 1958b; Vergleiche: Findeisen 1957, S. 19—23.

[29] Aus einer freundlichen mündlichen Mitteilung von L. Dégh ist mir bekannt, daß die Arbeiten an dem in Vorbereitung befindlichen Katalog der ungarischen Sagen mehrere einschlägige Angaben zutage fördern dürften. Ihre Analyse wird das Thema einer späteren Abhandlung bilden.

[30] Er nahm in seiner Antrittsrede in der *Kisfaludy-Gesellschaft* (Kisfaludy-Társaság) — im 1867 — auf diesen Problemkomplex Bezug. Arany, 1901, II, S. 99—100, 114—115.

[31] Kandra, 1897, S. 141, 142—153.

[32] Berze Nagy, 1961, S. 175, 342—343, 345—346 usw.

[33] Tárkány Szűcs, 1944, S. 4.

[34] Ähnliche Elemente können wir auch in den ungarischen Kunstmärchen finden, diese aber sind auch von der ungarischen Volksüberlieferung unabhängig aufgekommen und haben sich, was dieses Motiv anbelangt, auf das Volksmärchen auch nicht ausgewirkt. 1536: Pesti, 1952, S. 14b, 16b, 17a, 38a, 76b; 1566: Heltai, 1897, Nr. vi, xviii, xx, xxx, xlv, l, lxii, lxx, lxxvi; 1788: Péczeli, o. J., Nr. xix, xxii, xliii, xliv; 1820: Fáy, 1913, I, S. 29, 68; II, S. 6; Außer in diesen finden wir — besonders später — in zahlreichen literarischen Märchen (Kunstmärchen) Hinweise auf den König der Tiere. Die obigen Beispiele, die noch aus der Zeit vor der Sammlung und Veröffentlichung der Volksmärchen stammen, beweisen an sich schon hinlänglich, daß dieses Motiv bekannt und zugleich von der Volksüberlieferung unabhängig vorhanden war.

wird das Motiv des Herrn der Tiere in seiner typischsten Ausprägung, in der Form des *Königs, des Herrschers der Tiere* erwähnt. Darum sollen hier auch die Belege angeführt werden, die sich unmittelbar nur hierauf beziehen.

II. Das Motiv in den ungarischen Tiermärchen

In einigen ungarischen Tiermärchen kommt der Name *König der Tiere* vor, doch begegnen wir keinem ausgeführten Motiv.[35]

118 I. Der König der Lämmer* (A bárányok királya). In diesem Märchentyp[36] behauptet der Esel in der Exposition, er sei der König der Lämmer.[37]

122 II/2 Das Herz des Fuchses* (A róka szíve). In diesem Fabeltyp[38] erkrankt einmal der König der Fische; der Arzt schlägt ihm vor, ein Fuchsherz zu essen; davon sollte er genesen.[39]

103 I. König Kater* (Kacor király). Dieser Märchentyp[40] enthält Elemente, die in mancher Hinsicht ziemlich bedeutend sind. Dieser eigenartig osteuropäische Tierheld[41] wird wiederholt fast schon in der Auffassung des Zaubermärchens dargestellt.[42]

Der Gedanke der Königswahl der Tiere ist in mehreren, verschiedenen Märchentypen angehörenden ungarischen Fassungen enthalten. *113* Die Mäuse wählen einen König* (Az egerek királyt választanak).[43] Zu diesem Typ zählen wir zwei ungarische Märchen. Das eine ist eine übliche Fabel: die Mäuse rotten sich immer zusammen und machen ein großes Gequietsch. Einmal beschließen sie, es wäre das beste, sie wählten einen König, der könnte dann unter ihnen Ordnung schaffen. Die Mäuse wählten die Katze. Die brachte ihnen dann bei, was Ordnung ist. Die Mäuse liefen derart auseinander, daß sie auch seither zerstreut sind.[44] Ein anderes Märchen zeigt einen komplexeren Aufbau. Einst hätten die Mäuse beisammen gelebt, nicht so zerstreut wie heute. Sie hätten auch in der Türkei einen König gehabt. Eine Maus, die den König noch nicht gesehen hatte, habe sich einmal zu ihm auf den Weg begeben. Alsbald schlossen sich ihr Gefährten an und sie machten sich zu viert an den Weg.

[35] THOMPSON, 1961. Den Märchentyp 113A s. unter den Sagen, im Passus zu den Anmerkungen 144. und 145. THOMPSON betrachtet auch dies als Tiermärchen, doch weichen des Märchens Auffassung und Vorformen von den hier erwähnten ab.

[36] KOVÁCS, 1958, S. 43.

[37] KÁLMÁNY, 1881—1882, II, S. 133—134; EA 616. S. 213.

[38] KOVÁCS, 1958, S. 48.

[39] KONSZA, 1957, S. 14.

[40] KOVÁCS, 1958, S. 40.

[41] ORTUTAY, 1955, III, S. 637.

[42] Dieser Märchentyp zeigt im allgemeinen Verwandtschaft mit dem Typ 545/*B (Der gestiefelte Kater) (Csizmás kandúr)*. MNGy I., 1872, S. 433—437. (In deutscher Übersetzung: ORTUTAY, 1957, S. 522—526.); ORTUTAY—DÉGH—KOVÁCS, 1960, III, S. 947—949; KONSZA, 1957, S. 16.

[43] KOVÁCS, 1958, S. 42.

[44] EA 2771, S. 304.

Nach einer Reihe von Abenteuern kamen sie zum König, der ihnen sogleich verschiedene Aufträge gab: die Mäuse sollten das Wasser eines Teiches austrinken, an seiner Stelle Reben pflanzen und in der nächsten Früh schon mit dem Wein dieser Reben vor ihm erscheinen. Die Mäuse taten es. Hierauf mußten sie das Meer austrinken, an seiner Stelle Weizen bauen und tags darauf zum Frühstück einen Kuchen backen, den sie mit dem aus dem geernteten Weizen gemahlenen Mehl zubereitet hatten. Die Mäuse schafften auch dies. »Da hat der König der Mäuse mit seiner Pfeife einen Pfiff getan, also daß alle Mäuse, selbst die schon verreckt waren, sich aufrafften und husch, in allen Richtungen auseinander gelaufen sind. So groß war ihre Angst, daß der König der Mäuse sie wieder Wasser trinken und tragen läßt. Seither sind die Mäuse weit voneinander versprengt. Sie haben auch keine Lust, den König der Mäuse in der Türkei aufzusuchen.«[45]

Schon ARISTOTELES verweist auf die Fabel von der *Königswahl der Vögel (221 mt.)*.[46] Außer der Anspielung von DUGONICS auf diese Fabel[47] kennen wir aus dieser Gruppe ein Märchen von Magyarszentmárton.[48] In einer Variante von Sepsiszentgyörgy[49] wird auf dieses Märchen, wenn auch nur kurz angespielt.[50] Hierauf verweist auch die ung. Wendung *királyka* [etwa: kleiner König (vgl. Königl ~ Künigl in deutschen Mundarten) 'Zaunkönig'].[51]

An Hand der Untersuchung der *Formen des Motivs vom König der Tiere*, die wir *in den ungarischen Tiermärchen* beobachten können, läßt sich feststellen, daß sich weder die moralisierenden Fabeln Westeuropas noch die osteuropäischen Tiermythen auf den ungarischen Märchenschatz konsequent ausgewirkt haben.[52] Am lebendigsten sind noch die Spuren klassischer Traditionen.[53] Beachtenswert aber ist die Pfeife des Mäusekönigs, deren Pfiff alle Mäuse, sogar die toten auffahren läßt: dieser Zaubergegenstand, ist einer der bekanntesten Elemente der Zaubermärchen, und auch in diesen sehr oft mit dem

[45] EA 2771, S. 319—320. (Typenformel: 513*—310/A — 2025*— 577.)

[46] KOVÁCS, 1958, S. 64—65; BOLTE—POLÍVKA, 1913—1931, II, S. 279; GUBERNATIS, 1874, S. 500—501.

[47] DUGONICS, 1820, I, S. 37.

[48] ORTUTAY—KATONA, 1951—1956, II, S. 347. »Da versammelten sich alle Tiere, die Flügel hatten, denn sie wollten einen König wählen. Sie hatten ein Ohm Wein, der sollte als Festtrunk dienen. Der Adler dachte, er werde der König sein. Die anderen aber meinten, König solle sein, der am höchsten fliegen könne. Der Zaunkönig kroch dem Adler unter die Flügel. Als dann die großen Vögel so hoch gestiegen waren, daß sie nicht mehr höher fliegen konnten, sprach der Adler: — Ich kann nicht mehr höher! Schwups, flog der Zaunkönig hervor. Er flatterte unter den Fittichen des Adlers hervor und stieg höher und höher. Er stieg am höchsten. Er überflügelte alle und so wurde er König.«

[49] KONSZA, 1957, S. 19—21.

[50] Die Königswahl der Vögel und der Kampf der Vögel mit den Vierfüßlern verbindet sich nicht nur im ungarischen Märchen. Dies ist auch aus den norwegischen Märchen bekannt, vgl. CHRISTIANSEN, 1922, S. 16. (Mt. 221—222.)

[51] 1793: »*Regulus avagy Királyka*« (Regulus oder Zaunkönig — eigentlich: 'Königchen') KATONA, I.: Sz. Kor. S. 66. 1800: »*Ökörszem v. Királyka*« (Zaunkönig oder Königchen), MÁRTON: *Lexikon* S. 302. Beide Angaben sind aus dem Archiv: MTA NagySz.

[52] KOVÁCS, 1958, S. 3.

[53] WIENERT, 1925, S. 47.

Motiv des Königs der Tiere verbunden. Weitläufigere Folgerungen werden dadurch erschwert, daß die Zahl der bisher bekannten ungarischen Fabeln sehr gering ist.

III. Das Motiv in den ungarischen Zaubermärchen

In den ungarischen Zaubermärchen tritt das Motiv des Königs der Tiere viel häufiger in Erscheinung. Auf Grund bestimmter verwandter Merkmale lassen sich die in Frage kommenden Märchen in zehn Gruppen teilen.

1. *Die dankbaren Tiere*

Das Märchenmotiv der dankbaren Tiere und auch die einschlägigen Märchen sind von sehr hochem Alter.[54] Obschon dieses Motiv in mehreren Märchentypen auftritt, wird der König der Tiere im ungarischen Märchenschatz besonders in drei Typen erwähnt. Aus dem Märchentyp *Tiere als Schwäger (552A)*[55] ist uns zwar ein hierher gehöriges abgeschlossenes Motiv nicht bekannt,[56] doch erscheinen in anderen Märchentypen die Könige der Tiere häufig auch als Schwäger des Helden, im Zusammenhang mit diesem Typus.

Den Kern des Märchentyps *554* der *dankbaren Tiere* bildet der Gedanke, daß der Märchenheld während seiner Wanderungen einem oder auch mehreren Tieren zu Hilfe eilt, die dann wiederum den Helden selbst oder mit ihrem Volke unterstützen, wenn er in Gefahr gerät oder unlösbare Aufträge erhält.[57] Auf die internationalen Beziehungen dieses Motivs können wir am besten an Hand der einzelnen Tierarten und der einzelnen gelösten Aufgaben schließen.

[54] Leyen, 1958, S. 134—135.

[55] Die Variante dieses vorwiegend in Osteuropa verbreiteten Märchens ist — gekürzt — nach dem *Magyar népmesekatalógus* (des weiteren: MNK; Katalog der ungarischen Volksmärchen) folgende:

A) Drei Mädchen werden Frauen von Tieren.

B) Der Bruder der Mädchen geht auf die Wanderschaft. Unterwegs findet er seine Schwestern und erfährt, daß diese die Könige der Tiere, der Vögel und der Fische geheiratet haben. Von seinen Schwägern erhält er Haare, Federn bzw. Fischschuppen.

C) Mit Hilfe dieser Geschenke rettet er eine entführte Prinzessin.

Dieser Typ bildet meist einen Märchenanfang.

[56] Mailáth, 1864, S. 354—359. (Dieses Märchen gehört zu mehreren Typen.)
Horger, 1908, S. 333—354. (Ein übereilt und inkonsequent beendetes Märchen.)
Ortutay, 1955, III, S. 275. (Die Schwäger in diesem Märchen sind Drachen.)

[57] Typenskizze (gekürzt) nach MNK:

A) Der Held hilft auf seiner Wanderung drei Tieren, einem Fuchs, einer Taube und einem Fisch (einer Ameise), bzw. er heilt sie (doch sind auch andere Tiere möglich). Von jedem erhält er einen Teil des Tierkörpers, ein Haar, eine Feder, eine Schuppe usw. Sollte er in Not geraten und diese Geschenke hervornehmen, so würden die von ihm geheilten Tiere (und ihre Gefährten) sogleich erscheinen.

B) Der Held gerät in eine schwierige Lage, die Tiere erscheinen auf seinen Hilferuf und stehen ihm bei.

Bolte—Polívka, 1913—1931, II, S. 19—29.

Besonders auffallend ist die Rolle der Pfeife, die der Held vom helfenden Tier erhält. Mit dieser Pfeife ruft er oft die Tiere herbei. (Mitunter läßt der Tierkönig den Pfiff vernehmen.) Im allgemeinen treten die Tierkönige in der dem Märchen eignenden dreifachen Wiederholung auf.[58] In einigen ungarischen Märchen ist der Sinn des Motivs bereits verblaßt,[59] in anderen wiederum finden wir individuelle Varianten, die möglicherweise auf den Veröffentlicher zurückgehen.[60]

Die Märchen des Typs von den Tierschwägern, aber auch andere Märchentypen — zumeist die Märchen vom Typ *469** von der *Wunderschönen Helene* (Tündérszépilona bzw. Hollófernyiges) — gehen häufig in dem Märchentyp *554 I* Von der Hexe, deren drei Rosse zu hüten waren* (A boszorkány három lovának megőrzése) über.[61] Außer den bereits erwähnten Merkmalen fällt in einem von ERDÉLYI mitgeteilten Märchen auf, daß der König der Mücken eine große Mücke, der König der Fische ein großer Walfisch und der der Mäuse

[58] ERDÉLYI, 1846—1848, II, S. 360—361. (Die anführte Elemente sind: Maus—Biene—Wolfkönig; bzw. Pfeife.)

MERÉNYI, 1863—1864, II, S. 78—92. (Maus — Biene — Wolfkönig; Pfeife.)

MNGy I, 1872, S. 412—415. (Wildtaube — Wildente — Storchenkönig; die Art des Herbeirufens ist nich angegeben.)

BERZE NAGY, 1940, II, S. 264—266. (Maus — Biene — Wolfkönig; Pfeife.)

[59] TÖRÖK, 1872, S. 448. (Der dankbare Fisch schafft den großen Frosch herbei, der den Ring der Prinzessin verschluckt hat.)

BÖZÖDI, 1958, S. 88—94. (Der Name König kommt nicht vor, doch der Junge ruft mit seiner Pfeife verschiedene Tiere herbei, die ihm mit ihren Gefährten helfen. Diese Tiere sind: Maus — Biene — Wolf.)

HUNYADI, 1956, S. 51—54. (Maus — Rabe — Wolf. »Der Rabe sammelte alle Vögel der Welt und sie begannen mit dem Bau des Turmes.«)

[60] MERÉNYI, 1863—1864, II, S. 123. (Der dankbare Fuchs nimmt drei Pfeiflein hervor und bläst sie: »Auf den Pfiff mit dem ersten erschienen alle Mäuse des Erdenrunds, auf den Pfiff mit dem zweiten alle Hamster des Erdkreises und auf den Pfiff mit dem dritten alle Tauben der Erde, denen er sodann den Befehl erteilte . . .«)

BENE, o. J., III, S. 152—155. (Dankbare Maus — Hummel — Wolf.)

KUNTÁR, 1957, S. 16—18. (Der Fischkönig.)

KUNTÁR, 1959, S. 62—69. (Spinnenkönig.)

[61] Gekürzte Skizze des Märchentyps 469* *Die wunderschöne Helene* (Tündérszépilona, bzw. Hollófernyiges) nach MNK:

A) Die Geburt des Helden.

B) Er wird der Mann der Wunderschönen Helene.

C) Er befreit Hollófernyiges aus dem dreizehnten Zimmer, dieser entführt seine Frau.

D) Dreimal versucht er seine Frau zurückzugewinnen, doch sind seine Versuche erfolglos.

E) Er erfährt, daß er seine Frau erst wiedergewinnen könne, wenn er ein schnelleres Roß als das des Hollófernyiges erwerbe. Er beschafft sich ein Zauberroß. (Hier wird häufig der Märchentyp *554 I** eingefügt.)

F) So gelingt es ihm, seine Frau wiederzugewinnen.

Gekürzte Skizze des Märchentyps *554 I*, von der Hexe, deren drei Rosse zu hüten waren* (A boszorkány három lovának megőrzése):

A) Auf seiner Wanderung hilft der Held drei Tieren.

B) Der Held verdingt sich zu einer Hexe. Er hat drei Rosse zu hüten. Das sind aber die Töchter der Hexe. Drei Tage nacheinander läßt er sie weiden. Kaum aber kommt er mit den Rossen auf die Weide, berührt ihn ein Windhauch, der schläfert ihn ein, indessen sich die Rosse jedesmal in andere Tiere verwandeln und sich verstecken. Der Junge aber findet sie mit Hilfe der ihm dankbaren Tiere, zaubert sie in ihre Roßgestalt zurück und treibt sie heim.

eine Ratte mit großem Schnurrbart ist.[62] Mitunter kann sich das Motiv des Hütens der Rösser mit dem Typ der Tierschwäger verknüpfen.[63] In einigen ungarischen Märchen fehlt die Benennung des Königs, doch sind dessen Spuren aus dem Inhalt der Varianten herauszuspüren.[64]

2. *Der Zauberring*

In dieser Märchengruppe, die sich vor allem durch den konsequenten Aufbau der Märchen auszeichnet, tritt das Motiv des Königs der Tiere auch in mehreren Szenen in Erscheinung. Auf die Episode der sog. »Suche« wollen wir später noch zurückkommen. Hier wollen wir die Episoden der Erwerbung des Zauberringes und des Fischkönigs untersuchen.[65]

In einigen ungarischen Märchen erhält der Held den zauberkräftigen Gegenstand vom Schlangenkönig. Zumeist ist dieses zauberische Ding ein Ring, in je einem Fall sind es die drei demantenen Härchen vom Halse des Schlangenkönigs[66] bzw. ein güldenes Schlößlein.[67] Im Hinblick auf das Motiv des Königs der Tiere ist der Abschnitt sehr wesentlich, in dem der Erzähler den Palast des Schlangenkönigs beschreibt. Die Darstellung des Palastes und vorher noch die Beschreibung des Schlangenreiches ist gewöhnlich ein sehr lebhafter Passus des Märchens.

»Wie sie dann oben (auf dem Berge) angelangt waren, sprach die Schlange zu Klein-Hänschen (Kis Jankó): — Mein lieber Herr, siehst du dort den schönen Palast, das ist das Schloß meines Vaters, des Schlangenkönigs, denn dies hier ist das Reich der Schlangen! — Da sahen sie aber auch gar viele Schlangen mit schöner, bunter Haut, daß es eine wahre Freude war. Danach betraten sie den Palast und die Schlange stellte Klein-Hänschen ihrem Vater vor. Als dieser vernahm, daß Klein-Hänschen seinen Sohn großgefüttert hatte, war er sehr erfreut und sagte zu Klein-Hänschen, er möge sich von ihm wünschen, was er wolle, er werde ihm alles geben.«[68]

[62] Erdélyi, 1846—1848, III, S. 241—252. (Die Tiere werden mit der Pfeife herbeigerufen.)

[63] Berze Nagy, 1907, S. 276—277, 283, 286, 287.

[64] Der dankbare Hase bringt z. B. die verzauberten Geißen folgenderweise zurück: »Ich habe — so spricht er — in meinem Rudel drei schwarze Hasen. Ich werde aber meine Leute herbeirufen. Die werden sie dann so treiben, daß diese zwischen den zwei Bäumen durchlaufen müssen.« (Ortutay—Katona, 1951—1956, I, S. 92—93, 95, 97.) Kovács, 1943, II, S. 101.

[65] Die gekürzte MNK-Skizze des Märchentyps *560. Der Zauberring* (A bűvös gyűrű):

A) Ein armer Junge rettet mit seinen letzten Hellern einen Hund, eine Katze und eine Schlange aus den Händen böser Kinder.

B) Die Schlange ist der Sohn des Schlangenkönigs. Dieser gibt dem armen Jungen, weil er seinen Sohn gerettet hat, ein Zaubermittel.

C) Mit Hilfe des Zaubermittels kann der Junge eine Prinzessin heiraten.

D) Sein Nebenbuhler entwendet ihm das Zaubermittel und entführt seine Frau.

E) In Begleitung des Hundes, der Katze und des Mäusleins bricht der Junge auf, um sein Schloß, seine Frau und den Entführer zu zuchen. Er findet ihn auch auf einer fernen Insel, kann aber nicht hingelangen; dies gelingt nur seinen Tieren. Diese erwerben das Zaubermittel zurück, doch fällt es ihnen unterwegs ins Wasser. Sie gelangen aber mit Hilfe des dankbaren Fisches wieder in dessen Besitz.

[66] EA 501, S. 32.

[67] Hegedűs, 1952, S. 232—233.

[68] Ipolyi, 1914, S. 186—187.

»So gingen sie denn auch weit über Land und wie sie fürbaß schritten, waren sie auf einmal im Schlangenreich. Wohin auch die Schlange das Kindlein trug, wollten die übrigen Schlangen es ihr überall vom Rücken nehmen, aber diese große Schlange mußte nur einen Pfiff ausstoßen, und sogleich zogen sich die übrigen Schlangen zurück.«[69]

Um uns ein zusammenfassendes Bild von der Rolle der Schlangenkönige zu verschaffen, können wir außer den hier angeführten Märchen[70] auch andere Belege zu Rate ziehen.

Gegen Ende des Märchens vom Zauberring bietet sich die Gelegenheit, die Episode des Fischkönigs einzuflechten: mit Hilfe des Fischkönigs erwerben die dem Helden ergebenen hilfreichen Tiere den ins Wasser gefallenen Ring zurück. Dieses Motiv können wir von mehreren Blickpunkten aus ins Auge fassen. Immerhin scheinen drei Momente ausschlaggebend zu sein: was für ein Fisch ist der Fischkönig, wie ruft er sein Volk herbei, und ob im Märchen das Verzögerungsmoment des lahmen Fisches vorkommt? So betrachtet ergibt diese Märchengruppe ein ziemlich einheitliches Bild.[71] Das besondere Merkmal einiger Märchen dieser Gruppe besteht darin, daß das Reich der Fische völlig anthropomorphe Züge aufweist. So sagt z. B. in einem der Märchen der Fischkönig anläßlich der Suche nach der wunderbaren Uhr:

»Wünschest du nur dies, so ist das nicht viel.« . . . »Damit schlug er mit seinem Schwanze im Meer um sich, und sogleich begannen sich die Fische um ihn zu versammeln. Und nach einer kurzen Weile wimmelten sie in so großer Zahl um den Fischkönig, wie es noch kein Mensch gesehen hatte. Und was für Fische waren dies! Sie waren von ganz verschiedener Farbe, ja es gab auch buntscheckige unter ihnen. Und manche hatten sechs Beine. Der Fischkönig forderte sie auf, die Taschenuhr, so sie diese bei sich hätten, sogleich herauszugeben. Ansonsten werde er ihre Taschen durchsuchen und bei wem er die Uhr finde, der solle es

[69] KATONA, 1947, S. 42.

[70] Zu dieser Gruppe gehört noch: ISTVÁNFFY, 1890, S. 45—46.

[71] MAILÁTH, 1864, S. 356—357. (Goldfisch — Pfeife — lahmer Fisch.)
MERÉNYI, 1862, I, S. 91—93. (Goldfisch, —, lahmer Fisch.)
Nyr 1886, S. 92. (Goldfisch — Pfeife — einäugiger Fisch.)
Nyr 1887, S. 282. (Großer Fisch, Pfeife, —.)
BERZE NAGY, 1907, S. 172—173. (Großer Fisch — Trompetenschall — lahmer Fisch.)
ŐSZ, 1941, S. 62. (Großer Fisch — Pfeife — kleine Barbe.)
EA 501. S. 48. (Großer Fisch, Pfiff, —.)
BUDAY — ORTUTAY, 1935, S. 89—90. (Großer Walfisch — Trompete — zwei Landser.)
ORTUTAY — DÉGH — KOVÁCS, 1960, II, S. 485. (Andeutung, —, —.)
FÖLDY — VIRÁNY, 1957, S. 56. (Goldfisch, —, —.)
HUNYADI, 1956, S. 40—41. (Der Vater des Goldfisches, Schwanzschläge, lahmer Fisch.)
Abweichende Varianten:
GAAL, 1860, III, S. 125. (Die Katze läßt den Ring ins Wasser fallen. Wie sie am Ufer entlang gehen, sehen sie viele Krebse; die möchten einen König wählen, können sich aber nicht einigen. Die Katze klettert auf einen Baum und sagt, wer da hinaufklettern könne, der werde der König sein. Einem Krebs gelingt es, doch hält ihn die Katze fest und will ihn solange nicht loslassen, bis die anderen den Ring nicht heraufholen. Die Krebse tun es.)
IPOLYI, 1914, S. 414. (Dem János Daru wird erzählt, daß seine verdammte Mutter in einer Kirche sei, doch wurde der Schlüssel des Kirchentores ins Meer geworfen. Er bricht auf, wandert zum Meer, bläst in seine Pfeife, worauf sich die Fische sogleich versammeln und ihm den Schlüssel übergeben.)
KÁLMÁNY, 1914, I, S. 12—13. (Der Walfisch läßt den ins Wasser gefallenen Märchenheld ans Land setzen.)

büßen. Doch niemand hatte die Uhr. Da traf auch ein lahmer Fisch ein und übergab dem König die Uhr. Der König fragte ihn, was denn seinem Bein zugestoßen sei. — Ach, mein Herr und König, ich sammelte gerade Heu in mein Körbchen, als diese Uhr mir auf den Fuß fiel und mir einen so argen Schlag versetzte, daß mir mein Fuß vielleicht gar gebrochen ist — klagte der Fisch. Der Fischkönig lobte den lahmen Fisch, weil er die Uhr herbeigebracht hatte und schickte ihn zum Bader, damit dieser ihm den Fuß verbinde. Alsdann entließ er die Fische und gab die Uhr dem König zurück.«[72]

In einem anderen Märchen von ausnehmend schönem Aufbau leben die Fische geradezu in einer militärischen Ordnung.[73]

Auf Grund unseres Überblicks über den Märchentyp des Zauberrings können wir die Motive in zwei Gruppen gliedern. Die ausführliche Beschreibung des Schlangenreichs und des Reichs der Fische dient einerseits dazu, das Märchen so recht ansprechend zu gestalten; darin offenbart sich das schöpferische Streben des Erzählers, seine Begabung, die Erzählung sinnfältig, plastisch zu gestalten: insofern ist dies ein Träger des hier untersuchten Motivs — andererseits verweisen die Vorstellungen vom Schatz der Schlange oder der fehlende bzw. verspätet eintreffende lahme Fisch auf die sagenhaften Fassungen dieses Motivs.[74]

3. *Die Geschenke des Königs der Tiere*

Der Märchentyp des Zauberringes und die hier einzubeziehenden Märchen, vor allem der Märchentyp *568 I* Vom Schatz des Schlangenkönigs*[75] stehen einander sehr nahe. Dieses Märchen ist oft nur die Einführung zu den bereits erwähnten oder zu den des weiteren abzuhandelnden Märchentypen. Auch hier wird das Schloß des Schlangenkönigs im allgemeinen recht farbenprächtig beschrieben. Das Schloß ist auch hier menschlichen Maßen angepaßt.[76]

[72] HUNYADI, 1956, S. 40—41.

[73] BUDAY—ORTUTAY, 1935, S. 90. »Da ließ der König der Fische seinen Hornistern das Horn blasen, auf daß sich seine Offiziere sammeln mögen. Er gab Befehl, daß jeder Kompaniechef seine Kompanie zählen soll. Ein Kompaniechef der Landser, ein Hecht rief: »Zwei Landser fehlen aus meiner Kompanie.« »Geht und holt sie. Gewiß spielen die mit der goldenen Schatulle, darum sind die nicht zum Appel erschienen. Wer von euch die goldene Schatulle herbeischafft, kann die beiden Karauschen fressen.« Der Kompaniechef selbst fand sie. Er fraß die beiden Karauschen und brachte selber die Schatulle dem König.«

[74] RÖHRICH, 1960b, S. 131—135.

[75] MNK *568 I*. Der Schatz des Schlangenkönigs* (A kígyókirály kincse) (gekürzt):

A) Ein armer Hirt rettet eine Schlange aus dem Feuer (oder aus einer Felsspalte). Von der Schlange stellt es sich heraus, daß sie der Sohn des Schlangenkönigs ist. Sie bittet ihren Retter, sie zu ihrem Vater nach Hause zu tragen. Zum Lohn möge er nichts anderes annehmen, als den Ring, das Kästchen des Schlangenkönigs u. ä.

B) Mit Hilfe des zauberischen Gegenstandes gewinnt er die Königstochter zum Weibe.

[76] *A sárospataki kéziratos népmesegyűjtemény* 1931, S. 58. (Schloß, —, Unvollständiger Text.)

Nyr 1877, S. 520—521. (—, Apfelschimmel.)

EA 2279. S. 103—117. (Schloß — Geld — rostiges Schwert — schmieriges Hemd.)

KÁLMÁNY, 1881—1882, I, S. 139. (Schloß — Tischtuch.)

BERZE NAGY, 1907, S. 471—472. (Schloß — Sattel.)

ORTUTAY — DÉGH — KOVÁCS, 1960, II, S. 848—849. (Wohnung — rostiges Schwert — zerlumpter Anzug.)

Welche Möglichkeiten dem Märchen innewohnen, möchte ich an Hand eines Abschnitts aus der handschriftlichen Märchensammlung von Sárospatak zeigen, der übrigens den ältesten ausgearbeiteten Beleg für das Motiv des Königs der Tiere darstellt:

»Wie ihnen also die Schlange Weg und Richtung gewiesen hatte, waren sie bereits so weit gegangen, daß sie sich nicht mehr fern vom Schlosse des Königs der Schlangen befanden. Alswie sie dessen ansichtig wurden, sprach die Schlange zum Jungen: — Bleib stehen, mein Junge, denn dort ist schon mein Schloß. Ich will vorausgehen, du aber warte hier, bis ich nach einiger Zeit nach dir schicke. Mit diesen Worten kroch sie dem Jungen vom Hals und begab sich in ihr Schloß. Der Junge aber setzte sich und begann darüber nachzudenken, was mit ihm geschehen war. Also in seinen Gedanken vertieft schlummerte er ein. Wir aber wollen dem Schlangenkönig folgen. Als dieser sein Schloß erreicht hatte, trat er ein und eilte zu seinem Weib, das ihn, ihren Gemahl und König, mit großer Freude begrüßte, umso mehr, als dieser schon seit langem von daheim fortgegangen war, also daß sein Weib nicht wissen konnte, wohin sein Gemahl, der König verschwunden war. Als er so seine Freude kundgetan hatte, rief er seine Dienstleute herbei und befahl ihnen, in die schönste güldene Kutsche die schönsten Rosse einzuspannen, sich die teuersten Kleider anzulegen und bis an die Gemarkung des Schloßbannes zu fahren. Dort würden sie einen Jungen finden. — Dem sollt ihr, so sprach er, dieses teuere Kleid anlegen, ihn in die Kutsche setzen, auf daß nicht einmal seine Füße den Boden berühren. — Nach diesem Befehl brachen sie mit großem Prunk auf, um den Jungen, der den König befreit hatte, zu holen.«[77]

Es ist uns auch ein Märchen bekannt, darin der Held statt des Schlangenkönigs dem Eidechsenkönig zu Hilfe eilt.[78]

568 II Das Geschenk des Greifs* (A griffmadár ajándéka).[79] Das ist einer von den Typen, die im ungarischen Märchenschatz die meisten Probleme auf-

---

Berze Nagy, 1940, II, S. 241—243. (Burgschloß — zwei Knochen.)
Kovács, 1943, II, S. 70. (—, Ranzen.)
Dégh, 1945, S. 86—87. (—, Schatulle.)
In verblaßter Form:
Hegedűs, 1952, S. 232—233. (Nur erwähnt.)
Benedek, 1922, I/2, S. 137. (Schriftstellerisch bearbeitet.)
Bözödi, 1958, S. 128—134. (Wohnung — Pfeife. Der Erzähler hat aus dem Schlangenkönig einen Froschkönig gemacht, und auch andere Abänderungen vorgenommen.)

[77] *A sárospataki kéziratos népmesegyűjtemény*, 1931, S. 58. Das Manuskript datiert aus dem Jahre 1789.

[78] EA 1878. S. 1—9.

[79] Der Märchentyp *568. II*. Das Geschenk des Greifs* (A griffmadár ajándéka) ist trotz der wenigen Varianten keineswegs einheitlich gestaltet. Hier folgt unter Verwendung des MNK die Skizze dieses Typs:

A) Der Greif verwickelt sich in einem Krieg, wird verwundet und zieht sich in eine Baumkrone zurück.

B) Ein Prinz, der auf der Jagd ist, erblickt ihn, ihn dauert der Greif und er bringt ihn auf der Fuhre heim.

C) a) Der Greif bittet daheim zu essen, und zwar ein Rudel Schafe. Der Prinz treibt sie ihn zu, der Greif verschlingt sie.

b) Tags darauf will der Vogel wieder fressen. Zuerst legt der Prinz auf ihn an, treibt ihn aber dann eine weitere Herde zu.

c) Den dritten Tag ereignet sich dasselbe.

D) Der Greif wird gesund, sie schultern die Ranzen und machen sich auf den Weg. Der Junge sitzt auf dem Flügel des Greifs.

E) a) Unterwegs tut der Vogel so, als ließe er den Jungen fallen, fängt ihn aber wieder auf. Damit erinnert er den Prinzen an den Schrecken, der ihn gepackt hat, als dieser auf ihn anlegte.

b) Dasselbe wiederholt sich.

weisen. Vergleichen wir die Varianten, so hat es auf den ersten Blick den Anschein, daß die Erwähnung des Greifenkönigs auch hier etwas Originelles darstellt.[80] Ziehen wir jedoch auch andere Varianten in Betracht,[81] so ergibt sich als Anfang des Märchens nicht das Auffinden des wunden Vogels unter den Bäumen, sondern der Krieg zwischen den Vögeln und den Vierfüßlern.[82]

F) a) Sie kommen zum Schloß des älteren Bruders des Greifs. Dieser schickt den Jungen ins Schloß, er möge sagen, daß der jüngere Bruder draußen warte, doch könnten sie ihn, nur sehen, wenn sie das schmutzige Hemd (oder einen anderen zauberischen Gegenstand) dem Jungen übergeben. Der Bruder will das nicht tun, worauf der Greif weiter fliegt und im Fluge das Schloß seines Bruders zerstört.

b) Dasselbe geschieht beim mittleren Bruder.

c) Sie kommen zum Schloß des Vaters des Vogels. Der Vater gibt das erbetene Geschenk (ein Zauberbuch) heraus, doch macht er die Bedingung, daß der Junge es nur daheim öffnen dürfe.

G) Der Junge öffnet es schon unterwegs; da springen Tiere aus dem Buch und laufen davon.

(Hier nimmt das Märchen seine Fortsetzung mit dem Märchen *340*. Vom Wolf, der einen eisernen Kopf hatte* (A vasfejű farkas). [S. in FFC 184 : 361* Mt.]

Im Manuskript der Sammlung Olga Belatini-Brauns aus Csíkszentdomokos (gesammelt 1943; zur Zeit verwahrt im Institut für Volkskunde der Universität Budapest) gibt es zwei Märchen, die zu diesem Typ gehören (Erzähler: A. Albert und F. Sinka). Diese einander sehr ähnlichen, jedoch nicht übereinstimmenden Märchen lassen verschiedene Redaktionen erkennen. Diese weisen folgende Elemente auf.

A) Ein Bär reißt einen großen Vogel.

B) Ein armer Mann geht in den Wald um Holz. Er erblickt den Vogel, eilt ihm zu Hilfe und nimmt ihn mit nach Hause.

C) a) Daheim bittet der Vogel zu essen. Er frißt die Kuh des Armen. Dessen Frau wird böse.

b) Tags darauf frißt der Vogel die andere Kuh. Aufs neue zürnt die Frau des Armen.

c) Drittags frißt der Vogel die Kälber.

D) Der Vogel und der Arme brechen auf. Die Frau will ihren Mann nicht fortlassen.

E) Der Vogel erzählt dem Armen, was er des weiteren tun solle. Er selbst verwandelt sich wieder in einen Menschen.

F) Gemäß der Anweisung des Vogels begibt sich der Arme ins Dorf. Dort kehrt er in das mittlere von den drei Wirtshäusern ein. In der Stube ist das Bild des Vogels zu sehen. Der Arme erzählt, er werde für bestimmte Geschenke den Vogel herbeischaffen.

G) Der Arme erhält die Geschenke (zwei Tauben, einen härenen Mantelsack, ein stumpfschwänzigen Huhn). (Das Märchen setzt sich mit der Thematik der Geschenke fort, zumeist nach dem Märchentyp *567. Vom Kopf und Magen des Zaubervogels* [A csodamadár feje és zúzája].)

[80] Hierauf verweist die zuvor erwähnte Redaktion sowie die ziemlich unklar aufgebaute Geschichte, die man hier einbeziehen kann: MNGy I., 1872, S. 363—364. [In deutscher Sprache; Ortutay, 1957, S. 74.] (In diesem Märchen sucht der Prinz die Unsterblichkeit. »Und wie er des Weges ging, sah er von weitem einen riesigen Baum und es schien ihm, als wiege sich in dessen Krone ein großer Adler. Wie er dem Baume näherkam, da sah er, daß ein großer Adler die Zweige in der Krone des großen Baumes gar arg zertrat, also daß die Zweige nur so auseinander flogen . . .« Dieser Adler ist der Adlerkönig. Er ist verflucht, so daß weder er, noch seine Angehörigen nicht sterben können, bis er den Baum nicht völlig zertreten hat.) Wenn auch das Märchen selbst nicht zu diesem Typ gehört, so könnte dieses Moment meines Erachtens doch auf ein solches Märchen hinweisen. Ein typisches Märchen dieser Art aber finden wir bei Ortutay — Dégh — Kovács II, 1960, II, S. 531—540. Eine Variante aus dem Komitat Békés läßt trotz aller Unklarheit erkennen, daß es sich hier nicht um individuelle Varianten handelt, sondern daß wir es hier nur infolge der bislang mangelhaften Sammlung mit vereinzelt dastehenden Arten zu tun haben. (Eigene Sammlung im Manuskript.)

[81] Kálmány, 1877—1878, II, S. 204—207. — Die erwähnten zwei Manuskripte des Instituts für Volkskunde der Universität Budapest gehören ebenfalls hierher.

[82] Einige dunkle oder als vereinzelt erscheinende Elemente der ungarischen Belege sind gut verständlich auf Grund einer russischen Variante. Vgl. Афанасьев, 1958, II, S. 181—185.

In dieser Form fügt sich auch das Element vom König der Tiere ein, während es in den ungarischen Märchen häufig als unbegründet erscheint. Sind wir nun auch auf die Herkunft des Märchens bedacht, so ändert sich das Bild aufs neue. Bekanntlich enthält dieser Typ letzten Endes die schon im babylonischen Etanamythos gegebene Geschichte, die beschreibt, wie die Schlange und der Adler miteinander kämpfen und der wunde Adler mit fremder Hilfe in den Himmel gelangt. Diese Geschichte taucht mit anderen ähnlichen, schon frühzeitig in den griechischen Märchen und Fabeln auf, von wo aus sie auch auf den Balkan und nach Ungarn gelangt sein konnte.[83] Besonders aufschlußreich ist es, den Prozeß zu verfolgen, wie das Motiv des Königs der Tiere bei der Abwandlung der einzelnen Elemente des Märchens bald verschwindet, bald wieder auftaucht.

569 I Der Rabenkönig* (A varjúkirály). Dieser Märchentyp[84] bildet den Gegenstand einiger ungarischer Märchen.[85] Abgesehen von einer fragmentarischen[86] und einer individuell gestalteten[87] Spielart kommt dieser Typ im allgemeinen offenkundig zur Geltung. Ein beachtenswertes Element ist die Beschreibung der Soldaten des Rabenkönigs. Auf Grund eines in mehreren Märchen gegebenen Elements will der Rabenkönig den zauberischen Gegenstand dem armen Mann vorerst nicht übergeben, sondern bietet ihm lieber Geld an. Der Arme aber braucht das Geld nicht, denn die Leute könnten meinen, es sei gestohlen.

»Da sagt der Rabenkönig: — Ich geb dir Soldaten zur Seite. — Der Mann aber fängt zu lachen an: — Was nützen mir deine Soldaten — sagt er — die kann auch ein Huhn verjagen. Doch der Rabenkönig erwidert: — Woher willst du wissen, daß sogar ein Huhn meine Soldaten in die Flucht schlagen kann? Habe ich doch Soldaten also groß wie du Mannes bist,

[83] Leyen, 1953—1954, I, S. 120—121; Trencsényi-Waldapfel, 1960, S. 187—192; Haavio, 1955, S. 10—11.

[84] Gekürzte MNK-Skizze des Märchentyps *569 I*. Der Rabenkönig* (A varjúkirály):

A) Der arme Mann ackert mit zwei Kühen auf dem Feld. Da kommt der Rabenkönig und verlangt von ihm die Kühe für seine Soldaten. Er verspricht ihm, daß er ihm dafür zu Diensten sein werde.

B) Der arme Mann macht sich auf den Weg und begegnet den Roßhirten, Rindehirten und Sauhältern des Rabenkönigs. Diese klären ihn darüber auf, daß er vom Rabenkönig nur die Salzmühle bitten möge.

C) a) Der Rabenkönig will die Salzmühle nicht hergeben, statt deren bietet er Geld an.

b) Der Arme braucht das Geld nicht, er fürchtet sich, es zu behalten.

c) Der König verspricht zum Geld auch Soldaten, die er dem Armen auch zeigt. Der Arme aber will weiter nichts, nur die Salzmühle.

d) Schließlich erhält er sie.

D), E), F) Mit der Salzmühle erlebt der Arme verschiedene Abenteuer.

(Die Episode *C)* ist im Katalog nicht aufgeschlüsselt.)

[85] Merényi, 1862, II, S. 115—126.

A varjak királya (Der König der Raben). Csíkszentdomokos (Siebenbürgen, Kom. Csík.) erzählte A. Albert, 1943. (Handschriftliche Märchenaufzeichnung im Archiv des Instituts für Volkskunde der Universität Budapest.)

Bözödi, 1958, S. 74—80.

[86] Hunyadi, 1956, S. 10—16.

[87] Bözödi, 1958, S. 81—87. (Der Erzähler hat den Rabenkönig durch den Wolfkönig ersetzt.)

solche Soldaten habe ich — sagt er. Damit geht er und öffnet das Fenster. Sogleich fliegt ein Rabe heran. Der purzelt über den Kopf, und sieh da, schon ist aus ihm ein Husar geworden, ein schmucker Husar, wie es keinen schmuckeren auf der Welt geben kann.«[88]

Über den Sinn und die Parallelen dieses Motivs sind unsere Kenntnisse vorläufig noch unzulänglich.

4. *Die Suche*

In den Zaubermärchen kommt es häufig vor, daß die zueinander gehörenden Personen einander aus dem Auge verlieren. Die Gefährten suchen dann einander überall und auf dieser Suche kommen sie auch zum König der Tiere. Dieser weist dann mit Hilfe seines Volkes dem Sucher zumeist auch den rechten Weg.

400. Die Schwanenjungfrauen (Hattyúlányok).[89] In diesem Märchen sucht der Ehemann seine Frau.[90] Im Unterschied zu den bisherigen Typen ist der Tierkönig in diesen Märchen kein Tier, sondern ein menschenähnliches Wesen, hauptsächlich ein altes Weib oder ein alter Mann. Meistens finden wir im Märchen drei solche Gestalten. Einmal im Tage rufen sie mit einem Pfiff, mit einer Pfeife oder mit Peitschenknallen ihre Tiere zu sich und sie zählen sie.[91] Auch die etwas abweichenden Varianten lassen immer wieder diese Form

[88] Bözödi, 1958, S. 76., vergleiche: Merényi, 1862, II, S. 125. Bajkó — Béres, 1955, S. 108—109. (Der König bläst dreimal in seine Pfeife, da fliegen durchs Fenster drei kohlschwarze Raben herein und sie verwandeln sich in drei stramme Soldaten.)

[89] Wenn wir den an Varianten reichen Märchentyp *400.* dem Aufbau nach zusammenfassend untersuchen, so finden wir die folgende für uns notwendige Struktur:

1. Der Prinz belauscht übernatürliche Wesen und entwendet die Kleider des einen. Das wird seine Frau.
2. Wegen der Fahrlässigkeit des Prinzen kann das Mädchen seine Kleider zurückerlangen. Es verschwindet. Doch sagt sie vorher, in welchem Lande sein Mann es finden kann.
3. Der Mann macht sich auf die Suche nach seiner Frau. Unterwegs erkundigt er sich beim König der Tiere nach dem Land und nach der Stadt.
4. Endlich findet er den besagten Ort. Doch kann er wegen der Untreue seines Knechtes mit seiner Frau nicht zusammenkommen. Diese begibt sich ins Feenreich.
5. Der Mann sucht weiter — manchmal ist das Motiv des Tierkönigs hier eingeschoben.
6. Auch der Prinz findet das Feenreich und seine Frau.

[90] Kriza, 1956, II, S. 21—22. »So ging er seines Weges durch viele, viele Länder und noch weit darüber hinaus, er ging solange, bis sein Rößlein so alt war, daß ihm alle Zähne ausfielen. Da kam er zum König der Kriechtiere. Bei dem trat er ein und begrüßte ihn: — Grüß Gott, Väterchen, und einen recht schönen guten Tag! Der Alte erwiderte: — Grüß dich Gott, mein Sohn! Was bringt dich hierher? Der aber antwortet: — Ich suche das Land der Schwarzen Trauer, und dort die Stadt Jochara, wenn ich sie nur finden täte. Da fragt ihn der Alte: — Wer bist du denn? Da zeigt er ihm seine Keule. Der Alte sieht sogleich, wem die Keule gehört. Er sagt: — Ach, mein lieber Sohn! Von der Stadt habe ich noch niemals gehört. Wärst du gestern Abend gekommen, da waren alle Tiere hier, um mich zu begrüßen. Aber bleibe nur da, ich werde sie gleich in der Früh versammeln, vielleicht können sie dir zu Rate sein. Recht zeitig in der Früh stand der Alte auf, nahm seine Pfeife zur Hand und blies dreimal hinein. Im Nu waren vor ihm alle Tiere versammelt, die da auf der Erde umherkriechen. Er fragte sie der Reihe nach, ob sie Kunde hätten vom Lande der Schwarzen Trauer und von der Stadt Jochara. Alle aber antworteten, sie hätten es nie gesehen, noch davon je etwas vernommen.«

[91] »Er läßt sie einzeln durchs Fenster herein und verliest ihre Namen aus dem Katalog.« (Kriza, 1956, II, S. 24.) (Beachtenswert ist im Märchen übrigens folgendes: Der alte Mann = der König der Kriechtiere — Pfeife — alte Frau = Königin der Tiere — dreimaliges Knallen ruft die Tiere herbei.)

erkennen.[92] Daß der König der Tiere ein übernatürliches Wesen ist, wird im Märchen gewöhnlich hervorgestrichen. So ereignet sich z. B. in der einen individuellen, aber höchst beachtenswerten Variante folgendes:

»Wie er dann hinging, sah er, daß dort ein gewaltiger Riese war, der drei Augen hatte. Er erschrak von dem dreiäugigen, ergrauten Riesen«.

Diesem erzählt er, er suche das Feenreich.

»Da brach der alte Riese in ein schallendes Gelächter aus: — Mein Sohn — sagt er — ich bin siebenhundertsiebenundsiebzig Jahre alt, aber ich habe noch kein Sterbenswörtchen vom Feenreich vernommen. Aber warte — sagte er — ich habe zwölf Söhne. Die kommen am Abend heim. Sie sind viel in der Welt herumgekommen, vielleicht können sie dir den rechten Weg weisen. — Der Gärtnerjunge blieb bis zum Abend. Da hörte er auf einmal ein fürchterliches Gebrüll. Erschrocken fragte er den Alten, was dies sei? Da sagte der Alte: — Meine Söhne sind guter Laune, darum brüllen sie.« . . . »Dem Gärtnerjunge fuhr der Schreck in die Glieder, denn die zwölf Söhne waren alle Wölfe.«[93]

Der »König der Tiere« ist schon in der GERGEIschen Verserzählung vom Ende des 16. Jahrhunderts ein »großer Mann«, »vom Schall seines gewaltigen Wortes erdröhnet die Erde, ein Auge sitzet ihm inmitten der Stirn, auch das ist rund wie das der Eule.«[94]

Im Märchen von *Amor und Psyche* (Amor és Psyche) *(425)*[95] kommen im Motiv der Suche im großen und ganzen ähnliche Elemente zur Geltung.[96] Auch ganz allgemein setzt sich die Tendenz durch, daß solche selbständige Abschnitte der Märchen, wie es auch die Suche nach dem rechten Lande ist, nach Gelegenheit mit Varianten von verschiedenem Typ verbunden werden. J.-Ö. SWAHN gruppiert in seiner Monographie die einschlägigen Texte dementsprechend, in welcher Form das Motiv der Suche gegeben ist. Die Gestalt der Herren der Tiere ist laut SWAHN in der von ihm Typ *425/B* genannten Märchenform als typisch, als originell zu betrachten.[97] Des weiteren hält er

[92] KOVÁCS, 1943, II, S. 97—99. (Böse Hexe = Königin der Kriechtiere — Peitschengeknall; böse Hexe = Königin der Vögel — Hornrufe.)
Nyr 1875, S. 473—474. (Altes Weib — Pfeife — gescheckte Raben; alter Mann, —, Raben; altes Weib — Pfeife — Elstern.)
Nyr 1908, S. 237—238. (Altes Weib, —, Bienen.) Obwohl keines dieser Märchen ausgesprochen zum Typ *400.* gehört, stehen sie doch diesem nahe. Eigenartig ist es, daß sich während der Suche nach der Fee immer der Prinz erkundigt (und zwar nach Gestalten wie die *Fee Helene* — Tündér Ilona —, das *Schöne Helenchen* — Szép Ilonka —, *Prinzessin Majlona* — Princip Majlona — u. ä.). Darin dürfte sich gerade das Motiv der Suche nach der Feenkönigin verselbständigt haben. Auch eine handschriftliche Variante aus Mátyusföldje (heute Slowakei) läßt dies verdunkelt erkennen (eigene Sammlung).

[93] Märchen des M. Péter aus Csíkszentdomokos. Handschriftliche Sammlung im Archiv des Instituts für Volkskunde der Universität Budapest (gesammelt von Olga BELATINI-BRAUN).

[94] STOLL, 1955, S. 156. (Zur Einäugigkeit vgl. BOLTE — POLÍVKA, 1913—1931, III, S. 60. ff.) Die Bezeichnung »nagyember« d. h. 'großer Mann' für 'óriás = Riese' ist übrigens eine häufige landschaftliche Eigentümlichkeit der ungarischen Märchen aus Siebenbürgen und Rumänien.

[95] Die Skizze dieses Typs, bzw. die entsprechende Zusammenfassung s. in Anm. 89.

[96] NAGY, 1958, S. 79—80. (König der Vögel, der sein Volk durch Schnalzen herbeiruft.)
ORTUTAY—KATONA, 1951—1956, II, S. 303—305. (Riese — Pfeife — Vögel; dessen Bruder — Pfeife — Vögel; dessen Bruder — Pfeife — Storchenkönig.)

[97] SWAHN, 1955, S. 280—283.

auch die Märchen, in denen die Tiere unter der Herrschaft einer Frau stehen, für relativ originale Prägungen.

Auch im bereits erwähnten Märchentyp *560, Der Zauberring* (A bűvös gyűrű) kommt das Suchmotiv vor.[98] Zwei hierher gehörige, im vorigen Jahrhundert aufgezeichnete ungarische Volksmärchen beschreiben auch das Königreich der Mäuse sehr ausführlich. Diese Beschreibung bietet die bekannte Darstellung des kulinarischen Paradieses. Wir hören von einem Speckschloß, darin die Türklinken an Zügen aus Würsten betätigt werden. Der Zusammenhang dieser beiden Texte steht außer Zweifel, ist jedoch nicht in allen Belangen geklärt.[99] Ein anderes ungarisches Märchen erhebt wegen seiner beachtenswerten individuellen Ausprägung Anspruch auf Interesse. Als der Prinz endlich von den Mäusen erfährt, wohin sein Schloß verschwunden ist, sagt er:

»Weil es unter deinen Mäusen auch solche gibt, die mir das Schloß zeigen können, will ich hierin deinem Reiche, wenn ich zurückkomme, eine Kornkammer erbauen lassen, daß deine Mäuse nicht mehr herumstreifen, sondern hier ihr Auskommen finden werden.«

Auf seinem Rückweg löst er sein Versprechen ein.

»Tags darauf langten sie im Land der Mäuse an. Hier drehte der Prinz den Ring, den er am Finger hatte. Sogleich steht das Männlein vor ihm: — Was befiehlst du, mein lieber Herr und Gebieter? — Ich heiße dich — erwidert dieser — hier Kornspeicher zu erbauen und sie mit Weizen und Kukuruz zu füllen. Wenn dann all dies geschehen ist — meint er weiter —, brauchen die Mäuse in kein anderes Land zu gehen, vielmehr sollen alle bis zu ihrem Tode daselbst reichlich zu essen haben. Als der Mäusekönig dieses großartige Geschenk erblickte, dankte er sehr. Und er sprach zum kleinen Mäuslein: — Nun, du kleines Mäuslein — sagte der Mäusekönig — dieser große Segen fällt uns deinetwegen zu, sei also hier der Oberaufseher der Speicher.«[100]

Ich meine, solche ausgesponnene Motive, in denen — wie auch im zuvor angeführten Fall — die Wandlung des Märchens greifbar wird, lassen besser als die »regelmäßigen« Varianten erkennen, welchen Inhalt der betreffende Abschnitt birgt. Aus der Richtung, in der der Erzähler das von ihm kennengelernte Märchen weiterspinnt — d. i. die Ausmalung der märchenhaften-unglaublichen, aber nicht glaubensartigen Elemente —, können wir auch ersehen, in welchem Sinne er auch vor der Erweiterung das Mäusereich aufgefaßt hat.

Zum Typ der Suche gehören auch einige für sich allein stehende Märchen. Unter diesen finden wir auch solche, die ein »transponiertes« Motiv enthalten[101]

[98] Bözödi, 1958, S. 156—161. (Riese = König der Tiere — Pfeife; Riese = König der Vögel — Pfeife.)

Földy-Viráný, 1957, S. 53—54. (Altes Weib = Hunde; altes Weib = Katzen; altes Weib = Mäusekönig.)

Faragó — Nagy, o. J. S. 78. (Vogelkönig — Schnalzen.)

[99] Gaal, 1860, II, S. 209—111. (Individuelle Variante mit Mäusekönig.)

Erdélyi, 1855, S. 76—77. (Das Märchen stimmt mit vorigem überein, obschon Erdélyi in seiner Einleitung — S. dl — von einem »völlig neuen Inhalt« spricht.)

[100] Kovács, 1943, I, S. 178, 181. (Windmütterchen; Froschkönig = Horn; Das Reich der Mäuse = Trompete.)

[101] Erdélyi, 1855, S. 7—20. (Die Tiere des Drachen geben Kunde im Märchentyp *552.)*

Ortutay—Dégh—Kovács, 1960, I, S. 691—694. (Pfeife; drei Frauen, König der Kriechtiere bzw. der Vierfüßler bzw. der Vögel. Im Märchentyp *451.)*

und mutmaßlich vom Veröffentlicher durcheinandergebracht wurden.[102] Hierher gehört auch die Gruppe der Märchen, in denen der Held die »Fee Helene« beim Herrn der Tiere sucht.[103] Doch vertreten diese Märchen jedenfalls schon die Stufe, auf der sich eine geglückte Erfindung verselbständigt und so überliefert. Als einzig in seiner Art kann auch das Märchen aus Kiskunfélegyháza gelten, darin im Rahmen des Märchentyps vom Schatz des Schlangenkönigs die Fahrt des Helden beschrieben wird. Unterwegs durchqueren sie auch das Reich der Mäuse, wo gerade der Bürgerkrieg ausgebrochen ist, an dessen Scharmützeln sie sich beteiligen; von hier aus kommen sie in das Land der Katzen, sodann in jenes der Hunde.[104] Diese dem Ursprung nach mit den bekannten Reisegeschichten völlig gleichartige Episode fügt sich auch nicht ganz passend in diesen Märchentyp ein.

5. *Die Sprache der Tiere*

Der Mensch, welcher der Sprache der Tiere mächtig ist, und das Tier, welches die Sprache des Menschen versteht, ist tatsächlich ein sehr alter und allgemein auftauchender Gedanke des Menschen. Auch im Zusammenhang mit dem Fortleben dieses Vorstellungskreises im Märchen können wir zahlreiche Fragen aufwerfen.[105]

Es ist nicht nur für den ungarischen, sondern auch für den gesamten europäischen Märchenbereich kennzeichnend und typisch, daß sich die Vorstellung vom Erlernen der Sprache der Tiere mit der Schlange verbindet. [Märchentyp *670. Der Schäfer, der die Sprache der Tiere verstand* (Az állatok nyelvét értő juhász).[106]] Hierauf verweisen schon die Quellen des Altertums und des Mittelalters.[107] Diese Gabe wird als Anklagepunkt auch in einem 1565 zu Klausenburg (Siebenbürgen) erfolgten Hexenprozeß angeführt.[108]

[102] Bene, o. J., III, S. 37—42. (Karfreitag — Froschkönig; Karsamstag — Schlangenkönig; Ostersonntag — Maisenkönig.) Sonderbar sind in diesem Märchen nicht die aus den rumänischen Märchen bekannten und in Kalotaszeg wahrscheinlich gehaltenen Feiertage, sondern die sinnlos gewählten Tiere.

[103] Vgl. Anm. 92.

[104] Ipolyi, 1914, S. 183—186.

[105] Röhrich, 1953, S. 171—173.

[106] Thompson, 1951, S. 83. Vgl. den ungarischen Typ (gekürzt) auf Grund des MNK:

A) Ein armer Schäfer rettet eine Schlange aus dem Feuer. Die Schlange (mitunter auch ihr Vater) erweist sich dankbar und beschenkt den Schäfer mit der Gabe, daß er die Rede der Tiere versteht. Die einzige Bedingung ist, dies niemandem zu verraten, sonst ist er des Todes.

B) Dank dieser Gabe wird er reich. Seine Frau läßt ihm keine Ruhe, dringt immer wieder in den Schäfer, der ihr sein Geheimnis fast schon preisgibt.

C) Da hört er aber den Hahn, der sogar mehrere Frauen hat, und diese doch im Zaune halten kann. Der Schäfer steht auf, prügelt seine Frau durch, die ihm nunmehr keine Fragen stellt.

[107] Trencsényi—Waldapfel, 1951, passim, besonders S. 523—524; Wesselski, 1925, S. 220; Bornemisza, 1955, S. 131. (Der Schlangenkönig selbst kommt nicht vor.)

[108] »Audisset praeterea ex proprio ore mulieris: quod cum ipsa serpentem cum suis instrumentis decoxerit et manducaverit unam saltem portionem, clarescunt in tantum ei oculi, ut exeundo ranarum, serpentum et omnium animalium, reptilium et creaturarum omnium voces et voluntates intelligit, quid se cum tractent et omnia vidit, similiter etiam voces herbarum et silvis audit, ad quique valeant.« Komáromy, 1910, S. 3.

Die meisten Märchen teilen einfach die Ereignisse mit.[109] In anderen Märchen wiederum wird ausführlich berichtet, wie der Schäferjunge zur Kenntnis der Tiersprachen gelangt. Das Draufblasen, das Draufhauchen oder aber der vom Schlangenkönig erbetene Ring, den dieser unter seiner Zunge hält, das alles sind Glieder einer sehr alten und überaus verbreiteten Vorstellungskette.[110] In einigen Märchen ist dieses Motiv wohl verblaßt, doch kann man es noch deutlich erkennen.[111] An die in Europa weitverbreitete andere Art des Erlernens der Sprache der Tiere[112] erinnert ein ungarisches Märchen.[113] Darin kommt ein Soldat vor, der während seines Urlaubs von einem Froschbraten ißt und daher die Sprache der Tiere versteht. In zahlreichen anderen ungarischen Märchen versteht der Held die Sprache aller oder einiger Tiere, doch wird in diesen der König der Tiere durchwegs nicht erwähnt.[114]

6. *Wünsche erfüllende Tiere*

In den europäischen Märchen findet sich sowohl im Typ *555. Der Fischer und seine Frau* (A telhetetlen halászné) wie auch im Typ *675. Der faule Knabe* (Rest Miska) häufig die Lösung, daß dem Helden der König oder Herrscher

[109] MERÉNYI, 1863—1864, II, S. 167—170; Nyr 1874, S. 227; GÖNCZI, 1948, S. 287; KUNTÁR, 1955, S. 60; *A kígyókirály ajándéka, vagy: Az állatok nyelvét értő juhászbojtár*, 1859.

[110] Ethn. 1934, S. 180—181. (Der Schlangenkönig ist ein Drache — »Spiel mir mit der Flöte in den Mund«.)

BERZE NAGY, 1940, II, S. 267—268. (Der Held nimmt Atem.) Das nach der Erzählung A. SALLY in Csíkszenttamás (Siebenbürgen, Kom. Csík.) aufgezeichnete Märchen. (Manuskript im Archiv des Instituts für Volkskunde der Universität Budapest.) Der Held bittet den Ring, den die Schlange unter der Zunge hat.

ORTUTAY—DÉGH—KOVÁCS 1960, II, S. 691—694. (Haucht ihm dreimal auf die Stirn.)

DÉGH, 1955—1960, I, S. 287—288. (Haucht ihn an.)

[111] VIKÁR, 1905, S. 295. (Es gibt keinen König.) (In deutscher Übersetzung: ORTUTAY, 1957, S. 400—405.)

HEGEDŰS, 1952, S. 187—188. (Die Mutter der Schlange bläst ihm ins Gesicht. Kein Schlangenkönig.)

KONSZA, 1957, S. 101—102. (Alte Schlange — »er nahm die Zunge der Tiere unter seiner Zunge«.)

Eine mit dem Schlangenstein verwickelte Variante (VIKÁR, 1905, S. 302.): »Mein Vater aber wird dir recht viel Geld geben wollen. Du aber nimm das Geld nicht an. Vielmehr liegt neben der Tür ein kleiner Stein. Das ist ein Stein, in dessen Besitz du schon von weitem vernimmst, was auf der Welt Hunde oder Katzen oder welche Tiere des Erdenrunds auch immer, seien es Hühner, seien es Gänse, verstehst und weißt, was sie sagen und wie sie's sagen. Doch mein Vater wird dir eher alles Gold geben wollen, du aber nimm nichts an, nur den Stein. Das ist ein Stein, in dessen Besitz du wirst sagen können, der und der ist des Todes, wenn auf der Welt ein Mensch sterben muß; steht es aber um ihn so, daß er noch des Lebens hat, so wirst du ihn heilen können. Also wird es überall kund werden und du wirst ein berühmter Arzt sein, also daß du besser fährst, als wenn du Geld annähmest.« Dies ist ein vorzügliches Beispiel für die Verbindung des Märchens mit der Glaubensvorstellung bzw. für deren Übernahme. Die Eigenschaften des Steines sind wesentlich für den Verlauf des Märchens, doch ist hier die Auffassung glaubensgebunden.

[112] THOMPSON, 1951, S. 84—85. BOLTE—POLÍVKA, 1913—1931, I, S. 131—134; AaTh Märchentyp *672—673.*

[113] BÖZÖDI, 1958, S. 21—26.

[114] Z. B. der Märchentyp AaTh *516. (Der treue Johannes.)* — *A hű szolga*; Märchentyp AaTh *517. (Der Knabe der in mancherlei Lehre war.)* — *A madarak nyelvén tudó fiú* und Märchentyp AaTh *671. (Die drei Sprachen.)* — *A három nyelv.*

der Fische zu Hilfe eilt.[115] In den ungarischen Märchen weisen höchstens nur stark verblaßte Spurelemente in dieser Richtung.[116]

7. *Der wilde Mann*

Dem Märchentyp *502. Der wilde Mann* (A vadöreg) sind die, wenngleich gewissermaßen fragmentarischen ungarischen Belege doch in vielfacher Hinsicht aufschlußreich.[117] Die Gestalt des wilden Mannes oder des Waldmannes findet sich auch in der ungarischen Folklore, doch schlugen alle Versuche fehl, die auch aus der ungarischen Überlieferung Elemente herausfinden wollten, welche auf die allgemeinen Züge dieser Märchengestalt oder geradezu auf den Waldgott der Finnen gewiesen hätten.[118]

Die zeitlich älteste ungarische Variante besitzen wir in dem von L. Arany mitgeteilten Märchen.[119] Darin kommt ein Mann mit goldenem Barte vor, der auch für einen wilden Mann gehalten wird und der der König der

[115] Der Märchentyp *555.* (Gekürzte Skizze des MNK):
A) Der arme Fischer fängt auf wunderbare Weise einen Fisch. Der Fisch verspricht ihm, alle seine Wünsche zu erfüllen, wenn er ihn nur wieder loslasse.
B) Die Frau des Fischers will aber immer mehr und mehr haben. Wegen ihrer Unersättlichkeit werden sie wieder arm.
Der Märchentyp *675.* (gekürzte Skizze des MNK):
A) Der faule Bursch fängt einen Fisch. Auf dessen Flehen wirft er ihn aber wieder ins Wasser zurück. Zum Dank schenkt ihm der Fisch die Gabe, daß sich alle Wünsche des Burschen erfüllen.
B), C), D), E) Mit dieser Gabe erlebt er verschiedene Abenteuer.

[116] Ősz, 1940, S. 1—9. Der Fischerjunge fängt einen ledigen kleinen Fisch, den er auf dessen Bitte ins Wasser zurückwirft. Der Fisch erfüllt öfter die Wünsche des Jungen. Schließlich ließ sich »der Junge aus allerlei wilden Tieren ein Regiment Soldaten aufstellen, wie ein echter König.« Dieses Moment kann auch eine individuelle Abänderung sein.

[117] Die gekürzte Skizze des Märchentyps *502. Mann mit dem goldenen Bart* (Az aranyszakállú ember) auf Grund des MNK.
A) Den Milchteich (Brunnen) im Garten des Königs trinkt Nacht für Nacht ein goldbärtiger Riese (wilder Mann) aus.
B) Ein Mann fängt ihn mittels eines Stiefels und Branntweins.
C) Der Riese wird in einen Käfig eingesperrt. Einmal fällt der Ball des Prinzen in den Käfig. Er gibt ihn dem Königssohn erst zurück, nachdem ihn dieser freigelassen hat.
D) Der Riese flüchtet, der Prinz wird von daheim verjagt. In seinem Herumirren begegnet er dem Goldbart und nimmt bei ihm Dienst an.
E) Der Prinz geht an einen anderen Königshof. Mit Goldbarts Hilfe verrichtet er schwere Aufgaben.
Gekürzte Skizze des Märchentyps *502 I*. Hans Tausendundein* (Ezeregy János) auf Grund des MNK:
A) Die Frau des Armen bringt Zwillinge zur Welt. Der Vater erschrickt und geht in die Welt.
B) Die Burschen wachsen auf, gehen in den Wald und finden dort ihren verwilderten Vater. Sie stellen ihm Schnaps und einen großen Stiefel hin. Er trinkt den Schnaps, will mit beiden Füssen in den einen Stiefel hineinfahren, bringt es aber nicht zuwege und schläft ein. Nun fangen ihn die Söhne.

[118] Zilahy, 1911, S. 126; Herrmann, 1893, passim. Über in vielem ähnliche Vorstellung vom *wilden Mädchen* (z. B. das Hinstellen des Stiefels) vgl. Gunda, 1956, S. 164.; Ferenczi, 1960.

[119] MNGy I, 1872, S. 404—421; Ortutay—Dégh—Kovács, 1960, II, S. 192—198. Die neuere Form ist das Märchen vom »Blumenköpfigen Mann«, das offensichtlich rumänische Beziehungen aufweist.

goldenen Tiere ist. (Dieses Moment erinnert an die SILENOS-Geschichte.)[120] In einem anderen Märchen trinkt ein Riese, der bis in die Wolken reicht, den Milchbrunnen aus, und wir erfahren später, daß er der Riesenkönig ist.[121] In IPOLYIS Sammlung finden wir den Eisernen Mann[122] vor, der früher König war; näheres erfahren wir über ihn jedoch nicht. Ein in neuerer Zeit aufgezeichnetes Märchen vom Szeklerboden[123] erwähnt den »großen Mann«, der mit einer Pfeife seine Löwen herbeiruft. Er ist es auch, der dem Hauptheldеn die Kraft verleiht, jedem Tier fest ins Auge zu blicken. Mit bestimmten Zügen gehört auch ein anderes Märchen zu dieser Gruppe.[124]

8. *Der Hasenhirt*

Im Märchentyp *570. Der Hasenhirt* (A nyúlpásztor)[125] zeigt sich als einschlägiges Element, daß der Junge die Zauberpfeife von einem Tier oder von einem alten Mann erhält.[126] Weitläufigere Untersuchungen sind vorerst unmöglich, weil wir bislang nur wenige vollständige Märchen dieses Typs kennen.

9. *Der Held verwandelt sich in ein Tier*

Auf seiner Wanderung begegnet der Held Ameisen. Er will keine einzige zertreten.

»Da aber redet der König der Ameisen ihn an: — Höre, Junge, ich sehe, du bist mir und meinem Volke gut gesinnt« ... »Solltest du einmal in der Klemme sitzen, so brauchst du nur zu sagen: — Ameisenkönig, gib mir deine Kraft, und ich werde sie dir geben, also daß du zu einer Ameise wirst, wie ich es jetzt bin, und dich verstecken kannst, wohin du willst; und wenn du wieder Menschengestalt annehmen willst, brauchst du nur zu sagen: Ameisenkönig, gib mir meine Kraft zurück, und ich werde sie dir zurückgeben, also daß du solch ein Mensch sein wirst wie du es warst.«[127]

Ebenso ergeht es dem Helden mit dem König der Adler.

[120] LIUNGMAN, 1961b, S. 119—120.
[121] MNGy III, 1882, S. 333—334.
[122] IPOLYI, 1914, S. 217—220.
[123] BÖZÖDI, 1958, S. 27—32.
[124] KRIZA, 1956, II, S. 7—27. (Hier kommt nur die Bezeichnung »nagyember« 'großer Mann' vor, nicht aber die Benennung »király« 'König'.)
[125] Die gekürzte Skizze des Märchentyps *570. Der Hasenhirt* (A nyúlpásztor) auf Grund des MNK:
A) Drei Brüder gehen in die Welt. Der dritte hilft einem Mäuslein (einem alten Mann). Dafür bekommt er eine Pfeife. Wenn er diese bläst, versammeln sich die Hasen, die auseinandergelaufen sind.
B) Im Besitz dieser Pfeife nimmt er Dienst an bei einem König, der die Hand seiner Tochter dem verspricht, der seine Hasen hüten kann.
C) Der Bursche kann mit Hilfe der Pfeife die Hasen hüten. Die Prinzessin wird seine Frau.
[126] MERÉNYI, 1863—1864, II, S. 143—158; KUNTÁR, 1955, S. 45. (Der Bursche erhält Pfeife und Peitsche.)
[127] GAAL, 1860, I, S. 125—126.

Im Märchentyp *302 III* Jörg der Fleischer* (Mészáros Gyuri)[128] teilt der Königssohn den Pferdekadaver geschickt unter dem Raben, dem Hund und dem Fuchs auf. Zum Dank erhält er die Fähigkeit, sich in einen Raben, einen Hund oder eine Ameise zu verwandeln, sooft er nur will.[129] Die übrigen einschlägigen Märchen bedienen sich der gleichen Lösung, bloß kommen verschiedene Tierarten vor.[130]

Im Märchentyp *314. Der Goldhaarige* (Az aranyhajú kertészlegény) — *Ichweißesnicht* (Nemtudomka) — begibt sich der Held mit den ihn geringschätzenden Schwägern auf die Jagd. Mit Hilfe seines Zauberrosses bannt er das Jagdglück der andern, so daß nur er das vielerlei Wild erlegt. Darauf verweist der folgende Ausschnitt:

»Da spricht der Putenhirt zu seinem Roß: — Mein liebes Rößlein, mach alles Wild und alle Vögel, die es in diesem Walde nur gibt, unsichtbar, also daß meine beiden Schwäger kein einziges Wild, keinen einzigen Vogel erlegen können. Mir aber schaffe also gleich ein Jägerkleid, eine Jagdwaffe und ein wunderschönes Reh herbei.«[131]

665. Der Mann, der als Vogel über Land fliegt und als Fisch im Wasser schwimmt (Az állatoktól kölcsönzött erő). In diesem Märchentyp wäre es nur natürlich, daß der Held die Fähigkeit, sich in einen Fisch, in einen Vogel

[128] Gekürzte MNK-Skizze des Märchentyps *302 III*:*

A) Der Held erlernt das Fleischerhandwerk. Er geht als Fleischergeselle auf die Wanderschaft. Unterwegs begegnet er dem Adler, dem Löwen und der Ameise. Die können das Aas eines Pferdes (Hirsches) untereinander nicht aufteilen. Der Fleischergeselle gibt die Innereien dem Adler, das Fleisch dem Löwen und die Knochen der Ameise. Zum Dank erhielt er von den Tieren Federn, Haare bzw. ein Ameisenhaar. Mit Hilfe dieser Geschenke kann er sich in einen Adler, einen Löwen oder in eine Ameise verwandeln.

B) Er setzt seine Wanderung fort. Eine Königstochter wird seine Frau.

C) Die Frau des Burschen versinkt eines Tages in die Erde.

D) Ihr Mann sucht sie in Tiergestalt und findet sie im Gestalt der Ameise in einem verfluchten unterirdischen Reich.

E) Er befreit seine Frau aus der Gefangenschaft der bösen Hexe (Märchentyp *303)* und kehrt mit ihr heim.

[129] Berze Nagy, 1940, II, S. 88—90.

[130] Kovács, 1943, I, S. 257. (Löwe, Adler, Ameise.)
Nagy, 1958, S. 210. (Adler, Ameise, Mücke.)
Kuntár, 1957, S. 24. (Löwe, Adler, Ameise.)

[131] Dégh, 1941, II, S. 26. Daß dies kein vereinzelter Beleg ist, geht auch aus dem folgenden Märchenausschnitt hervor (Sammlung von O. Belatini-Braun aus Csíkszentdomokos; Manuskript im Archiv des Instituts für Volkskunde der Universität Budapest. Märchen des A. Szakács): Die Schwäger gehen auf die Jagd und an Hans (Jankó) vorbei. »Da nimmt Hans den silbernen Zaum, schüttelt ihn und nun steht das silberne Roß vor ihm. Er zieht sein silbernes Kleid an und fort geht's in Galopp in die Einöde des Hargita. Da schlug er einen Burzelbaum und sogleich verwandelte er sich in einen alten, grauhaarigen Mann. Er blies einmal in die Pfeife, und siehe da, was es nur für Wild gab, war sogleich um ihn versammelt. Da kommen seine beiden Schwäger des Weges und grüssen: — Grüß Gott, Väterchen. Der Alte antwortet: — Grüß euch Gott, meine Kinder, was bringt euch des Weges? — Wir brauchen, Väterchen, zwei wilde Tiere, wir wollen den Preis dafür zahlen. Der Alte erwidert ihnen: — Ich kann für Geld, soviel es auch sein mag, kein Wild hergeben, denn ich gebe nichts für Geld. Bin ich hungrig, so schlachte ich eins von diesen wilden Tieren, brate es mir und esse es, so stille ich meinen Hunger«. Als die Schwäger fort sind »schlug der Alte einen Burzelbaum und sogleich verwandelte er sich in den Hans. Er entließ die wilden Tiere und schwang sich auf sein Silberroß.« (Ebd. S. 9—10.) Vgl. Horger, 1908, S. 182—218.

oder in einen Vierfüßler zu verwandeln, von den Tieren erhielte.[132] In den ungarischen Märchen gelangt jedoch der Held auf andere Art in den Besitz dieser Gabe.

10. Abweichende Zaubermärchen, individuelle Varianten

Obschon es auch bisher Märchen gab, die sich nur schwer einer größeren Gruppe eingliedern ließen, gehörten sie doch auf Grund des einen oder anderen Merkmals bald in diese, bald in jene Gruppe. Es gibt aber auch Märchen, die geradewegs vereinzelt in ihrer Art dastehen.

So wird z. B. im Märchen eines Volksbuches vom Fischkönig erwähnt, er habe eine Perle aus dem Strome heraufgeholt.[133] Nach einem anderen Märchen fliegt der König der Käfer, der Goldkönig vor den Augen des Helden Johann (János vitéz) auf einen Apfel, um ihn so zu versuchen, und zu sehen, ob er gutherzig sei und es verdiene, daß man ihm helfe.[134] In einem dritten Märchen hören wir von der Königswahl der Bären und vom Kampfe der Bären und der Menschen.[135] In einem anderen Märchen lassen die militärisch kommandierten Bären nicht so sehr das Motiv selbst, als seine Stelle in diesem Märchen erkennen.[136] Ein anderes Märchen wiederum erwähnt den Fischkönig und dessen Schloß.[137] Ein wahrscheinlich nach einem Volksbuch erzähltes Märchen berichtet vom König der Tiere, das er in einem Palast wohne.[138]

11. Zusammenfassung der in den Zaubermärchen gegebenen Elemente

Als erstes können wir feststellen, daß das Motiv des Tierkönigs ein ständliges, häufig wiederkehrendes, selbständiges Element der Zaubermärchen darstellt. Obschon das Vorhandensein dieses Motivs sich in den meisten Fällen in den Rahmen einzelner Märchentypen fügt, haben wir doch zahlreiche Fälle, wo gerade das Auftauchen dieses Motivs den gegebenen Rahmen sprengt.

[132] THOMPSON, 1951, S. 57—58. In einem eigenartigen ungarischen Märchen übergibt die Tochter des Adlerkönigs dem Prinzen eine Schatulle, die an der Innenseite das Bild des Mädchens zeigt. »Diese Schatulle hat die Kraft, daß du, wenn du des Gehens müde bist, sie nur zu öffnen und mein Bild anzusehen brauchst, und schon kannst du reisen, wie du willst: In der Luft, wenn es dir gefällt, wenn es aber dort allzu kühl weht, kannst du über der Erdoberfläche dahineilen, wie der schnellste Gedanke oder der Wirbelwind.« MNGy I, 1872, S. 364.

[133] TATÁR, 1875.

[134] Manuskript im Archiv des Instituts für Volkskunde der Universität Budapest. (Sammlung von O. BELATINI-BRAUN aus Csíkszentdomokos, Siebenbürgen, Kom. Csík.). »Csonkakardú János vitéz« (Held Johann mit dem halben Schwert.), Märchen des J. GUZRÁN.

[135] KOCSIS-SZIRMAI FÓRIS, 1956, S. 359—364.

[136] KONSZA, 1957, S. 120.

[137] GAAL, 1860, I, S. 87.

[138] Manuskript eines Märchens von Makó (eigene Sammlung). Der König ist ein Mensch. Er muß nur einmal in die Hände klatschen und sogleich versammeln sich an seinem Hofe die verschiedensten Tiere der Welt. Doch nimmt das Märchen nicht Bezug darauf, weshalb dies geschieht. In einem aus Komitat Bihar (Ostungarn) entstammten Märchen der Eidechsekönig und der Schlangenkönig bringen das Gras des Lebens und des Todes hervor.; DÖMÖTÖR, 1962, S. 35—6.

Daß wir es hier in bezug auf den Tierkönig mit einem Motiv zu tun haben, erhellt aus solchen Merkmalen, wie die häufige dreimalige Steigerung, das Herbeirufen der Tiere mittels der Pfeife oder durch Peitschengeknall, sowie ihre Zählung. Besonders beachtenswert ist die hervorragende Rolle, die den Schlangen zufällt. Je nach dem, welchem Märchen sich dieses Motiv anpaßt, wird es jeweils in einer anderen Fassung verwendet. Bei einem Teil dieser Fassungen läßt sich selbst der Zusammenhang nurmehr schwer erkennen.

Im Falle der dankbaren Tiere sowie derer, die die Annahme der Tiergestalt durch den Helden ermöglichen; des weiteren in den Fassungen, in denen der Fischkönig den ins Wasser gefallenen Ring herbeischafft, ist auch der Tierkönig selbst ein Tier. Desgleichen ist auch die hierher gehörige Gestalt des Märchentyps vom Greif und vom Rabenkönig ein Tier, obschon es sich einigermaßen von den zuvor erwähnten Tiergestalten unterscheidet. Der Schlangenkönig erscheint in den Märchentypen des Zauberrings, des Schatzes des Schlangenkönigs und der Sprache der Tiere. Ein Mensch oder ein anderes übernatürliches Wesen tritt als Herr der Tiere in den Märchen vom Wilden Mann und vom Goldenhaarigen auf, die das Motiv der Suche enthalten. Diese drei Auffassungen sind in der zufälligen Verwendung und Überlieferung des Motivs offensichtlich. Solche Abwandlungen des Motivs sind sehr charakteristisch. Ich war schon in meinen bisherigen Ausführungen bemüht aufzuzeigen, daß sich dieses Motiv in zwei Richtungen verzweigt. Das eine Element ist eher sagenhaft, mythisch geprägt, es gehört zum Vorstellungskreis des Herrn der Tiere. Das andere erscheint eher als eine gedankliche Form, insofern es die Darstellung des Reiches von anthropomorphen Tieren enthält. Diese beiden Auffassungen stehen in keinem Gegensatz zueinander, obschon sich in den meisten Fällen eine ziemlich konsequente Absonderung bemerkbar macht. Dies offenbart sich darin, daß in den Märchen, in denen auch der König der Tiere selbst ein Tier ist, die beschreibende Sicht des Tierreiches überwiegt, dagegen in den Märchen die ein menschenähnliches oder ein übernatürliches Wesen als den König der Tiere anführen, verschiedene mythische Elemente in der Gestaltung dieses Motivs den Ausschlag geben. In den Märchen, die das Moment des Schlangenkönigs enthalten, verflechten sich die zuvor erwähnten zwei Möglichkeiten, so daß sehr oft beide Auffassungen nebeneinander stehen. Wenngleich uns auch Übergangsformen bekannt sind, kann man dies als eine allgemeine Regel bezeichnen.

IV. Das Auftauchen von Sagen-, Legenden- und glaubenshaften Elemente

Ich habe bereits erwähnt, daß die gesamte europäische Volksüberlieferung das Motiv des Tierkönigs hauptsächlich in der jetzt beschriebenen Fassung kennt, daß aber die Sammlung und Systematisierung der ungarischen Glau-

bensvorstellungen, Mythen und Sagen vorerst noch aussteht. Darum wird hier nur auf einige einschlägige Momente eingegangen.

Wohl ist die Vorstellung belegt, daß die Tiere in den Rauhnächten, also zur Weihnachtszeit, untereinander zu sprechen beginnen,[139] doch wird diese Vorstellung weder in einer Sage, noch in einem Märchen weiter behandelt.

Im ungarischen Legendenmärchen *750 V**, *Wie Christus die Schafe des armen Schäfers vermehrte* (Krisztus megszaporítja a szegény juhász juhait) kommt das Motiv der Wiederbelebung aus Knochen vor.[140] Wir kennen nur zwei Varianten dieses Märchens, aber selbst diese sind nicht völlig gleichlautend. In der Fassung K. Töröks aus Hódmezővásárhely: kehren Christus und Sankt Peter bei einem armen Schäfer ein. Sie bitten um Speise. Der Schäfer schlachtet sein einziges Lamm. Die Gäste setzen sich zu Tisch und lassen dem Schäfer keinen einzigen Bissen übrig.

»Nachdem sie so zu Abend gegessen hatten, sprach Jesus zu Sankt Peter: — Nun Peter, sammle alle Knochen bis auf den allerletzten! Peter tat, wie ihm geheißen worden, und las alle Knochen auf. Er übergab sie Jesus, der sie in die Ärmeltasche seines Schäferumhangs (ung. *szűr)* steckte. Als dann abends der Schäfer eingeschlafen war, ging Jesus hin zur Hürde und zerstreute die Knochen unter die Schafe. Und siehe da, aus jedem wurde ein Schaf, und jedes, das eine wie das andere trug am Steiß die Marke des Schäfers.«[141]

Im Märchen aus Tiszabökény fischt der arme Fischer am Ufer, als ein altes Weib erscheint und, weil es sehr hungrig ist, vom Fischer Fische verlangt.

»So wählte er drei recht schöne Fische aus, kehlte sie aus, steckte sie an den Spieß, machte Feuer und briet dem alten Weib die Fische. Aber ähnliches hatte er noch nie gesehen. Die drei schönen Fische wurden zu drei Ferkeln. Er staunte sehr, doch meinte er, das alte Weib wisse etwas. Darum rief er ihm zu, sie möge kommen, das Essen sei fertig. Als die Alte die drei Ferkel erblickte, lachte sie. — Nun mein Sohn, bist du so gutherzig und hast mir so viel gebraten, will ich dir nicht schuldig bleiben. Und damit nahm die Alte den einen Spieß so wie er war und warf ihn mitsamt dem Spanferkel fort. Und im Nu wurde daraus eine große Sauherde. Dann warf sie den zweiten Spieß hinterher, doch hatte sie ihn zuvor zweimal um ihren Kopf geschwungen. Daraus wurde eine schöne Rinderherde. Da staunte der Fischer sehr und zerbrach sich den Kopf, wem wohl das viele schöne Vieh gehören könne. Denn er hätte sich nicht einmal im Traume gedacht, daß alles ihm gehören werde. Wie er so staunt, stößt ihn die Alte in die Seite und sagt zu ihm: — Höre mein Sohn, staune nicht so, wie Jakob vor dem neuen Tor, sondern sammle die Knochen des Fisches, will sagen Ferkels, das ich gegessen habe. Und dann wirf du sie fort! Der Fischer tat, was ihm geheißen war. Doch fiel er vor Schrecken fast tot um, als er sah, daß aus den Knochen zwei schöne, aber so schöne Rosse und eine schöne Kutsche wurden, wie sie breit und weit noch niemand gesehen hatte.«[142]

Der mitgeteilte Text ist keine vollkommen geformte Variante, was man schon an dem hier eingefügten Abschnitt erkennen kann.[143]

[139] Fludorovits, 1913, S. 246. Dies ist auch bei den Moldauer Tschangos bekannt.

[140] Bolte—Polívka, 1913—1931, I, S. 422 ff.; Sveinsson, 1929, S. 66. (Im Märchen von einem dankbaren Tier!) Unter den ungarischen Märchen sind die Knochen wichtig in den Märchentypen *720. (Meine Mutter hat mich umgebracht, mein Vater hat mich gegessen.)* — Anyám megölt, apám megevett — und *780. (Der singende Knochen.)* — A jávorfácska.

[141] MNGy I, 1872, S. 497. Schon in der Anmerkung zu diesem Märchen wird erwähnt, daß ein Märchen der Siebenbürger Sachsen ziemlich ähnliche Elemente enthält (ebd. S. 607.). Dieses Märchen weist tatsächlich Parallelen bzw. Gemeinsamkeiten auf, weicht aber am Anfang vom ungarischen völlig ab. (Haltrich, 1956, S. 44—46.)

[142] Kocsis-Szirmai Fóris, 1956, S. 276—277.

[143] Die Spuren dieser Geschichte tauchen auch in einem von den Moldauer Tschangos stammenden Märchen auf. (Eigene Sammlung im Manuskript.)

In einer Geschichte aus dem Rétköz (Komitat Szabolcs) erblickt ein Schäfer auf dem Felde zwei Katzen. Die Katzen begegnen einander. Die eine geht zur Hochzeit, die andere zum Begräbnis, weil Mányó, der Katzenkönig ist gestorben. So kehrt auch die andere Katze um und geht mit zum Begräbnis. Daheim erzählt der Schäfer die Geschichte.

»Sie hatten aber eine große Katze. Als die das hört, springt sie auf den Ofen und fragt: — Ist also Mányó tatsächlich gestorben? Der Schäfer erwidert — Ja. Damit springt sie durchs Fenster und ist verschwunden und bis heute noch nicht zurückgekehrt.«[144]

Diese unter den ungarischen Märchen einzigartige Geschichte ist in der europäischen Überlieferung nicht unbekannt.[145]

Die märchen-, bzw. sagenhafte Gestaltung des Motivs der Verwandlung in Tiergestalt ist erst neuerdings in die Untersuchungen der einschlägigen Forschungen einbezogen worden.[146] Solange diese Forschungen keine entsprechenden Fortschritte erzielt haben, müssen zahlreiche ähnliche Fragen ungelöst bleiben. So dürfte z. B. die Fähigkeit, die Tiere mit der Pfeife herbeizurufen, und im allgemeinen, die dargestellte Form der Macht über die Tiere ein Attribut des Herrn der Tiere gewesen sein.[147] Auch das Zauberroß nimmt häufig die Gestalt verschiedener Tiere an. Auf Grund einer tiefer schürfenden Analyse ließen sich sowohl die rein formellen wie auch die wesentlichen Beziehungen dieses Motivs erhellen.[148] Ähnliche Fragen dürften sich auch künftig ergeben.

[144] Manuskript im Institut für Volkskunde der Universität Budapest. (Erzählt von L. Batári in Újdombrád, Kom. Szabolcs, 1959. Eigene Aufzeichnung.)

[145] Leyen, 1953—1954, II, S. 161; Christiansen, 1958, S. 188, Typ 6070B; Sveinsson 1957, S. 18; AaTh 113A (FFC 184.)

[146] Dégh, 1960, S. 287, 292—295; Erdész, 1958; Diószegi, 1957. Ähnlich aufgefaßte Verwandlungen finden sich z. B. im folgenden Märchen auch: Berze Nagy, 1960, S. 33—38, 81—82, 156—157. Sehr aufschlußreich ist die Stelle bei Ortutay—Dégh—Kovács, 1960, II, S. 371., wo die Herrschaft über die Tiere als eine zauberische Gabe (Eigenschaft des »Táltos« — Zauberers —) bezeichnet wird.

[147] Ich will hier von der Anführung der unzähligen Belege für den Pfiff mit der Pfeife, bzw. fürs Pfeifen absehen und nur zwei typische Märchenausschnitte mitteilen. In dem einen Märchen führt die dankbare Schlange den Helden an den Meeresstrand. »Dort gab sie ihm eine Pfeife: — Blas nur die Pfeife, dann werden sich allerlei Tiere um dich versammeln. Er bläst in die Pfeife und sogleich schwamm ihm aus dem Meere allerlei Getier zu, eins garstiger als das andere. Sie näherten sich rasch, sie pflügten das Wasser; sie küßten ihm sogar die Füsse.« (Nyr 1886, S. 42.)

Nagy, 1958, S. 41—42. »Gut denn — spricht zu ihm das Mäuslein — hast du mir gutes getan, sei es dir mit gleichem vergolten. Nimm dieses kleine Pfeiflein und blas hinein, so du in Not bist. Bläst du auf dem ersten Loch, so versammeln sich alle Vögel der Welt alsogleich um dich und sind dir zu Gunsten. Bläst du auf dem zweiten Loch, so erscheinen im Nu alle wilden Tiere und dienen dir. Bläst du aber auf dem dritten Loch, dann eilen alle Wassertiere herbei und dienen dir.« Wenn nun diese Belege auch nicht damit gleichbedeutend sind, daß wir in dem letzten Endes gewöhnlichen Pfeifen die Spuren des Schamanismus suchen können, so verweisen sie immerhin auf diese Möglichkeit.

[148] Ein charakteristischer, wenngleich nicht Wort für Wort beglaubigter Beleg: Das Zauberroß sagt dem Helden voraus, was ihm widerfahren werde. Er muß Rosse hüten. »Die werden dir davonlaufen, doch fürchte nichts, denn wir werden dir immer zu Hilfe sein, bald als Wolf, bald als Windspiel, bald als Ratte. Wenn du also solcherlei drei Tiere siehst, so wisse, daß es wir sind.« (Merényi, 1862, II, S. 35, 40. Ähnliche Elemente s. ebd. S. 39, 41, 44. auch.)

Abschließend möchte ich im Zusammenhang mit der Aufzählung der Belege des Motivs des Königs der Tiere erwähnen, daß auch in einigen anderen Märchen Tiere vorkommen, die »König« genannt werden. Doch spiegeln diese Benennungen nicht die hier untersuchten Vorstellungen wieder, bzw. sie stehen in keiner Beziehung zum Motiv des Herrn der Tiere.[149]

V. Zusammenfassung

Der Stoff der bisher überblickten Märchen bildet in jeder Hinsicht ein zusammenhängendes Ganzes. Wollten wir bei einer solchen Analyse nur von den ungarischen Volksmärchen ausgehen, so erhielten wir als organischen Bestandteil gleichsam dieselbe Märchengruppe. Wodurch sind die hierher einbezogenen Varianten miteinander verbunden, in welche Gruppen lassen sich die angeführten Märchen einfügen? Bevor wir noch irgendeine weitere Folgerung zögen, müssen wir diese Frage beantworten. In den meisten aus der Volksüberlieferung stammenden Märchen kommt das Motiv des *Königs* der Tiere vor (manchmal nur in Form der Bezeichnung oder eines hierauf verweisenden Spurelements). Wenn man dies auch nicht in allen Belangen als einen organischen Bestandteil des Vorstellungskreises vom *Herrn* der Tiere betrachten kann und nicht unter die Glaubenselemente der frühen Jägergesellschaften gehört, so müssen wir doch bedenken, daß die meisten Elemente, die gewiß Teile der Vorstellung vom Herrn der Tiere waren und es auch blieben, in dieser Fassung bis heute fortlebt. Das Aufkommen des Motivs des Königs der Tiere halten wir nicht für etwas ausdrücklich Ungarisches, denn ähnliche Elemente finden sich in den Märchen sehr vieler europäischer Völker. Nichtsdestoweniger wurde unseres Erachtens dieses Motiv auch im ungarischen Märchenschatz direkt von dem Einfluß erfaßt, der ihm schließlich seine heutige Fassung verlieh. Bezüglich des Königs der Tiere ist nämlich nicht nur die bisher untersuchte jahrtausendealte Tradition lebendig geblieben, sondern auch ein anderer ebenso geläufiger Gedanke. Besonders in den indischen, des weiteren aber auch in den persischen und arabischen Märchen tauchen oft die Könige der einzelnen Tierarten oder aber der König aller Tiere auf. Gleichfalls wird diese Auffassung auch von der antiken Fabel und den Tiergeschichten des Mittelalters tradiert. Demnach haben auch die Tiere einen Staat und König, ebenso wie die Menschen. Vor allem die satirischen oder lehrhaften Erzählungen, die Fabeln, nutzten — unter dem Vorwand, von den Tieren zu sprechen — die Gelegenheit,

[149] Nagy, 1958, S. 7. (Der Greif ist der König der Vögel.)
Konsza, 1957, S. 45—46. (Ein undurchsichtiges Märchen, in dem auch der Meerkönig erwähnt wird.)
MNGy I, 1872, S. 372—373. (Adlerkönig.)
Ipolyi, 1914, S. 351—356. (Schwarzer Adlerkönig.)
Der in der ungarischen Märchentradition wiederholt erwähnte Name »Sármánykirály« (Anmerkönig) geht zurück auf die d'Aulnoy-Übersetzung von J. Kónyi, 1774.

die menschliche Gesellschaft und deren führende Persönlichkeiten im Zerrspiegel zu zeigen.[150] Selbstverständlich lag dieser Auffassung nicht der Volksglaube oder die Überlieferung der Jägerkulturen zugrunde, vielmehr stand das Motiv als technisches Mittel der Erzählung im Dienst der Unterhaltung oder der Belehrung. Ebenso wenig beruht auf dem Volksglauben die oft angeführte Wendung, auf die auch in den ungarischen Märchen verwiesen wird, daß der Löwe dank seiner Stärke der König der Tiere sei. Diese Gedanken tauchen auch in unseren Kunstmärchen auf und sind ein typisches Beispiel dafür, daß sich ein Motiv infolge der rein formellen Entsprechungen völlig anders, von seiner Herkunft gänzlich abweichend entwickeln kann, wenn sich bei der Verwendung seiner Elemente die verbindliche Geltung von deren Glaubens- und Motivgebundenheit verflüchtigt.[151] Im ungarischen Volksmärchen tritt auch diese Auffassung zumindest in den Fabeln in Erscheinung, wie dies aus den angeführten Beispielen hervorgeht.

Unter den anderen Elementen der ungarischen Volksüberlieferungen finden wir natürlich nur wenige Anhaltspunkte dafür, daß die Vorstellung vom König oder Herrn der Tiere auch früher vorhanden gewesen wäre. Die Glauben über den *kígyókő* (Schlangenstein)[152] und das im älteren Ungarisch häufig, im heutigen selten gebrauchte Wort *baziliszkusz* 'Schlange'[153] dürfte eher nur eine Möglichkeit andeuten. Ähnlich stand das aus dem Ossetischen entlehnte Wort *asszony* 'Herrscherin' (heute: Weib, Frau) im Ossetischen gewiß, im Ungarischen im angehenden Mittelalter höchstwahrscheinlich mit ähnlichen Vorstellungen in Berührung.[154] RÖHRICH weist auch die Sage vom

[150] WIENERT, 1925, passim. BØDKER, 1957, Märchentypen *444.*, *692.*, *833.*, *864.*, *1034.*, *1139.* (König der Tiere); *1.* (verweist darauf); *221.*, *546.* (Tiere im königlichen Dienste.) LEYEN, 1953—1954, II, S. 43.

[151] Außer in den bereits erwähnten Kunstmärchen finden wir die Spuren des Motivs des Königs der Tiere auch in anderen nichtvolkstümlichen Quellen. In den Exempeln des PELBÁRT VON TEMESVÁR (um 1480—1490) erfahren wir vom Löwen, daß er der König der Tiere ist. (KATONA, 1907, S. 40.) 1653: APÁTZAI CSERE, 1959, S. 234—235, 240—241, 244—246. (Hier werden ähnliche Vorstellungen von mehreren Tieren angeführt.) Auch in Volksbüchern wird z. B. der Löwe als König der Tiere sehr oft erwähnt. Wir haben auch Belege dafür, daß Volkserzähler davon gelesen haben, sich jedoch an die Geschichte selbst nicht mehr erinnern konnten, wohl aber wußten, daß der Löwe so erwähnt wurde. [Bemerkung I. KATONAS zu seiner Märchensammlung in Bogdánd (damaliges Komitat Szilágy, Siebenbürgen), 1942. Manuskript im EA, Budapest.]

[152] Die Belege für diese im ganzen Land — mit mehr oder minder großen Abweichungen — verbreitete Vorstellung und für die damit zusammenhängenden Geschichten sind aufgezählt im Aufriß I. BALASSAS zu dem im Manuskript vorliegenden ungarischen Sagenkatalog; Vgl. noch HDA 1931—1936, VII, Sp. 1116—1119, 1176.; RANTASALO, 1959, S. 18, 25—26, 29, 33—34.

[153] SchlSzój (14. Jh.): *basilicus ;* PPBl (Anfang des 18. Jh.): *Basiliskus-kígyó = regulus.* (Basiliskus-Schlange = regulus.) (Beide Belege aus EtSz.) 1795: »Baziliskus, vagy magyarúl *királyotska.* Igy hívattatik ez a' kígyó, mivel hegyes feje tetején, némelly koszorú forma fejér motskok vagynak, a' teste arany szinű sárgás.« (Basiliskus, d. h. ung. királyotska 'Königlein'. So heißt diese Schlange, weil sie oben auf ihrem spitzen Kopfe einige kranzförmig angeordnete weiße Flecken zeigt, ihr Körper aber ist von gold-gelblicher Färbung.) GÁTI, J.: Term. Hist. 240. (Beleg aus MTA NagySz.)

[154] BÁRCZI, 1958, S. 53; EtSz: Stichwort »Asszony« (Weib, Frau.); GOMBOCZ, 1938, I, S. 78.

gejagten Hirsch dem Vorstellungskreis vom Herrn der Tiere zu. Bekanntlich taucht diese Geschichte auch in den ungarischen Ursprungssagen auf,[155] doch hat es die Forschung bislang noch nicht ausreichend geklärt, wie diese Geschichte mit den Ungarn in Beziehung gebracht wurde.[156] Darum ist es auch strittig, ob man sie mit der Vorstellung vom Herrn der Tiere verbinden kann.[157] Einige Glaubensvorstellungen und Geschichten gehören zweifellos zum Vorstellungskreis vom Herrn der Tiere, doch wurden diese von den auf dem Gebiet des einstigen Ungarns lebenden Nationalitäten übernommen,[158] gehören als solche zu deren Überlieferung und haben keine direkten ungarischen Parallelen.[159] Alle diese Daten reichen insgesamt nicht aus, um die Probleme zu klären, die sich im Zusammenhang mit der Analyse des Auftauchens dieses Motivs ergeben haben. Dieses Problem und der Vorstellungskreis vom Herrn der Tiere im Ungarischen wird eigentlich in seiner Gesamtheit nur dann greifbar sein, wenn der Forschung die Ergebnisse einer umfassenden, sich auf mehrere Gattungen erstreckenden Sammlung zur Verfügung stehen werden. Bis dahin aber ist die Frage zu beantworten, wieso diese verhältnismäßig einheitliche und reiche Märchentradition zustande kommen konnte, da wir doch nur spärliche Belege für dieses Motiv aus der Glaubens- und Sagenwelt besitzen. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir auch die auf andere Völker bezüglichen einschlägigen Forschungen in Betracht ziehen.

Ich habe hier das Auftauchen der Vorstellungen vom Herrn der Tiere in einer Reihe von Märchen untersucht. Dies aber ist eine Lösung, die von vornherein keine ungeteilte Zustimmung findet. Selbst Forscher wie RÖHRICH, die in den weitergefaßten Überblick auch Märchen einbeziehen, halten sich in ihren konkreten Untersuchungen eher an die Analyse der Sagen.[160] Auch andere Forscher betrachten die hier vertretene Interpretierung der Zaubermärchen mit Skepsis. Nicht nur WESSELSKI meint z. B., daß das Motiv der dankbaren Tiere der Kunstdichtung entstamme,[161] auch MUDRAK bezweifelt die Verbindung der Sagen vom König der Tiere und der Märchen, die die dankbaren Tiere erwähnen,[162] ebenso hegt er Zweifel bezüglich des Märchens vom Tierbräutigam.[163] Obschon die Kritik in den konkreten Fällen berechtigt zu

[155] GYÖRFFY, 1958, S. 140.

[156] DÖMÖTÖR, 1958; KARDOS, 1958. Hier findet sich auch die Aufzählung der in der älteren Literatur enthaltenen wichtigeren Daten.

[157] SZENDREY — SZENDREY, 1940; IPOLYI, 1929, I, S. 321—325. usw.

[158] RÓHEIM, 1925, S. 106—107.

[159] SZTRIPSZKY—BILÁK, 1915, S. 145. (Der Mann, der in den Flüssen die Fische treibt, er heißt auch *vodnýj csolovik* slaw. 'Wassermann'.); HERRMANN, 1893, S. 9, 17, 26, 27, 38, 55, 58—59, 61.; FERENCZI, 1960, passim, besonders S. 160.

[160] In seinem Arbeitsplan (RÖHRICH, 1960a) sind noch viele Märchenelemente angeführt, doch untersucht er in seiner Abhandlung (RÖHRICH, 1960b) und in seinem Kieler Vortrag (RÖHRICH, 1961) beinahe nur die Sagen.

[161] WESSELSKI, 1931, S. 70—71.

[162] MUDRAK, 1961, S. 168.

[163] MUDRAK, 1961, S. 166.

sein scheint, dürfen wir die Annahme, daß einzelne Brauchtums- oder Glaubenselemente der Jägerkulturen in späteren Märchen fortleben, nicht einfach von der Hand weisen. Hierfür finden wir bei FRAZER ein treffendes Beispiel, der das Motiv des Zungenabschneidens, das heute nurmehr im Märchen fortlebt, zum Ritus der frühen Jägergesellschaften in Beziehung bringt.[164] Aber auch MUDRAK verwahrt sich nicht gegen die Methode, denn er setzt an die Stelle des Motivs vom Herrn der Tiere eine ähnlich alte Vorstellung, nämlich die von den drei Reichen;[165] sondern er ist also eher bemüht, sich von unbegründeten Parallelen abzugrenzen.

Im Zusammenhang mit den Märchen ist auch zu bemerken, daß das Märchenerzählen häufig auch innerhalb der Jägergesellschaften in Erscheinung treten, und zwar mitunter mit direktem Bezug auf die Jagd. Bisher hat man der Sammlung solcher Daten wenig Aufmerksamkeit gewidmet, doch sind uns auch so Berichte bekannt, aus denen hervorgeht, daß manche Völker das Erzählen für ein den Herren der Wälder und Tiere gefälliges Handeln betrachten,[166] obschon die Jagd im allgemeinen die vorsichtige Stille erfordert,[167] weil doch die Tiere die menschliche Rede »verstehen«.[168] Diese Geister und andere verehrten Wesen kommen auch selbst in zahlreichen Märchen vor[169] und einige sind uns nicht aus dem lebendigen Volksglauben, sondern nur aus der Prosaepik bekannt.[170]

Im Zusammenhang mit dem Vorstellungskreis vom Herrn der Tiere ist auch zu erwägen, daß er bei den Jägervölkern während langer Entwicklungsperioden tradiert werden kann. Die bisherigen Forschungen haben sich zwar eher mit der Herkunft dieser Vorstellung[171] befaßt, nichtsdestoweniger zeigen ihre Ergebnisse, daß die Vorstellung vom Herrn der Tiere vom primitiven Animismus bis zum entwickelten Polytheismus gleicherweise vorhanden ist.[172] Zwar führen die Vertreter der Wiener Schule die Vorstellung vom Herrn der Tiere auf die Voraussetzung eines höchsten Wesens zurück[173] und fügen dieses höchste Wesen und mit ihm den Urmonotheismus unter die Glaubensvorstellungen der Menschen der Vorgeschichte ein und leiten so z. B. den Jagdzauber des europäischen Steinzeitmenschen ab.[174] Oft aber wird dieser

[164] FRAZER, 1955, II, S. 269—270.
[165] MUDRAK, 1961, S. 168—173.
[166] ЗЕЛЕНИН, 1929, S. 64. (Belege von den Tungusen, altaischen Turkvölkern, Burjaten, Chakassen.)
[167] HARVA, 1938, S. 392.
[168] ЗЕЛЕНИН, 1929, S. 10—12.
[169] FINDEISEN, 1956, S. 24—25.; HARVA, 1952, S. 455.; KARJALAINEN, 1922, S. 44, 377—378.; PÁPAY — FAZEKAS, 1934, S. 22.; MUNKÁCSI, 1921, II/2, S. 83, 93, 288, 305, 320, 321.
[170] KARJALAINEN, 1922, S. 376.; KARJALAINEN, 1927, S. 27.
[171] WIKMAN, 1961, S. 12.
[172] Nach ETTLINGERS Hinweis (1961, S. 354.) vgl. bei ROSE (1958) bzw. die bisher angeführten sibirischen Belege.
[173] HAEKEL, 1959, S. 69.
[174] MARINGER, 1956, S. 192.

Vorstellungskreis zum Schamanismus in Beziehung gebracht. Dieses Problem interessiert uns besonders in dem Zusammenhang, inwiefern sich z. B. die von Diószegi eingeleiteten Forschungen auch auf das Fortleben der schamanistischen Elemente im Märchen beziehen lassen.[175] Auf den ersten Blick lassen sich hier zahlreiche Märchentypen und Motive einbeziehen,[176] doch darf man bei der Beurteilung des Schamanismus einige Probleme nicht außer acht lassen. Die Vergleichung wird vor allem dadurch erschwert, daß der Schamanismus über ein sehr großes Gebiet verbreitet ist, und zwar nicht nur in Sibirien, bei Völkern, die zum Ungartum keine genetische Beziehung haben, sondern auch in Nordamerika und anderwärts. Uns aber können bei der Untersuchung eines ebenfalls über Kontinente verbreiteten Vorstellungskreises eher die genauer an bestimmte Gebiete und Völker gebundene Erscheinungen in der Deutung des fraglichen Elements weiterhelfen. Nun läßt sich der sibirische Schamanismus zwar in bestimmte territoriale Einheiten gliedern,[177] diese wurden aber bislang nicht ausreichend untersucht. Zwischen den in Tiergestalt erscheinenden Hilfsgeistern des Schamanen und den dem Herrn der Tiere unterstellten Tierarten scheint es zahlreiche verbindende Merkmale zu geben, ziehen wir aber die Angaben in Betracht, laut deren der Medizinmann, oder der Zauberer auch im allgemeinen mit den Tieren in Beziehung steht,[178] diese in Menschen, oder aber die Menschen in Tiere verwandelt,[179] so müssen wir die in Tiergestalt auftretenden Hilfsgeister für eine vom Schamanismus unabhängig aufgekommene, wohl aber auch damit in Berührung gelangte Erscheinung betrachten. Ähnlich können wir auch den ganzen Fragenkomplex des Herrn der Tiere und seine Beziehung zum Schamanismus ins Auge fassen. So trifft zumindest auf viele sibirische Völker (u. a. auch auf die Finnougrier) die Feststellung zu, daß unter ihren Glaubensvorstellungen sowohl die vom Herrn der Tiere als auch die schamanistischen vorhanden sind. Als erwiesen kann man jedoch nur das längere Zeit gegebene, nebeneinander diese Vorstellungen, nicht aber ihre so oder anders geartete genetische Beziehung gelten lassen. Schließlich muß man wohl Zerries beipflichten, der die Meinung vertritt, daß die ganze Vorstellung heterogener Herkunft sei.[180] Eben darum sind die Feststellungen Ivanovs in bezug auf den Geist der Herren der Tiere für uns sehr aufschlußreich. Auf Grund seiner Forschungen stellt Ivanov fest, daß bei vielen Völkern auch auf der gleichen Entwicklungsstufe von Gesellschaft und Produktion verschiedene Geister- und Seelenvorstellungen lebendig

[175] Diószegi, 1958a, S. 95—104.

[176] Zumeist in den ohne Quelle und Begründung gegebenen Anmerkungen bei Ortutay—Dégh—Kovács, 1960, I—III, passim.

[177] Hultkrantz, 1961, S. 62—63.

[178] Zur Interpretierung der weiter oben bereits erwähnten ungarischen Belege vgl. Maringer, 1956, S. 190—191.

[179] Zerries, 1959, S. 148.

[180] Angeführt bei Haekel, 1958. S. 42.

sind, und zwar auch solche, die man auf Grund eines religionsgeschichtlichen Evolutionismus als einander vorausgehende, bzw. als aufeinander folgende Entwicklungsstufen betrachten könnte.[181] Zu ähnlichen Folgerungen gelangt auch PAULSON. Schon die einfache morphologische Gliederung läßt erkennen, wie viele und wie überaus abweichende Vorstellungen die im Grunde einheitliche Glaubenswelt variieren kann.[182] Wenn wir aber selbst bei den geglaubten, für wahr gehaltenen Vorstellungen eine solche Vielfalt innerhalb der einzelnen identischen Formen beobachten können, um wieviel mehr muß es damit ähnlich bestellt sein, im epischen Stoff des Märchens, wo sich die Vorstellung vom König der Tiere immer mehr in dem Sinne zum Motiv wandelt; daß sie zum Bestandteil des epischen Stoffes, nicht aber zu dem einer dem Märchen zugrunde liegenden Glaubenswelt wird. Dies zeichnet sich in den oben angeführten Märchen sehr sinnfällig ab, besonders in den Belegen, die wohl den Namen »König« bewahrt haben, ohne aber auch in anderen Belangen auf den ursprünglichen Sinn dieser Überlieferung hinzuweisen. Solche Belege sind umso selbstverständlicher, als auch in den ungarischen Märchen die meisten Gestalten Könige oder Königssöhne (Prinzen) sind und diese Könige verschiedenen Namens dann nur allzu leicht dazu verleiten, auch die Herren der Tiere als »Könige« zu bezeichnen.

Aus den bisherigen Untersuchungen dürfen wir schließlich die Folgerung ziehen, daß das einstige Glaubenselement, die Vorstellung vom Herrn der Tiere, im ungarischen Märchen von heute nurmehr als *episches Motiv* Bedeutung hat. Besonders die Untersuchung der primitiven Glaubenselemente verweist darauf, daß den finnisch-ugrischen Völkern der für die Jägergesellschaften charakteristische Vorstellungskreis vom Herrn der Tiere bekannt war. Die Spuren dieser Glaubensvorstellung können wir in ihren Sagen und mitunter auch in ihren Märchen[183] auffinden. Aus dem einschlägigen ungarischen Beleg-

[181] IVANOV, 1959, S. 115, 121, besonders 133.

[182] PAULSON, 1960, S. 108—110.

[183] Selbst PAULSON, der ausdrücklich sagt (1961a, S. 2.), er untersuchte ausschließlich Glaubenselemente ohne Hinblick auf die Entstehung von Sagen, erwähnt mehrere Belege aus mordwinischen, livländischen, estnischen sowie ingermanländischen Märchen und Sagen, des weiteren aus den finnischen epischen Liedern (Runos). (PAULSON, 1961a, S. 12, 13, 15—17, 21—22. usw.) Von den entfernteren Völkern führt er Belege aus dem einschlägigen Material der Jukagiren, Giljaken, Orotschen, Jenniseitungusen, Ostjaken und Keten auch an. (PAULSON, 1960, S. 85, 86, 93, 94, 97, 106, 107.)

ТУДОРОВСКАЯ (1960, S. 107, 109, 113, 114, 116, 117, 119, 122) erwähnt wiederum sogar auch in ihrem nur zur Übersicht dienenden und keineswegs vollständigen Material außer den russischen, ukrainischen und anderen slawischen Märchen auch solche der Mari, Komi, Keten, Taimyrdolganen und Taimyrnenzen, Ewenken und Jukagiren; dies ein offenkundiger Beweis dafür, um wieviel größer die Verbreitung dieses Materials ist. Wir können aber auch aus dem bisher bearbeiteten Material neuere einschlägige Elemente in Betracht ziehen. PAULSON (1961a, S. 6, 9, 18) schenkt z. B. auch den Belegen Beachtung, die in den Gebeten und Zaubersprüchen auftauchen. Nun kann man aber auch diese Angaben beträchtlich vermehren. Strukturell ganz neues Material befindet sich z. B. in der mordwinischen Volksüberlieferung auch. (PAASONEN—RAVILA, 1941—1947, III, S. 116—117. und IV, S. 750—751. usw.)

material läßt sich aber eine einheitliche Vorstellungswelt auf Grund des Volksglaubens heute nicht mehr nachweisen.[184] Die ungarischen Märchen bieten Beispiele für das verblasende Fortleben von Motiven der einstigen Glaubenswelt,[185] doch haben sie selbst als solche zahlreiche Altertümlichkeiten bewahrt.[186]

[184] Auch in der Abhandlung I. Ferenczis (1960) finden wir keine endgültige Lösung, und zwar aus zwei Gründen. Einerseits läßt das geringe gesammelte Material keine befriedigende Deutung zu, andererseits ist eben darum nur eine evolutionistische Aneinanderreihung der Belege möglich, die immer zu wünschen übrig läßt. Berze Nagy (1957, I—II, passim.) auch bezweckt eine Art Summierung und beachtet systematisch die hierher gehörenden Daten bezüglich der finnisch-ugrischen Völker. Doch wird die erwünschte Synthese nicht erreicht, die Belege sind bei weitem nicht vollständig, ja selbst der Märchenschatz, der der Arbeit zugrunde liegt, stellt nur den Bruchteil der ungarischen Überlieferung dar.

[185] Für noch verdunkeltere Spuren finden wir in zahlreichen weiteren ungarischen Märchen Beispiele. Daß aber auch diese sogar des weiteren wertvolle Anhaltspunkte bieten können, ersehen wir aus den Märchen, die das Motiv des Schlangenkönigs enthalten. Im Märchentyp *670.* rettet der Held den Sohn des Schlangenkönigs aus dem Feuer, im Typ *560.* kauft er ihn den Kindern ab. Im letzten Fall steht auch die Möglichkeit offen, daß die mit der Schlange freigekauften Tiere (Hund, Katze) beim Zurückerwerben des geraubten Ringes mithelfen, während im Typ *670.* hierzu ein neues Element einzufügen wäre. Wo diese Unterscheidung nicht notwendig ist (im Märchentyp *568 I*)* finden wir auch verschiedene Lösungen. Der Held hilft einer Schlange vom Baume (EA 2279. S. 103; Kálmány, 1881—1882, I, S. 139; Ortutay—Dégh—Kovács, 1960, II, S. 847—848). Er rettet sie aus einem brennenden Schober (Mailáth, 1864, S. 187), aus einer brennenden Feime (Nyr 1877, S. 520—521), aus dem brennenden Walde (Kovács, 1943, II, S. 70), befreit sie aus dem Wagengleis *(Sárospataki kéziratos népmesegyűjtemény*, 1931, S. 58), oder kauft sie von den Sauhaltern frei (Berze Nagy, 1940, II, S. 241). D. h. die Bearbeitung der Motive zeigt zwar eine individuelle Darstellung der Handelnden, doch wird — trotz der gegebenen Abänderung und ihrer Zufälligkeit — eine der »reinen« Struktur des Typs entsprechende Form beibehalten bzw. auf diese hingewiesen.

[186] Die in der vorliegenden Abhandlung erwähnten Typen nach ihren Kennummern [auf Grund des handschriftlichen Katalogs der ungarischen Volksmärchen, zusammengestellt von Ágnes Kovács, vergleichen mit dem durchgesehenen Katalog Thompsons (1961) — FFC 184]:

MNK	*AaTh*	
103 I*	103A*	
113*	113	
—	113A	
118 I*	118	
122 II/2*	(122)	
221	221	
222	222	
302 III*	302	(Motif: B393, B500)
303	303	
(313)	313	
(314)	314	(Motif: D131)
340*	361*	
400	400	
400/A	400*	(Motif: H1385.3 B221, B222, B223, B563)
425	425	
469*	468	(Motif: B350)
502	502	
502 I*	502	
516	516	
517	517	
545/B	545B	
552A	552A	
554	554	

Dem Sinn nach haben sie aber eine Prägung von heute, und welcher Herkunft auch ihre Elemente sein mögen, sind sie bereits zu organisch eingegliederten Bestandteilen der ungarischen epischen Volksüberlieferungen geworden.

ABKÜRZUNGEN

AaTh	=	Märchentyp nach AARNE—THOMPSONS *Verzeichnis.*
AEthn.	=	Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest.
EA	=	Ethnológiai Adattár. (Manuskript im Ethnologischen Archiv des Ethnographischen Museums zu Budapest.)
Ethn.	=	Ethnographia. Zeitschrift der Ungarischen Ethnographischen Gesellschaft, Budapest.
EtSz	=	GOMBOCZ, Z.—MELICH, J. 1914—1944. *Magyar Etymológiai Szótár.* (Ungarisches Etymologisches Wörterbuch.) Bd. I—II. Budapest.
FFC	=	Folklore Fellows Communications, Helsinki.
HDA	=	BÄCHTOLD-STÄUBLI, H. (hrsg.) 1927—1942. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.* Bd. I—X. Berlin.
MNGy	=	*Magyar Népköltési Gyűjtemény.* (Sammlung Ungarischer Volksdichtung.) 1872—1924. Bd. I—XIV. Budapest.
MNK	=	*Magyar Népmesekatalógus.* (Handschriftlicher Katalog der ungarischen Volksmärchen, zusammengestellt von ÁGNES KOVÁCS im Ethnologischen Archiv des Ethnographischen Museums zu Budapest.)
Mt	=	Märchentyp.
MTA NagySz	=	*Magyar Tudományos Akadémia Nagyszótára.* (Großwörterbuch der Ungarischen Akademie der Wissenschaften.) Kéziratban a Nyelvtudományi Intézetben (Im Manuskript aus dem Archiv des Sprachwissenschaftlichen Instituts.) Budapest.
Nyr	=	Magyar Nyelvőr. (Ungarischer Sprachwächter.) Zeitschrift seit 1872. Budapest.
SO	=	*The Supernatural Owners of Nature. Nordic Symposion on the Religious Conceptions of Ruling Spirits (genii loci, genii speciei) and Allied Concepts.* (Stockholm Studies in Comparative Religion. — Acta Universitatis Stockholmiensis, 1961. Edited by ÅKE HULTKRANTZ, Stockholm—Göteborg—Uppsala.
ÚMNGy	=	*Új Magyar Népköltési Gyűjteměny.* (Neue Sammlung ungarischer Volksdichtung.) Hrsg. von GYULA ORTUTAY. 1941—. Budapest.

555		555	
560		560	(Motif: D810 [D1470.1.15])
567		567	
568	I*	(670)	(Motif: B491.1)
568	II*	537	
569	I*	(565)	(Motif: D1601.21.1)
570		570	
665		665	
670		670	
(671)		671	
(672)		672	
(673)		673	
675		675	

CHRISTIANSEN, 1958. (FFC 175):

6070B	113A

LITERATUR

Es ist bedauerlich, daß das Buch I. PAULSONS: »*Schutzgeister und Gottheiten des Wildes [der Jagdtiere und Fische] in Nordeurasien*« (Stockholm, Almqvist & Wiksell. 1961) nur nach der Verfertigung meines Artikels an mich angekommen ist.

AARNE, A. 1913. *Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung.* FFC, Bd. 13. Hamina.

Афанасьев, А. А. 1958. *Народные русские сказки.* (Под редакцией В. Я. Проппа.) Том 1—3. Москва.

APÁTZAI CSERE, J. 1959. *Magyar Encyclopaedia* (Ungarische Enzyklopädie). Budapest.

ARANY, L. 1901. *Magyar népmeséinkről* (Über unsere ungarischen Volksmärchen). *Összes Müvei* (Gesammelte Werke), Bd. II. S. 77—153. Budapest.

BAJKÓ, M.—BÉRES, A. 1955. *Három aranyalma* (Die drei Goldäpfel). Debrecen.

BÁN, A. 1913. *Medvetisztelet a finnugor népeknél, különösen a lappoknál* (Bärenkult bei den finnisch-ugrischen Völkern, besonders bei den Lappen). Ethn. Bd. XXIV. S. 205—222. und 332—348.

BÁRCZI, G. 1958. *A magyar szókincs eredete* (Die Herkunft des ungarischen Wortschatzes). 2. Aufl. Budapest.

BAUMANN, H. 1938. *Afrikanische Wild- und Buschgeister.* Zeitschrift für Ethnologie. Bd. LXX. S. 208—239.

BAUMANN, H. 1952. *Das Tier als Alter Ego in Afrika.* Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde, Bd. V. Heft 4. S. 167—188.

BENE, L. o. J. *Kalotaszegi népmesék* (Volksmärchen aus Kalotaszeg). Bd. I—III. o. O.

BENEDEK, E. 1922. *Magyar mese- és mondavilág* (Ungarische Märchen- und Sagenwelt). Bd. I/2. 5. Aufl. Budapest.

BERZE NAGY, J. 1907. *Népmesék Heves és Jász-Nagykún-Szolnok megyéből* (Volksmärchen aus den Komitaten Hewesch und Jaßygenboden—Großkumanien—Solnok). MNGy IX. Budapest.

BERZE NAGY, J. 1940. *Baranyai magyar néphagyományok* (Ungarische Volksüberlieferungen aus der Branau). Bd. II. (Märchen.) Pécs.

BERZE NAGY, J. 1957. *Magyar népmesetípusok* (Ungarische Volksmärchentypen). Bd. I—II. Pécs.

BERZE NAGY, J. 1960. *Régi magyar népmesék Berze Nagy János hagyatékából* (Alte ungarische Volksmärchen aus dem Nachlaß von Johann Berze Nagy). Pécs.

BERZE NAGY, J. 1961. *Égigérő fa* (Der himmelhohe Baum). *Magyar mitológiai tanulmányok* (Studien zur ungarischen Mythologie). 2. Aufl. Pécs.

BIEZAIS, H. 1961. *The Latvian Forest Spirit.* SO., S. 15—18.

BOGLÁR, L. 1956. *Vadászmitológia és vadászmágia Dél-Amerikában* (Jagdmythologie und Jagdmagie in Süd-Amerika). Manuskript. Budapest.

BOLTE, J.—POLÍVKA, G. 1913—1931. *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm.* Bd. I—V. Leipzig.

BORNEMISZA, P. 1955. *Ördögi kísértetek* (Teuflische Geister). Herausgegeben von S. ECKHARDT. Budapest.

BØDKER, L. 1957. *Indian Animal Tales.* FFC, Bd. 170. Helsinki.

BÖZÖDI, GY. 1958. *Az eszös gyermök* (Das kluge Kind). Bukarest.

BUDAY, GY.—ORTUTAY, GY. 1935. *Nyíri és rétközi parasztmesék* (Bauernmärchen aus dem Nyírség und Rétköz). Gyoma.

CHRISTIANSEN, R. Th. 1922. *The Norwegian Fairy Tales.* FFC, Bd. 46. Helsinki.

CHRISTIANSEN, R. TH. 1958. *The Migratory Legends.* FFC, Bd. 175. Helsinki.

Чернецов, В. Н. 1959. *Представления о душе у обских угров.* Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. (Под редакцией С. А. Токарева и В. Н. Чернецова.) Труды Института Этнографии, новая серия 51. Москва. Стр. 114—156.

DÉGH, L. 1941. *Pandur Péter meséi* (Die Märchen des Peter Pandur). Bd. I—II. ÚMNGy, III—IV. Budapest.

DÉGH, L. 1945. *Bodrogközi mesék* (Märchen aus der Bodrogniederung). Budapest.

DÉGH, L. 1955—1960. *Kakasdi népmesék* (Kakasder Volksmärchen). Bd. I—II. ÚMNGy, VIII—IX. Budapest.

DÉGH, L. 1960. *Az AaTh* 449/A mesetípus magyar redakciója* (Die ungarische Redaktion des Märchentyps AaTh *449/A). Ethn. Bd. LXXI. S. 277—295.
DIEHL, C. G. 1961. *Araṇyānī and Kāṭukilāḷ. Some Notes on the Goddes of Forests in India.* SO., S. 19—24.
DIÓSZEGI, V. 1954. *A honfoglaló magyar nép hitvilága* (Die Glaubenswelt des landnehmenden ungarischen Volkes). »*Ősvallásunk*« *kutatásának módszertani kérdései* (Methodologische Probleme der Forschungen über unsere »Urreligion«). Ethn. Bd. LXV. S. 20—68.
DIÓSZEGI, V. 1957. *A bukovinai székely boszorkány kapcsolata az állatokkal* (Die Beziehungen der Hexe zu den Tieren im Volksglauben der Szekler des Buchenlandes). A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve (Jahrbuch des Janus-Pannonius-Museums). Jhg. II. S. 57—69. Pécs.
DIÓSZEGI, V. 1958a. *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben* (Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur). Budapest.
DIÓSZEGI, V. 1958b. *Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur.* A. Ethn. Bd. VII. S. 97—135.
DIRR, A. 1925. *Der Kaukasische Wild- und Jagdgott.* Anthropos, Bd. XX. S. 139—147.
DÖMÖTÖR, Á. 1962. *Sarkadi népmesék* (Volksmärchen aus Sarkad). Gyula.
DÖMÖTÖR, T. 1958. *Árpádházi Imre herceg és a csodaszarvas-monda* (Prinz Emmerich der Arpade und die Sage vom Wunderhirsch). Filológiai Közlöny (Philologische Revue), Jhg. IV. S. 317—323.
DUGONICS, A. 1820. *Magyar példabeszédek és jeles mondások* (Ungarische Parabeln und Sinnsprüche). Bd. I—II. Szeged.

EDSMAN, C.—M. 1958. *Studier i jägarens religion.* Annales Academiae Regiae Scientiarum Upsaliensis, Bd. II. Stockholm.
EDSMAN, C.—M. 1961. *Literatur, Sage und Geschichte. Ein quellengeschichtlicher Beitrag.* SO., S, 25—33.
ERDÉLYI, J. 1846—1848. *Népdalok és mondák* (Volkslieder und Sagen). Bd. I—III. Pest.
ERDÉLYI, J. 1855. *Magyar népmesék* (Ungarische Volksmärchen). Pest.
ERDÉSZ, S. 1958. *Állattá változások a nyírségi népi hiedelmekben* (Die Annahme der Tiergestalt im Volksglauben des Nyírség). A nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve (Jahrbuch des Andreas-Jósa-Museums zu Nyíregyháza), Jhg. I. S. 215—226.
ERIXON, S. 1961. *Some Examples of Popular Conceptions of Spirits and Other Elementals in Sweden during the 19th Century.* SO., S. 34—37.
ETTLINGER, E. 1961. *Letter to the Editor.* Folklore, Bd. LXXII. S. 354—355.

FARAGÓ, J.—Nagy, O. o. J. *Előbb a tánc, azután a lakoma* (Erstens der Tanz, danach der Schmaus). Bukarest.
FÁY, A. 1913. *Eredeti meséi és aphorismái* (Originelle Märchen und Aphorismen). Bd. I—II. 5. Aufl. Budapest.
FERENCZI, I. 1960. *Az animizmus világa és a magyar erdőkultusz* (Die Welt des Animismus und der ungarische Waldkult). Műveltség és Hagyomány (Kultur und Tradition), Jhg. I—II. S. 5—33. Debrecen.
FINDEISEN, H. 1956. *Das Tier als Gott, Dämon und Ahne.* Stuttgart.
FINDEISEN, H. 1957. *Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker.* Stuttgart.
FLUDOROVITS, Zs. 1913. *A matyókról* (Über die Matyós). Néprajzi Értesítő (Anzeiger des Ethnographischen Museums), Bd. XIV. S. 219—248.
FÖLDY-VIRÁNY, J. 1957. *A bodrogközi Láca népmeséiből* (Aus den Volksmärchen von Láca in der Bodrogniederung). Sárospatak.
FRAZER, J. G. 1955. *Spirits of the Corn and of the Wild. (The Golden Bough. A Study in Magic and Religion.* Part. V.) Bd. I—II. 3. Aufl. London.

GAAL, GY. 1860. *Magyar népmesegyűjteménye* (Ungarische Volksmärchensammlung). Bd. I—III. Pest.
GOMBOCZ, Z. 1938. *Összegyűjtött munkái* (Gesammelte Werke). Bd. I. Budapest.
GÖNCZI, F. 1948. *Göcsej népköltészete* (Die Volksdichtung in Göcsej). Zalaegerszeg.
GRANBERG, G. 1935. *Skogsrået i yngre nordisk folktradition.* Uppsala.
GUBERNATIS, A. de 1874. *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie.* Leipzig.
GUNDA, B. 1956. *Néprajzi gyűjtőúton* (Auf ethnographischer Sammelfahrt). Debrecen.
GYŐRFFY, GY. 1958. *A magyarok elődeiről és a honfoglalásról* (Von den Vorfahren der Ungarn und von der Landnahme). Budapest.

HAAVIO, M. 1955. *Der Etanamythos in Finnland.* FFC, Bd. 154. Helsinki.
HAEKEL, J. 1958. *Purá und Hochgott. Probleme der Südamerikanischen Religionsethnologie.* Archiv für Völkerkunde, Bd. XIII. S. 25—50.
HAEKEL, J. 1959. *Der »Herr der Tiere« im Glauben der Indianer Mesoamerikas.* Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, Bd. XXV. S. 60—69. Hamburg.
HAHN, J. G. von 1918. *Griechische und albanesische Märchen.* Bd. I—II. München—Berlin.
HALLOWELL, I. 1926. *Bear-Ceremonialism in the Northern Hemisphere.* American Anthropologist, Bd. XXVIII. S. 1—175. Menasha.
HALTRICH, J. 1956. *Deutsche Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen.* München.
HARVA, U. 1938. *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker.* FFC, Bd. 125. Porvoo.
HARVA, U. 1952. *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen.* FFC, Bd. 142. Helsinki.
HEGEDŰS, L. 1952. *Moldvai csángó népmesék és beszélgetések* (Volksmärchen und Plaudereien der Moldautschangos). Budapest.
HELTAI, G. 1897. *Ezópusi mesék* (Äsopische Fabeln). Budapest.
HERRMANN, A. 1893. *A hegyek kultusza Erdély népeinél* (Der Kult der Berge bei den Völkern Siebenbürgens). Sonderabdruck aus der Zeitung *Erdély.* Kolozsvár.
HOLMBERG, U. 1925. *Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas.* Journal de la Société Finno-Ougrienne, Bd. XLI. S. 1—53.
HORGER, A. 1908. *Hétfalusi csángó népmesék* (Volksmärchen der Hétfalueren Tschangos). MNGy, X. Budapest.
HULTKRANTZ, Å. 1953. *Conceptions of the Soul among North American Indians.* Stockholm.
HULTKRANTZ, Å. 1961. *The Owner of the Animals in the Religion of the North American Indians. Some General Remarks.* SO., S. 53—64.
HULTKRANTZ, Å. edited: *The Supernatural Owners of Nature . . .* siehe Abkürzungen: SO.
HUNYADI, A. 1956. *Erővel is, ésszel is* (Mit Kraft und mit Klugheit). Bukarest.

IPOLYI, A. 1914. *Népmesegyűjteménye* (Volksmärchensammlung). MNGy, XIV. Budapest.
IPOLYI, A. 1929. *Magyar mythologia* (Ungarische Mythologie). Bd. I—II. 2. Aufl. Budapest.
ISTVÁNFFY, GY. 1890. *Palócz mesék a fonóból* (Palozenmärchen aus der Spinnstube). Liptó-Szent-Miklós.
IVANOV, S. W. 1959. *Religiöse Vorwürfe in der Kunst der Völker Nordasiens vor der Revolution.* In: *Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Biró Sacra.* (Redigit: T. BODROGI et L. BOGLÁR.) Budapest, S. 113—136.

JENSEN, A. E. 1951. *Mythos und Kult bei Naturvölkern.* Wiesbaden.

KÁLMÁN, B. 1938. *Obi-ugor állatnevek* (Obugrische Tiernamen). A Magyar Nyelvtudományi Társaság Könyvtára. (Bibliothek der Ungarischen Sprachwissenschaftlichen Gesellschaft.) Bd. 43. Budapest.
KÁLMÁNY, L. 1878. *Koszorúk az Alföld vad virágaiból* (Kränze aus den wilden Blumen des Tieflandes). Bd. II. Arad.
KÁLMÁNY, L. 1881—1882. *Szeged népe* (Segediner Volk). Bd. I—II. Arad.
KÁLMÁNY, L. 1914. *Hagyományok* (Überlieferungen). Bd. I. Vác.
KANDRA, K. 1897. *Magyar mythologia* (Ungarische Mythologie). Eger.
KARDOS, T. 1958. *Megjegyzés Árpádházi Imre herceg és a csodaszarvas mondája kérdéséhez* (Zur Frage des Prinzen Emmerich der Arpade und der Sage vom Wunderhirsch). Filológiai Közlöny (Philologische Revue), Jhg. IV. S. 323—324.
KARJALAINEN, K. F. 1922. *Die Religion der Jugra-Völker.* FFC, Bd. 44. Bd. II. Porvoo.
KARJALAINEN, K. F. 1927. *Die Religion der Jugra-Völker.* FFC, Bd. 63. Bd. III. Porvoo.
KATONA, I. 1947. *Csalóka Péter* (Peter der Gaukler). Budapest.
KATONA, L. 1907. *Középkori legendák és példák* (Legenden und Exempel des Mittelalters). Budapest.
A kígyókirály ajándéka, vagy : Az állatok nyelvét értő juhászbojtár (Das Geschenk des Schlangenkönigs oder: der Schäferjunge, der die Sprache der Tiere verstand). 1859. BUCSÁNSZKY ALAJOSnál Pesten. (Bei der Buchdruckerei des ALAJOS BUCSÁNSZKY zu Pest.) Volksbücher-sammlung in Széchényi-Bibliothek Budapest Nr. 63/12.
KOCSIS-SZIRMAI FÓRIS, M. 1956. *Felsőtiszai népmesék* (Volksmärchen aus der oberen Theißgegend). Debrecen.
KOMÁROMY, A. 1910. *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára* (Urkundensammlung der ungarländischen Hexenprozesse). Budapest.
KONSZA, S. 1957. *Háromszéki magyar népköltészet* (Ungarische Volksdichtung aus Háromszék — Siebenbürgen —). Marosvásárhely.

Kónyi, J. 1774. *Várta mulatság avagy Sarmant királynak és Florina kis-asszonynak Tündéres és ritka történeti* (Eine Wartenkurzweil oder die wundersamen und seltenen Historie des Königs Charmant und des Fräuleins Florina). Posony.
Kovács, Á. 1943. *Kalotaszegi népmesék* (Volksmärchen aus Kalotaszeg). ÚMNGy, V—VI. Bd. I—II. Budapest.
Kovács, Á. 1958. *Magyar állatmesék típusmutatója* (Typenregister der ungarischen Tiermärchen) Néprajzi Közlemények (Ethnographische Mitteilungen), Bd. III/3. Budapest.
Köhler, R. 1898. *Kleinere Schriften.* (Hrsg. J. Bolte.) Bd. I. Weimar.
Kriza, J. 1956. *Székely népköltési gyűjtemény* (Sammlung der Szekler Volksdichtung). Bd. II. Budapest.
Krohn, K. 1931. *Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung.* FFC, Bd. 96. Helsinki.
Kuntár, L. 1955. *A furfangos Tilinkó* (Der pfiffige Schalmeispieler). Szombathely.
Kuntár, L. 1957. *Az arany rózsafa* (Der güldene Rosenstock). Szombathely.
Kuntár, L. 1959. *A bűvös ládikó* (Das Zauberkästlein). Budapest.

Leyen, F. von der 1953—1954. *Die Welt der Märchen.* Bd. I—II. Düsseldorf.
Leyen, F. von der 1958. *Das Märchen.* (4. Aufl., unter Mitarbeit von Kurt Schier.) Düsseldorf.
Liungman, W. 1961a. *Das Rå und der Herr der Tiere.* SO., S. 72—90.
Liungman, W. 1961b. *Die schwedischen Volksmärchen.* Berlin.
Loorits, O. 1955. *Der Heilige Georg in der russischen Volksüberlieferung Estlands.* Berlin.

Mailáth, J. 1864. *Magyar regék, mondák és népmesék* (Ungarische Mythen, Sagen und Volksmärchen). Pest.
Mannhardt, W. 1904—1905. *Wald- und Feldkulte.* Bd. I—II. 2. Aufl. Berlin.
Maringer, J. 1956. *Vorgeschichtliche Religion. Religionen in steinzeitlichen Europa.* Einsiedeln — Zürich — Köln.
Мелетинский, Е. М. 1958. *Герой волшебной сказки. Происхождение образа.* Москва
Mengis 1936—1937. *Tierparadies.* HDA, Bd. VIII. Sp. 926—928. Berlin—Leipzig.
Merényi, L. 1861—1862. *Eredeti népmesék* (Originelle Volksmärchen). Bd. I—II. Pest.
Merényi, L. 1862. *Sajóvölgyi eredeti népmesék* (Originelle Volksmärchen aus dem Salzatal). Bd. I—II. Pest.
Merényi, L. 1863—1864. *Dunamelléki eredeti népmesék* (Originelle Volksmärchen aus der Donaugegend). Bd. I—II. Pest.
Mészáros, Gy. 1909. *A csuvas ősvallás emlékei* (Die Denkmäler der tschuwaschischen Urreligion). Budapest.
MNGy I. = Arany, L.—Gyulai, P. 1872. *Elegyes gyűjtések Magyarország és Erdély különböző részeiből* (Gemischte Sammlungen aus den verschiedenen Teilen des Ungarns und des Siebenbürgens). Pest.
MNGy III. = Kriza, J.—Orbán, B.—Benedek, E.—Sebesi, J. 1882. *Székelyföldi gyűjtés* (Sammlung aus Siebenbürgen). Pest.
Mudrak, E. 1961. *Herr und Herrin der Tiere.* Fabula, Bd. IV. S. 163—173.
Munkácsi, B. 1921. *Vogul népköltési gyűjtemény* (Sammlung wogulischer Volksdichtung) Bd. II/2. Budapest.

Nagy, O. 1958. *A három táltos varjú* (Die drei Zauberraben). Bukarest.
Németh-Sebestyén, I. 1951. *Zur Frage des alten Wohngebietes der uralischen Völker.* Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae, Bd. I. S. 273—346.
Nirvi, R. E. 1947. *Die Erscheinung des Tabu als wortgeschichtlicher Faktor.* Studia Fennica, Bd. V. S. 49—102.

Ortutay, Gy. 1955. *Magyar népköltészet* (Ungarische Volksdichtung). Bd. III. (Märchen.) Budapest.
Ortutay, Gy. 1957. *Ungarische Volksmärchen.* Berlin.
Ortutay, Gy.—Dégh, L.—Kovács, Á. 1960. *Magyar népmesék* (Ungarische Volksmärchen). Bd. I—III. Budapest.
Ortutay, Gy.—Katona, I. 1951—1956. *Magyar parasztmesék* (Ungarische Bauernmärchen). Bd. I—II. Budapest.
Ősz, J. 1940. *A szép királyfi* (Der schöne Königssohn). Târgu Mureş.
Ősz, J. 1941. *A csudatáska* (Der Zauberranzen). Kolozsvár.

Paasonen, H.—Ravila, P. 1941—1947. *Mordwinische Volksdichtung.* Bd. III—IV. (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, Bd. LXXXIV. und XCI.) Helsinki.

PÁPAY, J.—FAZEKAS, J. 1934. *Északi osztják medveénekek* (Bärenlieder der Nordostjaken). Budapest.
PATKANOV, Sz. 1902. *Irtisi-osztják szójegyzék* (Irtisch-ostjakisches Wörterverzeichnis). Budapest.
PAULSON, I. 1956. *Untersuchungen über die primitiven Seelenvorstellungen mit besonderer Rücksicht auf Nordeurasien.* Ethnos, Bd. XXI. S. 147—157.
PAULSON, I. 1958a. *Die Vorstellungen von den Seelen der Tiere bei den nordeurasischen Völkern.* Ethnos, Bd. XXIII. S. 127—157.
PAULSON, I. 1958b. *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker.* Stockholm.
PAULSON, I. 1959a. *Zur Aufbewahrung der Tierknochen im nördlichen Nordamerika.* Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, Bd. XXV. S. 182—188. Hamburg.
PAULSON, I. 1959b. *Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasischen Völker.* Zeitschrift für Ethnologie, Bd. LXXXIV. S. 270—293.
PAULSON, I. 1960. *Die Schutzgeister und Gottheiten der Jagdtiere im Glauben der nordasiatischen (sibirischen) Völker.* Zeitschrift für Ethnologie, Bd. LXXXV. S. 82—117.
PAULSON, I. 1961a. *Wald- und Wildgeister im Volksglauben der finnischen Völker.* Zeitschrift für Volkskunde, Bd. LVII. S. 1—25.
PAULSON, I. 1961b. *Die Vorstellungen von den Seelen und den Schutzgeistern der Tiere bei einigen nordasiatischen (sibirischen) Völkern.* SO., S. 91—100.
PÉCZELI, J. o. J. *Meséi* (Märchen). (Herausgegeben von S. TAKÁTS.) Budapest.
PESTI, G. 1952. *Ezópus fabulái* (Die Fabeln des Äsop.) (Facsimile-Ausgabe). Budapest.
Померанцева, Э. В. 1956. *Сказки.* В: *Русское народное поэтическое творчество.* Под общей редакцией: П. Г. Богатырева. (Изд. 2-ое.) Стр. 295—324. Москва.
Попова, А. М. — Виноградов, Г. С. 1936. *Медведь в воззрениях русского старожилого населения Сибири.* Советская Этнография. № 3. Стр. 78—83.

RANTASALO, A. V. 1959. *Einige Zaubersteine und Zauberpflanzen im Volksaberglauben der Finnen.* FFC, Bd. 176. Helsinki.
RÓHEIM, G. 1925. *Magyar néphit és népszokások* (Volksglaube und Volksbrauchtum der Ungarn). Budapest.
RÓHEIM, G. 1951. *Hungarian and Vogul Mythology.* New York.
ROOTH, A. B. 1961. *The Conception of »Rulers« in the South of Sweden.* SO., S. 112—122.
ROSE, H. J. 1958. *Some Problems of Classical Religion.* Oslo.
RÖHRICH, L. 1953. *Mensch und Tier im Märchen.* Schweizerisches Archiv für Volkskunde. XLIX. S. 166—193.
RÖHRICH, L. 1956. *Märchen und Wirklichkeit. Eine volkskundliche Untersuchung.* Wiesbaden.
RÖHRICH, L. 1960a. *Der Herr der Tiere. Arbeitsvorhaben.* Fabula, Bd. III. S. 301—304.
RÖHRICH, L. 1960b. *Europäische Wildgeistersagen.* Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, Bd. X. S. 79—162.
RÖHRICH, L. 1961. *Die Sagen vom Herrn der Tiere.* Internationaler Kongreß der Volkserzählungsforscher in Kiel und Kopenhagen. S. 341—349. Berlin.

A sárospataki kéziratos népmesegyűjtemény (Die handschriftliche Volksmärchensammlung zu Sárospatak). Sárospatak.
SCHMIDT, L. 1952. *Der »Herr der Tiere« in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens.* Anthropos, Bd. XLVII. S. 509—538.
SEBESTYÉN, I. siehe NÉMETH—SEBESTYÉN, I.
SOLYMOSSY, S. 1922a. *Keleti elemek népmeséinkben* (Orientalische Elemente in unseren Volksmärchen). Ethn. Bd. XXXII. S. 30—44.
SOLYMOSSY, S. 1922b. *Népmeséink keleti rokonsága* (Die orientalische Verwandtschaft unserer Volksmärchen). Akadémiai Értesítő (Akademischer Anzeiger), Bd. XXXIII. S. 13—22.
SOLYMOSSY, S. 1927. *A vasorrú bába és mítikus rokonai* (Die böse Hexe — eigentlich die Alte mit der eisernen Nase — und ihre mythischen Verwandten). Ethn. Bd. XXXVIII. S. 217—235.
SOLYMOSSY, S. 1928. *Elements Orientaux dans les contes populaires hongroises.* Revue des Études des Hongroises, Bd. VI. S. 311—336.
SOLYMOSSY, S. 1929. *Magyar ősvallási elemek népmeséinkben* (Elemente der ungarischen Urreligion in unseren Volksmärchen). Ethn. Bd. XL. S. 133—152.
SOLYMOSSY, S. 1930. *Az »Égbe nyúló fá«-ról szóló mesei motívumunk* (Unser Märchenmotiv vom »himmelhohen Baum«). Ethnographia, Bd. XLI. S. 61—62.
SOLYMOSSY, S. 1931. *Népmeséink sárkányalakja* (Die Drachengestalt unserer Volksmärchen). Ethn. Bd. XLII. S. 113—132.
STOLL, B. 1955. *Magyar széphistóriák* (Ungarische Verserzählungen). Budapest.

Sveinsson, E. Ó. 1929. *Verzeichnis isländischer Märchenvarianten.* FFC, Bd. 83. Helsinki.
Sveinsson, E. Ó. 1957. *Celtic Elements in Icelandic Tradition.* Béaloideas, Bd. XXV. S. 3—24.
Swahn, J.—Ö. 1955. *The Tale of Cupid and Psyche.* Lund.
Szendrey, Zs.—Szendrey, Á. 1940. *Részletek a készülő magyar babonaszótárból* (Aus dem in Vorbereitung befindlichen Wörterbuch des ungarischen Aberglaubens). Ethn. Bd. LI. S. 321—336.
Sztripszky, H.—Bilák, I. 1915. *Dolha és vidékének néprajza* (Volkskunde von Dolha und Umgebung). Néprajzi Értesítő (Anzeiger des Ethnographischen Museums), Bd. XVI. S. 129—148.

Tárkány Szűcs, E. 1944. *Jogi elemek a kalotaszegi népmesékben* (Juristische Elemente in den Volksmärchen von Kalotaszeg). Sonderabdruck aus der Zeitschrift Kolozsvári Szemle (Clausenburger Rundschau), Nr. 2.
Tatár, P. 1875. *Armin és Gyöngyike vagy : Az aranyhalacskák származása* (Armin und Liebperlchen oder: Woher die Goldfischlein kommen). Bucsánszky Alajosnál Pesten. (Bei der Buchdruckerei des Alajos Bucsánszky zu Pest.) Volksbüchersammlung in Széchényi-Bibliothek, Budapest, Nr. 18/2.
Thompson, S. 1951. *The Folktale.* New York.
Thompson, S. 1961. *The Types of the Folktale.* (Second Revision.) FFC, Bd. 184. Helsinki.
Török, K. 1872. *Csongrádmegyei gyűjtés* (Sammlung aus dem Komitat Csongrád). MNGy, II. Pest.
Trencsényi-Waldapfel, I. 1951. *Bellerophontés.* A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei (Mitteilungen der Sprach- und Literaturwissenschaftlichen Klasse der Ungarischen Akademie der Wissenschaften), Bd. II. S. 491—552. (In russischer Sprache: Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, Bd. I/1951—2. S. 325—375.
Trencsényi-Waldapfel, I. 1960. *Vallástörténeti tanulmányok* (Religionsgeschichtliche Studien). 2. Aufl. Budapest.
Тудоровская, Е. А. 1960. *Некоторые черты доклассового мировоззрения в русской народной волшебной сказке.* Русский Фольклор. Г. 5. Стр. 102—126.

Vikár, B. 1892. *Vadászati hagyományok a finneknél* (Jagdüberlieferungen bei den Finnen). Ethn. Bd. III. S. 271—280.
Vikár, B. 1905. *Somogymegye népköltése* (Die Volksdichtung der Schomodei). MNGy, VI. Budapest.
Vilkuna, A. 1961. *Über den finnischen haltija »Geist, Schutzgeist«.* SO., S. 158—165.

Wachtmeister, A. 1956. *Naming and Reincarnation among the Eskimos.* Ethnos, Bd. XXI. S. 130—142.
Wesselski, A. 1925. *Märchen des Mittelalters.* Berlin.
Wesselski, A. 1931. *Versuch einer Theorie des Märchens.* Reichenberg i. B.
Wienert, W. 1925. *Die Typen der griechisch-römischen Fabel.* FFC, Bd. 56. Helsinki.
Wikman, K. R. V. 1961. *Introduction* to SO., S. 11—14.
Winkler, 1934—1935. *Das Tierparadies.* (In: *Paradies.* Teil 3.) HDA Bd. VIII. Sp. 1400—1458. Berlin—Leipzig.

Зеленин, Д. К. 1929—1930. *Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии.* Сборник Музея Антропологии и Этнографии. Ленинград. Г. 8—9. Стр. 1—151. и 1—166.
Zerries, O. 1951. *Wildgeistervorstellungen in Südamerika.* Anthropos, Bd. XLVI. S. 140—146. Posieux—Fribourg.
Zerries, O. 1954. *Wild- und Buschgeister in Südamerika.* Stuttgart—Wiesbaden.
Zerries, O. 1959. *Wildgeister und Jagdritual in Zentralamerika.* Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, Bd. XXV. S. 144—150. Hamburg.
Zilahy, J. 1911. *Tápió* (Über dem Tápió). Ethn. Bd. XXII. S. 126.

VARIA

ANCIENT HUNGARIAN SURVIVALS OF LAND OCCUPATION

If was a fairly long time ago when L. MADARASSY called attention to the fact that near Kecskemét, in the steppe of Bugac between the Danube and Tisza rivers, herdsmen used to erect a 5—7 meter poplar pole before their hut as a sign of temporary occupation, their right to the land. The tall post, on the top of which the branches remained uncut, was visible from a distance; it meant that the pasture was occupied and that others were not allowed to graze their herds in that area. A tuft of grass or stringed red pepper pods were usually tied to the upper part of the pole. Such a pole was called *címerfa* ("shield-pole"),[1] indicating its social or legal significance. There is a similar custom among the Hungarians in the vicinity of Nagyenyed (Roumanian: Aiud) in Transylvania. The first occupant of a piece of land announces his possession[2] by driving a pole into the ground.

There are many shepherds pasturing their animals in the eastern section of the former Csik county (Siculia), in the alps of Transylvania and Moldavia. Forty to fifty years ago, in the alps near the village of Csikszentdomokos (Roumanian: Sîndominic), a shepherd would drive an initialed pine stake into the ground at each of the highest points of his grazing area to give notice that no other shepherds might graze their sheep in the neighbourhood. The shepherds considered a person who took such a pole out of the ground a thief and beat him up. The Hungarian shepherds of Gyimesközéplok (a village called Lunca-de-Jos in Roumanian, previously of Csik county, Eastern Transylvania) examined the alpine pastures in the early spring before they drove the sheep to the area and chose a place for their summer huts. At these sites they drove a two meter pine beam into the earth and tied a small bouquet of pine branches to the top, thereby announcing that the place was claimed and that no other shepherd might set up a summer cottage nearby. In autumn, before the sheep were driven back to the village, the oldest shepherd uprooted the pole and burned it at the campfire in the early morning. According to popular tradition, it was forbidden to start home with the flock before the pole had been removed. After this, the area was again open for occupation. In some instances the poles were left standing even after the sheep had been driven home because some tools, milkpail, kettles etc. were still in the hut. The pole kept all strangers (e. g. wandering Roumanian shepherds) away from the place. There are large forests in the vicinity of Gyimesközéplok, Csikszentdomokos and in Ditró (Roumanian: Ditrău) and excellent hay grows in their clearings. At the end of the last century such hay still could be claimed and had by any of the village farmers. The farmers traversed the forest, and, when the proper clearing was found, set up pole in the middle. They occasionally carved their initials in these poles. This announced that the hay was claimed. However, the pole did not assure the right to mowing there in the following year. Farmers did not, as a rule, take the hay to the village but turned out their cattle and sheep to consume it on the spot. This custom was still wide-spread at Gyimesközéplok around 1910.

There are many Hungarian-speaking shepherds in the villages of the Hargita Mountains (Transylvania, Siculia) who climb the western slopes in summer to tend their flocks in the excellent grazing area. At the turn of the century it was still a custom of shepherds to erect a two-meter pine beam before the cottage (Hungarian: *esztena)*, thus expressing that the grazing-ground was occupied. If the eldest shepherd told any of the younger ones to pull up

[1] L. MADARASSY, *Nomád pásztorkodás a kecskeméti pusztaságon* (Nomadic shepherding in the Steppes of Kecskemét). Budapest, 1912. pp. 52—54; O. HERMAN, *A magyar ősfoglalkozások köréből* (Concerning Hungarian Primitive Occupations). Budapest, 1899. p. 30; I. TÁLASI, *A Kiskunság népi állattartása* (Animal Keeping of the People of Kiskunság). Budapest, 1936. p. 131; L. NAGY—CZIROK, *Pásztorélet a Kiskunságon.* (Pastoral Life in Kiskunság). Budapest, 1959, p. 121.

[2] I. LÁZÁR, *Alsófehér vármegye magyar népe* (The Hungarian people of Alsófehér County). To be found in the volume entitled *Alsófehér vármegye monográfiája* (The Alsófehér County Monograph), Vol. I. Nagyenyed, 1897. p. 497. Additional data were collected in the course of my field work in Transylvania between 1942 and 1947.

the stick and burn it, it signified that, mid-September having arrived, it was time to return to the village with the flock. The shepherds pasturing in the Hargita Mountains frequently carved a pentagram in the pole to protect themselves and their flock against thunderstroke and evil spirits. It was forbidden to hang clothing, milk jugs or other utilities on the pole. If some inexperienced young shepherd did this, he was severely rebuked by the older shepherds. If, for some reason, the pole broke during the grazing period, it was not allowed to burn it. The pole was placed on the roof of the cottage and a new one set in its place. It could be burnt only when the fire was last lit in the cottage before returning home in autumn.

In the Hargita Mountains (the villages of Székelyvarság, Kápolnásfalu and Zetelaka),[3] if someone decided to build a house in a forest clearing, he drove a pole into the ground at the chosen site (or may have made a small pile of stones) weeks or months prior to the construction, and the pole remained in the ground until the house was completed. The beam in the ground and the stone pile meant the occupation of the area for the construction of a house. Fifty or sixty years ago, the peasants of Felsőrekecsin (Roumanian: Fundu-Răcăciuni, Moldavia), a Hungarian village, were allowed to clear forest areas belonging to the state and thus acquired arable land gratuitously. The peasant had chosen an appropriate plot in the forest a few months before clearing was actually started. Every fifth or sixth tree surrounding the chosen area was marked by axe on the side facing the chosen site. Bark, the size of a man's palm, was cut off in two or three places of the trunk. This and the following act was witnessed by two of his neighbours. When the marking of the trees was finished, the farmer walked to the centre of the enclosed forest area and threw his hat to the ground to signify that he had taken this forest land into possession and would later complete the clearing. This was done by stripping two meters of the bark from the tree and, two to four months later, burning the trees after they had dried.

A similar custom was known among the Hungarian fishermen of the Danube near Komárom. A pole was erected on a boat (Hungarian: *őrfa*, "watch-pole") in the fish-filled waters to announce the start of fishing and the closing of the waters to other fishermen. If a pole was placed horizontally in the boat, other fishing groups could work in that area.[4] The Hungarian of Martos (a village in Komárom county, Czechoslovakia) place their fishing implements in the water to show the occupation of a good fishing spot. While the fishing implements are in the water, no one else is allowed to fish there.[5]

A very primitive form of occupation by the Roumanian shepherds of the valley of the Fekete-Körös (western Transylvania, Bihar county) is described by I. GYÖRFFY. A sufficient area was marked out on the hillside by the shepherd and the forest cleared in a circle, the radius of which was determined by the length of an axe throw. After this, the shepherd built his hut and began to till the soil.[6] A similar custom is reported to have been in use in the eastern part of Transylvania. At the headwaters of the Tatros, in the village of Gyimesközéplok, a Hungarian farmer was allowed to clear a square area from the birch-covered village common, each side of which was as many fathoms as the length of his axe throw. After this the area, which was usually employed as a hayfield or used for the building of a house, was given to the farmer without charge. This form of occupation was traditional until the end of the last century, and was then abolished because the available forest area had become insufficient on account of the growth of the population. Since 1890 forest area for clearing became available only through purchase. Even decades later, the farmers who had to pay for the forest jealously remembered those who "only had to throw an axe to get some forest".

A primitive form of occupation is known in connection with beehives found in the forest. If someone finds a tree with a bee colony in it and wants to collect the honey only at the end of the summer or in autumn, he carves a cross in the tree. This custom is known among the Hungarians of Eastern Transylvania in the Hargita Mountains[7] and in other areas of Transylvania (Lápos Valley, the north section of Háromszék) and also among the Hungarians in the southwestern part of Czechoslovakia.[8] Crab apple and wild pear trees are claimed in a similar

[3] The present Roumanian names of the villages: Székelyvarşag = Vîrşag, Kápolnásfalu = Căpîlniţa, Zetelaka = Zetea.

[4] O. HERMAN, op. cit. pp. 29—30.

[5] E. FÉL, *A nagycsalád és jogszokásai a Komárom megyei Martoson* (The Joint Family amd its Laws in the Village of Martos in Komárom County). Budapest, 1944. p. 48.

[6] I. GYÖRFFY, *Dél-Bihar falvai és építkezése* (The Village and Architecture of South Bihar). Néprajzi Múzeum Értesítője (Bulletin of the Ethnographical Museum), Vol. XVI. Budapest, 1915, p. 106.

The following form of endowment is quite similar to this form of occupation. During the 13th century the endowment of land in the Bakony Mountains (Hungary) was done by shooting arrows in all directions and setting the boundary of the donated land on the basis of a line drawn through the arrows. J. MAJOR, *A telekt pusok kialakulásának kezdetei Magyarországon* (Beginnings of the Formation of Lot Types in Hungary). Településtudományi Közlemények, Vol. 12, Budapest, 1960. p. 42.

[7] G. TAGAN, *Az erdei méhkeresés Székelyvarságon*. (Bee-Hunting in the Forest of Székelyvarság). Néprajzi Múzeum Értesítője (Bulletin of the Ethnogr. Museum, Vol. XXXIII. Budapest, 1941, p. 334.

[8] E. FÉL, op. cit. p. 49.

manner. In Transylvania crab apples and wild pears are still collected for making vinegar. If crab apple or wild pear trees, which bear good but as yet unripe (and therefore ungatherable) fruit are found in the grazing land and forests surrounding the village, thin branches or bundles of straw or hay are tied around the trunk and a pile of stones is laid at the foot of the tree. These symbols mean that the fruit is claimed and may not be touched. The villagers respect the claim, and the fruit can be harvested only by members of the family which made the claim. According to custom, travellers or wanderers (such as wandering shepherds, peddlers of wooden vessels, mineral water and charcoal) are allowed to take some fruit from the marked trees. This temporary ownership of the marked tree lasts till the harvesting of the fruit. After the harvest anybody has the right to fell the tree or establish a fresh claim to next year's harvest. I observed this form of occupation in the villages of Zetelaka (Roumanian: Zetea), Farkaslaka (Roumanian: Lupeni), Lövéte (Roumanian: Lueta), all in the Hargita Mountains. A similar custom is described by E. FÉL from Martos, a village in the county of Komárom. In olden times many wild pear trees grew in the village-common there. Each farmer chose a wild pear tree with a promising yield, carved his initials on the tree and was, thenceforth, alone entitled to harvest the crop. The initials did not mean ownership of the tree but only a claim to the fruit so that the claimant was not allowed to cut the tree down or take it home.[9]

Another noteworthy custom is known from Martos. The matrons make lye for washing from the ashes of poplar leaves. In the early morning, before washing, they go to the outskirts of the village where many poplar trees grow. They make wide circles around the leaves with a broom, stand the broom in one of the circles and go home. There the morning work is completed, and only afterwards do they go back and gather the claimed leaves.[10]

Bee colonies found in hollow trees are claimed at Martos in the following manner: the man who finds the colony leaves his coat or some other not indispensable piece of clothing next to the tree. He then goes home for a vessel large enough to hold the honey. The piece of clothing left at the tree announces the claim to and occupation of the honey. If the farmer leaves some tool in the field, he usually throws a piece of clothing on it to show that the tool is not derelict.[11]

The above customs undoubtedly preserve ancient forms of occupation. The data I have collected and those reported in Hungarian ethnographical literature are extremely similar to Finno-Ugric and Scandinavian customs regarding occupation which were recently described by E. A. VIRTANEN.[12] But, moreover, Hungarian customs closely resemble those of primitive peoples. We find many such references in one of W. SCHMIDT's works. The Maidu Indians (North California), for instance, earmark those oaks which have edible fruits. The claim, however, does not extend into the next season. After the harvest has been gathered the tree becomes free again.[13] Among the Bergdama tribe of South Africa, when the honey is not immediately taken from a newly-found hive, a sign is left (e. g., stones are placed in the hollow part of the tree) to symbolize possession.[14] Similar customs were observed among the Bushmen.[15]

The forms of occupation described above prove beyond doubt that the traditional culture of the European peoples provides valuable data for investigators concerned with cultural anthropology. The circumstance that here for centuries the general standards were set by feudal legal relations does not exclude the survival of the methods of occupation of a more distant period. However they do not denote the assertion of private ownership, but temporary occupation and use. Ethnological research workers certainly have to consider European peasant cultures when studying general and theoretical problems. This was pointed out in my lecture given during the VIth International Congress of Anthropological and Ethnographical Sciences in Paris.[16]

BÉLA GUNDA

[9] E. FÉL, op. cit. p. 49.
[10] E. FÉL, op. cit. p. 49.
[11] E. FÉL, op. cit. p. 48.
[12] E. A. VIRTANEN, *A foglalójegyekről* (Concerning the Marks of Possession) — In: *Műveltség és Hagyomány* (Culture and Tradition). Studia Ethnologica Hungariae et Centralis ac Orientalis Europae. Ed.: B. GUNDA. Vol. III. Budapest, 1961, pp. 159—165.
[13] W. SCHMIDT, *Das Eigentum in den Urkulturen*. Münster in Westfalen, 1937, p. 157.
[14] W. SCHMIDT, op. cit. p. 229.
[15] W. SCHMIDT, op. cit. p. 214.
[16] A brief summary of the lecture was published in the Abstract of Papers of the Congress (Paris, 1960). B. FILOVÁ published an account of the Congress in the ethnographical periodical of the Slovaks. She states in her report that I was trying to apply the methods of cultural anthropology to Central European relations (Slovensky Národopis, Vol. IX. 1961, p. 452); but this was exactly opposite of what I had suggested. I expounded that the researches of cultural anthropology had to consider the results of investigations into the European (and primarily Central European) peasant cultures. General and theoretical ethnological research work cannot disregard our findings. The great number of comments coming from the audience were in favour of this view.

ZUR VERWENDUNG VON ALTEN SENSENBLÄTTERN

»Auch wenn ein Sensenblatt alt und schartig ist, wird ein Bauer es noch zu anderen Zwecken zu verwenden wissen,« — schreibt R. WILDHABER (Schweizer Volkskunde, Jhg. 39. H. 1. 1949. S. 8). Im weiteren teilt er wertvolle Angaben über die Verwendung der alten Sensenblättern zu verschiedenen Zwecken mit. Aus der Mitteilung R. WILDHABERS wissen wir, daß die alten Sensenblätter zu verschiedenen Zwecken in der Schweiz, in Oberbayern, in den Hochpyrenäen, bei den Estländern, Lettländern, Russen verwendet wird (vgl. noch J. ACKERMANN—R. WILDHABER, Schweizer Volkskunde, Jhg. 39. H. 3. 1949. S. 44—46).

Die Angaben R. WILDHABERS kann ich noch mit folgenden Beiträgen ergänzen. In Ungarn kauft der Bauer das Sensenblatt mit großer Sorgfalt und Sachkenntnis. Der ungarische Schriftsteller K. MIKSZÁTH beschreibt den Bauern, der im Geschäft ein Sensenblatt kauft.

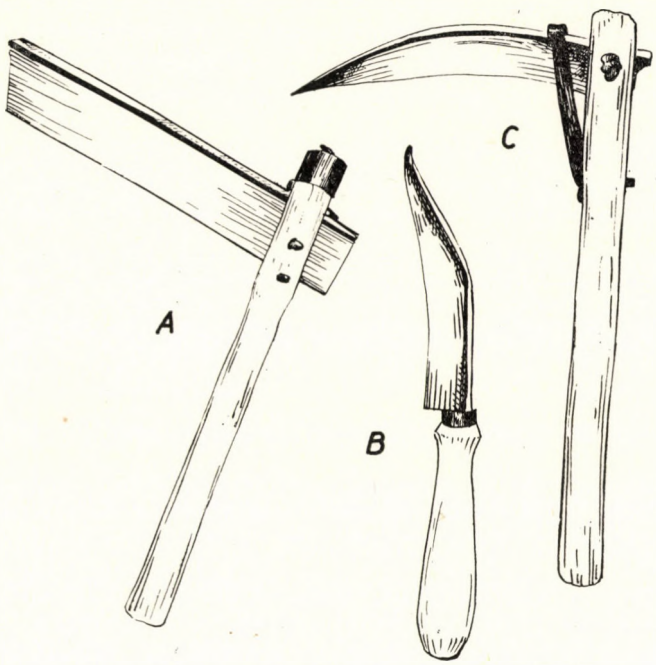


Abb. 1. A. Rohrmesser. Gárdony, Kom. Fehér, Transdanubien, Ungarn. *B.* Maisstengelmesser. Szentes, Kom. Csongrád, Große Ungarische Tiefebene, Ungarn. *C.* Rohr- und Maisstengelmesser, Fülpösdaróc, Kom. Szatmár-Szabolcs, Ungarn.

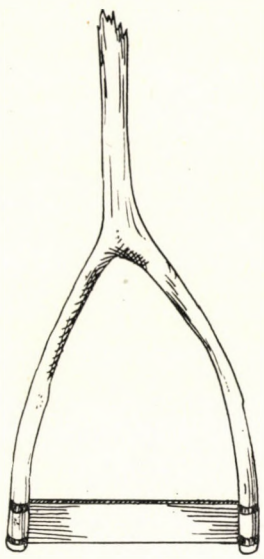


Abb. 2. Messer für Tenneplanierug. Öcsöd, Kom. Békés, Große Ungarische Tiefebene.

Der Einkauf eines Sensenblattes wird vom ungarischen Bauern mit einer Sorgfalt vollzogen, als ob er einen wichtigen *physikalischen Versuch* vornähme. Der Bauer untersucht das Gewicht, die Spannkraft, den Klang, die Länge des Sensenblattes und die Qualität des Stahls usw. Ein gutes Sensenblatt wird von Bauern etwa 5—15 Jahre gebraucht. Wenn das Sensenblatt schon alt und schartig ist, wird er nicht weggeworfen, sondern man macht verschiedene Geräte daraus.

In der Ungarischen Tiefebene (Alföld) verfertigt man ein Messer zum Abschneiden des Maisstengels und des Rohrs und ein sichelförmiges Gerät aus dem alten Sensenblatt *(Abb. 1, A—C)*. Außerdem wird eine Säge aus dem Sensenblatt so, wie in der Schweiz hergestellt. Mit einer solchen Säge vermochten die früheren Betyaren (Räuber) auch das Fußeisen von den Füßen der Pferde abzusägen. Aus den alten Sensenblättern werden Messer in verschiedenen Formen zur Unkrautrode, Messer zum Schweineschlachten, verschiedene kleinere Geräte der Gerber, Töpfer und Kürschner verfertigt. Ein merkwürdiges Gerät ist das Messer, mit dem der Dreschplatz planiert wird *(Abb. 2)*. Auch das wird aus altem Sensenblatt hergestellt. Aus dem oberen dickeren Rand der Sense verfertigt man Fischangel, Feuerstahl, Stiefeleisen,

lange Nadel zum Anfädeln der Tabakblätter. In der Gegend von Hódmezővásárhely (Große Ungarische Tiefebene) wurde aufgezeichnet, daß etwa 30 verschiedene Gegenstände dort aus den alten Sensenblättern hergestellt wurden (vgl. L. Kiss, *Das Leben der Gegenstände.* Ungarisch. Ethnographia, Bd. LI. Budapest, 1940, S. 446—453; I. Balassa, *Der Maisbau in Ungarn.* Acta Ethnographica, Bd. V. Budapest, 1955, S. 159; M. Boross, *Die Sammlung der Rohrschneidegeräte in Ethnographischen Museum von Budapest.* Ungarisch. Néprajzi Értesítő, Bd. XXXVI. Budapest, 1954, S. 173—193.). Die verschiedenen Gegenstände werden vom Dorfschmied, der oft ein Zigeuner ist, verfertigt.

Aus den Angaben W. Wildhabers und aus den obigen Beiträgen kann man vielleicht darauf schließen, daß die Denkweise der arbeitenden Bauern identische Züge über die Sense von den Pyrenäen bis in das russische Gebiet aufweist, und die Sense überall auf die gleiche Weise hochgeschätzt wird. Eine Ursache der Verwendung der alten Sensenblätter liegt darin, daß der Bauer schwer zum guten Stahl kam, aus dem er verschiedene Geräte hätte verfertigen können. Die Sense, die er 5—15 Jahre lang benutzte, überzeugte ihn, daß er ein Material besitzt, das er in seinem Haushalt noch anwenden kann.

Béla Gunda

LA FLÛTE NASALE CHEZ LES INDIENS NAMBICUARA

Au cours de mes recherches ethnographiques faites en 1959 parmi les Indiens Nambicuara dans le Brésil occidental, j'ai, entre autres, étudié la vie musicale du groupe *Elótasu* des Nambicuaras habitant aux bords de la rivière Papagaio. Les Indiens se servirent de deux instruments musicaux: le long chalumeau de bambou *(wairnhu)* et la flûte nasale *(maitétansu)*.[1]

La flûte nasale figure aussi dans les premières descriptions ethnographiques des Nambicuaras. ROQUETTE—PINTO la considérait comme un instrument «peu exact» et pensa que les Nambicuaras l'avait empruntée aux Paressis, chez lesquels la flûte nasale se retrouve également.[2] Dans le Museu Paulista de Brésil j'ai étudié quelques flûtes nasales appartenant à la collection de LÉVI—STRAUSS et provenant de différents groupes Nambicuara (des bords du Juruena et de la région septentrionale).[3]

Dans plus d'un de ses oeuvres, MAX SCHMIDT rend compte de la flûte nasale des Paressis, habitant dans le voisinage de certains groupes Nambicuaras.[4] La distribution de l'instrument est traité entre autres par FOY, IZIKOWITZ et WOLF.[5]

Quant à la fabrication et la fonction de la flûte nasale, c'est à peine que nous en apprenons quelque chose des auteurs plus anciens. En parlant de la fonction de la flûte nasale Paressi, SCHMIDT se contente de dire brièvement qu'elle joue un rôle sacramentel.[6] LÉVI—STRAUSS

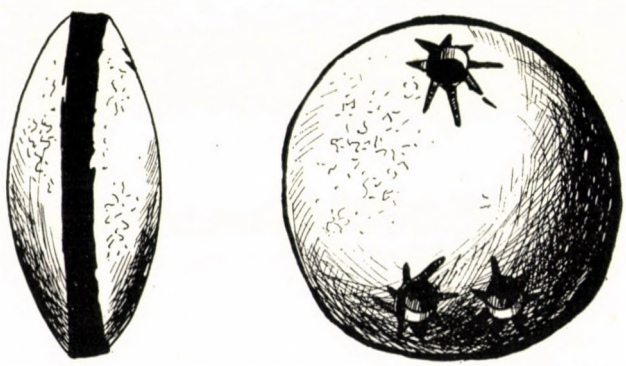


Fig 1. La flûte nasale Nambicuara

[1] Toute la matière musicale que j'ai collectionnée est publiée dans la monographie écrite des Indiens Nambicuara. Tout comme dans la publication présente, l'analyse musicale des instruments collectionnés et des enregistrements sonores est l'oeuvre de ISTVÁN HALMOS. La flûte nasale collectionnée se trouve au Musée Ethnographique de Budapest, No. 60. 8. 3. — L. BOGLÁR.

[2] ROQUETTE—PINTO, 1938, p. 137: de la flûte nasale des Paressis et p. 283: de la flûte nasale des Nambicuaras. L'auteur publie encore deux dessins de la flûte nasale et de son emploi. En ce qui concerne la préparation de l'instrument, l'auteur remarque que les Indiens mettaient d'abord une bande de palme à la place de raccordement des disques de calebasse qu'ils enduisaient ensuite de résine.

[3] Des bords du Juruena, Museu Paulista N°. 3666, diamètre: 10.5 cm; N°. 3565, diamètre: 9.6 cm; N°. 3567, diamètre: 8.8 cm; de la région septentrionale: N°s. 3495 et 3496, diamètre de tous les deux: 8.5 cm.

[4] SCHMIDT, 1914, p. 240 et 1912, p. 137.

[5] FOY, 1909; IZIKOWITZ, 1935, p. 286, 327—330; WOLF, 1941.

[6] SCHMIDT, 1914, p. 240.

ne dit rien de la fonction de la flûte nasale Nambicuara et n'en donne que la description.[7] Selon OBERG, la flûte nasale n'a pas d'importance rituelle chez les Nambicuaras.[8]

Mes informateurs *Elotasu* m'ont dit que seulement les hommes fabriquent la flûte nasale, mais que tout homme adulte, ayant passé par la cérémonie d'initiation, peut s'en servir. J'ai observé que pas tous les hommes *Elotasu* se connaissaient à la fabrication de l'instrument. Un chasseur, après avoir sculpté devant moi un *maitétansu*, était incapable de le faire sonner, ce qui lui a valu le rire des membres du groupe. C'est alors que j'ai appris que dans les agglomérations Nambicuara lointaines se trouvent des flûtes nasales plus grandes, et il est probable que — similairement au cas du long chalumeau en bambou — ce ne sont que les personnes qualifiées (chef, sorcier) qui sont capables de les faire bien.

Chez les *Elotasus* la flûte nasale avait une fonction double: profane (selon l'informateur, c'est au son de flûte que les hommes sont appelés à la plantation) et magique (avec le son de la flûte, on peut «appeler chez soi et renvoyer les démons de la forêt»). Toutefois, j'ai observé que, dans ce dernier but, seul le chef ou le sorcier pouvait faire sonner l'instrument «avec succès». Selon les informateurs il y a des flûtes nasales plus grandes dans d'autres agglomérations Nambicuara, p. ex. chez les *Waklitisu*, et ceux-là «se prêtent mieux» pour établir des relations avec les démons de la forêt.

Depuis longtemps, les Indiens Nambicuaras maintiennent des relations avec les Indiens Paressis, cette tribu Arawak d'une culture plus élevée; il est donc à présumer que l'instrument est en effet parvenu des Paressis aux Nambicuaras — comme l'avait pensé ROQUETTE—PINTO. Il est regrettable que la fonction de la flûte nasale des Paressis ne soit pas détaillée dans les descriptions. La fonction profane de la flûte nasale des *Elotasus* prouve que l'instrument l'est pas en relation étroite avec le rite complexe des chalumeaux de bambou; d'autre part, sa fonction magique ne laisse subsister aucun doute: l'instrument s'est affirmé dans la culture des *Elotasus* et ne peut pas être un emprunt du passé tout récent.

*

En ce qui concerne les flûtes nasales, nous ne connaissons dans la littérature ethnographique ni des mélodies notées, ni des analyses musicales. Les collectionneurs (LÉVI—STRAUSS et ROQUETTE—PINTO en Amérique du Sud), tout comme les experts qui ont étudié les objets collectionnés (FOY, IZIKOWITZ et WOLF) ont donné en premier lieu une description technologique, comprenant la matière de l'instrument, la manière de sa fabrication, ses dimensions et son décor. En second lieu, ils en publient des donnés fonctionnelles, concernant, entre autres, la manière de soufflement et l'emploi de l'instrument, mais la musique elle-même, qui aurait mis l'accent sur le caractère véritable de la flûte, est restée toujours dans l'arrière-plan. Même lorsqu'elle fut soumise à des analyses musicales et rangée dans la classe adéquate des types d'instruments musicaux ou lorsque l'on examina la distribution de ses différents types dans le monde, l'analyse se fonda unilatéralement sur la technologie.

Le point de départ de notre analyse est aussi la description de l'objet. La flûte nasale collectionnée par BOGLÁR est composée de deux pièces de calebasse en forme de calotte sphérique, tournées l'une vers l'autre avec la surface concave et collées avec de la résine. De cette manière on obtient une petite boîte au plan irrégulièrement circulaire, dont le plus long diamètre est de 7.00 cm et le plus court de 6 4 cm. Ses deux faces sont convexes, la hauteur maximum est de 3.00 cm. Le bombement des deux pièces de calebasse n'étant pas coaxial, l'instrument n'est ni verticalement, ni horizontalement de forme régulière. Trois trous sont percés dans l'une des faces à l'aide d'un bâton à la pointe braisillante ou d'une pièce aiguë de bois.[9] Deux de ces trous se trouvent d'un côté, tout près l'un de l'autre, et servent à la mise au ton; le troisième est percé séparément de l'autre côté et sert au soufflement. Deux des trous sont des cercles réguliers, d'un diamètre de 0.8 cm, alors que l'un des deux trous juxtaposés est d'une forme elliptique, avec un grand axe de 0.9 cm et un axe conjugué de 0.8 cm. Le forage et, en conséquence, la direction des trous n'est pas perpendiculaire sur le cercle de base, mais sur la surface convexe, en donnant un peu vers le centre de la boîte. Les distances moyennes entre les trous sont 5.00 cm, 4.7 cm et 1.88 cm.[9]

Dans son excellente description, MAX SCHMIDT présente d'une manière précise et plastique comment les Indiens font sonner l'instrument: «. . . le joueur souffle de sa narine gauche dans le trou situé au rebord inférieur, en tenant l'instrument de la main gauche. Le pouce de la main droite ferme la narine droite, pendant que les autres doigts de la main droite manient les perces.»[10]

[7] LÉVI—STRAUSS, 1948, p. 368.
[8] OBERG, 1935, p. 102.
[9] Disposés en rayons, des traits furent pyrogravés autour des trois ouvertures de la flûte nasale.
[10] SCHMIDT, 1914, p. 240.



Fig. 2. Indien Nambicuara jouant à la flûte nasale

Le diapason de l'instrument n'est pas publié dans la littérature imprimée. Les descriptions manuscrites de LÉVI—STRAUSS contiennent aussi des tableaux de diapason, selon esquels les trois flûtes nasales collectionnées par lui ont les tons suivants:

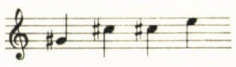


Fig. 3

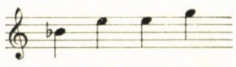


Fig. 4

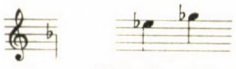


Fig. 5

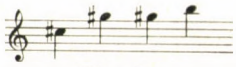


Fig. 6

La flûte nasale de BOGLÁR

Selon la force et l'angle du soufflement, ces tons varient de la manière suivante:

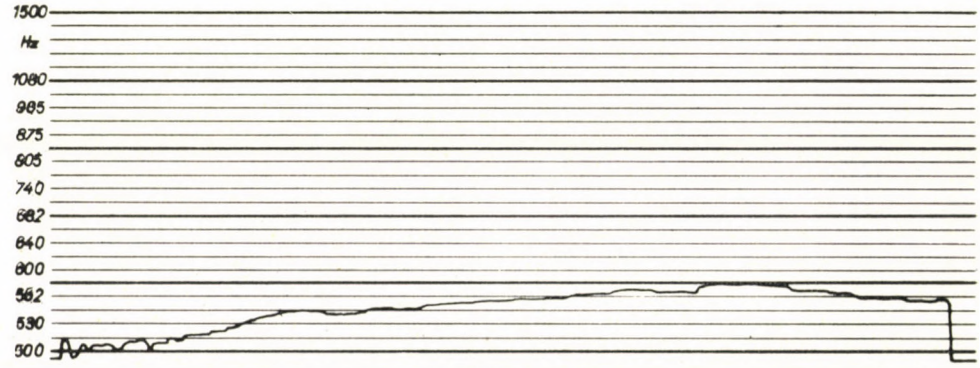


Fig. 7

environ 500—580 Hz, donc si² — do² dièse

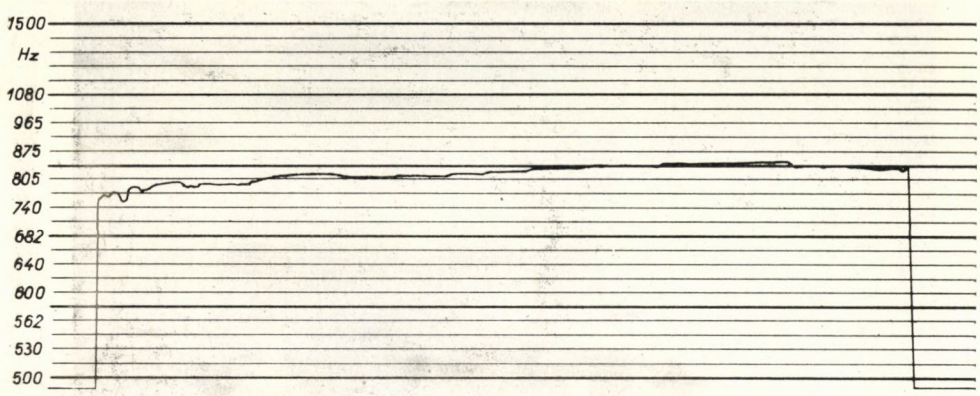


Fig. 8

environ 760—850 Hz, donc fa^2 dièse^2 — sol^2 dièse

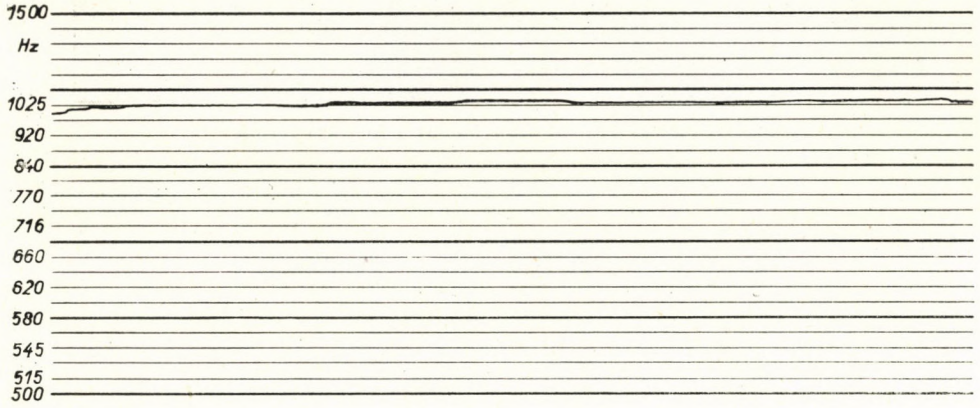


Fig. 9

environ 995—1040 Hz, donc si^2 — do^1.

Les enregistrements musicaux prouvent que le soufflement se fait sous l'angle le plus avantageux et a l'intensité maximum qui donne encore un son sans distorsion. Dans ce cas, l'instrument fait entendre clairement do^2 dièse, sol^2 dièse^2 et si^2. Si le son n'est pas claire, les raisons en peuvent être les suivantes:

1. au départ du son, le joueur ne trouve pas tout de suite le propre angle de soufflement; l'intonation est alors plus basse (signe ⨯);
2. la résonance d'un son ne cesse pas tout d'un coup, lorsqu'elle est encore en pleine vigueur, mais le soufflement est progressivement atténué (signe ⊗);
3. en cas d'un mouvement accéléré ou d'une forte broderie il arrive que le soufflement est plus faible que nécessaire ou impur (signe +);
4. sans aucune raison visible, le joueur souffle plus faiblement dans l'instrument (signe ◩). La question demeure indécise si cette oscillation de la hauteur du son est une erreur, donc une manifestation inconsciente ou bien l'exploitation consciente des possibilités offertes par l'instrument.

Boglár a réussi de faire quatre enregistrements uniques de la musique jouée sur cet instrument.

Quelque simple que soit cette mélodie, il nous faut l'analyser avec les mêmes méthodes que toute autre musique folklorique. Sa simplicité-même pouvait être l'objet de l'analyse. Nous avons cherché, si l'on jouait des mélodies traditionnelles et permanentes sur cet instrument, à considérer à peine plus qu'un fifre ou un sifflet. L'analyse des notes a fourni un résultat surprenant que nous allons publier ci-après.

Il y a quelques éléments musicaux qui ne nous arrêteront pas longtemps. Le registre de la mélodie est le même que celui de l'instrument; la richesse vocale est également identique. Dans ces traits, la mélodie ne pouvait pas bien faire preuve d'indépendance. Il en est de même avec la cadence que nous avons représentée en *MM* et qui s'accélère constamment, comme celle des mélodies folkloriques en général.

Le rythme est le premier élément musical où une force créatrice indépendante peut être observée. Les pièces sont jouées en rythme libre, les pauses, par exemple, sont généralement de durées différentes. À la fin de la première ligne, la pause est dans l'une des mélodies (1.) $^1/_8$, dans deux autres (3. et 4.) $^1/_4$ et dans la quatrième (2.) $^3/_8$. La pause à la fin de la sixième ligne varie comme suit: dans deux mélodies (1. et 2.): $^2/_4$, dans une (3.): $^3/_4$ et dans la quatrième (4.): $^1/_8$ ou, lors de la reprise, $^1/_4$ (4.). La longueur des notes peut aussi varier librement, surtout s'il s'agit de notes appuyées. Ainsi par exemple la longueur de la dernière note de la quatrième ligne est de $^2/_4$ en trois cas (1., 2. et 4.) et de $^3/_4$ dans un cas (3.). En trois cas, la seule note de la sixième ligne (1., 3. et 4.) est de $^4/_4$, et en deux cas (2. et 4.) $^3/_4$. La longueur des lignes peut aussi varier. Au lieu de prendre au hasard des exemples comme nous venons de le faire ci-haut, nous avons composé un tableau, représentant l'index de l'étendue des lignes:

Tableau 1

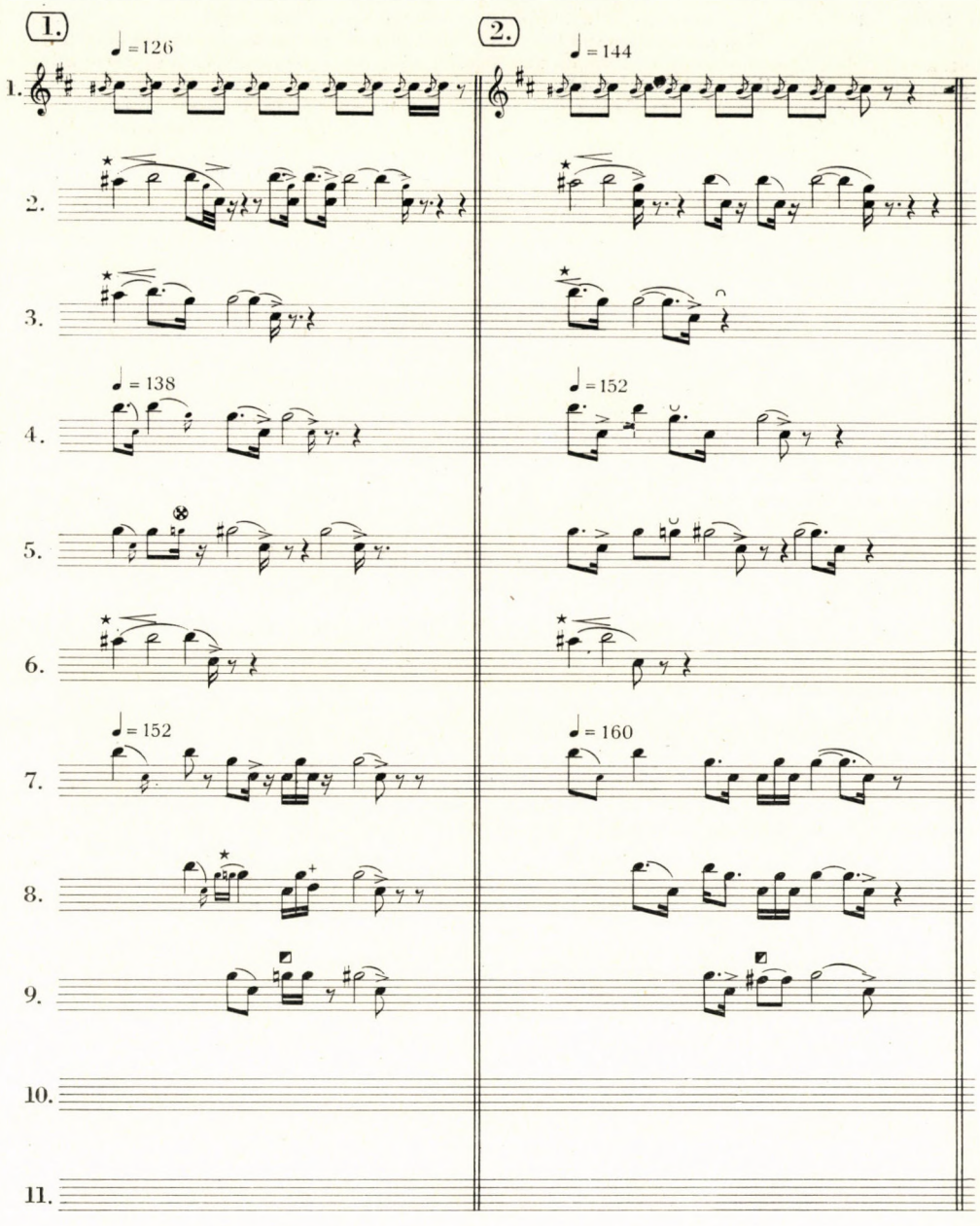
(compté en valeurs de ¼)

	1re mélodie	2e mél.	3e mél.	4e mél.	4e mél. repr.
1re ligne	5	6	6	6½	
2e ligne	13	14	6	5	
3e ligne	7	5	—	4	
4e ligne	7	7	9	5	
5e ligne	9	10	7	4	
6e ligne	6	5	7	3½	5
7e ligne	7	7	6	8	8
8e ligne	6	6	6	5	7
9e ligne	4	4	5	4	5
10e ligne			7	6	
11e ligne			6		

Dans le tableau N° 1., les lignes correspondantes des quatre lignes diffèrent considérablement l'une de l'autre. Toutefois, en éliminant les éventualités du rythme rubato, nous nous approchons davantage de l'essence de la mélodie et l'analyse elle-même montrera qu'il s'agit de quatre mélodies identiques. Le tableau N° 2. est la forme modifiée du tableau N° 1., dont les pauses furent éliminées.

Dans le tableau N° 3. nous avons mené l'étendue jusqu'à la charpente de la mélodie, en en éliminant l'éventualité des notes longuement appuyées: celles qui étaient appuyées plus longuement que ¼ passaient aussi pour ¼.

Dans cette charpente mélodique abstraite, une structure identique apparaît dans les lignes correspondantes des quatre mélodies (sauf quelques exceptions). Une structure divergente ne se trouve que dans la 2e et la 7e ligne, chaque fois dans la 3e et la 4e mélodie. Notons à ce propos que les mélodies 1., 3. et 4. furent exécutées par la même personne et ce ne fut


1.
2.
♩ = 126
♩ = 144
1.
2.
3.
♩ = 138
♩ = 152
4.
5.
6.
♩ = 152
♩ = 160
7.
8.
9.
10.
11.

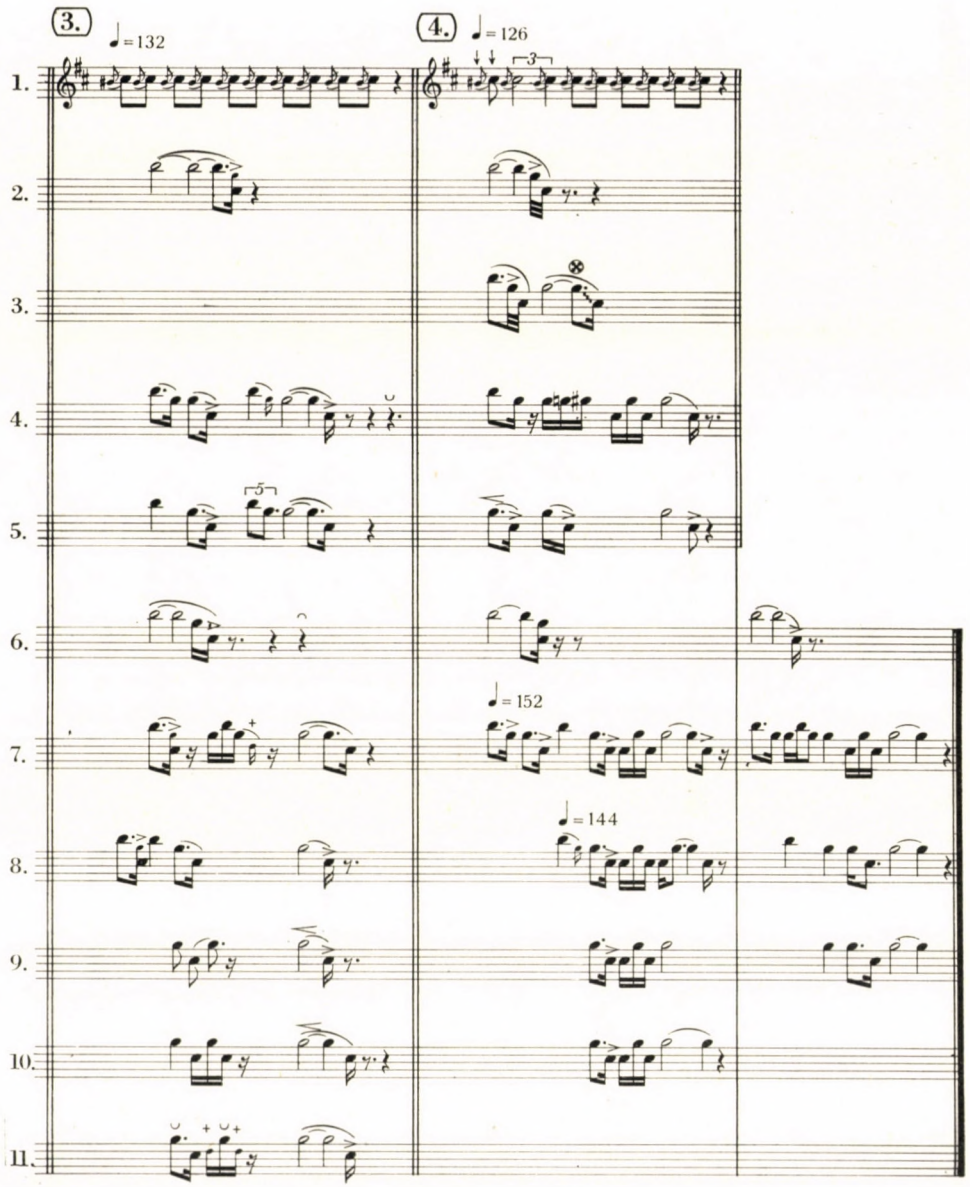


Fig. 10

Tableau 2

(sans pauses)

	1re mélodie	2e mél.	3e mél.	4e mél.	4e mél. repr.
1re ligne	5	5	5	5½	
2e ligne	9	9	5	3	
3e ligne	5	4	—	4	
4e ligne	5	5	6	5	
5e ligne	6	7	6	4	
6e ligne	4	3	4	3	4
7e ligne	6	6	5	8	7
8e ligne	5	5	5	5	6
9e ligne	4	4	4	4	5
10e ligne			5	5	
11e ligne			6		

Tableau 3

(les notes appuyées plus longuement que ¼ sont réduites uniformément à ¼; sans pauses.)

	1re mélodie	2e mél.	3e mél.	4e mél.	4e mél. repr.
1re ligne	5	5	5	5	
2e ligne	4	4	2	1	
3e ligne	2	2	—	2	
4e ligne	4	4	4	4	
5e ligne	4	4	4	4	
6e ligne	1	1	1	1	
7e ligne	5	5	3	6	5
8e ligne	4	4	4	4	4
9e ligne	3	3	3	3	3
10e ligne			3	3	
11e ligne			3		

que la 2e mélodie qu'un autre Indien joua. Les deux enregistrements eurent lieu à des occasions différentes. Du point de vue des différences, cette circonstance est d'une importance considérable, car les mélodies Nos 1. et 2., exécutées donc par deux joueurs à des occasions différentes, sont parfaitement identiques. Dans cet ordre d'idées nous pouvons bien penser que les différences entre les mélodies Nos 3. et 4. ne sont que des variantes individuelles, peut-être les résultats d'erreurs ou de défaillances, dissolvant temporairement la forme constante.

La corrélation des lignes peut être étudiée non seulement par les tableaux, mais par les notes aussi. En effet, nous obtiendrons une image plus correcte de la mélodie en nous servant des notes, car l'élément mélodique a dû être complètement omis des tableaux.

Afin de faire ressortir la concordance des lignes et la structure de la mélodie, nous avons publié les mélodies en démembrant les lignes et en les juxtaposant.

Chaque mélodie commence par le ton le plus bas de la flûte nasale. La première ligne consiste de 9—10 tons répétés de do^2 dièse (étendue de $^5/_4$), d'un mouvement de croche uniforme. C'est le prélude. Dorénavant, le do^2 dièse ne figure plus comme ton principal. Après le prélude, la mélodie glisse sur si^2 et pèse dessus. Dans la sixième ligne, c'est de nouveau ce si^2 appuyé qui se fait entendre. si^2 et sol^2 dièse reviennent alternativement dans plusieurs lignes et ce n'est que de ces deux que sol^2 dièse manque. En même temps, d'autres lignes sont dépourvues précisément de si^2 et seulement sol^2 dièse se fait entendre (à l'exception de la 3e mélodie). Il est remarquable qu'il s'agit ici des lignes qui sont les plus éloignées des lignes au si^2, c'est-à-dire la ligne 5. précédant la ligne 6., ainsi que les lignes 9—11, à la fin des mélodies. Il y a des lignes mixtes parmi celles dans lesquelles il n'y a que si^2 *ou* sol^2 dièse, ce qui nous permet de présumer que la mélodie terminée par les lignes à si^2 et sol^2 dièse représente un passage musical où la tendance de la mélodie est descendante. En cas de deux notes il est difficile de parler de descente. Le cas échéant on peut y penser dans ce sens que, dans les premières lignes, les hautes notes sont plus nombreuses ou plus significatives, pour diminuer progressivement et céder enfin la place aux notes plus basses. La tendance descendante est moins claire dans le premier passage (lignes 2—5.) qu'elle ne l'est dans le second (lignes 6—9—11.), car dans la deuxième ligne du premier passage (la troisième ligne de la mélodie), la note basse est déjà très fortement employée, alors que la note haute, comparée à la basse, est très peu accentuée. En dehors de celà, la troisième ligne de la troisième mélodie manque et sa cinquième ligne ne consiste pas de notes sol dièse^2 seulement et, enfin, la prédominance de la note basse est très prononcée à partir de la troisième ligne de la quatrième mélodie déjà. Mais même ici, la tendance est parfaitement claire, surtout si l'on considère qu'une variation individuelle a eu lieu dans les mélodies 3. et 4. — comme nous venons de l'écrire plus haut — et que la structure des mélodies 1. et 2. est, sans aucune équivoque, d'une tendance descendante.

Le deuxième passage (lignes 6—9—11.) est régulier dans chacune des mélodies, sauf la 7e ligne de la 3e mélodie, à laquelle manque une note de $^2/_4$, et la 4e ligne de la 4e mélodie, prolongée d'un sol dièse^2 de $^1/_4$. Nous voyons que les différences se présentent de nouveau dans les mélodies montrant des variations.

Au fait, la vraie forme de cette descente est mise au jour par l'analyse structurale du deuxième passage. Les tableaux N°s 1. et 2., mais surtout le tableau N° 3. laissent voir que les lignes 7—9 sont d'une étendue de plus en plus descendante. Chaque ligne est plus courte d'un quart de ton en omettant la note se trouvant à la tète de la ligne précédente. Analysons, par exemple, les mélodies 1. et 2. La 7e ligne se compose comme suit: si^2 si^2 sol^2 dièse sol^2 dièse sol^2 dièse; dans la huitième ligne, le premier si^2 est omis, dans la neuvième, le second. Les notes si^2 s'étant ainsi épuisées, le passage a pris sa forme finale: après la haute note longuement appuyée, représentant l'introduction, une courte mélodie composée de cinq notes est entonnée. Cette mélodie se répète en diminuant de plus en plus — pour ainsi dire: en s'entortillant autour de soi-même à l'instar d'une spirale. On comprendra de cette composition structurale que les mélodies 3. et 4. fussent prolongées à 10 et 11 lignes respectivement: la cadence est renforcée par la reprise de la dernière ligne.

La mélodie courte, composée de 4—5 notes, la composition descendante et spiraile, l'intonation de la cadence par la reprise, la structure fractionnée et la note basse reprise, avant le passage: voilà les caractéristiques de la musique à longue flûte des Nambicuaras. La régularité du principe de la composition de mélodie, ainsi que la liberté de sa réalisation, s'adaptent également à la musique nambicuara: le nombre des passages se précise librement (voir la reprise de la 4e mélodie); le nombre de la cadence renforcée est arbitraire; les broderies et les notes d'agrément sont dirigées par l'imagination momentanée; la longueur des notes terminales et, en général, des notes appuyées n'est pas rigoureusement fixée et probablement celle des pauses non plus; enfin: des variations sont possibles dans la structure aussi (cf. mélodies 3. et 4.). Dans la mélodie de la flûte nasale, les particularités de la musique nambicuara se sont réglées sur la richesse vocale modeste de l'instrument. Pendant que les mélodies de la longue flûte s'échelonnent généralement en hexacorde — pentacorde et les mélodies chantées en septacorde, ici la descente est effectuée par deux notes — en réduisant même la richesse vocale actuelle de la flûte nasale —, ce qui passe pour une performance de bravour et indique non seulement la profondeur et la solidité de la culture musicale, mais en même temps le rapport existant entre l'instrument et la mélodie jouée. Il est possible qu'il y a des mélodies spéciales appartenant strictement à la flûte nasale. Il est hors de doute que les mélodies publiées ne se font pas seulement entendre sur la flûte nasale, mais qu'elles y sont aussi liées étroitement

telles qu'elles sont. La richesse vocale de l'instrument trace une limite précise autour de la composition de mélodie et de forme. Mais, outre cela, la structure des mélodies correspond essentiellement à l'esprit de la musique nambicuara. La flûte nasale et les mélodies jouées sur elle représentent une partie organique d'une unité supérieure de la culture musicale nambicuara et en sont une manifestation ingénieuse et quelque peu occulte.

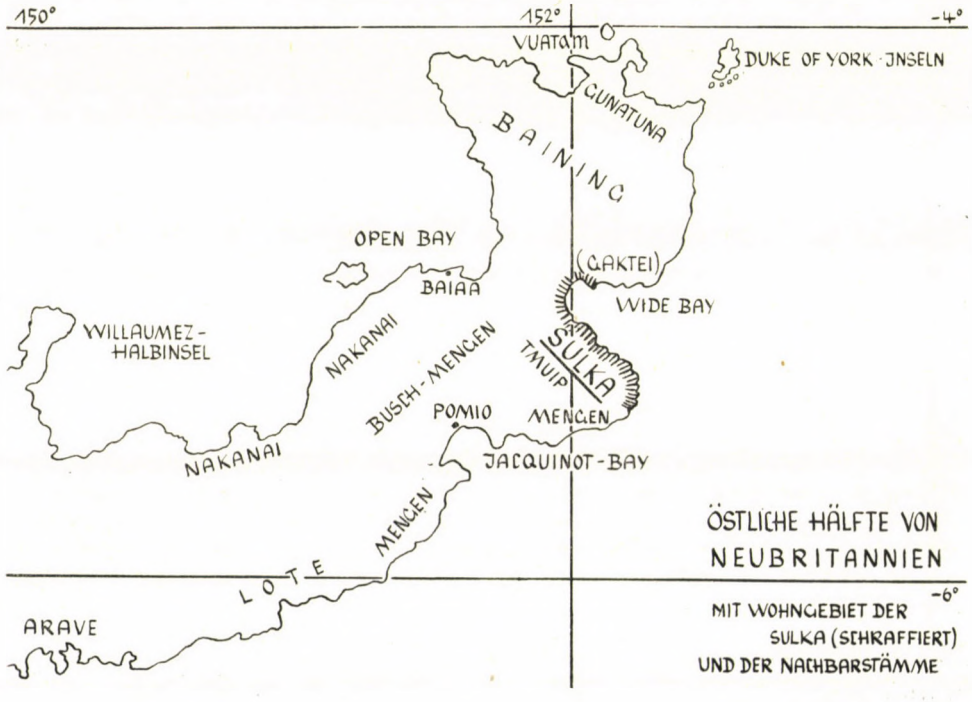
LAJOS BOGLÁR—ISTVÁN HALMOS

BIBLIOGRAPHIE

FOY, W. 1909. *Zur Verbreitung der Nasenflöte.* Ethnologica, t. I. pp. 239—245. Leipzig.
IZIKOWITZ, K. 1935. *Musical and other Sound Instruments of the South American Indians.* Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets- Samhälles Handlingar; Femte följen, Ser. A., B. 5, No. 1, pp. 1—434. Göteborg.
LÉVI—STRAUSS, CL. 1948. *The Nambicuara.* Handbook of the South American Indians, BAE, Bull. 143, pp. 361—369. Washington.
OBERG, K. 1953. *Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil.* Smithsonian Institution, Inst. of Social Anthropology, Publ. Nr. 15. Washington.
ROQUETTE—PINTO, E. 1938. *Rondonia.* São Paulo.
SCHMIDT, M. 1912. *Reisen in Matto Grosso im Jahre 1910.* Zeitschrift für Ethnologie, t. XLIV, pp. 130—174. Berlin.

NOTIZEN ZUR MATERIELLEN KULTUR DER SULKA

Bei dem sich immer mehr steigernden Tempo, mit dem die europäische Zivilisation sich vordrängt bis hinein in die letzten Winkel der ozeanischen Inselflur, kommt es naturgemäß zu einer rapiden Umstellung der alteinheimischen Kulturen auf eine vollkommen neue und ungewohnte Ebene des gesamten geistigen und materiellen Lebens in all seinen Einzelaspekten. Nachdem einmal der anfängliche Widerstand gegen das Fremdartige und damit scheinbar Feindselige gebrochen ist, verfallen die Eingeborenen immer schneller der Lockung all jener modernen Einflüsse, die ihnen eine Erhöhung ihres bisherigen primitiven Lebensstandards versprechen. Innerhalb weniger Jahre erliegt das traditionelle Alte dem Ansturm des Neuen und fällt der Vergessenheit anheim: Die ehemalige Isolation der einzelnen kleineren und größeren Bevölkerungsgruppen schwindet und bringt die früher sich feindselig einander gegenüberstehenden Stämme in engeren Kontakt, die Kinder machen eine geregelte Schulbildung durch und wissen kaum noch etwas von den antiken Mythen, Märchen, Tabus und heiligen Riten der Vorzeit, Väterglaube und Vätersitte brechen zusammen und werden unter dem Druck neuer Erkenntnisse und Erfahrungen in ihrer Gesamtheit vollkommen nivelliert



Am schnellsten geht diese Entwicklung natürlich auf materiellem Gebiet vor sich. Vielerorts kennen die Eingeborenen schon kein Steinbeil mehr, keine Angelhaken aus Schildpatt oder Muschel, keine Signaltrommel und kein Schnitzwerk als Darstellung ihrer Ahnen. Ihre ursprüngliche Kleidung wurde ersetzt durch europäische oder chinesische Kattunstoffe, Eiseninstrumente sind anstelle der altüberkommenen Werkzeuge aus Holz, Knochen und Stein getreten.

Man mag sich zu dieser vielfach übereilten und darum sprunghaften Umstellung der Insulaner stellen wie man will, eines aber ist sicher: Innerlich sind diese Menschen mit dem Problem der Umstellung noch nicht fertig geworden, und sehr zu bedauern ist, daß viele von ihnen den Boden unter den Füßen verloren haben, weil sie sich vom geschichtlichen Hintergrund eines organischen Stammeslebens losgelöst haben, das ihnen Halt und Sicherungen bot. Heute sind wir vielfach soweit, daß man sich der Vergangenheit schämt, von der man nichts anderes mehr weiß, als daß sie tiefstes »Buschkanakentum« gewesen sei. All das Gute und Wertvolle, das sie einst beinhaltete, ist vergessen, ausgelöscht! Fast ungläubig lauscht die moderne Jugend den Berichten und Aufzeichnungen der ersten Missionare, die vom Leben und Denken ihrer Vorväter erzählen und anhand von Photo- und Museumsmaterial ein anschauliches Bild von der noch gar nicht so weit zurückliegenden Stammesgeschichte entwerfen. Vielleicht werden diese Jungen einmal dankbar dafür sein, daß weiße Männer sich die Mühe gemacht haben, diese Dinge zu sammeln und aufzuzeichnen. Vielleicht!!

Im Hinblick auf diese mögliche Situation schrieb ich vor einigen Jahren einen Abriß der »Geschichte und Religion der Sulka«, eines arg zusammengeschmolzenen Stammes, der seiner Papua-Sprache wegen unter der zumeist melanesischen Bevölkerung der Insel Neubritannien eine Sonderstellung einnimmt.[1] Auch der vorliegende Aufsatz handelt über denselben altertümlichen Volksstamm und wird Bezug nehmen auf einige mehr wirtschaftliche Belange seiner Kultur, soweit sie der Öffentlichkeit noch gar nicht oder nur oberflächlich bekannt geworden und heutzutage schon mehr oder weniger in Vergessenheit geraten sind. Meine persönlichen Forschungen in dieser Hinsicht wurden angeregt durch Gespräche mit langjährigen Sulkamissionaren und basieren zum größten Teil auf vergilbten Aufzeichnungen aus der Feder der ersten Pioniere; einige ihrer Tagebuchblätter sind um die Jahrhundertwende auch in wenig zugänglichen Missionsblättern publiziert worden.[2]

Heimat und Nachbarn der Sulka

Die Mitglieder dieses an der südwestlichen Breitseite der Wide Bay wohnenden Stammes nennen sich selbst O SULKA oder O MI-RE, d. h. »die richtige Sprache Sprechende«.[3] Als ihr angestammtes Siedlungsgebiet betrachten sie den Küstenstreifen zwischen dem Mevlou (Powell River) im Norden und dem Kap Orford im Süden. Vor 50 Jahren noch waren sie freilich von den Süd-Baining, ihren Todfeinden, bis in die Gegend von Mochlon zurückgedrängt worden, was aber nicht hinderte, daß sie die verlorene Uferstrecke immer noch als ihr Eigentum betrachteten und heimlich ihre im Niemandsland befindlichen Kokosbestände abernteten und im Mevlou dem Fischfang nachgingen. Die Stammesbezeichnung der Baining »Kachet« wurde von ihnen dem eigenen Idiom angepaßt und zu Gaktei umgewandelt, was schlechthin »Feind« bedeutet.

Die allernächsten Nachbarn der Sulka sind die Tmuip, die westlich von ihnen auf den Bergen wohnen. Beide Stämme hielten Frieden miteinander und besuchten sich gegenseitig bei feierlichen Anlässen und tanzten miteinander, heirateten sich aber nicht gegenseitig, da sie in Sprache und Soziologie stark voneinander abwichen.[4] Nach alten Berichten der Sulka sollen die Tmuip vor undenklichen Zeiten wenigstens zum Teil auch Uferbewohner gewesen und von den Baining bedrängt worden sein. Ebendarum hätten sie sich zu einer Gefahrengemeinschaft

[1] C. LAUFER, *Aus Geschichte und Religion der Sulka*, Anthropos (50) 1955, SS. 32–64.

[2] U. a. wurden damals veröffentlicht: P. M. RASCHER, *Expedition an die Südost-Küste von Neupommern*, in: HM = Hiltruper Monatshefte 1900, SS. 343–363; P. J. MEIER, *Briefe*, HM 1900, SS. 396–400, 443–447; Br. H. MÜLLER, *Brief*, HM 1901, SS. 295–303; P. M. RASCHER, *Meine zweite Expedition nach dem Süden von Neupommern*, HM 1901, SS. 488–500, 534–541; derselbe, *Nouveaux croquis Canaques*, in Annales N. D. S. C., Borgerhout-Anvers (17) 1902, pp. 68–75, 91–97, 110–115, 130–137, 148–152; H. MÜLLER, *Bericht über die Fehde zwischen den Sulka und den Gaktei*, HM, 1907, SS. 492 ff; derselbe, *Sagen und Mythen der Sulka*, HM 1910.

An unveröffentlichtem Material lag mir vor: H. MÜLLER, *Erinnerungen eines alten Missionsbruders*, und aus der Hand des P. J. SCHNEIDER: diverse Handschriften, Sulka-Grammatik (die demnächst vom Anthropos herausgegeben wird), Sulka-Wörterbuch, Sulka-Zoologie und Botanik.

[3] Die Sulka-Sprache wurde erstmalig aufgenommen durch Br. H. MÜLLER, *Erster Versuch einer Grammatik der Sulka-sprache*, Neupommern, Anthropos (10/11), 1915/16, SS. 75–98, 523–552. Seine Aufzeichnungen wurden schon vorher übernommen von R. PARKINSON, *Dreißig Jahre in der Südsee*, Stuttgart 1907, SS. 767–777.

[4] Ein erstes Tmuip-Wörterverzeichnis stammt von H. MÜLLER, gekürzt wiedergegeben von PARKINSON (a. a. O.), SS. 777–781.

zusammengeschlossen gegen den gemeinsamen Feind, obwohl sich in charakterlicher und kultureller Hinsicht kein größerer Unterschied denken läßt als zwischen den agilen, fortschrittlichen Sulka und den schwerfälligen, primitiven Tmuip.

Ein anderer Stamm, mit dem die Sulka immer auf gutem Fuße standen, sind die O Mengen, die südwestlich von ihnen teils am Ufer, teils in den Bergen siedeln. Ihre Sprachen weisen zwar Dialektverschiedenheiten auf, doch dürften ihre Stammesverschiedenheiten von jeher nie sehr groß gewesen sein, da sie untereinander heiraten und auch wohnen.[5] Dem Äußeren nach lassen sich beide Volksgruppen kaum voneinander unterscheiden, das ist nur der Fall, wenn es einmal zu Dorfstreitigkeiten kommen sollte.

Die Dörfer der Sulka lagen in früherer Zeit in geringer Entfernung von einander und zwar niemals direkt am Meeresstrande, sondern hinter dem ersten Buschgürtel; nur in Kriegszeiten waren die am meisten gefährdeten Siedlungen mit einer Pallisade umgeben. Eine Dorfschaft bestand für gewöhnlich nur aus 8 bis 12 Hütten, die eine Länge von 4—5 m und eine Breite von etwa 3 m besaßen; die einzige Öffnung befand sich auf der Frontseite. Für die Unverheirateten gab es eigene Häuser, die sich von den übrigen in nichts unterschieden. An den Pfosten hingen Schilde und Waffen, von der Decke herab verschiedene Netze zum Fisch- oder Schweinefang. Große Steinplatten auf dem Erdboden zeigten Gräber an.

Kleidung und Schmuck

Bei den Sulka sowohl wie bei ihren Nachbarn gingen beide Geschlechter von jeher bekleidet, wiewohl sich die einzelnen Stämme in der Art der Bekleidung unterschieden. Nacktgehen von Erwachsenen war streng verpönt. Die Sulkasprache hat für solche Personen Ausdrücke wie *a ñgileler* oder *Kupaplang*, die als Schimpfwörter gelten *(kus*, bzw. *kut* ≠ »Geschlechtsteil« und *paplang* = »unbedeckt«). Selbst beim Baden ist man vorsichtig und legt die Schambinde nur ab, wenn man sich allein weiß oder unter seinesgleichen *(ta kuit k'orop*, bzw. *ta kong a yet)*. Unnötig zu sagen, daß man sich auch heute noch, wo die alte Tracht zum größten Teil schon durch Lendentücher europäischen Fabrikates ersetzt worden ist, streng an diese Anstandsregel hält, will man nicht dem Schimpf verfallen.

A yet (pl. *it)* ist der allgemeine Name für die Bekleidung, die je nach dem Geschlecht verschieden ist. Die der Männer besteht aus einem langen Baststreifen, *a katam*, und wird hergestellt aus der Rinde des gleichnamigen Baumes, der wohl mit Broussonetia papyrifera identisch ist. Die Rinde wird — ähnlich wie bei den Baining — der Länge nach vom Stamm abgezogen, gewässert, von den Holzfasern befreit und mit Steinen geklopft. Der ganze langwierige Prozeß der Herstellung nennt sich *kautus* (transitiv *kautuyam)*. Das getrocknete und gebleichte Basttuch wird alsdann mit heißgemachten Steinen gebügelt und mit rotbraunen Mustern bemalt (= *a kalei* im Gegensatz zu *kapiram*, dem unbemalten Tuch). Angelegt wird es in folgender Weise: Der Mann drückt mit der Linken das Endstück des Streifens gegen die Blasengegend und zieht mit der andern Hand den vorn herabhängenden Rest zwischen den Beinen durch bis in die Höhe des Steißwirbels, zieht ihn weiter über die rechte Hüfte hinweg nach links und mehrmals um den Leib herum und steckt das Ende schließlich auf dem Rücken in das dort einen Bogen bildende Kleid, das auf diese Weise straff angezogen werden kann. Das vordere freie Endstück läßt man alsdann über die Körperumwicklung bis etwa zu den Knien hinabfallen. Auf diese Art bekleiden sich die Männer der Sulka wie auch der Tmuip und Mengen *(nga m'kegen)*.

Abweichend davon ist die Tracht der Baining und Lote. Die Bainingmänner tragen um die Hüften einen manchmal recht primitiven Gurt *(iski)*, in dem vorn und hinten ein zwischen den Beinen durchgezogenes kurzes Tapastück derart eingesteckt wird, daß die beiden Enden frei herabhängen. Von diesem Modus sagen die Sulka: »*A kro Gaktei ñga m'wogelet*«. Die Lote aus der Gegend von Tu und Maso ziehen ihr Tapakleid einfach um den Leib herum, ohne die Schamteile zu bedecken, lassen im Höchstfall das vordere Tuchende lose darüber hinweghängen. Ebenso verhalten sich die noch weiter westwärts wohnenden Eingeborenen von Uvol, Tawola, Amiu und die Arawe-Leute, die besonders an der Roebuck-Spitze eine Mischung mit den Lote eingegangen sind. All diese Küstenstämme im Süden Neubritanniens üben im Gegensatz zu den Baining die Beschneidung.[6]

Die Sulkafrauen umgürten ihre Hüften — ähnlich wie die Bainingfrauen — mit einem Geflecht aus schwarzen, gedrehten Schnüren aus *gunmat-* oder *kurpin*-Fasern; zuweilen werden

[5] Die Mengensprache wurde zuerst studiert von H. MÜLLER, *Grammatik der Mengensprache*, Anthropos 1907 (2), SS. 80—99, 241—254. Ein kurzes Wörterverzeichnis findet sich bei R. PARKINSON (a. a. O.), SS. 777—781.

[6] Vergl. LAUFER, *Aus Geschichte . . .*, S. 40f; F. F. SPEISER, *Über die Beschneidung in der Südsee*, Acta tropica (1), Ba sel 1944, bes. S. 11f.

dazu auch andere Pflanzen wie *ñgulup*, *ñgunhi*, *kalarop*, *kenmar* (Ranke) verwendet oder auch ein zusammengedrehter Tuchstreifen. Dieser Gürtel *(a lip*, pl. *liptur)* trägt an den Enden zwei Schnüre zum Festknoten *(kotoiang a lip)*, und zwar geschieht die Bindung über der Pubes, sodaß sie durch das darüberliegende Blattkleid *(gortor)* verdeckt wird. Dies letztere wird aus den langen Blättern eines schilfartigen Staudengewächses *a gun* hergestellt, d. h., so nennt sich die ganze Pflanze, wie sie im Freien wächst. Insofern sie das Material für den Schurz liefert, heißt sie *gortor*, weshalb man immer nur sagt: *Ñgur m'kegin kar o gortu*, aber nie: *kar a gun*, »ich bekleide mich mit den zubereiteten Blättern, aber nicht mit der Pflanze selbst«. Die Blätter dieser Staude werden der Länge nach zu Fäden oder Fasern zersplissen und nennen sich nun *a nhep*, pl. *o nhik*. Sie werden von oben her vorn in die Lendenschnur gesteckt, zwischen den Beinen durchgezogen und auf dem Rücken von unten her unter den Gurt geschoben und angezogen. Die Sitte erfordert, daß die Frauen beim Sitzen die Beine unterschlagen *(kir porosñg)* oder parallel zu einander ausstrecken *(hagier)*, aber nie dürfen sie die Hockstellung der Männer *(keri)* nachahmen.

Bei feierlichen Anlaß wie Tanzfesten binden sich die Männer einen Blattschurz *(muñguol* und *seren)* um, dessen einzelne Bestandteile an einer Schnur aufgezogen werden. Zu dessen Färbung dienen Gelbwurz *a nun*, *piñg* oder *ngulia* (Curcuma longa), Grün gewinnt man aus einer Unkrautart *(ñgeiniñger)* und Rot aus der Rinde des *ham*-Baumes. Ein solcher Festschmuck heißt *veilam*. Dazu kommen Zierkräuter *(mui*, *mandaen*, *murgiri* usw.) oder einfach Blätterbüschel von Bäumen wie *meipun* (bes. von Frauen gebraucht), *porkhe*, *wursin* u. a. Um den Hals hängen Ketten aus den harten roten Früchten der *wolet*-Ranke, an den Fesseln trägt man Rasseln aus den Früchten von Pangium edule *(a solge* und *a myi)*, die durch eine Schnur aus Anodendron-Faser *(span)* oder Pueraria *(ñgeiriwik)* zusammengehalten werden, über der Schulter kleine Flechtbeutel aus Fasern einer Lianenart *(a wie)*. Für manche Dekorationen gibt es Geheimworte, je nachdem sie von Frauen oder Männern verwendet werden. So reden die Frauen von *a mi kining* und *a kining to a kot* und die Männer von *a siksik* und *a papi* und meinen damit die langen, bzw. kurzen Blattwedel der Cycas revoluta (Friedenspalme).

Nahrungszubereitung und Genußmittel

Über die Ackerwirtschaft der Sulka hatte P. J. SCHNEIDER einen posthumen, sehr detaillierten Bericht hinterlassen, der inzwischen veröffentlicht werden konnte, sodaß im Anschluß an diese seine umfassende Darstellung hier nichts mehr darüber gesagt zu werden braucht.[7] In der Hauptsache wurden Taro, aber auch Bataten, Yams und Bananen angebaut. Die Felder auf den Berghängen waren im allgemeinen nicht sehr ausgedehnt, wurden aber sehr sauber gehalten. Sie hätten für den Unterhalt ausreichend sein können, aber der Umstand, daß beim Tode eines Eingeborenen immer auch seine Pflanzungen vernichtet wurden, trug dazu bei, daß zuweilen der tägliche Bedarf nicht gedeckt wurde und eine Hungersnot eintrat. Allerdings ließen sich in diesem Fall Feldfrüchte bei den befreundeten Tmuip erhandeln.

Die Zubereitung der Nahrung geschah wie überall auf Neubritannien auf erhitzten Steinen, und für diese Beschäftigung kennt der Sulka ganz allgemein das Zeitwort *murut* (transitiv) und *murtik* (intransitiv), was »kochen, rösten, braten« bedeutet. Man sagt: *La reip ñga ta murtik*, die Frauen sind gerade beim Kochen, und: *Endo ñga m'murtik ñgaiñg*, dein Koch. Im übrigen aber sind die Ausdrücke spezialisiert auf die verschiedenen Arten des »Kochens«. Fleisch oder Fisch, aber nicht Feldfrüchte (!) kann man braten, indem man dies Essen einfach oben auf die leicht flammenden Scheite und Holzkohlen legt; dann spricht man von *silut*, bzw. *silet*. In Betracht kommen stets nur kleinere Tiere (Fisch, Vögelchen, Eier, Heuschrecken usw.), die mit Haut und Haaren, mit Federn oder in der Schale am offenen Feuer zubereitet werden. Es ist die einfachste Methode. Fragt man beispielsweise einen Eingeborenen, ob sie ein kleines Tier wie etwa eine Eurycantha horrida (Heuschreckenart *a psiaiñg)* essen, so antworten sie: *ñga M'silet kem*, »man ißt sie gebraten«. *Silet* (eigentlich: *sillet* als reduplicatio composita) ist transitiv, während das intransitive *silut* die durch das transitiv ausgedrückte Tätigkeit bezeichnet.

Werden Feldfrüchte auf offenem Feuer geröstet, so wird immer das Verbum transitivum *mat* gebraucht, das also dem *silet* für Fleisch entspricht. Werden dagegen Fisch, Fleischstücke, Käferlarven, aber auch Gemüse, zerriebene Taro mit Kokosmilch angemacht (= *a ptir)* und in Blättern eingewickelt auf dem offenen Steinherd geschmort, dann gebraucht man für diesen Prozeß das intransitive Verb *munuñg*, bzw. das transitive *monmoñgum*. Eine dritte

[7] P. J. SCHNEIDER, *Über den Feldbau der Sulka*, Anthropos 1954, SS. 276—289; Rezension dazu von H. DAMM, Ethnographisch-archäologische Forschungen, Heft 4, ½, Berlin, SS. 296—298.

Möglichkeit besteht darin, daß man Speisen jeglicher Art in einem zugedeckten Steinherd dünstet. Eine Erdgrube wird zuerst mit glühenden Steinen ausgelegt. Darüber kommt eine Lage Bananenblätter, darauf das Wild oder Haustier, bzw. die geschälten Taro; dann wird alles abgedeckt mit einer zweiten Lage Bananenblätter und heißer Steine und Erde. Diese Art und Weise, die besonders bei größeren Gemeinschaftsmahlzeiten in Betracht kommt, nennt man *khi, khi pum, kir* (intransitiv) und *kiram* (transitiv). Man merke also: *a khi* ist z. B. ein *im* Steinherd geschmorter Taro, *a mat* dagegen ein *auf* offenem Feuer gerösteter Taro!

Als Ingredienzen zum Betelgenuß dienen, wie bekannt sein dürfte: Früchte der Areca catechu, Blätter oder Fruchtstände von Piper betle und Kalk. Aus diesem Grunde werden überall in den Siedlungen Betelpalmen *(a whoi*, pl. *o wue)* angepflanzt, von denen es eine ganze Reihe von Artnamen gibt: *gilisir, gumbol, msuk, ñgeilemyier, gañgmal, wisik (psik), rum* und *siek*. Auch die Früchte selbst werden wieder unterschieden: *a petrup* sind wilde, kleine Nüsse, *a wagam* dagegen große, rote Nüsse. Befindet sich der Sulka auf Wanderschaft und hat keine echten Areca-Nüsse zur Hand, so gebraucht er als Ersatz dafür die Früchte von *a par* und *saksak* (eine Art wilder Muskat) oder *a kulwir* und *pugil* (kleine Palmfrüchte). Im äußersten Notfall begnügt er sich auch mit der Rinde von *a gup* und *go*, zwei Bäumen mit einem zimtartigen Aroma.

Auch von der Pfefferpflanze *(a ñgeiker*, pl. *ikri)* kennt er mehrere Unterarten wie: *a mit, mren, pinol puñgpuñg* und *rup*. Stehen ihm diese einmal nicht zur Verfügung, dann kaut er als Ersatz auch das Blatt des *kwawa*-Baumes. Der dazu gehörige Kalk wird aus Korallen oder auch aus Muscheln wie *a hik*, seltener auch Schneckenschalen *(kik)* gebrannt.

Zwischen den Tarofeldern wurde bis vor unlängst auch immer etwas Tabak *(a suku)* gepflanzt. Die an der Luft oder im Hause getrockneten Blätter rollte man zigarrenförmig in ein weiches Deckblatt vom nächstbesten Strauch und steckte sie unmittelbar in den Mund oder in ein mit Brandmalereien verziertes Bambusröhrchen *(a pulon)*, ähnlich wie es von zahlreichen Bergstämmen Neuguineas bekannt ist.

Besondere Zählweisen für Früchte

Im Gegensatz zu unserem Dezimalsystem bedient sich der Sulka bei seiner normalen Zählweise des Vigesimalsystems. Die oberste Einheit ist bei ihm *a mhelum* = 20! Dies Zahlwort, das zugleich ein Singular wie auch ein Plural ist, wird hergeleitet von *a mhel* = »Mensch«, dessen Finger und Zehen zusammengenommen eben die Zahl 20 ergeben. 40 sind also zwei Menschen *(a lu mhelum)*, 60 drei Menschen *(a kro'mhelum)*, und um eine solche runde Zahl anzugeben, zeigt man auf anwesende Personen. Alle Größen unter zwanzig haben die Hand *(a gtik)* als Einheit, also 5 Finger. Zweimal 5 Finger plus zweimal 5 Zehen ergeben 20, also den »ganzen Menschen«. Was aber noch unter 5 liegt, wird nach Einern berechnet, also: 1 = *a tigeañg*, 2 = *a lomin*, 3 = *kur londige*, 4 = *kur lolo*.

Bis in die neueste Zeit hinein war der Sulka gewohnt, mit Hilfe seiner Finger und Zehen zu zählen, falls die zu zählenden Gegenstände nicht wirklich vorlagen. Er umfaßte zunächst mit der rechten Hand die einzelnen Finger der linken, um von 1 bis 5 zu rechnen; bei 5 angekommen, umfaßte er sämtliche Finger der Linken und sagte: *a gtik he* oder *a gtik ta keis!* Darauf zählte er ebenso weiter an den Fingern der rechten Hand und schlug bei 10 beide Hände zusammen, indem er sagte: *a lu gtik he*, »zehn«! So geschah es denn auch mit den Füßen *(a nhar lauto)*, und alle 10 Finger und 10 Zehen ergaben zum Schluß das stolze Resultat: *a mhelum!* Liegen die abzuzählenden Taro oder andern Dinge vor ihm, dann berührt er je zwei der Früchte mit der Hand und sagt beim ersten Paar: *a lo ri* (diese zwei), dann *a lo ruk* (jene zwei) und zuletzt die fünfte, wobei er feststellt: *ta ktik ta* (diese fünf)!

Nun gibt es aber bei einigen Früchten eine von der Norm abweichende, spezielle Zählweise, nämlich bei Kokosnüssen, bei Brotfrüchten und bei Wassergefäßen, die aus Kokosschalen hergestellt werden. Was der Grund dafür war vom üblichen Vigesimalsystem abzuweichen, erklärt sich aus folgenden Tatsachen, die auch von ethnologischer Bedeutung sind:

a) *Kokos (a ksie*, pl. *o ges)*. Um Kokosnüsse zu transportieren, schält der Sulka die auf einen angespitzten, schräg im Boden stehenden Stock gespießten Früchte bis auf einen schmalen Streifen los. Dessen äußerste, glatte Rinde wird alsdann soweit abgezogen, daß sich damit jedesmal zwei Nüsse zusammenbinden lassen *(ñgo ralñganik)*. Dann legt der Mann zwei Paare der in dieser Weise zusammengebundenen Nüsse kreuzweise übereinander und verspannt sie, sodaß er sie bequem in einer Hand tragen kann. Eine Koppel von vier Nüssen nennt er *a ñgausmea* oder *ñgoimea*, zwei Koppeln bestehend aus 8 Nüssen *a lu ñgausmea* und was darüber hinausgeht *a kro rausmea*. Eine einzelne Frucht, die am *ralñgan*-Streifen getragen wird, heißt *a winhek*, zwei einzelne oder zusammengefügte nennt er *a lu winhek* und drei *a kro winhek* (Dual- bzw. Pluralform).

b) *Brotfrüchte* (Sing. Du. Pl. *yoñgmeil)* werden in ganz ähnlicher Weise gebündelt: Mit einem Baststreifen oder einer dünnen Ranke bindet man jedesmal 4 Früchte an den Stielen zusammen und kann sie nun mittels einer durchgeschobenen Stange bequem auf der Schulter heimtragen. Ein solches Bündel von 4 Brotfrüchten heißt *a ñgetagap*, zwei Bündel mit 8 Früchten *a lu ñgetagap*, drei und mehr Bündel mit 12, 16, 20 u. m. Früchten *a kro retagap*. Eine einzelne Brotfrucht dagegen wird mit *a maulañg* bezeichnet, zwei mit dem Dual *a lu maulañg*, drei mit dem Plural *a kro maulañg*.

Holen und Tragen der Kokos und Brotfrüchte war wesentlich Sache der Männer und ist es auch heute noch. Männer tragen auch zu einem guten Teil die Taro zu einem Fest, haben aber keine besondere Zählweise dafür, sondern halten sich an das oben geschilderte Fünfersystem *(a gtik, a lu gtik, a kro gtik, a nhar, a lu nhar, a mhelum)*. An den Feldfrüchten entfernt man nur die großen Blätter, aber nicht die Stengel, die man zu fünfen mit einer Liane bündelt und an einer Stange über der Schulter transportiert.

c) *Wassergefäße*. Ihre Herstellung ist wie auch das Wasserholen die Sache der Frauen. Von einer Kokosnuß wird zuerst das Bastgewebe der äußeren Schale entfernt. Dann wird das Keimloch ausgebohrt und mittels eines spitzen, kantigen Steines, der in das Keimloch hineinpaßt, noch etwas erweitert. Zur Entfernung des inneren Fruchtfleisches benutzt die Frau, die dabei die Nuß sitzend mit den Innenflächen der beiden Füße hält, ein langes, hartes Stöckchen. Mit dessen Spitze *(kuituk)* ritzt sie durch das Keimloch den Nußkern kreuz und quer, bis er sich in kleinen Stücken herausschütteln läßt *(kalagam a ksie)*. Ist das Innere vollkommen sauber ausgekratzt, dann wird die äußere harte Schale der Nuß noch auf Steinen gescheuert und poliert und mit Holzasche bestrichen.

Zum zweiten erfolgt die Herstellung der Schnur, an der das fertige Wassergefäß aufgehängt werden soll. Dazu dient nun das Fasergewebe der Kokos selbst: Die Frau zwirnt die Fasern *(ener a meaglein)* auf dem bloßen Oberschenkel und flicht daraus die Schnur *(ñga ma wum a meaglein)*. Solcher Schnüre gibt es drei Arten: Schnur für ein einzelnes Wassergefäß mit Öse zum Aufhängen *(a ñgausie ka kik)*, Schnur für ein Paar Wassergefäße, die demnach doppelt so lang sein muß, weil an jedem Ende ein solcher Behälter hängt; eine Öse ist dann überflüssig, doch kann man in Ausnahmefällen die Schnurmitte zu einer Schlinge, die wieder auflösbar ist, machen. Und drittens gibt es noch eine Schnur für mehrere Wasserbehälter. Bei dieser Art (mit oder ohne Öse) teilen sich die Schnurenden in mehrere Stränge, die man *a ñgausie ka (kro) khik* nennt. In jedem Falle trägt die Schnur am Ende ein kurzes Stäbchen oder Klemmhölzchen *(a guno)*, das man durch das Keimloch der Nuß schiebt und dann spreizt. Die so fertigen Wasserbehälter heissen: *a yi*, pl. *o ituk*, oder auch *a yi ka kolhi*, bzw. *o ituk ñg'o kolhi*.

Hat man ein Gefäß mit Wasser gefüllt, dann verschließt man die Öffnung mit einem Stöpsel, d. h., man streift die beiden Seiten eines frischen *gun*-Blattes von ihrer Mittelrippe ab und rollt sie zu einem hohlen Kegel und drückt diesen als Verschluß in das Bohrloch. Beim Trinken läßt man das Wasser durch den hohlen Stöpsel in den Mund laufen.

Ein einzelnes Gefäß (mit eigener Schnur) heißt *a tunhek*.

Ein Paar Gefäße (an gemeinsamer Schnur) heißt *a wak*.

Eine Kopel mehrerer Gefäße (an gemeinsamer Schnur) heißt *a rapai* oder auch in der Pluralform *o moluk*, bzw. *o mu roluk*. Die letztere Bezeichnung hängt zusammen mit dem Ausdruck *moluk* = mehrere Frauen desselben Mannes.

Es ist klar, daß hier nur im weiteren Sinne von einer Zählweise die Rede sein kann, immerhin haben wir drei »Grundzahlen«: *a tunhek, a wak* und *a rapai. A wak* nennt man nebenbei gesagt auch zwei Frauen, die sich beim Tanz umschlungen halten, indem sie einander je eine Hand um den Nacken legen![8]

Fischfang der Sulka

Die Eingeborenen stellen 5 verschiedene Arten von Netzen her, die *a soling, puo, kuli, kuambriek* und *mkombe* genannt werden.

1. *A soling* stellt ein ganz feinmaschiges Netz dar, das man bei der Beschreibung gern mit einem Moskitonetz vergleicht. Es dient nur zum Fang der winzigen *piyi*-Fische dar, die jedes Jahr bei Neumond in zwei riesigen Schwärmen aus der See in die Flüsse hinauf ziehen. Man unterscheidet zwei Züge: *E Marnenes* und *E Torne*. Alsdann schöpfen die Frauen mit engen Handnetzen die Zugfische an den schmalen Riffpassagen vor den Flußmündungen und füllen Körbe und Tragbeutel damit, um die Beute zu einer Art Fischkuchen zu bereiten, der sich durch Rösten längere Zeit hält.

[8] Nach einem alten Manuskript SCHNEIDERS, gefunden im Nachlaß seines Kollegen P. J. MEIER, der in Amerika starb.

2. *A puo* ist ein Schleppnetz für die Hochseefischerei, ähnlich den europäischen, doch war es schon früher wegen der brandungsreichen Steilküsten eine Seltenheit und heutigentags ist es vollkommen verschwunden.[9]

3. *A kuli* ist die noch am häufigsten anzutreffende Netzart. Es handelt sich dabei um ein mehr oder weniger sackförmiges, einzipfeliges Fanginstrument, das auf einen Bügel gespannt wird. Dieser Bügel besteht aus einem elastischen Holz oder Rohr, das sich beim Einschieben in die Endmaschen des oberen Netzrandes derart kreisförmig biegen läßt, daß die beiden übereinandergreifenden Stockenden Handgriffe bilden.

4. *A kumambriek enang a werok.* Dieses Modell ist einem Vorratskorb *(werok)* sehr ähnlich, wie er an drei oder vier Stricken von den Dachsparren herunterhängend fast in jedem Sulkahaus zu finden ist. Dessen Form kann recht verschieden sein: kreisrund, elliptisch, verkürzt oder verlängert, flach oder tiefbauchig, grob- oder feinmaschig. Die lang-elliptischen heißen übrigens *a lañgeil.* So ähnlich sieht also auch das genannte Netz aus, das man ruhig im tiefen Flußbett hängen läßt, bis zufällig ein Fisch darüber steht, und mit einem schnellen Ruck emporgezogen wird.

5. *A mkombe* hat die Gestalt eines dreieckigen Segels mit kurzer Basis, das straffgespannt auf ein Gestell aufgezogen wird: Den Handgriff bildet ein langer Stock, dessen Ende in einem Stück Bambusrohr von entsprechender Weite steckt. Dort wo Schaft und Rohr sich treffen, hält der Bambus ein senkrecht stehendes Holz, von dessen Spitze bis zur Spitze des Bambus selbst eine Liane gezogen ist. Auf diese Weise entsteht ein rechtwinkliges Dreieck (Bambus-Stöckchen-Liane), zwischen dessen Seiten das Netz ausgespannt ist. Damit hascht man nach den Fischen und schöpft sie aus ihrem nassen Element heraus.

Das eigentliche Fischen in den Bächen und Flüssen heißt *a mhi* und geschieht mit dem *Kuli*-Netz. *(Mhi* ist auch Verbum intransitivum, während das transitivum *mhem* heißt.) Am Fang beteiligen sich die Frauen ebenso gut wie die Männer und Knaben, die allerdings fast immer in der Überzahl sind. Fische (Allgemeinbezeichnung *a silan*, pl. *o sinnul)*, Aale *(a homyie)*, Krebse *(a hewotik)*, Krabben *(a rak*, pl. *o rauk)* und Schnecken werden gefangen und zwar auf folgende Weise: Durch Aufschichten einer Steinbarriere wird an einer Stelle des Baches das Wasser gestaut und vertieft, sodaß es nur noch eine schmale Enge zum Abfluß hat. Diese Öffnung wird mit dem *kuli*-Netz möglichst vollkommen abgeschlossen. Andere Eingeborene waten nun oberhalb durch das Wasser und suchen nach Fischen und Krebsen; was sie mit den Händen oder auch Zehen erwischen können, werfen sie sofort ans Ufer, wo hilfreiche Geister die Beute auflesen und den Krebsen die Scheren abbrechen. Was dagegen den Griffen der Fischer entschlüpft, sucht durch den engen Abfluß der Steinsperre zu entkommen und gerät in die Netzfalle. Dabei muß der dort postierte Wächter sehr schnell und geschickt zu Werke gehen, d. h., den Fang aus dem *Kuli* nehmen und dieses selbst durch rasches Umschlagen des Beutels von angeschwemmtem Unrat befreien und wieder in die Schleuse einsetzen. Von seiner Geschwindigkeit hängt der ganze Erfolg ab. Etwas anders verfährt man mit Aalen, die Nachttiere sind und sich tagsüber gewöhnlich verborgen halten. Mit Stöcken scheucht man sie aus ihren Schlupflöchern in der Uferböschung oder man dreht die Steine beiseite, unter denen sie versteckt sitzen *(ñga ma kit o krek)*, dann ergreift man sie mit der Hand oder treibt sie ins *kuli*-Netz.

Auch bei der Riffischerei *(talem a mau)* wird das besagte Netz gebraucht, indem man es vor den Eingang von Riffspalten hält und mit einem Stecken die Tiere aus ihrem Unterschlupf herausstochert. Oder aber man läßt die Brandungswelle hereinschlagen, und schließt den Ausgang der Spalte schnell mit dem kuli ab. Die von den Wellen hineingetragenen Tiere werden beim Zurückfluten dann in den Beutel geschwemmt.

Der Fischfang beschränkt sich wie gesagt auf die Flüsse und einige wenige windgeschützte Buchten. Dort und an den Mündungen errichtet man dreieckige Gestelle aus Stangen, durch Querlatten verbunden, und sucht von der Höhe herab die Beute mit dem mehrzinkigen Fischspeer *(a tubis)* zu treffen. Auch Angeln *(wuñgle)* aus Schildpatt waren ehemals im Gebrauch, werden aber seit Jahrzehnten nicht mehr hergestellt, seitdem man Eisenhaken bekommen kann.

Fast ausschließlich Frauensache ist das Sammeln von Muscheln *(a ñgeik)* im Schlamm der Flußmündungen *(ñga ta ñgit o igik)*. Im Gegensatz zu *ñgit* = Sammeln von Flußmuscheln heißt das Muschelsammeln auf dem Riff *ksis*, bzw. *kasis.*

[9] Solche Netze waren bis zu 20 Metern lang. Doch steht es durchaus nicht eindeutig fest, ob sie für den Fischfang oder — was wahrscheinlicher ist — für Schweine- und Kängurujagd gebraucht wurden.

Handelsbeziehungen

Es ist eine interessante Tatsache feststellen zu können, daß es trotz der weitgehenden Isolierung der einzelnen Bevölkerungsgruppen und ihrer gegenseitigen Befeindung fast überall auf Neubritannien dennoch zu einem wenn auch recht beschränkten Tauschhandel kam, indem man Zwischenhändler einschaltete, die auf beiden Seiten Freunde hatten.[10] Für die Sulka waren das die bereits eingangs erwähnten Tmuip und Mengen, die die Verbindung mit der übrigen Welt herstellten. Die ersteren betrieben als Bergbewohner fast ausschließlich Ackerbau, wenn man einmal von der Jagd und Schweinezucht absehen will. Ihre Taro wurden von den Sulka gern erhandelt, deren Feldfrüchte im allgemeinen kleiner, wenn auch sehr schmackhaft waren; vor großen Tanzfesten waren sie jedenfalls auf den Zuschuß vonseiten der Tmuip angewiesen, wie auch auf deren Schweine. Diese »Buschleute« belieferten aber nicht nur die ihnen befreundeten Sulka, sondern auch die Nakanaidörfer an der gegenüberliegenden Nordküste der Insel, deren Bewohner von den Sulka *O Winwini* genannt wurden. Dorthin benutzten sie Überlandwege, die um das Gebiet der gefürchteten Makolkol oder Nikurkur herumführten und gelangten den Pali River entlang bis nach Baiaa an der Open Bay. Dort erhandelten sie gegen Bündel einheimischen Tabaks schwarze Manganerde *(a kaet)*, die von den Sulka zum Zähneschwärzen benötigt wurde. Das benachbarte Eaea war die einzige Fundstelle dafür. Auch Obsidianscherben *(a patñgie)*, die augenscheinlich von den westlichen Vulkangegenden Nakanais stammten, wurden hier eingetauscht, um später den Sulka als Messer zu dienen. Um die Jahrhundertwende verzichteten manche Sulka schon auf Zwischenhändler und begaben sich auf den bereits vorgezeichneten Wegen in eigener Person zur Nordküste, um die begehrten Dinge einzutauschen.

Auch die Mengen der Jacquinot Bay hatten schon sehr frühzeitig Verbindung mit den Nakanaileuten der gegenüberliegenden Inselseite: Zwischen den Bergzügen der Nakanai Range wohnten ihre Stammesbrüder, die Mio und Pau, die den Handel nach beiden Ufern hin vermittelten. Sie erwarben bei den Uferbewohnern am Fuße des Ulevun und des Mamusi Plättchenmuschelgeld (von den Sulka *a mambau* genannt), Schneckengeld Nassa callosa var. cam., Farben und in jüngerer Zeit auch Perlen und Eisenwaren. Entweder brachten die *Loñgaiñga-me* (=Buschmengen) diese Artikel nach Pomio an der Jacquinot Bay herunter, wenn sie sich von dort Seesalz holten, oder aber die Pomio-Leute stiegen zu ihnen in die Berge hinauf und trafen ihre Stammesbrüder in der Ortschaft Malkalpa (ehemals Gana), wo man Markt abhielt. Von Pomio wieder gelangten die Handelswaren dann an der Küste entlang zu den Sulka.

Im Einzelnen ist dazu noch Folgendes zu bemerken: Hergestellt wurde das Plättchenmuschelgeld ursprünglich auf den südlichen Duke of York-Inseln und wurde von dort aus unter dem Namen *a pele* an die Gunantuna von Vuatam, Vurar und Vunamarita gegen Nassa callosa verschachert. Die genannten Gunantuna nahmen die fertigen *pele*-Stränge auf ihren Reisen nach Nakanai mit und setzten sie hier mit Profit wieder gegen Nassa-Schnecken um. Gegen dasselbe Tauschobjekt wurde von ihnen auch von weißen Händlern erworbenes Glasperlen- und Eisenfabrikat in Form von Messern *(a visa)* abgesetzt. Mit der ersten Kunde von den »Weißen« gelangten also diese Dinge auf langen Umwegen und vielen Umsatzplätzen schließlich zu den Sulka. Hier wurde das *pele* = *mambau* zu Schmuckzwecken und zum Frauenkauf verwendet. Die kostbaren Nassa-Schnecken dienten zur Verzierung der Keulen und Tanzspeere, die Glasperlen zur Körperdekoration und die Eisenmesser ersetzten bald die Obsidianscherben, die sich schließlich nur noch für die rituelle Knabenbeschneidung erhielten. Sogar das Gunantunawort *visa* ging mit dem Gegenstand in ihren Besitz über. Man war so versessen auf diesen europäischen Einfuhrartikel, daß man im Beginn, da man möglichst viele Interessenten befriedigen wollte, die seltenen Eisenmesser in Stücke brach und diese verkaufte. Die Einführung des Eisens hatte jedoch auch einen Nachteil zur Folge, daß nämlich die Herstellung der Waffen, die ehemals von großem Fleiß und erstaunlichem Kunstsinn Zeugnis abgelegt hatten, immer mehr verkümmerte, ähnlich wie z. B. in Nord-Neuirland die Herstellung der farbenprächtigen *malanggan*-Schnitzereien durch die Einführung der Eisenmesser und -meissel den eigentlichen Todesstoß bekam.

Anzufügen wäre der Vollständigkeit halber noch, daß die saubergeschliffenen Tridacna-Armringe *(a pek)* niemals von den Sulka selbst fabriziert wurden, sondern durch eine frühe Auswanderergruppe von den Tanga-Inseln mit in die Heimat zurückgebracht worden sind und hier als uralte Erbstücke als Frauenkaufpreis verwertet werden.[11] Außerdem fanden sich — wenigstens früher noch — bei den Sulka zweierlei Arten von Kriegswaffen, die ebenfalls

[10] Ich schrieb bereits darüber in *Aus Geschichte* . . ., SS. 35—37, 41—46.

[11] Vergl. LAUFER, *Aus Geschichte* . . ., 44f; dazu: O. SCHLAGINHAUFEN, *Ein Besuch auf den Tanga-Inseln*, Globus 1908, 165—169 und O. FINSCH, *Südsee-Arbeiten*, Hamburg 1914, SS. 81 ff.

nicht einheimischen Ursprungs waren, sondern über die Mengen aller Wahrscheinlichkeit nach vom Stamm der Lote am Kap Dampier eingeführt worden waren und bald wieder verschwunden sind: eine Schwertkeule *(a sal)* und eine eigenartige Streitaxt aus Holz *(a songwa)*. Diese Formen wurden noch um die Jahrhundertwende in der Gegend zwischen Jacquinot und Montague Bay gefunden und von R. PARKINSON abgebildet und beschrieben.[12] Die noch vorhandenen Exemplare wurden vernichtet, weil bei den Eingeborenen (Sulka mit eingeschlossen) die Waffen eines Verstorbenen verbrannt werden.

In Ermangelung einer Münzwährung bestanden die Tauschobjekte vonseiten der Sulka in der Hauptsache aus Schweinen und Hunden, auf deren Zucht sie allerlei Mühe verwenden. Wenn man den alten Berichten Glauben schenken darf, waren sie nicht gerade überbegeistert für die Mühen der Ackerwirtschaft und noch weniger für das Risiko einer anstrengenden Hochseefischerei. Ganz abgesehen davon war die ständige Gefahr des Überfallenwerdens durch die Gaktei ein Grund, daß sich die wehrfähigen Männer nur ungern aus ihren Heimatdörfen entfernten. So blieb ihnen allerlei Zeit, sich ihrer Lieblingsbeschäftigung zu widmen. Fast in jedem Wohnhaus war eine Ecke abgetrennt für Ferkel und Muttertiere. Und was die Hunde anging, suchte man ihre Zahl zu vermehren und zu verbessern durch Aufzucht wilder Welpen, die man im Urwald fand. Der hiesige Wildhund *(a pendoul)* hat nichts mit dem australischen Dingo zu tun, sondern machte als ein vor langer Zeit entlaufenes Haustier eine eigene Entwicklung durch. Er findet sich noch in den Bainingbergen, im Nakanaigebirge und wahrscheinlich überall im Innern Neubritanniens.[13] Auf jeden Fall bildete ein Hundebraten das größte Ehrengeschenk, das man einem andern Menschen machen konnte.

Doch diese »gute, alte Zeit« ist für die Sulka endgültig vorbei und gar vieles hat sich in ihrem heutigen Leben geändert: die ehemalige Unsicherheit im Lande und die dadurch bedingte Isolation der einzelnen Stammesgruppen ist vorbei, ein jeder kann unbesorgt gehen, wohin er will und tut es vielfach auch; rings an den Küsten der Insel entlang ziehen sich stundenweit die Kokosplantagen der Weißen und ein Großteil der Sulkabevölkerung ist in deren Dienst getreten; äußerlich wenigstens hat man sich den neuen Verhältnissen angepaßt, kauft sich Kleider und Konserven, Fahrräder und Taschenlampen, Zigaretten und wenn möglich auch Alkohol; man will nicht mehr als »rückständig« gelten, indem man noch altem Brauchtum nachtrauert, und spricht Pidjin-English. Und dabei sinkt das eigenständige Häuptlingstum, sinkt die einstige Ehemoral, sinkt die Geburtenrate und so manches andere, wertvolles einheimisches Kulturgut von Jahr zu Jahr mehr ab. Heutigentags existieren kaum noch 1700 reinrassige Sulka![14]

P. CARL LAUFER

[12] R. PARKINSON (a. a. O.), SS. 230–234.

[13] Vergl. C. LAUFER, *Jagdzauber der Gunantuna*, Beiträge zur Völkerforschung, Leipzig–Berlin 1961, SS. 393–409, über Wildhund Anm. 20, S. 403

[14] Allgemeine Übersicht: J. SCHNEIDER, *Sulka (und die weitere Südküste von Neubritannien)*, in: J. HÜSKES, *Pioniere der Südsee*, Hiltrup–Salzburg 1932, SS. 47–57.

RECENSIONES

T. BODROGI: *MESTERSÉGEK SZÜLETÉSE* (Die Anfänge des Handwerks). Kis egyetemes tárgyi néprajz (Kleine Ergologie).Verlag Gondolat. Budapest, 1961. — 178. S.

In Ungarn bringt man in den letzten Jahren den theoretischen Problemen der Ethnologie, den Kulturen der Naturvölker wachsendes Interesse entgegen. Ein Zeugnis hierfür ist der hier besprochene Band aus der Feder T. Bodrogis, der eigentlich eine Einführung in das Studium der materiellen Kultur bietet. Im ersten Teil seiner Arbeit erörtert der Verfasser das Aufkommen des ethnologischen Interesses; vom Altertum bis zu den Methoden Br. Malinowskis umreißt er kurz und bündig die Entstehung der ethnologischen Betrachtungsweise und der verschiedenen Richtungen innerhalb der Ethnologie. Laut T. Bodrogi befaßt sich die Ethnologie mit der Beschreibung und vergleichenden Untersuchung der Gesellschaften (Klassen) und Kulturen, welche wohl eine berufliche Technologie, im allgemeinen aber keine schriftlichen historischen Denkmäler aufweisen können. Die Kultur der Naturvölker ist demnach ebenso Teil des Sachgebietes der Ethnologie wie es die Forschungen über die Lebensformen des asiatischen und europäischen Bauernvolkes sind. Die Ethnologie muß sich mit den Problemen der Lebensformen des Bauernvolkes auseinandersetzen, ganz abgesehen davon, ob dieses innerhalb einer feudalen, kapitalistischen oder sozialistischen Gesellschaft lebt. T. Bodrogi überblickt in seiner Arbeit die Verarbeitung der verschiedenen Grundstoffe (wie Stein, Ton, Holz, Metall usw.) und untersucht die Bedeutung des Feuers und die verschiedenen Methoden der Feuerbereitung, des weiteren die Sammelwirtschaft, die Jagd und die Fischerei, sowie die ethnologischen Merkmale des Feld- bzw. Ackerbaus und der Viehzucht. Der Verfasser begnügt sich selbstverständlich nicht mit der bloßen Anführung der ergologischen Objekte, sondern bezieht auch die diesen zugeordneten Lebensformen in seine Darlegungen ein. So erörtert er z. B. im Zusammenhang mit der Jagd den Einfluß der Büffeljagd auf die gesamte Lebensform der Prärieindianer. Besondere Anerkennung verdienen unseres Erachtens die Abschnitte, die sich mit der Kleidung, mit dem Bauwesen, mit den Tragmethoden und mit dem Verkehr befassen. Der Verfasser hat das umfangreiche einschlägige Material an Hand der typischsten Beispiele höchst anschaulich systematisiert. T. Bodrogi lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers nicht nur auf die Verbreitung der einzelnen Formen hin, sondern erörtert auch mehrere entwicklungsgeschichtliche Probleme (wie z. B. das Aufkommen und die Entwicklung von Spinnen und Weben). Besonders hervorheben möchten wir das Bestreben des Verfassers, die materielle Kultur immer mit dem Funktionieren des gesellschaftlichen Organismus in Beziehung zu bringen.

Der Kritiker kann diesem Bande nur einige ergänzende Bemerkungen hinzufügen. Mit Hinblick auf den ungarischen Leser wäre es wohl zweckmäßiger gewesen, die Methode von F. Boas konkreter darzulegen (vgl. S. 20). Auf Grund der neueren Forschungen (H. Pohlhausen) dürfte die Domestizierung des Rens schon in der Jungsteinzeit erfolgt sein. Angaben der chinesischen Chroniken aus dem 5. Jahrhundert sind noch keine Beweise für die späte Domestizierung des Rens (vgl. S. 121). Für das *Isba*-Haus ist das Blockwerk nicht charakteristisch, wohl aber der vielerlei Funktionen entsprechende Ofen. Es gibt klassische *Isba*-Häuser mit Flechtwand. In Europa und Sibirien kommt das Blockwerk unabhängig vom *Isba*-Haus vor (zu S. 154). Die Geschichte des Skis läßt sich nicht nur bis zur Bronzezeit, sondern bis in die Jungsteinzeit verfolgen (vgl. S. 161).

Diese Bemerkungen tun selbstverständlich dem Wert des überaus nützlichen und lehrreichen, zusammenfassenden Bandes keinerlei Abbruch. Vorzügliche Skizzen sind eine wertvolle Ergänzung zum Textteil dieser Arbeit.

B. Gunda

B. SZABOLCSI: *LES SIÉCLES DE LA MUSIQUE HONGROISE* (A magyar zene évszázadai). IIe volume, XVIIIe—XIXe siècles. Classé et ordonné aux fins de publication par F. BÓNIS. Édition Musicale (Zeneműkiadó), Budapest, 1961, pp. 318.

La recension du premier volume nous a déjà fourni l'occasion d'annoncer la publication d'une nouvelle série intitulée «Magyar Zenetudományok» (Musicologie Hongroise). (Le nom du rédacteur — FERENC BÓNIS — ne figure que dans le IIe volume.) A l'instar du premier volume, l'auteur de celui-ci est toujours BENCE SZABOLCSI qui vient de publier ses essais musicologiques sur les XVIIIe et XIXe siècles. Le volume comprend trois études, notamment «La musique hongroise collégienne au XVIIIe siècle», «Le tournant de style de la musique hongroise au XVIIIe siècle» et «La musique hongroise romantique du XIXe siècle».

Parmis les études publiées entre 1929 et 1950 deux sont en même temps des livres indépendants, alors que la troisième, au sujet folklorique, — le tournant de style du chant populaire hongrois — vient de paraître en édition augmentée. Le premier article traite de la musique et de la vie musicale des collèges; le gros des collégiens furent les fils de gentilshommes provinciaux, ne quittant l'école du village qu'à l'âge de 14—15 ans en possession d'un grand nombre d'expériences «rustiques» — y compris la musique. Voilà l'explication du fait que des éléments de musique populaire se trouvent à tout coup dans la musique collégienne du XVIIIe siècle. Un rapport similaire peut être observé dans le domaine de la musique instrumentale aussi. L'orchestre du XVIIIe siècle est la continuation des ensembles des siècles précédents en ce qui concerne et les instruments et la consonance. Dans les années trente du siècle, les Tziganes commencent à jouer un rôle dans la musique légère instrumentale, en succédant aux orchestres dans les manoirs et les gentilhommières. L'auteur cite des dates concernant l'enseignement musical des Tziganes, pratiqué au cours du siècle.

Le développement des chansons populaires de style nouveau — surnommées par BARTÓK «Classe B» —, ainsi que l'époque et les dessous sociaux de ce développement sont décrits d'une manière plastique dans le second essai. Après avoir précisé les critères du style, l'auteur constate d'avoir découvert le premier exemple du nouveau style des chansons populaires hongroises dans l'une de nos collections les plus anciennes, la collection de chants de Hofgreff, datant de 1550; propagé dans les différents recueils et livres de chants du XVIIe siècle ce style connaît une période de floraison dans les chansonniers du siècle suivant. SZABOLCSI constate que cette langue musicale et ce style ne furent pas initiés par les susdits recueils et par leurs pièces subsistantes, mais que «c'est un monde mélodique populaire et rustique, clairement développé et devenant de plus en plus dominant, qui se reflète dans ceux-là». Il supporte sa constatation par des dates statistiques et arrive à des résultats surprenants en n'attachant pas le critère du style nouveau à une seule caractéristique, mais en examinant séparément la transposition de quinte et l'architectonique. En analysant la matière des recueils datant des différentes époques il conclut que le style, complètement mûri dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, prend rapidement la population tout entière à partir du commencement du siècle suivant et que 80 % des mélodies chantées couramment y appartiennent. Sa documentation comprend aussi trois monographies de la musique rurale, supportant ses constatations, En possession de connaissances étendues dans le domaine de l'histoire et de la sociologie. l'auteur passe en revue les raisons, inhérentes à l'évolution interne du paysannat, qui ont joué un rôle social dans la naissance et la propagation de la nouvelle chanson populaire.

La plus grande partie du volume est occupée par le troisième essai qui, pour nous, est particulièrement instructif: après une analyse approfondie, nous y trouvons, tirées au clair, les notions du peuple et de la rusticité.

Les études publiées dans les deux volumes ne sont pas nouvelles (bien que l'auteur ait pris oin d'y incorporer les résultats des recherches les plus récentes); toutefois, leur publication est d'une grande importance, nous permettant de les lire dans le même livre et nous dispensant de recherches dans les numéros d'anciens périodiques, difficiles ou impossibles à trouver.

Lieu et date de la première publication se trouvent marqués sur p. 318.

Nous n'avons traité en détails que les essais concernant la musique populaire; quant aux études musicographiques, nous nous sommes vu obligés de nous borner à une simple énumération.

Grâce à l'obligeance de la maison d'édition, quelques photographies bien réussies (portraits et notes) enrichissent le recueil des essais de BENCE SZABOLCSI.

F. Schram

J. TÓTH: *NÉPI ÉPÍTÉSZETÜNK HAGYOMÁNYAI* (Traditions of Hungarian Folk Architecture). Technical Publishers. Budapest, 1961. 238 pp.

Hungarian architects have always been interested in our folk architecture. J. TÓTH, architect, has spent almost his entire life in the study of folk architecture. Before the Liberation, he published several studies as a municipal technical employee, and recently, as an executive of the Ministry of Public Construction, he has made efforts to preserve the relics of folk architecture. The volume under review comprises his life work.

The book is divided into three main sections. In the first, the two periods in the development of Hungarian village architecture, the mediaeval and the modern, are summarized. The author presents the different trends of development in their regional, economic and social setting, discusses the dwellings and farm buildings and adds an analysis of their furnishings. An attempt is made to examine the relations between material and structure. It is laudable that the author deals with the problems of the building trade from both a historical and an aesthetical point of view. A separate chapter is devoted to a territorial arrangement of the material. His arguments for the existence of a sixth type of house, in addition to the five recorded since the work of BÁTKY, do not seem to be convincing and his statements in this respect cannot be accepted.

Generalizing, the author derives from his analyses a few basic principles, e. g. concerning the borrowing of styles.

Our author desired to outline and summarize the aesthetic principles of Hungarian folk architecture and its historical development, to evaluate existing fundamental results and to make new contributions.

Creditable as these aims are, he failed to realize them. Preliminary studies on a large scale would have been necessary to this end. For example, aesthetic architectural problems have only been studied in recent years so that a thorough analysis should have been necessary in this respect.

He was prevented from accomplishing his object also by deficiencies of method. The major part of the book is devoted to a historical outline concerning the development of Hungarian folk architecture: instead of historical sources, the author relies on his own assumptions. Basing his conclusions on suppositions, he strays upon slippery ground, so that this part of the book has no scientific value. Conclusions and statements arrived at and made in this way are not even worth refuting.

The value of concrete analyses is significantly decreased by the fact that he ignores a large part of the available literature, although he could have had access to a fairly complete material.

The author does not use the scientific method, and his work lacks that systematicality without which even otherwise praiseworthy enthusiasm becomes pointless.

The book under review has the undoubted merit of containing many hitherto unknown pictures and drawings; it enriches our knowledge by individual contributions, such as the drawing of several dwellings from Szőny (County of Komárom). Grafically, the drawings are — unfortunately — below the required standard; they are sketches which cannot be used for documentation. Not even all the photographs are faultless.

The question is whether the volume offers proper information to foreign researchers. Can the reader become acquainted with the entire Hungarian folk architecture by reading the book? The drawings and photographs of the book may afford a sufficient survey, but the text may be downright "dangerous" for the layman. An outline of Hungary's folk architecture is, hence, still a task to be accomplished.

Á. Filep

E. HAAVIO-MANNILA: *KYLÄTAPPELUT*. Helsinki, 1958. 215 pp.

According to the subtitle of the book, the author wants to present a sociological study on the institution of village fight. The work sheds light on fights which take place among the youths of a village or larger administrative area in the different parts of Finland. According to the introductory passage, the fights taking place among the youth-groups of the countryside are regarded as part of the subject, and the author employs the term village fight. Attention is to be focused on the fighting group of a village and on the behaviour of its members.

The views of GEORGE C. HOMANS about *small groups* form one of the starting points of this research. The peasant community and the fighting groups of a village are considered small groups where the laws of group life, as mentioned in HOMANS' hypothesis, can be observed.

Our author relies on the theory of MUZAFER SHERIF in forming the groups needed for the study, and the terms *inner group* and *outer group* are employed to clarify the background of the conflicts between the opposing groups participating in village fights. According to this, the inner group is any group as seen by its own members, i. e. in distinction from all other, i. e. outer groups. The inner group of the fighter is generally the society of the village, but when he is in a conflict with persons from other, larger administrative areas, his inner group includes the whole society of his own larger administrative area.

The behaviour of the fighters is directed by the social norms of the fighting group and the peasant community. These rules regulating behaviour are not invariably compulsory, but always binding. During a fight, the participants are expected to conduct themselves according to socially prescribed rules of behaviour: for example, they must observe the traditional course of fights and show courage.

The author examines the role of fights in the society of the village by means of functional analysis. She starts with the theories of BRONISLAW MALINOWSKI and A. R. RADCLIFFE-BROWN, and uses the research methods of ROBERT K. MERTON. It is in accordance with these that she defines the functions as the objectively observed consequences of a custom or an institution which promote the development of social order.

The main purpose of this research is to clarify the tasks and structure of village fights, and when doing so, the author tries to answer the following questions:

1. What are the general social phenomena which provide the basis for the institution of village fights?
2. What can be said about the structure, continuity and togetherness of the group participating in the village fight?
3. What group-norms govern the behaviour of the fighting group during the fight?
4. What are the influences acting upon the territorial spread of village fights?
5. What is the place of the village fights in the local society?

In this study the author uses ethnographic material and admits that the method of collecting data and the descriptions are partly inadequate so that they are not quite sufficient for a modern sociological analysis. In her opinion, this type of material should be treated with the so-called ideal-type method. The theory of MAX WEBER has been employed in the study.

The essential part of the book begins with a discussion of the sources concerning village fights. References to be found in fiction, printed material, archival and documentary data etc. are examined; there follow investigations concerning the conditions of the fights, the solidarity between the members of the inner groups, the external conditions, the antagonism to outer groups and the conflict between the groups. The work is continued by a study of the fighting groups, their formation and place in society; data are supplied as to when the fights took place, on which day of the week, in which season of the year, and in which place. The fight was preceded by preparation during which the opponents were challenged and the fighting spirit was set aflame. They sang songs for encouragement, and occasionally drank brandy. The fight began with an exchange of insults and developed subsequently into active fight. When examining the function of the fights, the author notes the consequences, the growth of "esprit de corps" in the village, the strengthening of the youth groups, the increase in the dynamic balance between the villages. In conclusion, the causes of the spread of fights as also those of their extinction are examined.

The results of the research are summarized as follows:

1. The village fight is an open conflict between groups, and is based on ethnocentrism. The fight is a means of relieving tensions between the inner and the outer group in open conflict. The strong inner-group solidarity is based on negative prejudices against the outer group and on basic situations of hostility: in other words, on the social bases of tension between the groups. Two youth groups stand against each other, their members identify themselves with the group they represent, and they fight for its reputation.

2. The village-fighters constitute an authentic, organized group, socially, psychologically and objectively alike. Each fighting group has its own social and organizational characteristics: it preserves cultural products (songs, derogatory epithets, weapons), possesses a separate name, it has a traditional form of activity as also means for the enforcement of norms. It exists as a group also in a psychological sense. Its members are in mutual dynamic relationships. A true group, during a fight, can be regarded as one established for the purpose of gaining honour. The fighting group fulfils the requirements set for organized groups: it is continuous, resolute, differentiated and based on customs and tradition.

3. During fight, the fighters behave in a traditional way; the form depends on the system of norms regulating the behaviour of fighting groups.

4. The village fight is an esteemed functional institution in the peasant community. The relation of every member of the village to this institution is mostly positive; the fight

through which the village and the youth group gain fame and reputation is the proof of a spirit of unity in the village. Thus, the institution of village fights is an integral part of the social system of the village community, and the organization of fights is an essential part of the activity of youth groups.

5. The institution of village fights is associated with the areas of rustic settlements. The data provided by the mapping of the phenomenon show that it is wide-spread in rustic settlements but is, for instance, unknown in the logged land of Savoi.

As can be seen, the work subjects the institution of village fights to a thorough examination before coming to conclusions. Yet, we have the impression that the real causes and motives of the phenomena have not been fully cleared up. It is a shortcoming of the book that the space devoted to economic factors and the stratifications of the society based on them is insufficient. On the basis of the antagonism between the opposing groups, one might seek the causes of war in the prejudices of the opposing forces. This would lead to quite erroneous conclusions. The experimental work of ELINA HAAVIO-MANNILA is very instructive for modern research.

J. Kodolányi, Jr.

Б. О. ДОЛГИХ : *РОДОВОЙ И ПЛЕМЕННОЙ СОСТАВ НАРОДОВ СИБИРИ В XVII. В.* [= DOLGICH, B. O.: *Die Stammes- und Sippengliederung der Völker Sibiriens im 17. Jahrhundert.* Moskau 1960. 622 S.] Труды Института Этнографии им. Миклухо—Маклая. Том LV. Изд. Академии Наук СССР.

Dem Titel entsprechend setzt sich das vorliegende Werk die Aufgabe, die Stammes- und Sippengliederung der Urbevölkerung Sibiriens im 17. Jahrhundert, d. h. bis zum Erscheinen der russischen Siedler, zu umreißen. Da die Ureinwohner Sibiriens zu jener Zeit in der überwiegenden Mehrheit auf der Stufe der patriarchalischen Sippenordnung und dementsprechend in Sippen- und Stammesgliederung lebten, ist die Bestimmung der Sippen- und Stammesgliederung gleichbedeutend mit dem Aufriß der ethnischen Struktur und ethnischen Zusammensetzung der Ureinwohner Sibiriens.

Es gab eine Zeit, als die russische, aber auch noch die sowjetische Wissenschaft in bezug auf Sibirien eine von der Auffassung und Methoden der Ethnographie und der bürgerlichen Geschichtswissenschaft abweichende Anschauung vertrat. Die Historiker stützten sich nämlich bei ihren Arbeiten über Sibirien auf Benennungen der Ureinwohner, die sie in alten Archivmaterialien gefunden hatten. Sie hatten aber keine sicheren Begriffe davon, wie stark die erwähnten Sippen und Stämme waren, wo ihr Verbreitungsgebiet lag, denn die verschiedenen Namen deckten oft dieselbe Volksgruppe, so daß man auch nicht feststellen konnte, wer die heutigen Nachkommen der unter einem bestimmten Namen erwähnten Gruppe in Sibirien seien. Demgegenüber stellten die Ethnographen fest, daß es bei den sibirischen Völkerschaften Stämme, Phratrien, Sippen gebe, brachten aber ihre Namen, ihr Verbreitungsgebiet, ihre Mischverhältnisse miteinander nicht in Beziehung und es ergab sich keine Übereinstimmung mit den Stammes- und Sippengruppen, die von den Historikern auf Grund der archivalischen Belege dem Namen nach aufgezeigt wurden. Die Abweichungen zwischen diesen beiden Auffassungen und Methoden waren so beträchtlich, daß — wie der Verfasser der vorliegenden Arbeit, B. O. DOLGICH feststellt — »es der reinste Zufall war, wenn es gelang, eine Stammesgruppe des 17. Jahrhunderts mit den Stämmen des ausgehenden 19. oder des angehenden 20. Jahrhunderts zu identifizieren«.

Diese große Abweichung zwischen der Ethnographie und der Geschichte der Ureinwohner Sibiriens hatte zur Folge, daß man versuchte sie theoretisch zu begründen. Einige Ethnographen gingen darin so weit, daß sie — ausgehend vom Mißerfolg der versuchten Identifizierung der Stammes- und Sippengruppen des 17. Jahrhunderts und des ausgehenden 19. Jahrhunderts — den archivalischen Materialien in bezug auf die einschlägigen Forschungen jeglichen Wert absprachen. Manche behaupteten, daß die in den Archivmaterialien sich widerspiegelnde administrative Einteilung der Völkerschaften Sibiriens »ein schlechter Witz« sei (STERNBERG, RITSCHKOW), andere waren der Ansicht, die Russen hätten sich im 17. Jahrhundert in der Zusammensetzung der Völkerschaften Sibiriens nicht ausgekannt und einzelne Stämme bei anderen vermerkt (SCHIROKOGOROW), wieder andere dachten, die Russen hätten künstliche »steuernde Stämme« geschaffen.

Das größte Verdienst der vorliegenden Arbeit und ihres Verfassers ist eben der Beweis dessen, daß sich das von den Ethnographen am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts rekonstruierte Bild der Sippen- und Stammesgliederung der Völker Sibiriens zurückführen

läßt auf die Stammes- und Sippengliederung des 17. Jahrhunderts. Das Wesentliche an der Sache ist, daß einige Stämme, die im 17. Jahrhundert noch lebten, im Laufe der Zeit ausstarben, andere sich aber derart vermehrten, daß neue Stämme mit neuen Namen entstanden, die selbstverständlich im 17. Jahrhundert noch unbekannt waren. Andererseits können wir die Erklärung dieses Problems in der Rückständigkeit und Unzulänglichkeit der zaristischen Verwaltung suchen, insofern sie nämlich die im Laufe der Zeit eingetretenen ethnischen Veränderungen nicht registrierte. Es gab aber auch Prozesse wie z. B. das Hinüberwachsen von Stammes- und Sippengemeinschaften in nachbarliche Gemeinschaften. Alle diese Entwicklungen werden vom Verfasser, der bei seinen Untersuchungen sowohl mit der historischen Methode der Archivforschung als auch mit jener der ethnographischen Feldforschung vorgeht, gleicherweise in Betracht gezogen.

B. O. Dolgich handelt die Völker Sibiriens in seinem vorliegenden Werk nach der territorialen Aufteilung ab, sowie sie von der zaristischen Verwaltung in Steuerkreise eingeteilt wurde. Zweifellos läßt sich das Archivmaterial der Verwaltungsgeschichte von mehreren Jahrhunderten auf Grund dieser Konzeption am leichtesten und am vollständigsten bearbeiten. B. O. Dolgich teilt Sibirien geographisch in drei Gebiete: I. Westsibirien, II. Mittelsibirien und Transbaikalien, III. Ostsibirien. Das Gebiet dieser Großräume gliedert er nach den alten Verwaltungseinheiten in insgesamt zwanzig Bezirke.

Aus dem riesigen Material hat der Verfasser gewissenhaft die Daten ausgewählt, die die wichtigsten Feststellungen ermöglichten. In seiner Bearbeitung erhalten wir nicht nur einen Überblick über die Tatsachen und über die Ergebnisse, sondern es spielt sich vor unseren Augen die Gesamtheit der politischen, wirtschaftlichen und Naturprozesse ab, als deren Folge das Mosaik der Ureinwohner Sibiriens in ständiger Fluktuation jeweils andere Bilder ergibt. Die reichfaltigen Ergebnisse des Werkes kann man in einer Besprechung ihrem Verdienst entsprechend nicht aufzeigen, sondern bestenfalls die Aufmerksamkeit auf diese hinlenken.

Meines Erachtens sind aber die wichtigsten Ergebnisse dieses bedeutenden Werkes in den Tabellen zusammengefaßt, die nach jedem Kapitel gesondert und dann am Ende des Werkes auch zusammen die zahlenmäßige Stärke der Ureinwohner Sibiriens nach ethnischen Gruppen ausweisen. Diese Tabellen hat der Verfasser auf Grund der schriftlichen Aufzeichnungen des 17. Jahrhunderts über die steuernde Bevölkerung Sibiriens zusammengestellt. Die Karte, auf der B. O. Dolgich die territoriale Verteilung der Bevölkerung Sibiriens im 17. Jahrhundert nachweist, hat eine außerordentliche Bedeutung, ist sie doch in ihrer Art und im Hinblick auf die gegebene Zeit, auf das Gebiet und auf die in ihr erfaßten Völker die erste und verläßliche Karte.

In einzelnen Fällen zeigt sowohl die Tabelle wie die Karte die Stammesgliederung, wo es aber möglich war, wird auch die Stammes- und Sippengliederung ausgewiesen, wobei mitunter nicht mehr das Stammesprinzip, sondern die Nachbarschaft die Grundlage der Gruppeneinteilung bildet (wie z. B. bei den sibirischen Tataren).

Vergleichen wir nun die zahlenmäßige Stärke der Ureinwohner Sibiriens im 17. Jahrhundert mit der Bevölkerungszahl, die auf Grund der Volkszählung von 1897 nachgewiesen wurde, so erhalten wir folgende Daten.

Während des überwiegenden Teils des 17. Jahrhunderts dürfte die Zahl der Ureinwohner in den zum russischen Reich gehörenden Gebieten etwa 160 000 betragen haben, bei der Volkszählung von 1897 betrug sie aber 822 000. Dieses beträchtliche Wachstum der Ureinwohner hängt vor allem mit den Burjaten zusammen (im 17. Jahrhundert etwa 27 300; im Jahre 1897 dagegen 289 000), des weiteren mit den Jakuten (17. Jahrhundert etwa 28 500; i. J. 1897: 226 000), mit den sibirischen Tataren (17. Jahrhundert etwa 17 000; i. J. 1897 bereits 53 000, hier müssen wir eine starke Zuwanderung annehmen), mit den Türkvölkern im Altai- und Sajangebiet (im 17 Jh. 16 700; i. J. 1897: 108 800) und mit den Tschuktschen (im 17. Jh. 2400; i. J. 1897: 11 800). — Dem natürlichen Wachstum dieser Völkerschaften steht die zahlenmäßige Schwächung folgender Völker gegenüber: Jukagiren (17. Jahrhundert 4 800; 1897: 1 200); Itelmenen (17. Jahrhundert 12 800; i. J. 1897: 2 800); Korjaken (17. Jahrhundert 10 700; i. J. 1897: 7 300); Eskimos (17. Jahrhundert 4 000; i. J. 1897: 1 300); Jäger- und Fischerketen (17. Jahrhundert 2 000; i. J. 1897: 1 000); Enzen (17. Jahrhundert 3 100; i. J. 1897: 500). Die Keten, die Rinder- und Pferdezüchter waren, sowie fast die ganze sajanische Samojedenbevölkerung starben aus. — Eine unbedeutende Veränderung zeigt die Zahl der Ostjaken und Wogulen (17. Jahrhundert 16 300; i. J. 1897: 24 700), die der Selkupen (17. Jahrhundert 3 100; i. J. 1897: 5 800) und die der Nganassanen (17. Jahrhundert 1000; i. J. 1897: 900). Beachtenswert sind die Angaben über die Tungusen: im 17. Jahrhundert betrug ihre Zahl 36 200 (davon nomadisierende Renhalter und Jäger etwa 23 900; Pferde- und Rinderzüchter — hauptsächlich in den transbaikalischen Gebieten — etwa 9000; seßhafte Fischer — am Ochotzker Meer, am Baikalsee und am Amguni-Fluß — etwa 3 300). Im Jahre 1897 gliederte sich die Zahl der Tungusen wie folgt: Renhalter 26 500; transbaikalische Pferde- und Rinder-

züchter (zum Großteil bereits als Ackerbauer und zum Teil russifiziert) 30 600; seßhafte Fischer etwa 700.

Auf Grund der erarbeiteten Daten macht der Verfasser geltend, daß die unter verschiedenen Verhältnissen lebenden Gruppen ein und desselben Volkes auch ein unterschiedliches geschichtliches Los hatten. Bei einer Reihe von Völkerschaften der sibirischen Ureinwohner können wir feststellen, daß ihre ethnische Erstarkung eine Folge des Übergangs zur seßhaften Lebensweise der Ackerbauer und Viehzüchter war. Der ständige Besitz der einzelnen Gebiete im Zusammenhang mit der seßhaften Lebensweise machte auch den blutigen Fehden ein Ende, die zur Zeit der Nomadisierung noch sehr häufig waren. Der grundherrschaftliche Landbesitz und die damit zusammenhängende Armut an Land war hier unbekannt, obschon diese Faktoren anderenorts die größten Schranken der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung der Bevölkerung waren. Der Übergang zum Ackerbau, zur neuen Art der Wirtschaftsführung und zu neuen Lebensformen konnte nur dort erfolgen, wo dafür die natürlichen geographischen Voraussetzungen gegeben waren.

Das vorliegende Werk erschließt auch die Schattenseiten im historischen Schicksal der Ureinwohner Sibiriens. Es zeigt die Ursachen auf, die seit dem 17. Jahrhundert die Schwächung und in vielen Fällen das Aussterben bzw. den Untergang einer Reihe von Völkerschaften bedingt hatten. Eine natürliche Ursache des Aussterbens waren die Pocken, die sich besonders bei den rückständigen und zahlenmäßig schwachen Völkern überaus verheerend auswirkten. Die grausamste unter den sozialen Ursachen der Vernichtung war die Eintreibung der Steuer in Rauchwaren bei den kleinen Jägervölkerschaften, die ansonsten auf einer niedrigen Kulturstufe standen. Diese Art der Steuereintreibung hatte beträchtliche Abwanderungen zur Folge. Zugleich führte diese Lostrennung einer Gruppe von einer größeren ethnischen Einheit bzw. ihre Abwanderung in die Einflußsphäre einer anderen ethnischen Gruppe zur Störung des bis dahin bestandenen Gleichgewichts oder zur weiteren Verzögerung der endgültigen Herausbildung eines Volkes.

Die Geschichte der Völker Sibiriens beweist, daß die Stammesstruktur der Gesellschaft kein erstarrter, unveränderlicher Zustand ist. Innerhalb dieses Gefüges spielen sich ständig verschiedene Prozesse ab, bedingt durch die immanente Entwicklung eines bestimmten Volkes oder aber durch Einwirkungen von außen. Bei der Absteckung der nächstfolgenden Aufgaben müßte sich das Augenmerk des Verfassers der vorliegenden Arbeit und im allgemeinen das der Sowjetwissenschaft darauf richten, den Verlauf dieser verschiedenen Prozesse zu erschließen und ihre Gesetzmäßigkeiten festzustellen. Damit könnte das Verständnis der historischen Prozesse, durch die das ethnische Gefüge der Völker Sibiriens im 17. Jahrhundert bedingt war, bedeutend gefördert werden.

Der vorliegende Band beweist, daß die Lösung dieser Aufgaben im Bereich des möglichen liegt, wenn sie von einer Forschergarde, die über die gleichen wissenschaftlichen Qualitäten wie Dolgich verfügt, in Angriff genommen wird.

I. Hegyi

R. L. CHARADSE: *DIE GRUSINISCHE FAMILIENGEMEINSCHAFT*. Tbilissi. Bd. I, 1960, 199 S.; Bd. II, 1961, 162 S. — Herausgegeben vom Geschichtswissenschaftlichen Institut der Akademie der Wissenschaften der Grusinischen SSR. Verantwortlicher Schriftleiter AI. Robakidse.

Der Verfasser der Monographie *Die grusinische Familiengemeinschaft*, R. L. Charadse, Doktor der Geschichtswissenschaften, ist ein angesehener Volkskundler Grusiniens. Seine Monographie ist in zwei selbständigen Bänden erschienen. Der erste enthält ein kurzes Vorwort, eine Einleitung und die Materialien über die grusinischen Familiengemeinschaften. Im Vorwort erläutert der Verfasser kurz Zweck und Aufgaben seiner Arbeit sowie den Inhalt der beiden Bände. In der ausführlicheren Einleitung wird das Problem der Familiengemeinschaften im allgemeinen erörtert und der Wert der Quellen umrissen, auf denen diese wissenschaftliche Arbeit basiert. Das Material ist im Originaltext in drei Teile gegliedert: im ersten werden zumeist die Familiengemeinschaften der Ackerbauer, im zweiten die der Viehzüchter, im dritten aber die eine Mischwirtschaft betreibenden Familiengemeinschaften abgehandelt. Am Ende dieses Bandes (mitunter aber auch im Text eingestreut) finden wir Skizzen.

Der zweite Band enthält die eigentliche Abhandlung, die auf Grund des im ersten Bande mitgeteilten Materials laut dem Titel »Die grundlegenden Züge der grusinischen Familiengemeinschaft und ihre Stellung im Aufkommen der Formen der gesellschaftlichen Verhältnisse« erörtert. Im Anhang des Bandes findet der Leser eine ausführliche Zusammenfassung

in französischer Sprache, 22 Tafeln mit beschrifteten Skizzen, verschiedene Indexe sowie ein Verzeichnis der Literatur des archivalischen und sonstigen einschlägigen Materials.

Der Verfasser hat seine Arbeit unter Verwendung verschiedener Quellen zusammengestellt. Das herangezogene Material besteht aus ethnographischen Schriften, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts als Artikel oder als selbständige Werke veröffentlicht wurden, meistens aber als Manuskripte in den Archiven erhalten blieben, des weiteren aus Dokumenten des 18. und 19. Jahrhunderts, die Angaben über die Auflösung bzw. Vereinigung der grusinischen Familiengemeinschaften enthalten und schließlich Materialien, die der Verfasser seit 1932 im Zuge seiner Geländearbeit gesammelt hat.

Diese Materialien erstrecken sich über ein weites Gebiet, sind von der verschiedensten Art und spielen im Hinblick auf die Abhandlung eine sehr wichtige Rolle. Der Verfasser hat anläßlich der Geländearbeit das Problem der grusinischen Familiengemeinschaften sehr vielseitig und erschöpfend utersucht und konnte auf Grund dieser Arbeiten ihre vielschichtigen Formen gut erhellen und ihre Entwicklung bis zu ihrer endgültigen Auflösung verfolgen. Es ist R. L. CHARADSEs großes Verdienst, daß er mit seiner gewissenhaften Sammelarbeit von über zwei Jahrzehnten einschlägige Materialien erschlossen und dadurch die wissenschaftliche Praxis mit einem völlig neuen, originellen Material bereichert hat. Eine besondere Erwähnung verdienen hier die sorgfältig ausgeführten Skizzen, Grundrisse und Tabellen, die die Siedlungen der Gemeinschaften mehrerer Familien, die Wohnungstypen und die verschiedenen Wirtschaftsgebäude usw. gut veranschaulichen. Mit Hilfe dieser Skizzen und Tabellen sowie an Hand der im ersten Band veröffentlichten übersichtlichen Abrisse über die Stärke der Gemeinschaften findet sich der Leser in den reichlichen Materialien über die grusinischen Familiengemeinschaften besser zurecht.

Bei der Untersuchung und Analyse der Familiengemeinschaften ging R. L. CHARADSE von den Prinzipien aus, die ENGELS in der vierten Ausgabe seines Werkes *Über den Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* ausgearbeitet hatte. Die Geschichte des Studiums der Familiengemeinschaften wurde in der sowjetischen Fachliteratur von M. O. KOSWEN, einem der bedeutendsten sowjetischen Ethnographen und Kaukasusforscher am umfassendsten und am ausführlichsten erhellt. Wie R. L. CHARADSE ausführt, ist die grusinische Familiengemeinschaft durch die besondere Form des Eigentums, namentlich durch das gemeinsame Familieneigentum gekennzeichnet, das gleichsam eine Übergangsstufe vom Eigentum der Sippengemeinschaft zum persönlichen Familieneigentum darstellt. Der Hinweis auf diese Feststellung durchzieht wie ein roter Faden die ganze Arbeit des Verfassers und ermöglicht es ihm, das Problem der Familiengemeinschaften richtig zu erfassen und zu lösen und die wichtigsten und charakteristischen Eigenschaften der Familiengemeinschaft von ihren sekundären Merkmalen zu sondern. Den erwähnten Grundsätzen entsprechend gliedert der Verfasser sein Material im ersten Band gemäß den grundlegenden Wirtschaftsformen und macht den Leser immer wieder darauf aufmerksam, in ihnen nicht die Determinierung der Formen der Familiengemeinschaft zu sehen. »Die abweichenden Formen der Familiengemeinschaften sind bedingt durch die Unterschiede des Charakters der Wirtschaften, was sich am meisten im Organisationssystem der Arbeit offenbarte. Doch hatte dies einen prinzipiellen Charakter, weil es weder die Form des Eigentums und demzufolge ebenso wenig die der Familie veränderte« — schreibt der Verfasser (Bd. I, 42). Indem er sein Material nach der Art der Wirtschaften gliedert, strebt der Verfasser eine möglichst vielseitige Untersuchung des Problems an, und er stellt richtig fest, daß gerade durch die Analyse der verschiedenen Formen der Gemeinschaften erwiesen wird, daß eine Familie von ein und derselben Art auch bei verschiedenen Formen der Wirtschaftsführung existieren kann. Die Familiengemeinschaften, die überwiegend Ackerbauer waren, fanden sich vor allem bei den Kartlichen, Kacheten, Imereten sowie bei den Bewohnern von Ober- und Unterratscha, solche der Viehzüchter bei den Kisinzen, Tuschinen, Mochowzen und Pschawen, schließlich solche mit Mischwirtschaft bei den Oberrazinzen und den Swanen. Der Verfasser erhellt das Material in allen drei Abschnitten an Hand zahlreicher konkreter Beispiele. Sehr ausführlich befaßt er sich mit dem Eigentum der Familiengemeinschaften, so mit den Äckern, Gärten, Weinbergen u. a. Grundbesitzen, er vermerkt ihren Bestand an Zug-, Milch- und Kleinvieh, beschreibt ihre Siedlungen und Wohnungen sowie die Entstehungsgeschichte der Gemeinschaften, die Arbeitsteilung u. v. a. m. Des weiteren veröffentlicht er in grusinischer Sprache eine ausführliche Terminologie und gibt hierzu analytische Umschreibungen.

Wie aus den Materialien des ersten Bandes hervorgeht, wurden in den grusinischen Familiengemeinschaften der Ackerbauer die Wirtschaftsarbeiten hauptsächlich von den Männern verrichtet, und zwar so, daß sie zwischen den Älteren und Jüngeren verteilt wurden. Die Tätigkeit der Frauen beschränkte sich auf die Arbeiten im Hofe, was dann auch die Einschränkung ihrer Rechte zur Folge hatte. In den Familiengemeinschaften der Viehzüchter waren die Arbeitsfunktionen derart verteilt, daß ein Teil der Familienangehörigen eine seß-

hafte Lebensweise führte, ein anderer Teil aber mit dem Vieh auf Wanderung war. Die Frau war bei diesen Gemeinschaften an der Milchwirtschaft unmittelbar beteiligt und manchmal auch am Ackerbau. Dementsprechend spielte sie in der Gemeinschaft auch eine größere Rolle. In den Familiengemeinschaften, die eine Mischwirtschaft führten, läßt sich keine scharfe Trennung zwischen der Arbeit der Frauen und der Männer durchführen. Die Beteiligung an den Arbeiten wurde unter den Familienangehörigen nach jährlicher Reihenfolge geregelt. Die Frauen dieser Gemeinschaften arbeiteten sowohl im Ackerbau wie in der Milchwirtschaft mit.

Der zweite Band enthält eine vergleichende Analyse der wichtigsten Merkmale und Eigenschaften der grusinischen Familiengemeinschaft. Der Verfasser untersucht hier ausführlich die wichtigsten und charakteristischsten Züge der Familiengemeinschaften, bietet deren gründliche Analyse, teilt ein bedeutendes, einschlägiges Material auch aus dem Kreise anderer kaukasischer Völker mit und gibt dann eine Zusammenfassung der Meinung und der Äußerungen verschiedener Forscher.

Das erste Charakteristikum ergibt sich aus der Zusammensetzung der grusinischen Familiengemeinschaft. Auf Grund des reichlich verfügbaren Materials schließt R. L. CHARADSE, daß die Familiengemeinschaft auf allen Stufen ihrer Entwicklung zumeist aus nahen Anverwandten bestand. Diese verwandtschaftliche Zusammensetzung bedeutet, daß die Brüder — mit ihren Frauen und Kindern — gemeinsam wohnten. Die Brüdergruppen konnten mitunter auch drei bis vier Generationen umfassen. Dies geht sehr anschaulich aus den einschlägigen Skizzen des Verfassers hervor. Danach folgte die Segmentierung der Gemeinschaften nach Familiengemeinschaften der weiblichen Linie. Der Verfasser veröffentlicht sehr interessante Materialien aus der Verwandtschaftsterminologie, die das ungeteilte Zusammenleben der Brüder und ihrer Familien treu widerspiegeln. Neben den allgemeinen Verzeichnungen der Verwandtschaft gibt es auch Fachausdrücke, die ausschließlich für die Familiengemeinschaften charakteristisch sind. So bezeichnen einzelne Fachausdrücke die verwandtschaftlichen Beziehungen einer Gruppe auf Grund der gemeinsamen Merkmale des Zusammenlebens, andere Ausdrücke wiederum lassen die Beteiligung am Produzentenkollektiv erkennen. Diese könnte man am besten mit »Teilnehmer«, »Teilnehmerin« übersetzen. Die große zahlenmäßige Stärke der Familiengemeinschaften sicherte ihnen auch in der Zeit der Entwicklung der kapitalistischen Verhältnisse die wirtschaftliche Überlegenheit. R. L. CHARADSE hebt nachdrücklich das Verwandtschaftsprinzip als die Grundlage der Familiengemeinschaft hervor und bemerkt, daß schon dies an sich der Theorie des Arbeitsprinzips widerspreche. Einzelne Forscher wollten nämlich die Grundlage der Familiengemeinschaft und den Anlaß ihrer Entstehung gerade im Arbeitsprinzip sehen. Zum Vergleich führt der Verfasser im einschlägigen Kapitel auch seine Kenntnisse über die Familiengemeinschaften der übrigen Kaukasusvölker wie der Tschetschenzen, Inguschen, Tscherkessen, Kabardiner, Karatschajen, Osseten, Armenier, Kumyken und Bergjuden an.

Als zweites Charakteristikum der grusinischen Familiengemeinschaft untersucht der Verfasser ihre Vermögenslage, den Grundbesitz, den Viehbestand sowie die Wohn- und Wirtschaftsgebäude. R. L. CHARADSE veröffentlicht eine ausführliche Skizze eines großen grusinischen Hauses, wie es auch bei den Völkern Mittelasiens verbreitet ist. (Vgl. z. B. das vom Armenischen Ethnographischen Institut 1959 veröffentlichte Werk *Familie und Ehe bei den Tadshiken* sowie die 1960 erschienene Arbeit von A. N. KONDAUROW *Die patriarchalische Familiengemeinschaft und ihre Wohnhäuser ;* in beiden Arbeiten finden wir die Beschreibung der in einer ähnlichen Bergwelt lebenden Familiengemeinschaften und ihre Wohnhäuser.) R. L. CHARADSE zeigt große Räume, in denen die entlang der Wände angebrachten Bänke als Schlafstelle der Familie dienen und in denen in der Mitte eine große Feuerstelle steht. Als die Folge der weiteren Entwicklung kamen in diesen Gemeinschaftshäusern die Wandvertiefungen auf, in denen die einzelnen Familien ihre bewegliche Habe unterbrachten. Der nächste Schritt war der Bau von eigenen Stuben. In den Hochgebirgsstrichen des Landes ist bei den Mehrfamiliengemeinschaften der Viehzüchter die vertikale Gliederung der Wohnung charakteristisch. Das Haus bestand aus mehreren Stockwerken, wobei in den unteren das Vieh eingestellt wurde. Sehr beachtenswert sind die Ansichten und Schlußfolgerungen des Verfassers über die Rechtsverhältnisse bezüglich des Grundeigentums bei den Familiengemeinschaften. R. L. CHARADSE untersucht dieses Problem in seinen historischen Belangen, und zwar dementsprechend, wie die Überreste der althergebrachten Gemeinschaftsverhältnisse, das Gemeinschaftseigentum am Boden in einer Gegend noch lebendig sind. Der Verfasser untersucht vor allem die Verhältnisse des Ackerlandbesitzes in den Bergstrichen. Sehr richtig deckt er hier die Überreste der früheren gesellschaftlich-gentilen Formen des Grundbesitzes auf. Zur Zeit der späteren, feudalen Produktionsverhältnisse war der Boden Eigentum des Grundherrn und den damals bestehenden Gemeinschaften wurde das Grundeigentum entzogen, so daß es damals nur den gemeinschaftlich-familiären Mißbrauch des Bodens gab. Der Wohlstand der Familiengemeinschaft hing u. a. von ihrem großen Viehbestand ab. Im Falle der Gemeinschaften der Ackerbauer war die

Größe der Ackerfläche im vorhinein bestimmt durch den Rinderbestand; bei den Gemeinschaften der Viehzüchter bildete die Schafzucht den Hauptbetriebszweig ihrer Wirtschaft.

Als drittes Problem untersucht R. L. CHARADSE die Arbeitsorganisation der Familiengemeinschaft sowie ihre Leitung. Wie schon im Zusammenhang mit der Untersuchung des Verwandtschaftsprinzips, verweist er auch hier — allerdings in einer anderen Beziehung — auf die Unhaltbarkeit des sog. »Arbeitsprinzips«. Ausführlich erörtert er die Beteiligung der einzelnen Familienangehörigen an der Produktion und an verschiedenen anderen häuslichen Arbeiten. Er zeichnet ein treffendes Bild von der Rolle der Frau in der Familiengemeinschaft, die immer dadurch bedingt war, in welchem Maße sie sich an der produktiven Arbeit beteiligte. Des weiteren analysiert R. L. CHARADSE sehr gründlich das Problem des Familienoberhauptes, der die Arbeit der Gemeinschaft meistens hervorragend und mit großer Sachverständnis zu organisieren wußte. Er untersucht auch die Frage, wie sich die Rolle des Familienoberhauptes entwickelte. Er bemerkt, daß die Macht des Familienoberhauptes bei den Grusiniern nicht uneingeschränkt, tyrannisch war, wie wir dies bei anderen Völkern sehen können. Die Macht des Familienoberhauptes wurde hier durch die zunehmenden individuellen Befugnisse der zusammenlebenden Brüder beschränkt und diese Entwicklung wurde durch Fortzug und aus anderen Gründen nur noch ausgeprägter. Der Verfasser bemerkt, daß die besonderen Voraussetzungen für die Ausgestaltung der Befugnisse des Familienoberhauptes in den grusinischen Familiengemeinschaften im Dorfe erst zur Zeit der Entwicklung der kapitalistischen Verhältnisse aufkommen konnten, als sich die einzelnen Beschäftigungszweige absonderten und einige Angehörige der Familiengemeinschaft zu Vertretern des Handelskapitals wurden. In Wirklichkeit führten aber diese Ursachen in den grusinischen Gemeinschaften nicht zur tyrannischen Führung, sondern wurden vielmehr ein Grund dafür, daß die Gemeinschaft zerfiel.

Als vierte grundlegende Frage handelt R. L. CHARADSE die vermögensrechtlichen Beziehungen der Angehörigen der Familiengemeinschaft ab. Was die Methode anbelangt, wäre es vielleicht nützlicher gewesen, wenn der Verfasser diese Beziehungen im Zusammenhang mit den Vermögensproblemen der Familiengemeinschaft untersucht hätte. R. L. CHARADSE hebt hervor, daß die vermögensrechtlichen Beziehungen durch zwei Faktoren bestimmt waren: a) die Blutsverwandtschaft der Angehörigen der Gemeinschaft, b) ihre direkte Beteiligung an der produktiven Arbeit. Der Anteil der Brüder galt — mit dem Ausdruck des Verfassers — als »idealer« Teil des kollektiven Familienvermögens. Doch hatte das Leben Berichtigungen auch innerhalb dieser Ordnung zur Folge. Bei der Verteilung des Gemeinschaftsvermögens wurde Erbvermögen (das unter den Brüdern verteilt wurde) und erworbenes Vermögen unterschieden. Dieses trat selbstverständlich in der späteren Entwicklungsperiode der Familiengemeinschaft in Erscheinung. Nach der Auflösung der Familie erhielt das Haupt der Gemeinschaft zu seinem Bruderanteil auch noch einen zusätzlichen Vermögensteil als Rangältester. Dieser zusätzliche Anteil wurde von den Brüdern selbst bestimmt. Ein gewisser Teil des Gemeinschaftsvermögens gelangte überhaupt nicht zur Aufteilung. Hierzu gehörten bei den Grusiniern die Mühlen, die Brennereien, die Ölpressen, die Obstbäume, seltener aber auch die Mahden sowie die Krüge, die zur Speicherung des rituellen Weins dienten. Alle diese Güter wurden dem breiten Kreis der Verwandschaft zur Verfügung gelassen.

Mit den vermögensrechtlichen Problemen der Familiengemeinschaft hängt auch die Frage der Aussteuer zusammen. R. L. CHARADSE unterscheidet in der grusinischen Familie zwei Formen der Aussteuer: einmal die sog. »Sawatno«-Aussteuer, die das Mädchen vom Hause ihres Vaters mitnahm oder die sie sich aus ihrem eigenen Erwerb sammelte und die in ihrem Eigentum verblieb; zum anderen die Aussteuer, die von der ganzen Familie der betreffenden Frau verwendet wurde. Diese Art der Aussteuer war in den späteren Entwicklungsperioden der Familie charakteristisch, und zwar in der Zeit der fast schon individuellen Familie. Der Verfasser sieht in der »Sawatno«-Aussteuer die frühere Form, die schon zur Blütezeit der Familiengemeinschaft; möglichenfalls auch früher verbreitet gewesen sein mag. Nun hat aber die Wissenschaft heute bereits richtig, vielleicht auch weniger zutreffend festgestellt, daß die Aussteuer eine verhältnismäßig späte soziale Einrichtung ist. Man könnte sagen, sie sei für die Periode des Verfalls der Familiengesellschaft charakteristisch. In diesem Zusammenhang habe ich alle auf die »Sawatno«-Aussteuer bezüglichen und von R. L. CHARADSE angeführten Materialien eingesehen. Mir scheint es als sprächen diese Arbeiten von etwas völlig anderem, daß nämlich die »Sawatno«-Aussteuer eine spät auftretende Erscheinung ist und vorwiegend in den Gemeinschaften der zweiten Hälfte des 19. und des angehenden 20. Jahrhunderts üblich war. Nebenbei betont auch R. L. CHARADSE mehrerenorts, daß die Eigentümerinnen der »Sawatno«-Aussteuer diese als Kapital sehr oft zu Wuchergeschäften verwendeten. So bestand z. B. in Kachetien die »Sawatno«-Aussteuer ausschließlich aus Geld. Insofern die »Sawatno«-Aussteuer auch aus Vieh bestand, so wurde dessen Nutzung von der Eigentümerin für eine bestimmte Gegenleistung überlassen und sie erhielt es mit dem Zuwachs wieder zurück. Die Hinweise des Verfassers

auf die in der Sawatno-Frage angeführten alten Quellen können ebenfalls nicht als Beweis dienen, denn das Problem der Familiengemeinschaften muß — wie auch die Frage der Aussteuer — nach einzelnen Perioden untersucht werden, wobei man nicht vergessen darf, daß es auch früher, bedingt durch das Aufkommen der Beziehung von Ware und Geld, zur Auflösung der Familiengemeinschaften und damit zur Herausbildung kleinerer selbständiger Familien kommen konnte. Hier sei noch bemerkt, daß R. L. CHARADSE im zweiten Bande seines Werkes die »Msitewi«-Aussteuer nirgends erwähnt, sondern nur in einigen Fällen auf ihr Fehlen hinweist (vgl. Bd I. S. 156).

Meines Erachtens muß das Problem der Aussteuer bei den Grusiniern noch eingehender untersucht werden, wobei auch die Meinung von Verfassern, die dieses Problem bei anderen Völkern untersucht haben, unbedingt in Betracht zu ziehen ist.

Als letzte Frage untersucht R. L. CHARADSE die Siedlungsmerkmale, die sich im Zusammenhang mit der Segmentierung der Familiengemeinschaft ergaben. Er beschreibt die Reihenfolge, in der die Wohnviertel entstanden, des weiteren die Auflösung der Gemeinschaft in Familien nach der weiblichen Linie und schließlich das Aufkommen der kleinen individuellen Familien.

Zusammenfassend können wir feststellen, daß es R. L. CHARADSE gelungen ist, die Entwicklung der grusinischen Familiengemeinschaft an Hand eines umfangreichen, klar gegliederten und originellen Materials höchst anschaulich zu schildern. Diese Gemeinschaft kam noch damals zustande, als die althergebrachte gesellschaftliche Ordnung, namentlich die patriarchalische Sippenordnung aufkam. Diese Gemeinschaft blieb auch während der Sklavenhalterordnung, im Feudalismus sowie in der Anfangsperiode der aufkommenden kapitalistischen Verhältnisse erhalten. Im Zusammhang mit der Rekonstruktion der älteren Formen der Familiengemeinschaft stützte sich der Verfasser sowohl auf die historischen Belege wie auch auf die heute noch vorhandenen einschlägigen Erscheinungen in den rückständigeren Gebirgsstrichen Grusiniens.

Die neuen sozialen Verhältnisse dringen erst allmählich in die Familiengemeinschaft ein und rufen eine Reihe von Widersprüchen hervor, die sich vor allem in den Gegensätzen zwischen kollektivem Familieneigentum und persönlichem Privateigentum offenbaren. Dieses unterwandert allmählich die Familiengemeinschaften und bewirkt die Ansätze ihrer Auflösung; doch können sich die Familiengemeinschaften unter Ausnützung ihrer großen wirtschaftlichen Vorteile gegenüber den kleinen Wirtschaftern in Grusinien auch zur Zeit der aufkommenden kapitalistischen Verhältnisse noch weiterhin halten.

R. L. CHARADSE hat mit seiner vorliegenden Arbeit nicht nur zur Ethnographie der kaukasischen Völker, sondern auch zur allgemeinen Völkerkunde einen bedeutenden Beitrag geleistet, wurde doch die Entstehungsgeschichte von Familie und Eigentum bei uns an konkreten Beispielen bisher nur unzureichend bearbeitet, abgesehen davon, daß dieses Problem von den Forschern der Ethnographie bisher relativ wenig beachtet wurde.

N. Kisljakow
Jerevan

Printed in Hungary

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Farkas Sándor

A kézirat nyomdába érkezett: 1962. IX. 28. — Terjedelem: 19,75 (A/5) ív, 66 ábra, 1 melléklet

62.56056 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető : Bernát György

ACTA ETHNOGRAPHICA

ТОМ XI.

РЕЗЮМЕ

ФОРМЫ ОРГАНИЗАЦИИ ТРУДА И ВРЕМЕННЫЕ КОЛЛЕКТИВЫ НА СЕЗОННЫХ РАБОТАХ В ЭПОХУ КАПИТАЛИЗМА

И. КАТОНА

Автор рассматривает жизнь и кооперации рабочих групп, нанятых в немеханизированных сельскохозяйственных крупных производствах и в строительной промышленности, то есть, разные организационные формы коллективной поденщины и ее воздействие на повседневный труд. Прием на работу многих и организованных наемных рабочих произошел из-за перепредложения и дешевизны рабочей силы. Кооперации работы и уклад жизни накануне механизации поучительны прежде всего с точки зрения этнографии.

Общее имя разных групп поденных рабочих работающих организованно: «*шатия*», а их руководителя «*хозяин шатии*». Автор употребляет это понятие в следующем смысле: объединение групп большего или меньшего количественного состава (5—400 человек) у того же самого работодателя, на то же самое рабочее место, на общий наемный труд производимый одновременно под руководством хозяина «*шатии*». За поденщину выплачивали по общей выработке группы. Методы управления и сотрудничества, в сущности, установила форма зароботка, а именно: в случае групп, работающих за повременную оплату, руководитель был на стороне работодателя, он не работал вместе со своими товарищами, только надзирал за их работой, был погонщиком, вел административные дела, вследствие этого мораль труда таких групп была минимальная, образ жизни военный, как в казармах. В противоположность вышеупомянутому, руководители групп по сдельной оплате работали вместе со своими товарищами, правда, они посредничали между рабочими и работодателем, но большинство из них было солидарно с группой; рабочие тут жили свободнее и дружнее.

Члены этих рабочих групп объединялись, насколько возможно, по местожительству и старались, чтобы родственники, хорошие знакомые попали на то же самое место. Что касается пола и возраста, большинство «шатий» было смешанного состава, но здесь уже много значило качество труда, расстояние от дома и сама продолжительность труда. Состав «шатий» устанавливали вид работы, спроса и предложения и т. д., можно заметить, что с начала столетия в большой мере увеличились различные рабочие группы, и этот процесс принял наиболее широкие меры в тридцатые годы кризиса.

Труд в организованных группах был более производительный и более качественный, чем общий результат работы единоличников. В случае группы в 5 человек различия уже уравниваются, сотрудничество повышает производительность, особенно, если они работают сдельно. Группы стремились делить процесс работы на отдельные части, а эти части на более мелкие части, чтобы было возможно многим делать одновременно сходные или различные работы, от случая к случаю сменять друг друга, или образовывать кооперацию подсобных и главных рабочих. Различные групповые работы были разделены в пространстве и во времени и многосложны. Можно наблюдать ту устремленность, что рабочие, работающие еще без машин, выполняли разные работы подобно заводскому режиму. Молотилку можно считать заводским цехом, поставленны в поле, где процесс работы преображается коренным образом.

В результате вынужденного далекого от дома сожительства, трудящиеся сотрудничали вместе не только в самой работе, но и в свободное время. В случае общего питания наряду с хозяином «шатии» выделялись из группы кошевары; члены коллектива вместе заботились о пригодном месте для сна и т. д. Особой заботой являлось деление общего заработка, который из-за разновидности труда происходили в достаточной степени разнообразно. В связи с прогулами, нарушением дисциплины, пьянством, и т. д., создалось такое обиходное право, которого современные законоположения совсем не упоминают.

Сельскохозяйственные и строительные «шатии» создались, несомненно, ради предпринимателя, но в тоже самое время облегчали защитительную борьбу рабочих, особенно в работе коллектива при сдельной оплате труда. С одной стороны находятся полубатраки, полуподенщики, а с другой — вольные наемные рабочие — землекопы и между ними много переходных категорий. Автор очень обстоятельно анализирует все это с упомянутой точки зрения.

О ГИНЕКОКРАЦИИ АФРИКАНСКИХ ПИГМЕНЕВ

Й. ДЭ ЛЭУ

Находящиеся между собой в некотором взаимоотношении группы явлений у бамбутов показывают на былой перевес гинекократии: 1. руководящая роль женщин при охоте *бэгбе*, в связи со сказанием *Эфе* о старой форме *бэгбе* и мифом, указывающий на женское господство (Похищение огня из Дору); 2. связанные с этим явления космогонии и антропогонии «скала» (т. е. «дерево»), которые, впрочем, отражают бывшую матрилинеарность, которая в этом случае может быть принята гинекократичной; 3. значения мифических и других слов, происходящих из корня *ада?* особую важность имеет здесь значение и пользование словами *адэ* и *мату* языка *Эфе*, а также выражение *оту* (мату) в сравнении с выражением *магиди;* 4. название и характер общества *Торе*.

Теория Шебеста, — согласно которой женщины-бамбуты якобы занимали более прочное социальное положение и что «древне-бамбутский род» являлся патрилинеарным, — исходя из выше изложенного — не обосновывается на эффективных фактах.

Тезис — согласно которому гинекократия связана в первую очередь или с периодом исключительно примитивного полеводства (т. н. «мотыжным периодом») — тоже оспоримый, исходя также из выше сказанного. В более раннем периоде, — который можно назвать «периодом палки-заступа», может быть, планомерно сформировалась одна гинекократия —, которая в некоторых случаях исчезала перед тем, как палку заменил заступ и копание могло стать примитивным земледелием или огородничеством. В этих случаях тоже не существенно важно исчезновение гинекократии при обрабатывании земли мужчинами при посредстве новых инструментов однако, она становится второстепенной в более ранние периоды в результате усовершенствования охотничьего оружия, применяемого мужчинами. У юленгоров (Австралия, Арнгемсланд) и других народов надо учитывать переход на копье.

Шебеста не обращает внимания на основную роль техники, тогда как эту роль чрезвычайно подчеркивает и его сбор материалов.

ПОУЧИТЕЛЬНЫЕ УРОКИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ФРУКТОВОГО ХЛЕБА

Данные по вопросам немецко-венгерской интеретнической связи

Э. КИШБАН

Рождественский фруктовый хлеб общераспространенный в Южной Германии, Восточной Швейцарии и по всей Австрии приготовляют в Венгрии в небольшой южнозадунайской области. Автор исследует обычаи изготовления фруктового хлеба с точки зрения южнонемецкой языковой территории, в первую очередь, австрийской и венгерской народных культур.

В югозападном задунайском крае фруктовый хлеб приготовляли наподобие обыкновенного хлеба, из той же самой муки (чаще всего из риса), одинаковым способом — путем брожения. Разница состоит только в том, что перед Рождеством в тесто одного-двух хлебов подмешивают и сушеные фрукты. Эта еда с точки зрения повседневного питания совсем незначительна и нигде не приготовляется для постоянного употребления. Это обычная пища периода рождественских праздников.

Этот хлеб пекут и едят в течение недели перед Рождеством. Такой хлеб, вообще, считается постной едой. Спиритуальное значение этого хлеба для кушающих его состоит в его постной роли. В изготовлении фруктового хлеба не видят специальных предзнаменований, его разрезывание и еда не имеют торжественной церемонии. Такой хлеб не считается пищей, приносящей счастье и плодородие. Ему не приписывают силу коллективного потребления, образующую коллектив.

Семьи не обмениваются им между собой, как рождественским подарком. Как рождественская доля слуг он не имеет никакого значеня. Не играет роли в обиходе рождественских торжеств.

Следуя к востоку, фактическая практика изготовления фруктового хлеба в некоторых деревнях характерна только для все более и более маленькой части людей. Хотя в определенных деревнях изготавливают его и многие исключительно земледельческие семьи, всетаки можно наблюдать, что вышеупомянутый обычай сильно связан с мещанскими элементами. Люди, которые не приготовливают этого хлеба, считают его господским лакомством, которое не полагается крестьянину.

Автор, по заключению Бургшталлера, по материалу АШВ, затем по сравнению с венгерским материалом устанавливает, что на венгерской языковой территории проявляется в первую очередь не потертая форма немецких верований и привычек, связанных с приготовлением фруктового хлеба, а их комплектное отсутствие. В некоторых случаях их можно наблюдать в иной форме. У венгров сам хлеб, изготовленный с сушеными фруктами, стал традиционным, более или менее, как постная еда. Значит, попав в небольшую пограничную зону,она является вещественной принадлежностью единства обихода и повери, но у нас она приспособилась к венгерской народной культуре. Не укоренились ни ее оригинальное представительное содержание, ни роль, занятая ею в немецкой общественной жизни, ибо во время ее появления в венгерской народной культуре уже существовала традиционная система рождественских торжеств. Сам предмет, то есть фруктовый хлеб, никогда не обозначал иного, кроме неорганических элементов небольшой югозападной задунайской полосы. За исключением этой территории он неизвестен у венгров.

Даже на самой территории, где распространен обычай изготовления фруктового хлеба, можно заметить, что в одной деревне приготовляют его, в другой же никогда не приготовляли. В северозападном задунайском крае, граничащем с Бургенландом, у венгров фруктовый хлеб не изготавливается. Но эту еду знают как на севере, так и в тех южных деревнях, где его изготовление не принято. В связи с этим автор на многих примерах иллюстрирует, что знание какой-либо чужой еды, объекта, обычая не является безусловно результатом их фактического приема.

Наконец, автор обращает внимание на то, что исследование обычая изготовления фруктового хлеба в немецких населенных пунктах Венгрии, с точки зрения истории поселений, обозначало бы поучительные выводы.

ВНУТРИЭТНИЧЕСКИЕ РАЗЛИЧИЯ И ИНТЕРЭТНИЧЕСКИЕ СХОДСТВА ТУВИНСКОГО ШАМАНСТВА

В. ДИОСЕГИ

Тувинская народная группа в своем большинстве проживает на территории Тувинской Автономной Области РСФСР, но кроме того несколько менее численных групп тувинцев расселилось в Сибири на берегах р. Тунка, в Монголии вдоль рек Нарын-Гол и Кобло, а также на восточном, западном и северном берегах оз. Хубсугул. В результате этой значительной разобщенности тувинцы общались со множеством различных народностей, на востоке и на юге с различными монгольскими, на западе же и севере с тюркскими народными группами.

Такая пестрая картина этнографии тувинского народа, его сложное историческое развитие в прошлом, вероятно, создавали в тувинской культуре многочисленные и многосторонние интерэтнические параллели. Настоящая работа имеет целью указать на такие сходства, на основании анализа шаманства, этой области тувинской культуры, хранящей больше всего традиций.

Автор подчеркивает, что основные признаки шаманства в кругу всего тувинского народа едины, и их преобладающая часть однородна в Южной Сибири, и даже во всей Сибири. Эти основные признаки определяют понятие шаманства, и одновременно обособляют его от представлений остальных религий. Внутриэтнические различия сказываются не в присутствии или отсутствии этих основных признаков, а в способе их осуществления. Они проявляются не в противоположности наличия или отсутствия шаманского плаща, головного убора, бубна или барабанной палки, а в качестве материала, структуры и украшения этих предметов, в способе их употребления или в связанных с ними представлениях. Именно поэтому при анализе такого рода мелкие, но характерные подробности приобретают особенно большое значение.

В связи с головным убором тувинских шаманов автор отмечает, что головная повязка шаманов западных степей, с висящими металлическими дисками, изображающими человека, или с подвесками в виде человека или человеческой головы, отличается от головного убора шаманов центральных степей, украшенного каури (ракушками), жемчугом и монетами, так же резко, как головная повязка таежных шаманов, которая по всей поверхности покрыта вышитыми, или аппликационными лицами, отличается от обеих указанных типов головного убора. Кроме этих типов головного убора, распространенных на обширных территориях, существует еще четвертая группа, украшенная рогами или их символом.

Типы шаманского плаща также показывают внутриэтнические различия, причем их область распространения хорошо поддается разграничению. Для плаща западно-степных и живущих вдоль реки Кобло тувинских шаманов типичны змеевидные подвески и металлические диски, для средне-степных тувинцев и для тувинцев, расселившихся вдоль р. Оки и на востоке от озера Хубсугул — прикрепленные к спинке плаща пучки совиных перьев, а для тувинцев, живущих в тайге и на западе от озера Хубсугул — вышивки, аппликации или подвески, символизирующие скелет или части тела.

Внутриэтнические отклонения можно выявить также и в обуви тувинских шаманов: в противоположность сапогам без какого-либо украшения западно-степных тувинцев, шаманы средне-степных тувинцев совершали свои обряды в обуви с аппликациями и змеевидными подвесками, а таежные шаманы — в обуви, украшенной вышивками и аппликациями, изображающими части ног.

Резко границащие внутриэтнические отличия показывают также шаманские бубна тувинцев.

При рассмотрении типов важнейших атрибутов тувинских шаманов и области их распространения автор устанавливает, что исследованные группы предметов в Тувинской Автономной Области всегда разделялись на три типа, причем их область распространения, по свидетельству приложенных карт (рис. 7, 9, 12 б и 21), неоднократно бывала идентичной. Значит, атрибутю шаманства у западно-степных тувинцев резко отлучаются от атрибутов тувинцев центральных областей степи, и атрибуты последних от атрибутов таежных шаманов. На основании приложенных карт можно установить также и то, что среди разбросанных народных групп тувинцев шаманизм вдоль реки Кобло показывает сходство с шаманизмом западно-степных областей, и шаманство вдоль реки Оки и оз. Хубсугул с шаманизмом таежных тувинцев.

На основании сказанного автор пришел к заключению, что внутриэтнические различия, выявляемые в атрибутах шаманства, отражают различия этнических групп тувинцев, и что области распространения отдельных типов исследованных предметов обозначают границы места жительства отдельных этнических групп.

Каким образом формировались этнические группы тувинцев? Автор пытается выяснить проблему возникновения этнических групп посредством исследования интерэтнических связей, так как по его мнению интерэтнические параллели бросают свет на причину внутриэтнических различий.

На основании анализа интерэтнических сходств, наблюдаемых в атрибутах шаманства, автор констатирует, что структура, украшение и терминология головного убора плаща, обуви и бубна у западно-степных тувинцев показывает сходство с атрибутами шаманства у южноалтайских теленгитских и телесских народностей, и до известной степени, с атрибутами шаманов североалтайских тубаларских народных групп. Все это, по всей вероятности, указывает на то, что в формировании атрибутов шаманства западно-степных тувинцев достоверную роль играли теленгитские — телесские или тубаларские народные группы.

Исследование интерэтнического сходства атрибутов шаманства у тувинцев центральных степных областей показывает, что они по существу подобны атрибутам западно-степных тувинцев, но они претерпели значительное монгольское влияние. Эти вторичные изменения формировались отчасти под влиянием монгольского шаманства, а отчасти монгольского буддизма.

На основании исследования атрибутов шаманства у таежных тувинцев с подобных точек зрения выяснилось, что они сходны с тофаларскими шаманскими принадлежностями, то есть что признаки этнической группы, живущей в тайге, отклоняющиеся от признаков прочих тувинских этнических групп, формировались тождественно с признаками шаманства у тофаларов.

При исследовании внутриэтнических отклонений наиболее важных атрибутов тувинских шаманов выяснилось, что некоторые особенности встречаются либо изолированно в пределах одной этнической группы, либо в кругу нескольких групп, спорадически. Анализ этих явлений с точки зрения интерэтнического сходства показал, что под-

группы определенных этнических групп в большей или меньшей мере подвергались чужому влиянию. На самый большой круг распространялось монгольское влияние, причем оно сказалось у окайсских и хубсугульских тувинцев в большей мере, чем у кобдойских и западно-степных тувинцев. Монголизаця шаманства следовательно не ограничивалась исключительно только центральными степными тувинцами, хотя несомненно там она была самой выраженной. Исследование изолированных явлений показало далее и то, что в тувинской культуре, хотя и в незначительной степени, но все же можно доказать также влияние хакасского и шорского шаманства.

Данные анализа культурных явлений, полученные методом сравнительного исследования, подкрепляются также другими источниками. Так напр. взаимосвязь между тувинцами и телесскими, теленгитскими и хакасскими народными группами доказывается историческими, а взаимосвязь тувинцев с тубаларами и тофаларами — лингвистическими (напр. общие этнонимы) фактами.

Разнообразие исторических связей, о которых свидетельствуют исторические и лингвистические факты, выдвигает необходимость исследования способов возникновения интерэтнического сходства. Это, однако, является не вопросом внутриэтнических отличий, и интерэтнических сходств тувинского шаманства, а вопросом группы проблем, являются ли эти совпадения последствием заимствования культурных явлений или результатом этнического сходства. На этот самостоятельный вопрос, однако, можно ответить только в нескольких отдельных статьях.

ЭЛИАС ЛЕННРОТ, КАК ПОСЛЕДОВАТЕЛЬ ЗНАНИЙ О НАРОДАХ БЛИЗКИХ И РОДСТВЕННЫХ ФИНЛЯНДИИ

ВАИНО КАУКОНЕН

Вторая половина XVIII века в истории финской литературы, отличающейся ранним романтизмом, является периодом основания научных исследований по угро-финским языкам. *Генрих Габриэль Портхан*, разносторонний историк, разработал план по разработке грамматики финского языка, с учетом аинуского, инкери и эстонского диалектов. Первая половина XIX века является в истории финской науки эрой больших исследований, *А. Й. Сёгрен* и *М. Кастрен* совершили тогда удачные путешествия в Лапландию, Восточную Россию и Сибирь. В число этих великих исследователей-путешественников вошел и *Элиас Леннрот*. В течение 15 лет (с 1828 до 1844 гг.) он путешествовал 11 раз для накопления народного творчества по территории, простирающейся на юг от Тарту до северной части Финляндии. Он интересовался прежде всего народной поэзией, а позже и языком и другими явлениями народной жизни. По запискам и письмам Леннрота можно проследить за его рейсами. Его пример вдохновлял и многих других собирателей народного творчества в сороковых и пятидесятых годах. Само собой разумеется, что Леннрота мы обычно знаем на основе его творчества, как хранителя богатств финской народной поэзии. Эта сторона творчества Леннрота отодвигает на задний план его пионерскую работу по собиранию народных богатств среди народов, родственных финнам. Одним из первых он ходил по финским территориям в Прибалтике, совершая ежегодно томительные пути пешком или пользуясь примитивными средствами сообщения и с поразительным трудолюбием собирал произведения народной поэзии и другие проявления народной жизни. Имя Леннрота в прошлом столетии связано с Калевалой, но следует знать, что кроме руно (финских народных песен) Калевалы он собрал и много других этнографических материалов, распространяя свое внимание и на культуру прибалтийских финских народов.

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ ВЕНГЕРСКОЙ РОДСТВЕННОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ

Т. БОДРОГИ

Автор статьи в своем очерке рассматривает важнейшие результаты исследований родственных терминологий до последнего времени. Он излагает, как началось исследование, по каким принципам *Л. Н. Морган* проводил классификацию терминологий и каким образом разбирал венгерскую родственную терминологию по ряду вопросов, на которые ответил *Пал Хунфальви*. Согласно этому, венгерская родственная терминология

отличается от туранской, она принадлежит к так называемой уральской группе дескриптивных терминологий. Во второй части очерка под заглавием: «От Моргана до Олдерогге» автор отвечает на вопрос, как развивалось изучение родственных терминологий дескриптивного характера в течение последних десятилетий. Он перечисляет попытки классификации *П. Кирхоффа*, *Л. Г. Мэрдока* и *М. С. Эдмонзона*, которые, в сущности, причисляют венгерскую терминологию к *эскимосскому типу* и излагает существовавшую до сих пор историю и результаты исследований, затем указывает на значительные результаты, которые достигли советские исследования в области исторического изучения родственных терминологий. Третья часть научной статьи под заглавием «Венгерская родственная терминология» представляет два типа терминологий: один городской и другой деревенский. Анализируя их, он приходит к выводу, что первый отражает родственную организацию маленькой семьи, независимой в отношении хозяйства, а второй (деревенский) большой семьи. Автор полагает, что анализ нашей родственной терминологии, обоснованной на обстоятельно собранном материале, дает возможность сделать и древнеисторические выводы, и в связи с этим ссылается на исследование *В. Штеинница*, в котором речь идет о системе угрофинской родственной терминологии. Результатом этого можно пользоваться и по венгерской линии.

ФОРМЫ ВИНОГРАДАРСТВА В АЛБАНИИ

Б. АНДРАШФАЛВИ

Авторы в 18 различных пунктах Албании собрали данные относительно народного виноградарства. Эти пункты они выбрали так, что каждый из них явился характерным для более крупной области, и таким образом собранный материал дает представление о виноградарстве всей Албании. Значение виноградарства, его роль в традиционном крестьянском хозяйстве в различных местах весьма различны. В соответствии с доступным вещественным материалом и историческими данными виноградарство в Албании за последние 100—150 лет чрезвычайно изменилось, эти изменения коснулись величины площади, засаженной виноградом, формы обращения с лозой и виноградом и орудий труда, а также спроса и возможностей сбыта винограда и приготовленных из него напитков и десерта. Значительно изменились вкусы на вино и хозяйственное значение виноградарства. Так как эти коренные изменения можно наблюдать во многих местах, то авторы воздерживаются резко разграничивать по районам различные формы современного виноградарства и делать далеко идущие выводы из их сравнения. Поэтому в ходе охарактеризования виноградарских мест на основе соответствия и сходства авторы установили районы виноградарства и коротко подытожили их характерные особенности, терминологию, общие вопросы. Однако эти разграничения были произведены только на основе материала, находящегося в настоящее время в их распоряжении, поэтому они условны и гипотетичны. В конце работы в ходе изложения албанского виноградарства авторы подытоживают опыт, приобретенный в ходе ознакомления с албанским виноградарством, и на его основе ставят несколько таких вопросов, которые затрагивают всю албанскую этнографию, оценку исторического сложения культуры албанского народа.

Под культурой виноградарства понимают не только увеличение числа лоз и уход за ними, но и сбор винограда, приготовление вина и прочих напитков и десерта и способы его сбыта и потребления, т. е. роль винограда в обществе. Наши данные, вследствие богатства темы, не исчерпывают этого многостороннего материала, но пригодны для обзора и для стимулирования дальнейшей, более углубленной детальной работы. Вообще, данные относительно виноградарства относятся к началу столетия. Там, где время особо не отмечено, следует всегда понимать начало столетия. По нашему мнению, виноградарства этого времени покоилось еще на многовековых традициях и в своей сущности было характерно для более длительного периода. Исследование, в результате его этнографического характера, исследующего традиции, не занимается огромным расширением виноградников новой Албании, поскольку это осуществляется на основе опыта и методами современного крупного хозяйства.

В общих чертах может быть определено 4 различных виноградарских района: 1. Северная Албания, где климат дает возможность изготовлять вино хорошего качества, там преобладала форма виноградника. На более высоких местах виноград растет только в беседках, построенных на краях террас, используемых под земледелие. В виноградниках лозы выращивают без кольев, коротко подрезывая. Главным средством обработки почвы является узкая мотыга, краба. Во время сбора виноград топтали на ситах, сплетенных из прутьев, помещенных на высоких бочках. Более подробно показана культура вино-

градарства города Скорда, которая была очень развитой, там приготовлялось и белое вино. 2. Юго-восточная Албания. Виноградарство района Пограделц и Корца. Жители этого района, православные и магометане, в одинаковой степени принимали участие в производстве вина, хотя последние вина и не пили. Здесь виноградник также является исключительной формой возделывания винограда, без подпорок, низко подрезая. Главное орудие обработки почвы — двухконечная мотыга. Виноград разминают в посудах меньшего размера специально применяемой для того палкой или топчут ногами. Наряду с высокими чанами с давних времен можно встретить и огромные лежачие бочки. Характерным напитком могаметанского населения является виноградный сок, крепленный гочицей. Торговое значение вина было очень большим. 3. Южная Албания. Виноградарство морского побережья было тесно связано с разведением оливковых деревьев. Древние виноградные лозы, посаженные при затрате огромного труда на грандиозной системе террас, большей частью погибли на протяжении прошлого столетия. Здесь виноград выращивают также без подпорок. Главным орудием обработки земли является двуконечная мотыга. Посуда для хранения различна. В местах, расположенных дальше от моря, распространился характерный виноградарский нож с зубчатым лезвием. Здесь следует еще отметить особые вина, консервированные и подслащенные кипячением. 4. Центральная Албания. Господствующая форма виноградарства заключалась в том, что виноградные лозы обвивали вокруг деревьев, и только вокруг нескольких городов разведение винограда происходило в виде виноградников. Изменения не только этнографического материала, но и следы на земле, оставленные человеком, занятого виноградарством, обращают внимание на то, что виноградарство центральной Албании в результате большой деградации стало более примитивным, чем в других местах. Эта большая деградация коснулась и метода выращивания, орудия труда также полностью исчезли или стали случайными. Однако, много своеобразных черт виноградарства центральной Албании указывает на то, что и в этом районе была своеобразная культура виноградарства, которую можно объяснить своеобразными историческими причинами. Особенно примечательно различие между способом выдавливания виноградного сока ногами и связанной с этим терминологией. В этой части работы авторы обсуждают вопрос отсутствия пресса, а также венгерские связи с балканским виноградарством.

Примитивность албанского виноградарства и его деградация поднимают вопрос о примитивности культуры и общественного устройства албанского народа. Народ, живший в прошлом столетии родовым строем, разбитым на роды и племена, является наследником централизованного государства с высокоразвитым двором и дипломатией европейского уровня. Когда-то эта Албания на протяжении длительного времени успешно боролась с самыми большими морскими и сухопутными европейскими державами того времени, с Османской империей и Венецианской республикой. Вынужденная изоляция и суровые условия жизни после турецкого опустошения вызвали своеобразные «примитивные» формы албанской культуры и общества.

ФРАНЦУЗСКИЕ ЛЕГЕНДЫ, ЕРЕТИЧЕСКОГО ХАРАКТЕРА

Я. ДЁРИ

Многие мотивы двух наиболее ценных легенд в стихах французской литературы XI века, а именно северной легенды «Алексиус» и провансальской легенды «Фидис», расходящихся от официальных текстов легенд церкви. Хотя эти отступления не исчерпывают концепции ереси, они не совпадают с официальным учением церкви, значит имеют еретический характер.

В легенде «Алексиус», например, святой изображен в момент его смерти не только как чудотворец, но как двусмысленное лицо, которое принесит славу народу, но заодно вызывает страх, ибо возможно, что его славная смерть одновременно означает и конец света.

Как в древности грешницу надо было похоронить так, чтобы никто не дотронулся до нее, чтобы ее грех не заразил общество, таким образом именно ее грех делал ее табу, так и Алексиуса хоронят из страха, чтобы — в противоположность случаю с грешницей — его святость не заразила народ. Святость святого в средние века именно такая же двусмысленная, как и грех грешницы.

В противоположность официальному учению церкви, среди людей существует старое поверье, выраженное во II веке Целсусом в его произведениях направленных против христианства, в которых он пишет, что никто, даже сам бог не имеет права вме-

шиваться в гармонический строй космоса. Но ведь святые, совершавшие чудеса, нарушали естественный строй космоса. Отсюда следует двусмысленная оценка народа, которую часто можно встретить в литературе легенд, созданной на простом народном языке. Значит, чудотворец — это святой и злодей в одном лице.

Легенда «Алексиус» заключает в себе некоторые элементы настроения о «конце мира», возникшего около тысячи лет назад. Из этого можно констатировать, что народ представлял себе конец света вовсе не по-христиански, а по древне-языčески, то есть двусмысленно: в форме сгорания и возобновления света в соответствии древнему спиральному учению о развитии мира: сгорание мира обозначает начало новой эры в истории.

В южнофранцузской легенде «Фидес» выявляется, что она возникла на территории, где господствовала дуалистическая ересь «катхар». Эта ересь, например, отрицает воплощение Христа, и действительно, когда Фидес произносит «Символ веры», он выпускает из него самое важное положение католической догматики: воплощение. Автор легенды «Фидес» в духе дуалистического «катхаризма» Зло считает именно таким же автономным, как и Добро, а не отсутствием добра у последнего, как это учит христианство. Отец провансальской героини в своем вассальном имении только тайком может следовать учению своей веры, и это положение напоминает об отношениях Прованса в XI веке, где большинство общества наперекор официальному католицизму благоговело перед катхарной ересью. Действие завершается страшным апокалипсическим видением: оно изображает жестокое сражение между Добром и Злом, которое однако никогда не кончится. Так же, как и еретики-катхары он также отрицает конец света и утверждает, что зло будет длиться вечно.

ЭЛЕМЕНТЫ КРУГА МЫСЛЕЙ О ВЛАДЫКЕ ЖИВОТНЫХ В ВЕНГЕРСКИХ НАРОДНЫХ СКАЗКАХ

(Царь животных)

В. ФОЙГТ

I. Проведенные до сих пор исследования

В новейшей этнологической литературе особенно много трудов посвящено преданию, характерному равным образом как для ранних охотничьих обществ, так и для живущих в настоящее время первобытных народностей, согласно которому животные или отдельные виды животных имеют сверхестественных покровителей, владыку, хозяина, которые могут позволять людям или препятствовать охотиться на данные виды животных. В европейском фольклоре нам известно много эпических рассказов, в которых имеются указания на этот круг верований, во многих сказках и легендах можно проследить поздние следы этого мотива. Исследователи доказали, что мотив о владыке животных встречается также у угро-финнских народов, и имеет особенно богатую традицию в кругу обских угров. Венгерский фольклор до сих пор еще не был включен в исследования такого рода. В ходе исследования венгерского фольклора в связи с изучением предистории речь шла только о некоторых мелких чертах этих вопросов. В настоящей статье автор также не подвергает анализу все относящиеся сюда данные нынешнего венгерского народного предания и исторических источников, а исследует только встречающиеся в народных сказках указания, После обзора проведенных до сих пор исследований такого рода рассматривается сокровищница сказок по отдельным сказочным жанрам.

II. Мотив о владыке животных в баснях

Имеется всего лишь несколько данных, или сказок, в которых встречается мотив о царе животных, но они в большинстве случаев также близки к волшебным сказкам или показывают с последними связь по содержанию.

III. Мотив о царе животных в волшебных сказках

Данные о хозяине животных рассматриваются в десяти группах, в зависимости от того, какой сказочной функции соответствует рассказ, в котором упоминается царь животных. Для всех этих групп в общем характерно, что в венгерской сокровищнице сказок представление о хозяине животных чаще всего встречаетя в той форме, что отдельные виды животных имеют своего царя. Однако, это типично антропоморфное представление часто появляется вместе с такими элементами верований, которые нередко наблюдаются также у первобытных народов в упоминаниях о хозяине животных. Автор подробно и с разных точек зрения исследует отдельные сказочные функции и в пределах последних типы сказок и отдельные сказки.

В волшебных сказках церь животных фигурирует в качестве эпического мотива, нередко с тройной ступенчатостью, и в некоторых сказках украшен сказочными представлениями. Хотя в наши дни те отношения верований, которые мы предполагаем, как правило, уже не видны совершенно ясно, особенно в случае волшебных игр, понимания языка животных, змеиных царей; однако, можно выявить, хотя иногда только расплывчато, больше или меньше ссылок на них. Такие сказки относятся к более традиционному, старинному слою венгерской сокровищницы сказок, как по своему содержанию, так и по способу исполнения, равным образом.

IV. Встречаемость элементов преданий, легенд и верований

В этой группе, охватывающей гораздо меньшее количество рассказов, обнаруживаются элементы о животном, воскрещенном из своих костей, рассказы, указывающие на смерть великого Пана и прочие мелкие элементы. Среди них особенно много имеется фрагментарных указаний, неоднократно среди других верований. Материал этой группы, по всей вероятности, еще будет значительно обогащен в результате дальнейших сборов и попыток классификации. Их настоящая незначительная доля объясняется исключительно недостаточностью сборов.

V. Выводы

Упоминания царя животных можно отнести не только исключительно к традиции, указывающей на хозяина животных. Мы располагаем данными о преданиях из весьма обширной области и из далекого исторического прошлого, согласно которым животные — точно так же как и люди — якобы имеют свое царство, своего царя. Это представление было весьма удобным для того, чтобы с его помощью отразить человеческое общество, воплотить изображаемый социальный недостаток или просто обычай в сказочном государстве, царстве животных. В настоящей венгерской сокровищнице сказок царь животных очевидно фигурирует в этом смысле. Исторические данные также указывают на то, что помино представления о царстве животных, в виде верования, в сознании венгерского народа длительное время существовало также подобное понимание. Это связано с тем возражением, которое предъявлялось уже в ходе прежних исследований в связи с анализом мысли о царе животных, указывающей на примитивные охотничьи общества, и выявляемой в сказках, относящихся к более развитой эпической и социальной среде. Однако, следует иметь в виду, что чем более развита определенная общественная структура, тем более в сложных передачах появляются мотивы, традиционного фольклора. Это наблюдается также в том, что мотив о «царе животных», который первоначально не являлся сказочным мотивом, приобрел в венгерской народной сказке эпическое значение. С другой стороны, среди народностей, находящихся на более примитивном общественном уровне, неоднократно появляется уже и сказка, иногда именно в интересах защиты царя животных (этой мифически еще действительной фигуры и для развлечения). У родственных с венграми угрофиннских народов напр. равным образом можно выявить как в охотничьих рассказах так и в сказках мотив о царе животных. Исследование сокровищницы сказок в венгерском предании показывает, что этот мотив уже очень удалился от своего первоначального значения, точно так же, как и венгерский народ удалился от рыболовческиохотничьих народностей угорского единства, и достиг своей современной общественной формы. Именно поэтому, в анализе интересен не столько вопрос о происхождении мотива (на этот вопрос на основании имеющихся в распоряжении данных мы еще не можем ответить), сколько тот факт, что он перешел к более развитой общественной структуре. С этой целью в других слоях венгерских народных преданий также следует продолжать исследование элементов предания о царе животных.

The Acta Ethnographica publish papers on ethnographical subjects in English, German, French and Russian.

The Acta Ethnographica appear in four parts of varying size, making up volumes of 400 to 500 pages. In general, one volume appears yearly.

Manuscripts should be addressed to

Acta Ethnographica, Budapest 502, Postafiók 24.

Correspondence with the editors or publishers should be sent to the same address.

The rate of subscription to the Acta Ethnographica is 110 forints a volume. Orders may be placed with "*Kultura*" Foreign Trade Company for Books and Newspapers (Budapest I. Fő utca 32. Account No. 43-790-057-181) or with representatives abroad.

Les Acta Ethnographica paraissent en français, allemand, anglais et russe et publient des mémoires du domaine des sciences ethnographiques.

Les Acta Ethnographica sont publiés sous forme de cahiers qui seront réunis en volumes de 400 à 500 pages. Il paraît, en général, un volume par an.

Les manuscrits doivent être envoyés à l'adresse suivante:

Acta Ethnographica, Budapest 502, Postafiók 24.

Toute correspondance doit être envoyée à cette même adresse.

Le prix de l'abonnement est de 110 forints par volume. On peut s'abonner à l'Entreprise pour le Commerce Extérieur de Livres et Journaux «*Kultura*» (Budapest I., Fő utca 32. Compte-courant No. 43-790-057-181) ou à l'étranger chez tous les représentants ou dépositaires.

«*Acta Ethnographica*» издает трактаты из области этнографической науки на русском, немецком, английском и французском языках.

«*Acta Ethnographica*» выходит в брошюрах переменного объема (12—15 печатных листов); несколько выпусков объединяются в одном томе.

Ежегодно предвидено издание одного тома.

Предназначенные для публикации авторские рукописи следует направлять по адресу:

Acta Ethnographica Budapest 502, Postafiók 24.

По этому же адресу направлять всякую корреспонденцию для редакции и администрации.

Подписная цена «*Acta Ethnographica*» — 110 форинтов за том. Заказы принимает предприятие по внешней торговле книг и газет «*Kultura*« (Budapest I., Fő utca 32. Счет банка № 43-790-057-181) или его заграничные представительства и уполномоченные.

60,— Ft

INDEX

B. Avasi: Au 70e anniversaire de László Lajtha 241

Дь. Ортутаи: Роль школьного воспитания в культуре венгерского крестьянства 245

V. Kaukonen : Elias Lönnrot als Förderer der Kenntnis der nahe verwandten Völker Finnlands 263

T. Bodrogi : Some problems regarding investigations into the Hungarian kinship terminology 273

B. Andrásfalvy : Formen des albanischen Weinbaues 293

J. Győry : Hagiographie hétérodoxe 375

V. Voigt : Elemente des Vorstellungskreises vom »Herrn der Tiere« im ungarischen Volksmärchen (Der König der Tiere) 391

Varia

B. Gunda : Ancient Hungarian Survivals of Land Occupation. — Zur Verwendung von alten Sensenblättern 431

L. Boglár—I. Halmos : La flûte nasale chez les Indiens Nambicuara 437

P. C. Laufer : Notizen zur materiellen Kultur der Sulka 447

Recensiones

T. Bodrogi : Mesterségek születése *(B. Gunda)* — *B. Szabolcsi :* A magyar zene évszázadai *(F. Schram)* — *J. Tóth :* Népi építészetünk hagyományai *(A. Filep)* — *E. Haavio-Mannila :* Kylätappelut *(J. Kodolányi)* — *B. O. Dolgich :* Die Stammes- und Sippengliederung der Völker Sibiriens im 17. Jahrhundert *(I. Hegyi)* — *R. L. Charadse :* Die grusinische Familiengemeinschaft *(N. Kisljakow)* .. 457