

ACTA ETHNOGRAPHICA

ACADEMIAE SCIENTIARUM
HUNGARICAE

ADIUVANTIBUS

B. GUNDA, M. SÁRKÁNY, I. TÁLASI, V. VOIGT

REDIGIT

T. BODROGI

TOMUS XXXII

FASCICULI 1-4



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

1983

ACTA ETHN. HUNG.

ACTA ETHNOGRAPHICA
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
NÉPRAJZI KÖZLEMÉNYEI

SZERKESZTŐSÉG ÉS KIADÓHIVATAL: 1054 BUDAPEST V., ALKOTMÁNY U. 21.

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

Megrendelhető a belföld számára az „Akadémiai Kiadó”-nál (1363 Budapest Pf. 24. Bankszámla 215-11488), a külföld számára pedig a „Kultura” Külkereskedelmi Vállalatnál (1389 Budapest 62, P.O.B. 149. Bankszámla: 128-10990) vagy annak külföldi képviselőinél.

Die Acta Ethnographica veröffentlichen Abhandlungen aus dem Bereich 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 jede für die Redaktion und den Verlag bestimmte Korrespondenz zu richten.

Bestellbar bei »Kultura« Außenhandelsunternehmen (1389 Budapest 62, P.O.B. 149. Bankkonto No. 218-10990) oder seinen Auslandsvertretungen.

ACTA ETHNOGRAPHICA

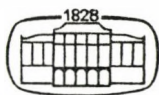
ADIUVANTIBUS

B. GUNDA, M. SÁRKÁNY, I. TÁLASI, V. VOIGT

REDIGIT

T. BODROGI

TOMUS XXXII



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

1983

I N D E X

<i>A. K. Байбурын и Г. А. Левинтон</i> : О соотношении фольклорных и этнографических фактов	3
<i>I. Kriza</i> : Regional Differentiation of Folk Ballads	33
<i>L. Szabó</i> : Family Organisation and the System of Kinship Terminology in the Hungarian Villages of the Lower Garam (Hron)	45
<i>D. G. Symes and T. K. Marsden</i> : Family, Continuity and Change in a Capitalist Farming Region	77
<i>L. Takács</i> : Idol Stones as Boundary Markers	103
<i>L. Novák</i> : Sozialanthropologie der ungarischen Friedhöfe	123
<i>L. Boglár and A. Bognár</i> : Ferenc X. Éder's Description of Peruvian Missions from the 18th Century III	161

Varia

<i>Cs. Ecsedy</i> : Joint Session on the Sociological Problems of Developing Countries (Budapest, 1981)	195
<i>V. Voigt</i> : The Third Conference on the Research of Beast Epics (26th—28th October, 1979, Münster)	198
<i>K. Horn</i> : Handlungsrolle und Strukturänderung im Volksmärchen	199
<i>H. B. Oprisan</i> : Jeux et spectacles populaires hongrois importés par les Roumains	205
<i>M. Kresz</i> : Töpferkunst in Siebenbürgen	210
<i>Tu'Chi et Tân Cú</i> : La maison funéraire Thuong	216
<i>M. Blache</i> : The Significance of the Werewolf in Paraguay	228
<i>L. Borsányi</i> : Museum Education or Exhibit Evaluation?	238
<i>I. Balassa</i> : Robert Wildhaber 1902—1982	244

Recensiones

<i>K. K. Csilléry</i> : A magyar népi lakáskultúra kialakulásának kezdetei (H. Szabolcsi) — <i>A. Szemerkenyi</i> (hrsg.): Nógrádsipek. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu mai foklórjáról (É. Szacsavay) — <i>O. Süpek</i> : Szolgálat és szeretet. A feudális személyiség alapvonásai (E. Tárkány Szücs) — <i>K. Kós</i> : Eszköz, munka, hagyomány (I. Balassa) — <i>A. T. Szabó</i> : Nép és nyelv (I. Balassa) — <i>K. Rédei</i> : Zyrian Folklore Texts (V. Voigt) — <i>L. Vikár and G. Berecki</i> : Chuvash Folksongs (L. Vargyas) — <i>W. Hambuch</i> : Der Weinbau von Pusztavám (K. Manherz) — <i>H. J. M. Claessen and P. Skalník</i> : The Early State (A. Bartha) — <i>Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte, 1977</i> (A. Selmeczi-Kovács) — <i>K. Beitzl</i> (hrsg.): Gedenkschrift für Leopold Schmidt (E. Tárkány Szücs) — <i>C. A. Wilson</i> : Food and Drink in Britain (E. Kisbán) — <i>A. Fenton and T. M. Owen</i> (eds.): Food in Perspective (E. Kisbán) —

J.-C. Margolin and R. Sauzet (eds.): *Pratiques et Discours Alimentaires la Renaissance* (E. Kishán) — *A. Fenton*: *Scottish Country Life* (I. Balassa) — *A. Robek—M. Moravcová—J. Štátná* (red.): *Stará delnická Práha* (P. Niedermüller) — *V. Krawczyk-Wasilewska*: *Wprowadzenie do folklorystyki* (V. Voigt) — *F. J. Oinas* (ed.): *Folklore, Nationalism, and Politics* (V. Voigt) — *F. J. Oinas*: *Kalevipoeg kütkeis ja muid esseid rahvaluulest, mütoloogiast ja kirjandusest* (V. Voigt) — *C. Laforte*: *Poétiques de la chanson traditionnelle françaises* (Z. Fejős) — *C. Laforte*: *Le catalogue de la chanson folklorique française I.* (Z. Fejős) — *Changes in the Role of Folk Medicine* (V. Voigt) — *B. Nettl*: *Eight Urban Musical Cultures* (A. Bihari) — *I. Ecsedy*: *Nomádok és kereskedők Kína határain* (Zs. Illés) — *L. Lőrincz*: *Mongolische Märchentypen* (V. Voigt) — *J. Cuisenier*: *L'économie et parenté, leur affinité de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe* (K. Verebélyi) — *L. Delaby*: *Chamanes Toungouse* (Z. Fejős) — *A. Höfer*: *Tamang Ritual Texts I.* (M. Hoppál) — *V. Paques*: *Le roi pecheur et le roi chasseur* (K. Verebélyi) — *A. Van der Beken*: *Proverbes et vie Yaka* (V. Voigt) — *Ch. Staewan und F. Schönberg* (hrsg.): *Ifa, das Wort der Götter* (P. Göbel) — *W. Gillon*: *Collecting African Art* (S. Wolf) — *M. Adams*: *Designs for Living* (M. Sárkány) — *Sh. Achor*: *Mexican Americans in a Dallas Barrio* (A. Bihari) — *L. da C. Cascudo*: *Contes traditionnels du Brésil* (Z. Fejős) — *P. May and M. Tuckson*: *The Traditional Pottery of Papua New Guinea* (G. Vargyas) — *V. L. Grottanelli*: *Does Primitive Art Exist?* (G. Vargyas) — *J. van Willigen*: *Anthropology in Use* (M. Sárkány)

INDEX

A. K. Байбурын и Г. А. Левинтон: О соотношении фольклорных и этнографических фактов	3
I. Kriza: Regional Differentiation of Folk Ballads	33
L. Szabó: Family Organisation and the System of Kinship Terminology in the Hungarian Villages of the Lower Garam (Hron)	45
D. G. Symes and T. K. Marsden: Family, Continuity and Change in a Capitalist Farming Region	77
L. Takács : Idol Stones as Boundary Markers	103
L. Novák: Sozialanthropologie der ungarischen Friedhöfe	123
L. Boglár and A. Bognár: Ferenc X. Éder's Description of Peruvian Missions from the 18th Century III	161

Varia

Cs. Ecsedy: Joint Session on the Sociological Problems of Developing Countries (Budapest, 1981)	195
V. Voigt: The Third Conference on the Research of Beast Epics (26th—28th October 1979, Münster)	198
K. Horn: Handlungsrolle und Strukturänderung im Volksmärchen	199
H. B. Oprisan: Jeux et spectacles populaires hongrois importés par les Roumains	205
M. Kresz: Töpferkunst in Siebenbürgen	210
Tù' Chi et Tân Chú': La maison funéraire Thuong	216
M. Blache: The Significance of the Werewolf in Paraguay	228
L. Borsányi: Museum Education or Exhibit Evaluation?	238
I. Balassa: Robert Wildhaber 1902—1982	244

Recensiones

- K. K. Csilléry: A magyar népi lakáskultúra kialakulásának kezdetei (H. Szabolcsi) — Á. Szemerkenyi (hrsg.): Nógrádsipek. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu mai folklórjáról (É. Szacs vay) — O. Süpek: Szolgálat és szeretet. A feudális személyiség alapvonásai (E. Tárkány Szücs) — K. Kós: Eszköz, munka, hagyomány (I. Balassa) — A. T. Szabó: Nép és nyelv (I. Balassa) — K. Rédei: Zyrian Folklore Texts (V. Voigt) — L. Vikár and G. Berecki: Chuvash Folksongs (L. Vargyas) — W. Hambuch: Der Weinbau von Pusztavám (K. Manherz) — H. J. M. Claessen and P. Skalnik: The Early State (A. Bartha) — Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte, 1977 (A. Selmeczi-Kovács) — K. Beil (hrsg.): Gedenkschrift für Leopold Schmidt (E. Tárkány Szücs) — C. A. Wilson: Food and Drink in Britain (E. Kisbán) — A. Fenton and T. M. Owen (eds.): Food in Perspective (E. Kisbán) —

J.-C. Margolin and *R. Sauzet* (eds.): *Pratiques et Discours Alimentaires à la Renaissance* (E. Kisbán) — *A. Fenton*: *Scottish Country Life* (I. Balassa) — *A. Robek* — *M. Moravcová* — *J. St'astná* (red.): *Stará delnická Práha* (P. Niedermüller) — *V. Krawczyk-Wasilewska*: *Wprowadzenie do folklorystyki* (V. Voigt) — *F. J. Oinas* (ed.): *Folklore, Nationalism, and Politics* (V. Voigt) — *F. J. Oinas*: *Kalevipoeg kütkeis ja muid esseid rahvaluulest, mütoloogiast ja kirjandusest* (V. Voigt) — *C. Laforte*: *Poétiques de la chanson traditionnelle françaises* (Z. Fejős) — *C. Laforte*: *Le catalogue de la chanson folklorique française I.* (Z. Fejős) — *Changes in the Role of Folk Medicine* (V. Voigt) — *B. Nettl*: *Eight Urban Musical Cultures* (A. Bihari) — *I. Ecsedy*: *Nomádok és kereskedők Kína határain* (Zs. Illés) — *L. Lőrincz*: *Mongolische Märchentypen* (V. Voigt) — *J. Cuisenier*: *L'économie et parenté, leur affinité de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe* (K. Verebélyi) — *L. Delaby*: *Chamanes Toungouses* (Z. Fejős) — *A. Höfer*: *Tamang Ritual Texts I.* (M. Hoppál) — *V. Paques*: *Le roi pecheur et le roi chasseur* (K. Verebélyi) — *A. Van der Beken*: *Proverbes et vie Yaka* (V. Voigt) — *Ch. Staewan* und *F. Schönberg* (hrsg.): *Ifa, das Wort der Götter* (P. Göbel) — *W. Gillon*: *Collecting African Art* (S. Wolf) — *M. Adams*: *Designs for Living* (M. Sárkány) — *Sh. Achor*: *Mexican Americans in a Dallas Barrio* (A. Bihari) — *L. da C. Cascudo*: *Contes traditionnels du Brésil* (Z. Fejős) — *P. May* and *M. Tuckson*: *The Traditional Pottery of Papua New Guinea* (G. Vargyas) — *V. L. Grottanelli*: *Does Primitive Art Exist?* (G. Vargyas) — *J. van Willigen*: *Anthropology in Use* (M. Sárkány)

247

PRINTED IN HUNGARY

Akadémiai Kiadó és Nyomda, Budapest

О СООТНОШЕНИИ ФОЛЬКЛОРНЫХ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ФАКТОВ

А. К. Байбурин и Г. А. Левинтон

ЛЕНИНГРАД

Настоящая статья представляет собой расширенный вариант доклада, прочитанного авторами на симпозиуме «У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» (Пропповские чтения), который состоялся в Ленинградском отделении Института Этнографии АН СССР в поябре 1980 г.¹ Авторы взяли на себя смелость выступить с вводным докладом, подвергающим сомнению саму проблематику «этнографических истоков» фольклора. Задача эта представлялась нам своевременной главным образом не из-за самого факта созыва симпозиума под таким названием, но в силу того, что в течение многих лет методологической основой конкретных работ, посвященных «пограничной» фольклорно-этнографической проблематике, остаются представления наивного эволюционизма, которые, несмотря на усовершенствования в отдельных частностях, ближе всего стоят к взглядам антропологической школы или ее позднейших филиаций. Сохранение этих методологических предрассудков связано, по всей видимости, не столько с сознательными установками этнографов и фольклористов (хотя и для этого имеются серьезные причины), сколько с инерцией, в силу которой наука за обилием конкретных разысканий как бы забывает вернуться к пересмотру давно устаревших предпосылок.

В силу этого нам казалось своевременным, если не рассмотреть во всей их полноте, то, по крайней мере, перечислить самые общие вопросы, связанные с названной проблемой, предложить хотя бы предварительную классификацию возможных случаев соотношения фольклорных и этнографических фактов. Это определило и характер работы, направленной прежде всего не на разрешение вопросов, а на их систематизацию. В ряде случаев, при помещении вопросов в нужный контекст, ответы на них оказывались или очевидными, или просто уже ранее известными. Отсюда — естественная в такого рода работе необходимость повторения многих если и не вполне традиционных, то, во всяком случае, и не новых мыслей. Избежать этого повторения

¹ Краткий вариант работы публикуется в материалах названного симпозиума.

нельзя было, не поступаясь полнотой изложения — т. е. систематичностью классификации типов соотношения фольклорных и этнографических фактов и систем (хотя, конечно, претендовать на учет всех случаев и частных в пределах одной статьи — невозможно).

Во всяком случае, систематизация проблем, как нам представляется, наглядно продемонстрировала ошибочность ряда традиционных методологических предпосылок, выраженных самим названием симпозиума. Дело в том, что общая установка на поиски «этнографических истоков» фольклора (именно «истоков» фольклора в целом, а не отдельных источников конкретных фольклорных мотивов) некорректна уже хотя бы в силу своей предвзятости: никто, собственно, со времен антропологической школы такую установку не обосновывал. Более того, имплицитность, самоочевидность этой предпосылки для большинства специалистов как раз и демонстрирует ее традиционный, бессознательный характер («истина», которую «забыли» пересмотреть).

В большинстве конкретных работ, действительно, заранее предполагается существование некоторой этнографической реальности, к которой «восходят» (во всех смыслах — в том числе, в генетическом и хронологическом) фольклорные «сюжеты и образы». Такая точка зрения, если и оспаривается, то лишь в плане критики отдельных злоупотреблений методом или, наоборот, отрицания обязательной связи между (конкретными) фольклорными и этнографическими фактами (например, мифом и ритуалом). Если же наличие этой связи признается, то характер ее уже не ставится под сомнение.²

Причины такой устойчивости описанных предпосылок заслуживают специального рассмотрения и, разумеется, не сводятся к одной только умственной инерции или к былому авторитету антропологической (или какой-то иной) школы. Это явление гораздо глубже связано с сущностными проблемами исследований, ориентированных на сопоставление фольклорных и этнографических данных.

Фольклорист, обращаясь к этнографическому материалу, ищет в нем объяснения объекту своего исследования, т. е. фольклорным фактам. Теоретический контекст большинства фольклористических школ последних двух веков (кроме, может быть, тех, которые вообще отказывались искать объяснения в областях, внеположных фольклору) заставляет фольклориста считать, что необходимой предпосылкой объяснения фольклора из этнографии является трактовка соотношения соответствующих явлений как соотноше-

² Здесь необходимо условиться о (самом предварительном) терминологическом разграничении «этнографии» и «фольклора». В ходе работы все то, что выражено *словами* (относится к речевой сфере), мы будем считать *фольклором* (относя сюда и миф — уточнения будут сделаны ниже), все, что выражено *несловесно* (в вещах, изображениях, действиях, движениях) будем относить к *этнографии*.

ния генетического; причем, в соответствии с его задачей, генезис интересует его односторонне: он ищет объяснения фактов фольклора в их происхождении из фактов этнографии; обратное соотношение, если бы оно и представилось его воображению, для него просто неинтересно. Понятно, что в таком контексте хронологическое предшествование этнографической реальности фольклорным текстам принимается им как постулат.

Задача этнографа в подобных исследованиях сводится обычно к рассмотрению фольклорных данных как свидетельств об этнографической реальности (будь то факты этногенеза или не засвидетельствованные письменностью обряды). Фольклор, естественно, выступает для него как вторичный источник по отношению к этнографическому материалу, восстанавливаемому с помощью текстов, как отражение реальности, которая, конечно же, хронологически предшествует этим текстам.

Стабильности этого положения немало способствовал авторитет и выдающаяся роль в сравнительной мифологии, фольклористике и этнографии тех ученых, которые занимались античными культурами (как в широком типологическом смысле этого термина, так и собственно-культурами европейской античности). Специфика занятий древними культурами обусловила и некоторые установки этих исследователей. То обстоятельство, что от большинства культур до нас дошло гораздо большее число *текстов*, нежели достоверных, не интерпретированных текстами этнографических данных, заставляло относиться к последним как к более древним (т. е. «труднодоступность» или, напротив, «сохранность» выступали здесь как квазихронологические признаки). Это на самом деле, видимо, было простой психологической ошибкой, вполне впрочем понятной: необходимость реконструировать этнографические сведения из «доступных» текстов делала первые прежде всего «более интересными», «более ценными» (а этот признак легко переосмысляется, как признак «древности»). Свою историческую роль сыграл, вероятно, и факт сравнительно позднего введения в научный (особенно этнографический) обиход таких данных, как, например, хеттские тексты, в которых описания ритуалов количественно намного превышают записи произведений словесности.

Конечно, сама по себе эта психологическая ошибка вряд ли смогла бы сыграть значительную роль в развитии науки. Этому должны были бы помешать многие обстоятельства (в конце концов, число собственно этнографических сведений, скажем, о Греции и Риме не так уж мало; а те культуры, сведения о которых дошли до нас не из их собственной письменности, а посредством описаний, сделанных иными, письменными народами, — как, например, культура скифов, — даже лучше известны нам с этнографической, нежели с «фольклорной» стороны; ср. также и указанный хеттский пример), если бы не то, что результаты этой ошибки совпадали с гораздо более глубокой установкой самого общего характера. Науке XIX—XX вв. свойственны

весьма предвзятые взгляды на отношения «действительности» и текста; с этой точки зрения этнографический материал (как и «историческая действительность» и т. п.), конечно, выступает как «реальность», «вещь», а *слово, текст* рассматриваются как нечто, обязательно «вторичное» по отношению к нему.

Этой ни на чем, в сущности, не основанной предпосылке можно — чисто теоретически — противопоставить другую: в традиционных обществах все «этнографические» аспекты жизни — как ритуал, так и повседневный обиход, этикет и быт, системы родства, вещи и технология — в высокой степени семиотичны и в этом смысле не отличаются от «символичности» такой системы, как фольклор. Поэтому если рассматривать взаимоотношение этих сфер как набора семиотических систем, то из общих соображений (таких, как «первичность» языка по отношению к «вторичным» экстралингвистическим системам) нужно было бы предположить как раз приоритет вербальных систем, т. е. языка и фольклора. То обстоятельство, что такое чисто теоретическое решение у всякого фольклориста и этнографа вызовет естественный протест как противоречащее интуиции и некоторым (не столь, впрочем, многочисленным) установленным фактам, лишь подчеркивает, насколько неосновательно обратное предположение, бытующее теперь на правах общепринятого.

Из этого, на наш взгляд, с очевидностью следует, во всяком случае, тот вывод, что невозможен единый ответ на вопрос о логическом и хронологическом предшествовании фольклорных или этнографических фактов, что необходимо в принципе отказаться от априорных решений и рассматривать различные типы соотношений порознь, как конкретные случаи. Речь идет, разумеется, не о рассмотрении каждого отдельного мотива или реалии, но о систематизации типов их соотношений.

Прежде всего необходимо различать два вида хронологических соотношений, а именно хронологию *внутреннюю*, присущую самой описываемой системе (т. е. либо осознаваемую носителем, либо входящую как необходимый элемент в семантику жанра или текста), и хронологию *внешнюю*, т. е. соотношение этнографических и фольклорных фактов с точки зрения наблюдателя (исследователя), стоящего вне описываемой культуры (эту хронологию с определенной натяжкой — обычной при употреблении этого термина — можно назвать «объективной»). Различие между этими точками зрения станет очевидным, если мы обратимся не к собственно фольклорным (в узком смысле слова), а к мифологическим текстам. С внешней точки зрения этиологический миф не мог появиться ранее того предмета, чье происхождение или изобретение (или получение культурным героем и т. п.) он описывает. Между тем, для носителя соотношение будет прямо противоположным: события, описанные в мифе (а они, собственно, и являются для носителя «датой» появления мифа), предшествовали — хронологически и причинно — появлению данной вещи, технологического процесса, социального установления и т. п.

Несколько сложнее отношения такого объекта и «этиологического рассказа»³ немифологического характера (т. е. уже чисто фольклорного текста). Здесь в силу вступает еще одно разграничение — *текст* (или какой-то иной инвариант: сюжет, тип, жанр и т. п.) и *вариант*, конкретный рассказ о происхождении данной горы, географического названия, каменной бабы и т. п.⁴ С точки зрения носителя («внутренней») инвариантный текст имеет то же хронологическое соотношение с «объясняемым» объектом, что и в случае мифа, хотя конкретный вариант несет в себе элементы иного хронологического порядка. Формула типа «с тех пор X называется . . .» или «с тех пор существует Y» показывает, что вариант, конкретный рассказ необходимо существует во времени за существованием объекта. С внешней же точки зрения тот конкретный вариант, который относится к описываемому объекту, конечно, следует во времени за существованием этого объекта, однако соотношение текста (инварианта) и объекта может быть (и обычно бывает) обратным, т. к. конкретный этиологический рассказ воспроизводит общую схему этиологических рассказов (и сюжет, бытующий не только в применении к данному объекту, местности, микроколлективу), в конечном счете, восходящую к мифу. Если сводить смысл рассказа к объяснению происхождения или названия конкретного объекта, то его нужно датировать более поздним временем, чем сам объект. Но если — как мы полагаем — более существенным в нем является воспроизведение общей модели (функция которой не столько в объяснении объекта, сколько в подведении его под известные схемы, включении в апробированную вселенную, каждый из объектов которой соотносен с традиционным сюжетом), то такая датировка относится только к варианту, а инвариантный текст должен предшествовать объекту во времени.

Это соображение может вызвать недоумение с точки зрения «здорового смысла», особенно в тех случаях, когда речь идет об этиологии природных объектов. Но, во-первых, мы не утверждаем, что природный объект фактически «младше» мифа или воспроизводящего его фольклорного текста. Важно то, что хронология текста определяется его соотношением не с объектом, каким бы древним или новым он ни был, а с другими текстами и моделями, которые этот текст воспроизводит. Во-вторых, даже самый неизменный природный объект — вроде горного массива, острова или даже материка — не обязательно «древнее» мифа, т. к. данный коллектив мог оказаться в окрестностях этого массива сравнительно недавно, уже имея в своей традиции соответствующий миф или мифологическую модель (и природный объект

³ Тексты этого рода в различных классификациях относят к легендам или к преданиям. Жанровая граница здесь настолько неясна, что — по крайней мере применительно к задачам данного рассуждения — кажется правомочным предложенное В. Я. Проппом выделение *этиологического рассказа* в отдельный жанр (см.: В. Я. Пропп. *Фольклор и действительность*. Москва, 1976, с. 50—51).

⁴ Речь идет, разумеется, о *локальном* варианте, приуроченном к определенному объекту, а не о конкретном акте воспроизведения сюжета (варианте в обычном фольклористическом словоупотреблении), который датируется просто временем исполнения.

только с этого времени становится фактом культуры этого коллектива). Это относится и к большим этническим коллективам (и, соответственно, общезнаменитым текстам) и к микроколлективам, с их репертуаром, описывающим локальный ландшафт или иные местные реалии.⁵

В соотношениях объекта и рассказа о нем очевидно сходство с отношениями между историческим событием или персонажем и эпическим сюжетом, связанным с именем этого персонажа или именованном этим событием. Мы далеки от того, чтобы отрицать самую возможность отражения в эпосе (или предании) исторических реалий⁶ (то же касается, например, отражения «этно-исторических» реалий в фольклоре, используемом при реконструкции этнической истории), однако, находясь на внешней, исследовательской точке зрения, мы должны отдавать себе отчет в том, что «смыслом» такого текста является не описание события, а воспроизведение сюжетной схемы, намного предшествующей этому событию. С точки зрения носителя какой-нибудь рассказ о Степане Разине есть «отчет о событии», и в этом смысле — в отличие от этиологических текстов — он возникает «не ранее» описанного события. Но функция предания (во всяком случае в таких культурах, как европейские, т. е. культурах, знающих и другие виды исторической памяти, кроме предания) — не столько в сохранении памяти о событии, сколько в подведении его под одну из традиционных схем, благодаря чему это событие получает свой ценностный статус. Позволим себе сослаться на формулировку одного из авторов: «Функция предания . . . — в мифологическом корректировании истории, превращении бессодержательной с мифопоэтической точки зрения цепи событий в набор осмысленных, т. е. канонических сюжетов, в приписывании историческим персонажам таких свойств, которые позволяют им быть значимыми персонажами и с фольклорно-мифологической точки

⁵ Таковы, например, русские предания о *чуди* — некоем древнем населении, которое предание локализует в данной местности. Это население исчезло перед приходом русских или сразу после их прихода и поселения. При этом приурочение чуди к разным местам повторяет движение русской колонизации; в каждой местности существуют свои природные или культурные объекты, названия которых связывают с чудью. Интересно, что это предание не только воспроизводит для каждой новой местности единый сюжет, восходящий к широко распространенному типу преданий о некоем прежнем населении, но, видимо, — за счет значения и этимологических связей самого слова *чудь* — отражает также славянский вариант мифа о гибели великанов, т. е., в сущности, одну из версий того же сюжета (см.: Г. А. Левинтон. *К мотиву гибели великанов*. Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам 1 (5). Тарту, 1974). Сходным образом к разным местам (на этот раз «чужим», не тем, где живет данная группа) в строго заданной последовательности приурочиваются так называемые предания или легенды о «далеких землях». (См.: К. В. Чистов. *Русские народные социально-утопические легенды*. Москва, 1967, с. 237—326), особенно легенда о Беловодском царстве, локализация которого оказывается различной на разных этапах колонизации Сибири и Дальнего Востока.

⁶ Например, Р. О. Якобсон прекрасно продемонстрировал, что формула «Я, собака Калин царь» не есть «эпическая инерция» постоянного («окаменевшего») эпитета, а отражение собственного имени (и прозвища) хана Ногая (см.: R. Jakobson. *Selected Writings*. Vol. IV, The Hague, 1966, pp. 64—81), однако своим сохранением в эпосе эта формула, конечно, обязана все той же «эпической инерции» и соседству формул типа «Я, Идолище поганое».

зрения».⁷ В этом смысле, с внешней точки зрения соотношение предания с историческим событием оказывается во всяком случае неоднозначным, и более вероятным решением кажется предшествование *сюжета* событию и переоформление *варианта* под влиянием последнего (заметим, что применительно к эпосу подобная постановка вопроса, кажется, уже никого не удивляет).⁸ Это относится не только к сюжетным текстам. Так, поговорка «Погибоша аки обре» — если летопись передает действительно существовавшую поговорку («притчу») — могла возникнуть не раньше гибели аваров, но как один из фольклорных текстов, отражающих миф о гибели великанов, она связана с временными слоями, гораздо более древними.⁹

Разную хронологическую приуроченность варианта и инварианта легко продемонстрировать на примере повествовательных жанров, имеющих достаточно длинную историю. Никто, в конце концов, не станет делать хронологических выводов относительно *сюжета* быliny на том основании, что Илья Муромец в ней смотрит в подзорную трубу, или датировать сказку (сам сюжет, тип, а не вариант) по тому, пользуется в ней герой луком или ружьем.¹⁰ Многочисленные инновации, географические реалии и т. п. в сказке весьма подробно изучались для характеристики сказителя, но, кажется, никто не пытался датировать *сюжет* сказки, в которой упоминается Петербург, — «не ранее 1703 г.»¹¹

⁷ Левинтон, Г. А. *Предания и мифы. Мифы народов мира*. т. 2 (в печати). Ср. формулировку С. Л. Франка: «Историческая жизнь народов, которая, как мы видели, являет эмпирическому взору картину бессмысленно-хаотического столкновения стихийных сил, коллективных страстей или коллективного безумия, или свидетельствует лишь о непрерывном крушении всех человеческих надежд, — созерцаемая из глубины, становится, подобно нашей индивидуальной жизни, связным и разумным, как бы жизненно-предметно проходимым «курсом» самооткровения Божества. И глубокий немецкий мыслитель Баадер был прав, когда говорил, что если бы мы обладали духовной глубиной и религиозной пронизательностью составителей Священной Истории, вся история человечества, история всех народов и времен была бы для нас непрерывающимся продолжением единой Священной Истории. Только потому, что мы потеряли чутье и вкус к символическому смыслу исторических событий, берем их лишь с их эмпирической стороны, и в чувственно-явленной или рассудочно-постижимой их части признаем все целое событий, вместо того, чтобы через эту часть прозреть подлинное, метафизическое целое — только поэтому события светской, «научно» познаваемой истории кажутся нам бессмысленным набором слепых случайностей.» (С. Л. Франк. *Смысл жизни*. Париж, 1926 (репр.: Брюссель, 1976), сс. 130—131).

⁸ См., прежде всего, работы Б. Н. Путилова (например, *Русский и южнославянский героический эпос*. Москва, 1971). Отметим также некоторые частные случаи, для которых доказан хронологический порядок, прямо противоположный представлению носителя. Речь идет о таких текстах, как песня о гневе Ивана Грозного на сына и подобное же предание (а возможно, и недошедшая до нас песня) о Петре Первом, засвидетельствованных до соответствующих исторических событий. См.: К. В. Чистов. *Русские народные социально-утопические легенды*. с 114—127; В. Я. Пропп. *Песни о гневе Грозного на сына*. Вестник ЛГУ, 1958, № 14, серия истории, языка и литературы, вып. 3, с. 75—103; Б. Н. Путилов. *Песни о гневе Грозного на сына*. Русский фольклор, т. IV, 1959, с. 5—32.

⁹ См.: Г. Левинтон. *К мотиwu гибели великанов*. Op. cit.

¹⁰ Хотя, конечно, и такие примеры известны в многострадальной истории русской и, особенно, советской фольклористики. Ср. ниже об отражении вещи в сюжетном тексте.

¹¹ Мы обратились здесь к исторической действительности вместо этнографической, в частности, для того, чтобы подчеркнуть, что релятивность отношения реальности и текста не ограничивается случаем этнографической реальности.

Не только разные фольклорные (и мифологические) тексты и жанры по разному соотносятся с этнографической действительностью, но и разные области этой действительности характеризуются разными соотношениями со словесными текстами. В самом грубом виде (оставляя в стороне вопросы «этнической истории», упомянутые выше в связи с преданиями) эти области представляют собой: 1) социальную организацию; 2) технологические процессы и вещи (а в связи с последними и изобразительное искусство) и 3) систему ритуалов (выделение которых в особый раздел необходимо прежде всего в плане их соотношения с фольклорными текстами).

Социальная организация — в самом широком смысле — по разному соотносится со словесными текстами. Основным здесь оказывается противопоставление собственно фольклора и мифов. С точки зрения внутренней хронологии тексты собственно фольклорные, т. е. аксиологически менее ценные и относящиеся уже к «человеческому» времени, являются хронологически более поздними, нежели «всегда существовавшая» социальная система. Миф же, естественно, предшествует установлению данной социальной организации (собственно, она является результатом событий, описанных в мифе). Нужно, впрочем, оговорить, что отдельные виды текстов немифологического статуса также могут предшествовать данной социальной организации, хотя бы в каких-то ее частях. Таковы, например, легенды, описанные Сэпиром: у индейцев Нутка мифы повествуют о начале вселенной и человечества (что, в сущности, соответствует племени или этносу), легенды же касаются начала только одного рода (и являются собственностью членов этого рода).¹² В этом смысле события легенды предшествуют окончательному установлению такой системы отношений, какова она «сейчас» для членов рода — носителей этой легенды. Однако, можно отметить, что такие легенды имеют довольно специфический статус, отчасти приближающийся к статусу мифов (при всей четкости их противопоставления для носителей) — например, в ритуалах рода они играют роль, сходную с ролью мифа в ритуалах племени.

С внешней же точки зрения ситуация выглядит несколько сложнее. Для фольклорных (немифологических) текстов данная социальная организация является естественной и необходимой предпосылкой и фоном. Здесь, безусловно, можно говорить, по крайней мере, о логическом, а вероятно, и хронологическом предшествовании этнографического факта фольклорному. Другой вопрос, что с этой внешней точки зрения в конкретных случаях часто весьма трудно сказать, какая именно система социальной организации (т. е. какой этап ее эволюции, этап истории данного коллектива и его предков) является этим фоном. Примеры некорректных или просто неправдоподобных интерпретаций такого рода — вплоть до анекдотических случаев — найти

¹² E. SAPIR. *Indian Legends from Vancouver Island*. *Journal of American Folklore*, Vol. 71, 1958, No. 281.

нетрудно, их критике (или просто коллекционированию), как правило, посвящено большинство теоретических работ, в названии которых соседствуют слова «фольклор» и «этнография».

Более серьезным вопросом является эволюция социальной организации в течение бытования сюжета, чье возникновение можно связать с каким-то определенным периодом или типом социальных отношений. В ряде повествовательных текстов мы найдем не только следы архаических общественных устройств, но, наряду с ними, и гораздо более поздние реалии (например, с точки зрения значительного числа этнографических концепций, сказочный юниорат, с одной стороны, и тот тип семьи, в котором в сказке разворачивается конфликт между младшим и старшими братьями — с другой стороны, относятся к совершенно разным хронологическим срезам или типам организации). Эти «наслоения», видимо, должны в хронологическом отношении рассматриваться так же, как другие инновации, модернизированные реалии, исторические факты и т. п. (о чем уже говорилось выше), т. е. трактоваться по-разному применительно к варианту и инварианту (пользуясь указанным примером: юниорат как свойство сказки рассматривается в своих хронологических параметрах, а структура семьи в соответствующих сюжетах русской — и шире европейской — сказки, считается свойством русской или европейской сказочной версии — реализации — этого мотива и в этом качестве так же мало влияет на «датировку» мотива, как, например, название города, в который может по ходу действия отправляться младший брат), — разумеется, в том лишь случае, если есть какие-то серьезные основания для отнесения типа (инварианта) к более раннему виду социальной организации.

Что же касается мифов, то в их соотношении с социальной структурой оказывается необходимым еще одно подразделение. Значительная часть недоразумений в науке нашего времени проистекает от неразличения двух смыслов, вкладываемых в термин миф. Наряду с традиционным пониманием мифа, как некоторого повествовательного текста, существует и иное понимание: миф как система, как парадигматическая единица, для которой повествовательный текст (миф в первом значении) является только реализацией (причем — не единственной).¹³

Далее мы будем называть миф в значении повествовательной (синтагматической) единицы — миф₁, а миф как элемент парадигмы (стремящийся, как показывают работы Леви-Стросса, к тому, чтобы быть всей и единственной парадигмой данной культуры) — миф₂.¹⁴

¹³ Неверно было бы пытаться отождествить это различие с разницей «мифа» и «мифологии», т. к. под последней обычно понимается *система мифов* (причем мифов в первом смысле), а не *миф как система*. Мифология, конечно, является некоторой парадигмой, но иной, чем миф во втором смысле.

¹⁴ Заметим, что понятие мифа как парадигмы, по сути дела, исключает необходимость выделения таких традиционных этнографических разделов, как «верования», «представления», «поверья». Словесное выражение этих представлений относится к области фольклора,

В той мере, в какой миф связан с социальной организацией, мы, разумеется, вправе предполагать, что миф₁, как текст эту организацию «объясняющий», мотивирующий, необходимо требует «сначала» ее существования (конечно, с внешней точки зрения). Однако для парадигматики это соотношение более сложно. Для мифа₂ как системы ценностей, определенным образом упорядоченных, соотношение с социальной структурой оказывается обратным: миф является универсальным «содержанием» всех функционирующих в обществе систем, и социальная организация является, таким образом, одним из способов его выражения. Мы понимаем, что этот взгляд не только не общепринятый, но может вызвать и значительное число возражений. Однако не кажется ли очевидным, что общество, знающее, например, определенное социальное табу (например, брака между теми или иными категориями родственников — не будем говорить о табу инцеста вообще, как о слишком универсальном случае), тем самым имеет в своей системе ценностей соответствующие признаки и противопоставления, которые по характеру «этнографических» («mythologique») обществ не могут быть «записаны» в его памяти иначе, как в виде мифа (мифа₂)? Таким образом, для мифологической парадигмы нельзя разделить момент возникновения той или иной черты в социальной организации и появления соответствующих элементов в мифологической парадигме.¹⁵ (Это, в свою очередь, дает некоторый повод для сомнения и в том, что миф₁ хронологически отделен от социальной реальности, но мы пока не рискуем делать столь далеко идущие выводы).

Материальная культура, как часть этнографической реальности может быть представлена в трех аспектах: 1) вещь как материальный и социальный факт (т. е. вещь *per se*); 2) вещь как результат (и инструмент) технологи-

а «содержательная» сторона отличима от мифа₂ лишь в том случае, когда в поздних состояниях традиции мы имеем дело с разложением старой мифологической системы, от которой и остались только «поверья». Отражение этих фрагментов в фольклоре должно рассматриваться либо таким же образом, как инновации (в тех случаях, когда есть основания полагать, что старое представление прошло свою самостоятельную эволюцию и в новом, модифицированном, «искаженном» виде вошло в фольклор, ср. понятие «суверческой замены» в статье В. Я. Проппа «Трансформации волшебных сказок». — В. Я. Пропп. *Фольклор и действительность*. Ор. cit. с. 165—166), либо — как сохранение одного и того же семантического фрагмента в виде «поверья» и в виде фольклорного текста (или ряда текстов), т. е. как фрагмент старого соотношения мифа и фольклора. Нужно при этом оговорить, что, во-первых, «поверья» тоже обычно реализуются в виде каких-то фольклорных текстов, во-вторых, существует серьезная опасность принять фрагментарность сведений о системе за фрагментарность «остатков» («пережитков») системы — ошибка, кажется, довольно частая в описаниях европейских фактов времени, в-третьих, с чисто синхронной точки зрения указанное разграничение, вероятно, вообще лишено смысла.

¹⁵ Между прочим, на основании этого соображения и того факта, что какой-то тип социальной организации необходимо присущ человеческому обществу (например, упоминавшееся табу инцеста указывалось как один из отличительных признаков *homo sapiens* — см., напр.: Р. ЯКОВСОН. *Linguistics in its Relations to Other Sciences. Actes du X^e Congrès International des Linguistes, I, Bucarest, 1969, p. 112*), с очевидностью можно заключить, что в истории человека нельзя найти период «до» существования мифа, или, в противном случае, объект изучения нельзя относить к *homo sapiens*.

ческого процесса и 3) вещь как произведение (прикладного) искусства, т. е. прежде всего как носитель изображения или орнамента.

И сама вещь, и технологический процесс, производящий ее или производимый с ее помощью (т. е. аспекты 1 и 2), могут фигурировать в повествовательном тексте, описывающем их происхождение или просто использующем их как реалии. Оба эти случая, как ясно из всего изложенного, не нуждаются в специальном рассмотрении: первый из них относится к разряду этиологических текстов, а ко второму, привлекающему, как правило, наибольшее внимание исследователей,¹⁶ приложимо все то, что сказано выше о реалиях в фольклоре. Разумеется, как и во всех случаях, здесь возможны исключения. Могут существовать сюжеты или мотивы, неразрывно связанные с фигурирующими в них предметами или технологическими процессами. Например, процесс пахоты в былине о Микуле Селяниновиче неразрывно связан с самим сюжетом и может служить одним из оснований для его «датировки» (но это уже не обязательно относится к описанию сохи в этой былине, независимо от того, считать ли это описание «реалистическим» или «идеализирующим»). К подобным элементам относится роль кузнеца в некоторых сюжетах, например, в былине о женитьбе Святогора (в которой кузнец сковывает волос Святогора с волосом его суженой) или в сказке о волке и семерых козлятах, где кузнец кует голос волку,¹⁷ ср. также такие мотивы свадебных песен, как выковывание свадебных атрибутов и самой свадьбы.¹⁸

Но и здесь, как и в предыдущем случае, возникают некоторые сложности, связанные с соотношением «вещь — миф». Дело в том, что вещь имеет не только прагматический, но и семиотический статус (причем для некоторых областей материальной культуры он значительно важнее практического приложения вещи — по крайней мере с внутренней точки зрения).¹⁹ Если же рассматривать вещь в семиотическом аспекте, то ее планом содержания оказывается, опять-таки, та система представлений, которую мы определили как миф₂. Это очевидно на примере одежды, некоторых аспектов структуры жи-

¹⁶ Сошлемся хотя бы на классическую работу С. К. Шамбинаго. *Древнерусское жилище по былинам* (Юбилейный сборник в честь Вс. Ф. Миллера. Москва, 1900, с. 127—150), в которой на основании описания жилища, т. е. плана *реалий*, происхождение былины как жанра (вместе с кругом ее сюжетов и т. п.) приурочивается к московскому периоду русской истории. В засвидетельствованных текстах былин, т. е. в их поздних записях, действительно может быть описано жилище этого времени, но к датировке сюжетов былин или жанрового канона это не имеет отношения. Из многочисленных новых работ подобного рода можно назвать, например, Р. С. Липец. *Эпос и древняя Русь*. Москва, 1969.

¹⁷ Ср. неожиданную параллель у Пиндара: «Под молотом неотложности откуй язык» (*Пифийск.* I. 86. Пер. М. Л. Гаспарова), ср. далее тему «ковача языка (речи)»: „*fabbro del parlar materno*“ (*Purg.* XXVI, 117).

¹⁸ О мифологической теме *кузнеца* см., напр.: Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. *Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов*. Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации Москва, 1973, с. 155—159.

¹⁹ Ср. хотя бы такие факты, как невозможность пользоваться вполне готовыми инструментами (например, прялками) до того, как на них нанесен орнамент.

лица, отражающих структуру семьи и т. п. — в этих случаях имеет место не только «транзитивное» обозначение элементов мифа через элементы социальной структуры (отраженные в «материальной» вещи-одежде, доме и т. п.),²⁰ но и часто восходящая к мифу м о т и в а ц и я вещи как знака, т. е. мифом обоснована самая ее способность выражать именно это значение:²¹ например, способность элементов одежды, украшений и т. п. передавать значение «принадлежности к той или иной половозрастной группе».²²

Мы говорим здесь о мифе как системе значений вещи не просто из общих соображений (раз есть значение, то оно не может не быть мифологическим), но можем сослаться хотя бы на такой конкретный пример, как один из видов белорусской борти-колоды. Устройство для поднятия борти представляет собой колесо, помещенное на верхушке дерева, сама борть при этом поднимается до середины ствола.²³ Мы видим здесь точное совпадение с частью признаков такой весьма распространенной мифологемы, как мировое дерево (с солнцем в виде *колеса*²⁴ на вершине и *пчелами* посредине), отраженной во многих словесных текстах.²⁵ Наивно было бы думать, что такой фундаментальный элемент мифологической картины мира, как мировое дерево, отражает технику бортичества; гораздо более правдоподобно, что вполне практи-

²⁰ Т. е. по схеме: миф₂ → социальная организация → вещь.

²¹ Здесь действует схема: миф₂ \xrightarrow{a} социальная организация \xrightarrow{c} вещь, точнее, само отношение (в) мотивировано связью вещи с мифом₂, т. е. отношением с (ср. понятие коннотатапо Л. Ельмслеву).

²² См., напр.: P. RIVIÈRE. *Myth and Material Culture*. In: R. F. SPENSER (ed.), *Forms of Symbolic Actions*. Seattle and London, 1969.

Подробнее см.: А. К. Байбурин. *Семиотический статус вещей и мифология*. В сб.: Материальная культура и мифология (Сб. МАЭ, т. XXXVII). Ленинград, 1981, с. 215—226.

²³ См., напр.: А. Сержпутовский. *Бортичество в Белоруссии*. Материалы по этнографии России, т. II. СПб., 1914, с. 25, 28, рис. 21.

²⁴ Этот мотив был реконструирован еще в классической книге А. Н. Афанасьева (*Поэтические воззрения славян на природу*. Ч. I. Москва, 1865, с. 209). Об этом мотиве и его интерпретации Афанасьевым, который «предвосхитил выводы новейших работ» см.: Вяч. Вс. Иванов. *К проблеме следов древнейшего литературного языка у славян*. в кн. *Славянское и балканское языкознание. История литературных языков и письменность*. Москва, 1979, с. 14—16 и другие указанные там работы. На фоне многочисленных славянских формул со словом *колесо*, относящихся к солнцу, особое значение приобретает белорусское название самого блока для поднятия борти: *калесцэ* (см. А. Сержпутовский. Указ. соч., с. 25).

²⁵ Примеры таких текстов и интерпретацию их в контексте реконструкции мотива мирового дерева у славян см.: Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*. Москва, 1965, с. 79—81; В. Н. Топоров. *К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями*. В кн: *Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов*. Москва, 1975, с. 20—21 и сноска 52. Особенно интересен случай, в котором описывается уже не столько само мифологическое мировое дерево, сколько его воплощение в указанной конструкции борти (представленное, правда, в украинском, а не в белорусском тексте, что, в свою очередь, может служить основанием для более глубокой реконструкции): «А в середині в борти пчолоньки» — Я. Головацкий; *Песни Галицкой и Угорской Руси*. Ч. II. Москва, 1878, с. 51 (курсив наш — А. Б., Г. Л.). ср.: Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Указ. соч., с. 80.

ческое приспособление воспроизводит мифологический образец — т. е. служит одним из способов выражения мифа (в этом случае можно, видимо, с уверенностью говорить о том, что словесные тексты, отражающие миф о мировом дереве, хронологически предшествуют артефакту).²⁶

Третий аспект — вещь как носитель изображения (т. е. в более общем виде — проблема изобразительного искусства вообще) — должен рассматриваться в этом же плане: изображение, воспроизводящее миф (особенно такие способы выражения элементов мифа, как орнамент или символические несюжетные изображения), должно рассматриваться как план выражения мифа, — синонимичный мифу²⁷ — и в этом смысле вопрос о соотносительной хронологии изображения и словесного текста в общем виде неразрешим. Он может решаться только для конкретных случаев с той естественной оговоркой, что речь должна идти о «датировке» изображения как сюжета, как традиции, а не о времени воспроизведения этого изобразительного сюжета на конкретной вещи.²⁸ С точки зрения внутренней хронологии некоторые изображения,

²⁶ Конечно, это не значит, что борт не имела у белорусов практического значения но оно существовало параллельно с мифологическим или даже было подчинено ему, т. е. мифологическое значение борти, как артефакта, репрезентирующего модель мирового дерева, санкционировало ее употребление как практического устройства для пчеловодства (занятия, в свою очередь, сакрального — см.: В. Н. Топоров. К объяснению . . . , сноски 52). Практическое употребление могло (в других конструкциях борти) отрываться от данного мифологического значения (или передавать его менее очевидным образом), но, вероятно, не от всякого мифологического значения вообще.

²⁷ Так как далее нам постоянно придется пользоваться термином *синонимия*, естественным в работе, затрагивающей вопросы семантики, то необходимо остановиться на кажущемся противоречии его употребления в этом контексте и утверждения Э. Бенвениста о «неизбыточности» сосуществующих семиотических систем: «Между семиотическими системами не существует 'синонимии'; нельзя 'сказать одно и то же' с помощью слов и с помощью музыки, т. е. с помощью систем с неодинаковой базой» (Э. Бенвенист. *Общая лингвистика*. Москва, 1974, с. 77—78; Э. BENVENISTE. *Problèmes de linguistique générale*. Vol. II, Paris, 1974, p. 53) Формулировка Бенвениста не только верна, но и необходима для объяснения сосуществования разных семиотических систем в социуме, однако тот крайний пример, который он приводит как доказательство, не исключает случаев относительной синонимии, особенно в традиционных системах, с их существенными ограничениями на характер передаваемой информации, т. е. на «содержание» сообщения. Нельзя «исчерпать» словами семантику музыкального произведения, но в определенном отношении мелодия, исполняемая на свадьбе (в традициях, допускающих на свадьбе инструментальную музыку), синонимична целому ряду других традиционных элементов обряда, призванных выразить тождество обряда самому себе (т. е. разных его исполнений в одной традиции), или, например, сообщить «Посторонним» о факте совершения обряда (ср., например, оповещение о свадьбе выстрелами и т. п.). Ср. также сходство функций собственного имени и «личной песни» у некоторых этносов. В этом (относительном) смысле мы и будем говорить далее о синонимии, оставляя «за скобками» то соображение, что Передача, например, одного сюжета в рассказе или в рисунке, в мифе или ритуале, безусловно, насыщена отличными друг от друга коннотациями.

²⁸ Так же, как датировка словесного текста не относится к его отдельным исполнениям. Хотя изображение обладает большей устойчивостью, чем словесный текст, в том смысле, что даже отдельное его исполнение существует во времени и иногда довольно долго, тем не менее в фольклорной традиции передается модель рисунка, т. е. сюжет, трактовка сюжета (то, что в иконописи называется *подлинником*) и технические средства и приемы его воплощения (в обоих смыслах слова, т. е. техника нанесения изображения и техника «живописная»), бытование же конкретного исполнения относится к другому уровню.

безусловно, предшествуют повествовательным сюжетам. Так, рисунки на шаманских бубнах описывают структуру вселенной (миф₂), известную нам и из других источников. С внешней точки зрения не очевидно хронологическое соотнесение такого рисунка и отражения той же схемы в сюжете шаманской легенды или камлания. Однако для носителя рисунок изображает исходное состояние мира, на фоне которого разворачивается и без которого немислим сюжет указанного типа. В этом смысле внутренняя хронология, конечно, предполагает предшествование рисунка тексту (т. е. того, что нарисовано, тому, что рассказано; как и в других случаях, мы говорим о внутренней хронологии в основном применительно к плану содержания текстов).

Иной статус имеют изображения сюжетные, иллюстративные. Для них, с внешней точки зрения, разумно предполагать уже зарнее существующий словесный текст. Для внутренней хронологии возможно как решение, аналогичное предыдущему, так и трактовка, подобная изложенной несколько выше: отношение к живописному и словесному тексту, как к синонимическим, отражающим одну и ту же реальность, и в этом смысле «одновременным». Вероятно, выбор между этими решениями определяется статусом текста (и живописного и словесного) как *достоверного*. На одном полюсе шкалы «достоверности» находится икона, а на другом — миниатюра, лицевая рукопись (оба этих жанров, может быть, не вполне фольклорны, но примыкают к фольклорному изобразительному искусству по своей преимущественной анонимности, а во многом и по характеру бытования и функции). Икона «изображает» сакральную «реальность», она не иллюстрирует описывающий эту реальность словесный текст, а синонимична этому тексту. Изображение Зевса у куретов или битвы Ахилла с Гектором не есть *иллюстрация* к *Теогонии* или *Илиаде*. Это просто воспроизведение достоверного факта священной или мирской истории, отразившегося также и во многих словесных текстах. Изображения же сказочных героев или сцен являются именно «цитатами», иллюстрациями к тексту потому, что сказочные герои существуют только в сказке, и сказочные события как достоверные не воспринимаются. Особый — крайний — случай представляет собой миниатюра в рукописи, т. к. ее иллюстративные функции очевидны (даже если живописный сюжет отражает *факты* «достоверной» и/или священной истории. Ясно, что конкретная миниатюра сделана *ad hoc* к данному тексту и даже данному списку, т. е. вторична по отношению к нему. Специфичен в этом отношении также лубок (и сходные жанры в других традициях): лубочный рисунок может иллюстрировать, например, сказку или эпос (в последнем случае изображенные события могут рассматриваться и как достоверные, «исторические», а изображение как — синонимичное эпосу, а не только иллюстрирующее его), но в то же время он соотносится со словесным текстом самого лубка, который служит прочтением, пересказом изображения, т. е., в свою

очередь, вторичен по отношению к нему; словесный и изобразительный тексты, таким образом, «взаимно-иллюстративны».²⁹

Последний аспект материальной культуры ввел нас уже в область соотношения *текстов* разного рода, т. е. соотношения «текст — текст», а не «текст — вещь», «текст — реальность». К этой области относится и последняя из названных выше проблем — проблема отношения фольклора (и мифа) к *ритуалу*. Данная проблема, ключевая для многих фольклорных и этнографических школ, также рассматривается как «междисциплинарная», т. е. как проблема соотношения фольклорных и этнографических фактов. Между тем, очевидно, что обряд, будучи сам по себе текстом, имеет гораздо больше общего с фольклорными текстами, нежели с такими этнографическими фактами, как социальная структура, система родства (хотя последняя и является необходимым фоном семейных обрядов) или одежда, инструменты, пища и т. п. (при том, что подобные артефакты могут выступать как значимые элементы обрядов).

В этой работе нет смысла останавливаться на проблеме соотношения обряда с *входящими в него* словесными текстами. Она уже многократно рассматривалась,³⁰ вкратце можно сказать, что хотя, конечно, справедливо утверждение об описании обряда в тексте (более того, конкретные обрядовые песни в дошедшем до нас виде безусловно, неизмеримо «моложе» самого обряда), однако точнее было бы говорить о словесном тексте как интерпретанте обряда,³¹ и в этом смысле невозможно считать один из них исходным, а другой — вторичным (ни генетически, ни хронологи-

²⁹ Для полноты нужно оговорить еще возможность описания изображения в повествовательном тексте (ср. хотя бы щит Ахилла в *Илиаде* — XVIII. 478—607, — если признавать устный характер Гомеровского эпоса или, по крайней мере, принадлежность именно этого фрагмента к устным элементам у Гомера), но в этом случае хронологические отношения очевидны: изображение, хотя бы и вымышленное, предшествует описываемому его тексту, а технологический процесс изготовления щита (особенно важный в этом классическом образце того, что Лессинг назвал «генетическим описанием», т. е. описания вещи через процесс ее изготовления) соотносится с текстом, как любая другая технологическая реалья. Кстати, не посягая на комментирование столь детально изученного текста, нельзя все же не отметить, что начальные и конечные строки этого описания («Там представил он землю, представил и небо, и море, / Солнце, в пути неистомное, полный серебряный месяц, / Все прекрасные звезды, какими венчается небо», 483—485 и «Там и ужасную силу представил реки Океана, / Коим под верхним он ободом щит окружил велелепный», 606—607), напрашиваются на сопоставление с упомянутыми выше рисунками на шаманских бубнах.

³⁰ Мнение авторов на этот счет изложено, в частности, в работах: Г. А. Левинтон. *К вопросу о функциях словесных компонентов обряда*. В кн.: *Фольклор и этнография*. Обряды и обрядовый фольклор. Ленинград, 1974; он же: *Some Problems of Meaning in Folklore Texts*. Acta Ethnographica, Т. 23, No. 2—4. А. К. Байбурун. *Функция загадки в свадебном обряде*. В кн.: *Материалы XXV научной студенческой конференции*. Тарту, 1970.

³¹ О языке, как интерпретанте других семиотических систем см.: Э. Бенвенист. *Op. cit.* С. 78—79; Э. БЕНВЕНИСТЕ. *Problèmes* . . . *Op. cit.* pp. 54, 92, 102.

чески).³² Перейдем поэтому к проблеме соотношения обряда с внеположными ему текстами.³³

Нужно учесть, что применительно к этой проблеме, видимо, очень трудно реконструировать внутреннюю точку зрения, кроме тех случаев, когда соотношение словесного текста и обряда является синхронным и осознаваемым носителем.³⁴ В этом случае, вероятно, опять-таки не ставится вопрос о предшествовании, хотя носитель, вероятно, и может осознавать словесный текст (если это не миф, который, конечно, с внутренней точки зрения древнее обряда) как описание обряда, и в этом случае считать обряд первичным.

Когда мы говорим об обряде как тексте, то имеем в виду прежде всего два его свойства: семиотичность и наличие синтагматической организации. Последнее свойство отличает его от названных выше этнографических фактов и, тем самым, делает структурно сопоставимым с фольклорными текстами (прежде всего — повествовательными). Первое же — общее с другими этнографическими фактами — соотносит ритуал с той же системой мифологических значений (миф₂).

В силу укоренившихся представлений антропологической школы и так называемых «ритуалистических» теорий, возводящих фольклор и миф к ритуалу генетически и хронологически, приходится раздельно обсуждать соотношение ритуала с текстами собственно фольклорными и текстами мифологическими — т. е. с мифом₁. Нужно оговорить, что мифологические словесные тексты могут быть не только повествовательными (ср., например, гимны, молитвы и т. п.), однако такие тексты, как правило, непосредственно входят в ритуал. Поскольку критики ритуалистических теорий мифа для опровержения связи между ритуалом и мифом привели много примеров аригуаль-

³² Другой вопрос, что словесная и несловесная части обряда (взяты каждая как целое) могут эволюционировать с разной скоростью (поэтому конкретные обрядовые тексты могут быть и, вероятно, как правило, бывают «моложе» обряда как такового).

³³ Эта проблема на материале русского свадебного обряда рассматривалась авторами в ряде работ. См.: А. К. Байбурина, Г. А. Левинтона. *Тезисы к проблеме «волшебная сказка и свадьба»*. *Quinquagenario*. Сборник статей молодых филологов к 50-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1972; Г. А. Левинтона. *Свадебный обряд в сопоставлении с другими*. В кн.: Тезисы IV летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970; он же: *К проблеме изучения повествовательного фольклора*. В кн.: *Типологические исследования по фольклору*. Москва, 1975. Общее определение роли языковых фактов по отношению к обряду (как входящих в обряд, так и внеположных ему) дано Р. О. Якобсоном: «Ритуал обычно сочетает речевые и пантомимические компоненты, и, как отмечено Личем, в этих обрядах встречаются некоторые виды информации, которые никогда не вербализуются исполнителями, а выражаются только действием. Однако эта семиотическая традиция всегда, по крайней мере, зависима от объемлющей ее речевой модели (framing verbal pattern), передающейся из поколения в поколение» (R. JAKOBSON. *Linguistics in Its Relations*... Op. cit. p. 83). Якобсон имеет в виду статью Э. Лича: E. LEACH. *Ritualisation in Man in Relation to Conceptual and Social Development*. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Ser. B, Vol. CCLI, 1967*.

³⁴ Ср. о различии соотношений «миф — инициационный ритуал» и «волшебная сказка — инициационный ритуал» в работе: Д. М. Сегал. *О связи семантики текста с его формальной структурой*. *Poetyka, Poetics, Пoesтика*, II. Warszawa, 1966, p. 19.

ных мифов и амифных ритуалов, мы предпочитаем как более общий случай рассматривать тексты, внешне (прагматически) с ритуалом несвязанные.

Итак, ритуал семантически связан с мифом₂ («выражает» его) и как текст, имеющий сюжет, соотношен с теми или иными мифами₁ (т. е. повествовательными). Указанные выше соображения — в частности, примеры амифных ритуалов и аригуальных мифов — заставляют сделать оговорку: мы не утверждаем, что каждый миф генетически или прагматически связан с определенным ритуалом той же традиции или как-то соответствует таковому. Во-первых, речь идет об общем случае, т. е. нам достаточно того, что *есть* мифы, для которых можно указать внешнее и/или семантическое сходство с ритуалом, которое мы вправе истолковать как некоторое соответствие одного другому. Во-вторых, эти связи могут существовать между мифом одной традиции и ритуалом другой (это было блестяще продемонстрировано в работе К. Леви-Стросса *Структура и диалектика*).³⁵ В-третьих, наконец, в отличие от ритуалистической теории, здесь не делается вывода о генетической связи мифа с ритуалом. Те черты сходства, которые можно показать между ними (изоморфизм структур, «прямое» — т. е. внешнее — сходство сюжетов,³⁶

³⁵ С. LÉVI-STRAUSS. *Structural Anthropology*. London, 1973, pp. 232—244. Здесь речь идет о близкородственных традициях, в которых одна и та же система значений реализуется в сходных мифе (в одной традиции) и ритуале (в другой). Вполне вероятные, однако, и более отдаленные типологические соотношения такого рода (Леви-Стросс, например, упоминает древнекитайский ритуал, сопоставимый с рассматриваемым им материалом). Другой пример можно привести из области индоевропейской сравнительной мифологии. Ж. Дюмезиль восстанавливает миф, связанный с утренней зарей, сопоставляя данные о ритуале почитания *Mater Matuta*, описанном у Плутарха, с мотивами, относящимися к Ушас в *Puzvede* — IV. 30, 8—11 и др. (См.: G. DUMEZIL. *Les "enfants des soeurs" à la fête de Mater Matuta*. *Revue des études latines*, T. 33, 1955, p. 140—151. Idem. *Déeses latines et mythes vediques*. *Bruxelles*, 1956, pp. 9—43. J. PUNVEL. *Indo-European Prehistory and Myth*. *Yearbook of the Estonian Learned Society in America*. Vol. IV (1964—1967), p. 61. Возражения против этой реконструкции см.: J. BROUC. *Usas and Mater Matuta*. *Bull. of School of Orient. and African Studies*, V. 21, 1958, pp. 395—399). Таким образом, в исторически засвидетельствованных индоевропейских традициях мы встречаем раздельное бытование мифа и связанного с ним ритуала, у римлян известен только ритуал, в Ведах — только миф. Разумеется, вполне естественным будет предположение, что источники не донесли до нас сведений о бытовавшем латинском мифе и индийском ритуале, однако чисто теоретически интересно сравнить возникающую на основании сохранившихся источников картину с примером Леви-Стросса. Это сравнение показывает, что при диахроническом подходе возможны два альтернативных описания соотношения мифа одной традиции с ритуалом другой. Мы вправе спроецировать гипотетическую индоевропейскую ситуацию на индейскую и реконструировать для обоих племен такое «праязыковое» состояние, в котором их общие предки имели и миф, и ритуал, или же, наоборот, спроецировать индейскую ситуацию на индоевропейскую, и тогда окажется вполне возможным, что такое соотношение индийских и латинских фактов было изначальным, т. е. что в рамках индоевропейской общности миф и ритуал всегда принадлежали разным диалектам так, как это описано у Леви-Стросса. При всей правдоподобности первого решения не следует исключать и второго, которое, может быть, содержит ключ ко многим неясностям сравнительной мифологии. Во всяком случае с чисто типологической точки зрения второе решение, безусловно, предпочтительно, особенно если учесть возможность подобных сходжений между неродственными традициями (ср. ниже о сказке и инициации).

³⁶ В связи с этими формулировками возникают две проблемы, на которых здесь нет возможности останавливаться, но которые, тем не менее, кажется необходимым хотя бы назвать. Во-первых, по мере отхода от простых и ясных эволюционистских и генетических

тождество имен или «образов») не дают оснований для такого вывода. Эти соотношения можно только констатировать. Толковать же их кажется гораздо более корректным как семантические: обряд и миф перекодируют друг друга, описывают друг друга или — с другой стороны — они синонимичны, т. е. один и тот же фрагмент мифа, выражается в том и другом. Это очень сходно с отношениями между мифами, показанными в работах Леви-Стросса и его школы: ряд мифов представляет собой перекодировки друг друга и — можно добавить — в этот круг взаимных перекодировок входит и ритуал или целый круг соотношенных ритуалов. Оставим в стороне вопрос о роли «арматуры» — той общей структуры, которая объединяет сопоставленные мифы (и ритуалы). Леви-Стросс совершенно прав, считая ее значением всего круга мифов, но с равным основанием можно говорить и о том, что значением каждого мифа в этом кругу перекодировок являются все остальные (перекодируемые им) мифы.^{36а} Что является значением, а что обозначением, зави-

схем становятся все более многозначными и неопределенными такие понятия, как *тождество*, *сходство*, *соответствие*. Все чаще мы сталкиваемся с тем, что предложение типа «А есть В» вызывает у читателя желание обратиться к автору за разъяснением: что, собственно, в данном контексте означает связка «есть»? Особенно это характерно для «мифологической критики», т. е. воспроизведение архетипа в литературном произведении меньше всего может быть описано с помощью отношения тождества, подразумеваемого этим глаголом. Если для примитивного генетического эволюционистского подхода (или для атеистической пропаганды) обряд Причастия «есть» поедание тотемного животного, то этнолог, если он склонен к такому сопоставлению, обязан более четко сформулировать соотношения сравниваемых фактов. Во-вторых, существует проблема самой правомочности сопоставлений на основании внешнего сходства — с особой остротой поставленная школой функционалистов. Действительно, трудно отрицать, что наиболее полная аналогия может уже в силу своей полноты не иметь сопоставительной ценности или, наоборот, скрывать самое коренное различие. Ср. хотя бы известный пример усвоения некоторыми народами при аккумуляции христианских молитв на чужом языке, без понимания их смысла (в частности русских — т. е. церковнославянских — молитв народами Севера). Текстуальное тождество молитвы у русских и чукчей скрывает принципиально разное ее функционирование, отличное, вероятно, и от бытования латинских молитв среди неграмотной части населения средневековой Европы. Сопоставительная ценность этих текстов — минимальна, из их сравнения можно вывести лишь самоочевидный факт заимствования; только искажения текста (т. е. различия) несут новую информацию. Однако, учитывая такие крайние случаи, а также предостережения функционалистов в целом, нужно все-таки признать правомочность сравнений, в пользу которой, если не вдаваться сейчас в теоретическую полемику, свидетельствует, прежде всего, практический опыт сравнительных исследований самых разнообразных школ (можно также сослаться на целый ряд аргументов, выдвинутых в полемике с функционалистами, прежде всего в ранних теоретических декларациях структурализма, см., например: С. Lévi-Strauss. *Structural Anthropology*. Op. cit., pp. 11—16).

^{36а} Нужно заметить, что описание каких-то текстов как синонимичных или как взаимообозначающих — это не разные формулировки, а вариации одной. Если учесть восходящее к К. Шеннону (С. E. SHANNON. *The Redundancy of English*. *Cybernetics, Transactions of the VIth Conference*. New York, 1951) определение *смысла* как «инварианта всех синонимических преобразований, т. е. того общего, что имеется в равнозначных текстах» (И. А. Мельчук. *К построению действующей модели языка «Смысл ↔ текст»*. Москва, 1974, с. 10—11, см. там же обзор литературы), как «конструкта — пучка соответствий между реальными равнозначными высказываниями» (А. К. Жолковский, И. А. Мельчук. *К построению действующей модели языка «Смысл ↔ текст»*. Машинный перевод и прикладная лингвистика, вып. 11, Москва, 1969, ср. то же — применительно к смыслу целого текста: А. Н. Берг, Вяч. Вс. Куванов В. Ю. Розенцвейг.

сит лишь от того, с какого текста начал исследователь: для произвольно выбранного текста все остальные (ему определенным образом соответствующие) будут его значениями, но и он — значением остальных.³⁷

Из сказанного ясно, что невозможно серьезно говорить о хронологических или генетических отношениях между ритуалом и мифом, однако для фольклорных текстов, таких, как сказка, эпос и т. п. (т. е. «несакральных» жанров), кажется естественным предполагать более позднее происхождение по отношению к мифу и ритуалу. Поэтому генетические связи между ритуалом и фольклорными текстами обычно кажутся более вероятными. Однако если для отдельных жанров фольклора и можно предполагать хронологически более позднее происхождение, чем для ритуала (хотя, кажется, никто еще не описал народ, не имеющий фольклора, так что речь может идти только о конкретных жанрах фольклора нового времени), то нет никаких оснований возводить их к ритуалу, а не к словесным текстам, которые синхронно (вышеописанным образом) соотносились с ритуалом. Даже если и пропускать такое звено, то сходство, например, волшебной сказки и инициационного обряда дает основание говорить лишь об описании сказкой ритуала, его перекодировке, т. е. семантическом соотношении, а не о генезисе. Более того, здесь как раз может реализоваться то более широкое типологическое соотношение между текстами и ритуалами разных традиций, о котором говорилось выше.³⁸ Так, отмечалось, что только классическая европейская сказка соответствует инициационной схеме с такой четкостью, как это показано у Проппа, причем она совпадает с обрядами очень далеких традиций в таких деталях, которые мы не имеем оснований реконструировать для древности европейских народов.³⁹ Более «архаичные» сказки гораздо хуже уклады-

Лингвистика, семиотика и кибернетика. В кн.: Конференция по теоретическим вопросам языкознания. Тезисы секционных заседаний. Москва, 1974), — то ясно, что назвать один текст «смыслом» (значением, означаемым) другого или его синонимом — просто одно и то же.

³⁷ Сказанное означает, между прочим, несомненную возможность построения такой метатеории, которая позволит совместить в своих рамках результаты работ школы Леви-Стросса с результатами, полученными в рамках генетических гипотез более традиционных направлений, вплоть до антропологической школы начала XX века или мифологической школы середины XIX в. (разумеется, речь идет о надежных результатах, свободных от крайностей соответствующих методов). Как и многие другие из положений настоящей статьи, это утверждение не содержит ничего нового: практически такое совмещение результатов давно уже осуществляется в ряде конкретных работ.

³⁸ См. второе (типологическое) решение, рассматриваемое в примечании 3.

³⁹ Точнее, в качестве такого основания выдвигается именно их наличие у народов других этнографических зон. Иными словами, предполагается, что сходство других элементов обряда позволяет нам реконструировать некое общее «сходство» и восстанавливать для европейской традиции любые элементы, найденные где бы то ни было. Этот прием мог бы считаться оправданным, если бы речь шла о построении некоего чисто типологического инварианта инициационного ритуала у *homo sapiens*, но для конкретной реконструкции одной, хотя бы и довольно широкой традиции, он нуждается в дополнительных аргументах. Ссылка же на структуру волшебной сказки и отражение в ней подобных элементов, в контексте исследования сказки, разумеется, представляет собой порочный круг. О соотношении (и подмене) типологических и генетических критериев в реконструкции инициационных обрядов европейских народов см.: Г. А. Левинтон.

ваются в эту схему (прежде всего потому, что они хуже соответствуют схеме *Морфологии сказки*). Может быть, наоборот, не наличие, а именно отсутствие обряда (или каких-то его элементов, признаков, мотивов) явилось основанием для появления такого фольклорного (и, возможно, мифологического) текста. Необходимость выражения в данной традиции определенных (видимо, универсальных) фрагментов системы значений (мифа₂), кажется не менее серьезным поводом (и во всяком случае — не менее удовлетворительным объяснением) для появления определенных текстов или их свойств, чем некий гипотетический ритуал, который в других культурах не породил текстов с этими признаками.

В силу ограниченности темы нашей работы мы не можем останавливаться здесь на генетическом или ином соотношении фольклора и мифа — вообще говоря, сказанное не предполагает обязательной генетической схемы: фольклор как вырождение мифа. Это, разумеется, не исключает возможности того, что какие-то тексты могут быть вырожденными мифами, но само их сходство с мифом об этом еще не свидетельствует. Вполне можно предполагать наличие текстов, переводящих миф на экзотерический язык, уже в достаточно архаические («мифологические») времена, и такая функция вполне объяснила бы многократно обсуждавшиеся связи мифа и фольклора; ср. подобные же соображения, высказывавшиеся о соотношении обрядов и игр (игра не как вырождение обряда, а как его воспроизведение — например, детьми — без сакральных функций). Наконец, возможно архетипическое воспроизведение исчезнувшего мифа в фольклоре — без прямой словесной передачи, — обусловленное той же причиной, по которой в фольклоре воспроизводится отсутствующий, по нашему предположению, ритуал или его детали. Причина этого — необходимость для данного фрагмента мифа₂ быть тем или иным способом выраженным в данной традиции.

Другой вид соотношения ритуала с фольклором — это отражение фрагментов ритуала или его семантики в различных неритуальных текстах (от эпоса до частушек). Здесь вполне можно предполагать генетическую зависимость — особенно для таких поздних жанров, как частушка, — однако точнее (во всяком случае с типологической точки зрения) было бы сказать, что ритуал, продолжающий бытовать после исчезновения мифа, нуждается в существовании параллельных ему текстов, которые *словесно* выражали бы те же значения, что и сам ритуал. Иными словами, семантическая система данной традиции (т. е. тот же миф₂ на новом — «постмифологическом» — этапе его существования) требует многократного выражения одних и тех же значений, обеспечивая не только устойчивость, но и своего рода «понятность» этих мотивов (для чего и нужно разнообразие способов выражения), а также

К статье Д. К. Зеленина «Обрядовое празднество совершеннолетия девушки у русских».
В кн.: Проблемы славянской этнографии (К 100-летию со дня рождения Д. К. Зеленина).
Ленинград, 1979.

— связь отдельных компонентов (текстов, циклов, жанров и т. п.) традиции (как пример осуществления этой связи можно привести общность песен, входящих в разные ритуалы и разные обрядовые циклы, так называемые свадебные — «генетически» — символы и мотивы в колядке и т. п.).

Можно привести вполне наглядный пример того, как в новых условиях отношения между мифом и ритуалом воспроизводятся едва ли не во всей полноте. Ритуалы, прежде всего годового цикла, в условиях двоеверия оказываются сопряжены с двойной системой значений: христианской (для европейских условий) и — лежащей в основе этих ритуалов — дохристианской. Для первой из них (т. е. для христианского компонента, который в известный исследователям период уже органически вошел в структуру ритуалов) существуют тексты, функционально выполняющие роль мифа. Для христианской культуры в целом, Писание в ряде отношений представляет собой то же, что миф в культурах более архаических (прежде всего, в отношении к церковному календарю), а для низших социальных слоев это сходство, бесспорно, еще увеличивается. Нехристианские компоненты системы ритуалов *требуют* наличия текстов, которые могли бы соответствовать в фольклоре их сакральному статусу, а отчасти мотивировать и саму систему перекодировки старых представлений на язык христианства, в данном случае проявляющуюся в приурочении исконных обрядов к дням христианских праздников. Эту роль выполняет *легенда*, которая воспроизводит мифологические сюжетные схемы, применяя их к христианским святым. Историческая эволюция текста здесь примерно та же, что в случае предания или «исторического» эпоса, но функция ее — гораздо более существенная: она сохраняет набор мифологических сюжетных схем, делающих возможным существование ритуала с определенными «новыми» персонажами, вернее — новыми именами персонажей.⁴⁰ Соотношение ритуала с легендой, таким образом,

⁴⁰ То, что речь идет именно о восполнении единой системы, достраивании недостающих компонентов сюжетики для ее нехристианских обрядовых элементов, видно из того, как тщательно легенда избегает самой возможности вступить в противоречие с христианской догматикой и священной историей. Это достигается не на уровне отдельных сюжетов, которые сами по себе могут и противоречить Писанию (например, в легендах о творении мира и т. п., однако в отличие от апокрифа такие легенды не претендуют на большую подлинность, нежели Писание), но на уровне характеристик жанра в целом. Прежде всего, сюжет легенды, как правило, связывается с персонажами, аксиологически менее значительными, нежели персонажи Ветхого и Нового Завета (в так называемых «житийных легендах») и хронологически приурочиваются ко времени более позднему, чем события Писания. Последнее обстоятельство вводит легенды в «историческое» человеческое время, т. е. библейское и евангельское время выполняет в христианстве ту же функцию, что «мифологическое время» для более традиционных систем. Это условие соблюдается и тогда, когда героями легенды оказываются лица, упоминаемые в Писании: апостолы и пророки появляются в легенде в их «нынешнем», с точки зрения носителя, виде, т. е. как уже канонизированные святые, со всеми свойствами, приписанными им житийной и иконописной традицией. Время легенды, таким образом, и в этом случае неизбежно оказывается временем *после* событий, связанных с этими персонажами в Писании. Даже «Хожделение Богородицы по мукам» приурочено ко времени после Ее Успения. Наконец, свою роль играет и аксиологический статус несакрального жанра. В тех легендах, в которых

функционально подобно его прежнему отношению с мифом, между тем, говорить о генезисе здесь не приходится, т. к. легенда вовсе не воспроизводит схему или семантику ритуала и вряд ли, в общем случае, возводима к соответствовавшему ему мифу. Она должна только наделить христианских святых некоторыми признаками персонажей прежней системы (прежде всего — соотнесенными с ними сюжетами), вплоть до превращения их в некий новый пантеон.⁴¹

Таким образом, соотношения фольклора с ритуалом должны рассматриваться прежде всего не как изолированные генетические связи, а как проявления системного характера всей фольклорно-этнографической традиции в целом. Даже такие случаи, которые нашему литературному сознанию кажутся именно «отражениями» реальности, следует иногда понимать иначе. Например, описание свадебного пира в волшебной сказке (или хотя бы упоминание его), конечно, предполагает наличие самого свадебного обряда, его предшествование тексту, однако в другом месте мы показывали,⁴² что сказка соотносится не только с инициацией, но и со всем циклом переходных ритуалов (т. е. кодирует саму схему *rites de passage*) — в том числе и специально со свадьбой. Появление свадьбы в сказке, таким образом, представляет собой своего рода «обнажение приема», а не просто «реализм» описания. Соотношение оказывается семантическим, а не генетическим (ни в плане «текст → текст», ни в плане «реальность → текст»). Другой такой случай чистого описания обряда можно найти в эпосе (например, в былине о Добрыне и неудачной женитьбе Алеши Поповича); однако для понимания этого эпизода нужно учитывать, что уже, например, былины о сватовстве, безусловно, семантически соотнесены с планом содержания свадебного ритуала, в частности,

фигурируют Бог и Дьявол, и действие приурочено ко времени творения, сам жанровый статус текста не допускает сопоставления его с Писанием на равных правах и, тем самым, исключает возможность противоречий между ними (как многожанровая структура Библии снимает так называемые «противоречия» между отдельными ее частями). О *легенде* см.: Г. А. Левинтон. *Легенды и мифы. Мифы народов мира*. т. 2 (в печати).

⁴¹ Интересный случай креолизации мифологических систем другого рода представляет собой мифология гондов — этноса, принадлежащего дравидийской языковой семье, частично перешедшего на разные индо-арийские языки (хинди, маратхи и т. д. с определенными диалектными особенностями). У гондов традиционный (т. е., по-видимому, восходящий к дравидийской традиции) пантеон, в котором в настоящее время смешаны исконные и индо-арийские термины, как бы дополнен божеством более высокого порядка, носящим индо-арийское имя *Бхагван* (*bhagvan* — имя того же корня, что иранск *бага* и славянск. *богъ*), причем его отличительными чертами являются структурная (иерархическая) и аксиологическая противопоставленность всему пантеону (“personal Supreme Being, superior to all other Gods and to the whole universe” — S. FUSNS. *The Gonds and Bhumia of Eastern Mandla*. New York, 1960, p. 381) наряду с существенными и прагматическими особенностями (“Scarcely ever do they [Gonds] pray to him, and no sacrifices are performed in his honour. He is to them more a philosophical concept than a person” — S. FUSNS. *Op. cit.*, p. 379). Для сопоставления с русским двоеверием интересно, что верховное божество в «актуальном» пантеоне (*bara deo*, у гондов, *Thakur dee* у Бухумия) многими информантами отождествляется с Бхагваном (S. FUSNS. *Op. cit.* pp. 383, 386—387) многими информантами, ср., например, известные факты замены в некоторых контекстах имени *Перуна* на *Бог*, или имени его противника — на *черт* и целый ряд аналогичных данных.

⁴² См.: А. К. Байбурина, Г. А. Левинтон. Тезисы . . . , с. 67—85.

с одной из важных в нем тем «завоевания» невесты; и в этом смысле описание свадьбы в былинах другого типа (как в указанном случае с Алешей и Добрыней) есть проявление цельности семантики жанра, а не случайный описательный элемент.

Сказанное не означает, что в фольклоре вообще нет описаний реальности. Когда на основании названной былины о Добрыне и Алеше заключают, что на свадьбе играли скоморохи, это не следует с изложенной точки зрения обязательно считать некорректным. Нужно лишь отдавать себе отчет в том, какое место занимает данный элемент в семантике обоих текстов (словесного и обрядового); «реализм» описания свадьбы — это план *реалий*, о котором говорилось выше, и то обстоятельство, что это — реальия обрядовая, никак не соотносится с другой проблемой — семантическим соответствием былины и свадьбы. Такой же реальией выступают свадьба и похороны в сказке о дураке, говорящем все невпопад (АТ1696/АА1696А), и не к «генезису» сказки, а к синхронному соотношению ритуала и текста относится тот факт, что в этой сказке отражены и некоторые представления о ритуальном этикете, о со/противопоставлении свадебного и погребального обрядов, и, может быть, еще некоторые семантические элементы того и другого (т. е. случай названного анекдота колеблется между использованием обряда в качестве бытовой реалии и смысловой связью с обрядом, как это имеет место в волшебной сказке).

Таковы в общих чертах типы соотношения фольклорных сюжетов и образов и их этнографических «источков». Мы не можем, разумеется, настаивать на беспорности всех конкретных решений, предложенных выше, однако кажется достаточно ясным, что под проблемой «генезиса» и «хронологии» фольклорных и этнографических фактов скрывается ряд весьма различных соотношений и связей, как правило, семантического, а не генетического характера; что хронологическое соотношение (отношение «первичности» — «вторичности»), направление генетических и/или семантических «стрелок» в большинстве случаев (вернее, аспектов, т. к. речь идет именно о регулярности таких соотношений) оказывается обратным тому, которое обычно имплицитно считается естественным. Если хоть кого-то эти соображения заставят на секунду задуматься перед тем, как употребить одно из традиционных клише «фольклорно-этнографической» науки⁴³ мы будем считать задачу этой работы выполненной.

⁴³ В качестве еще одного примера такого клише можно привести пресловутый «жанровый синкретизм», на который ссылаются во всех неясных случаях. Никто с начала XX века, кажется, не выдвигал новых аргументов в пользу этой сомнительной реконструкции. Против нее можно выдвинуть два основных аргумента. Во-первых, — методологический: сходство или тождество элементов и свойств разных текстов (словесных или ритуальных) само по себе никак не означает их происхождения из одного («синкретического») текста. Во-вторых, — типологический: ни в одной из исторически засвидетельствованных традиций мы не встречаем системы, не разделенной на жанры, поэтому у нас нет оснований и даже прав предполагать такое состояние в прошлом (о типологической верификации

Однако, кроме этих чисто методологических соображений, следует подчеркнуть еще один вывод, также претендующий скорее на «систематичность», нежели на оригинальность. Из сказанного вытекает общая картина соотношения этнографических и фольклорных фактов. Если принять высказанное выше положение о единстве (хотя бы на каждом синхронном срезе) фольклорно-этнографической традиции как структуры, то ясно, что в основе ее лежит единая семантическая система, единая парадигматика смысловых элементов (миф₂). Она реализуется в виде текстов, фольклорных, с одной стороны, и этнографических — с другой (в этом смысле и поведение, и вещи, и изображения являются текстами). Эти две системы выражения выступают как два подъязыка, реализующих одну и ту же смысловую структуру,⁴⁴ которая, как

реконструкции и неправомерности восстановления картины, не имеющей типологического аналога см., например; Р. О. Якобсон. *Типологические исследования и их вклад в сравнительно-историческое языкознание*. В кн.: *Новое в лингвистике*. Вып. 3, Москва 1963; Вяч. Вс. Иванов. *Типология и сравнительное языкознание*. Вопросы языкознания, 1958, № 5; Б. А. Успенский. *Структурная типология языков*. Москва, 1965, с. 25—26; J. GREENBERG. *Language Typology*. The Hague—Paris, 1974, pp. 51—71. Наше соображение представляет собой простое приложение аргументации Н. С. Трубецкого в его статье *Мысли об индоевропейской проблеме*. Вопросы языкознания, 1958, № 1). Заметим, что обе эти ошибки характеризуют и гипотезу, возводящую многообразие вариантов фольклорного текста к единому пратексту. Разумеется, существуют более серьезные попытки восстановления подобных явлений (в частности, в области ритуала), однако, они, во-первых, соотносятся с более глубокими хронологическими слоями и, во-вторых, не претендуют на такую универсальность, как расхожее представление о всеобщем «первобытном» (например, в гоме-ровской Греции!) синкретизме. Несомненно и то, что в мифологических системах можно и с к у с т в е н н о выделить (абстрагировать) элементы, соответствующие позднейшим явлениям философии, науки и т. п., однако говорить о «синкретизме» философии и религии в мифологии так же наивно, как искать историю в неисторических культурах (что ни в малой мере не противоречит появлению истории на базе космологии). В расхожих представлениях о синкретизме, как кажется, заключена именно эта логическая ошибка: говорится как бы о «философии», «истории», «искусстве», «жанрах» таких же, как в исторические времена, но только «синкретических». Между тем, гораздо корректнее признать, что до появления философии ее просто не было, так как не было необходимости в плюралистическом описании мира. Наконец, нужно оговорить, что наше утверждение о том, что жанры как таковые существовали всегда не есть попытка спроецировать на доисторическое состояние известные нам исторически засвидетельствованные, исторически возникшие и эволюционировавшие жанры; речь идет лишь о том, что корпус бытовавших в традиции текстов должен был иметь какие-то жанровые разграничения, может быть, очень отличающиеся от известных нам.

⁴⁴ Ср. используемое в исследовании языковых контактов понятие билингвизма «смешанного» типа (см.: S. M. ERVIN, Ch. E. OSGOOD. *Language Learning and Bilingualism*. In: Ch. E. OSGOOD, Th. A. SEVEOK (eds.) *Psycholinguistics*. Bloomington, 1965), который в предельном случае приводит к образованию одного языка в плане содержания, но этот язык имеет два способа выражения (Л. В. Щерба. *О понятии смешения языков*. В его кн.: *Языковая система и речевая деятельность*. Ленинград, 1974, с. 68, — «один язык, который можно... назвать смешанным языком с двумя терминами» — там же, с. 68. Сопоставление классификации билингвизма у Эрвина и Осгуда с мыслями Щербы см.: В. Ю. Розенцвейг. *Основные вопросы теории языковых контактов*. — Новое в лингвистике, вып. VI, Москва, 1972, с. 12—13). Интересно, что аналогия с билингвизмом указанного типа привлекалась, например, для описания феномена «двоеверия» (в докладе Вяч. Вс. Иванова на *Випперовских чтениях* 1975 г.). Аналогию билингвизма с «фольклорно-этнографическим двуязычием» интересно было бы продолжить в аспекте функциональных исследований употребления разных языков многоязычным носителем — т. е. применительно к нашей проблематике — исследовать, какие значения и в каких контекстах (социальных, стилистических и т. п.) могут быть выражены на «языке» фольклора или этнографии.

она ни эволюционирует от древнейших времен до современности, вплоть до полного разложения традиции, сохраняет свои основные особенности, и на всем протяжении ее существования может, в сущности, быть названа мифом (мифом₂).

Разумеется, представление о единой парадигме традиции или культуры не означает невозможности абстрагирования парадигмы фольклора или этнографии как самостоятельных систем. Вообще, традиция, в ее синхронном срезе или в диахронии, представляет собой совокупность или иерархию множества парадигм. Мы вправе говорить о парадигматике каждого отдельного текста (как инвариантного, так и варианта), о парадигматике жанров или других категорий текстов (поджанровых или наджанровых), о парадигматике мотивов, реализующихся в текстах различных жанров и т. п. Для каких-то из этих парадигматических систем легко построить схемы иерархических отношений, например: вариант — текст — жанр, или: вариант — текст — мотив, однако, соотносить хотя бы эти две цепочки в единой иерархии значительно труднее. Так что пока не стоит пытаться предрешить, какой характер связей между различными парадигмами одной традиции и какие их отношения к той единой парадигме, которую мы обозначили миф₂, могут обнаружить дальнейшие исследования.

Особый вопрос — соотношение парадигматических систем (мифов₂) разных традиций. Можно полагать, что чем абстрактнее мы рассматриваем парадигматику, переходя от частных парадигм к единой смысловой системе, от уровня фактов к уровню значений и т. п., тем более типологически однородной окажется эта система у разных народов. Вероятно, если можно постулировать какое-то универсальное или близкое к универсальному типологическое единство фольклорных и этнографических систем, то именно единство смыслов, а не фактов; смыслов, «требующих» выражения, которое может оказаться нетождественным и даже непохожим в разных традициях (ср. рассмотренные выше примеры Леви-Стросса, соотношение инициации и волшебной сказки, легенды и мифа и т. п.). Предположение о типологической универсальности на уровне наблюдаемых фактов (хотя отдельные связи такого рода трудно отрицать) натолкнется на очень серьезные и едва ли преодолимые трудности при объяснении не столько распространения данного факта, сколько в ограниченности этого распространения, не в его наличности у одних народов, а в его отсутствии у других. Конечно, и для таких случаев существуют очень удачные и правдоподобные объяснения,⁴⁵ но как общее правило, кажется более правильным постулировать семантическую, глубин-

⁴⁵ Ср. хотя бы указанную Леви-Строссом связь распространения «симметрично-развернутых» изображений с культурой маски. LÉVI-STRAUSS. *Structural Anthr.* Op. cit., pp. 261—264). В более общем плане см. Appendix: Presences and Absences. In: A. L. КРОЕВЕР. *A Roster of Civilisations and Culture* (Viking Fund Publications in Anthropology, 33) New York, 1962, pp. 73—86.

ную общность систем и на ее основе объяснять сходство, выводимых из этих систем, наблюдаемых фактов.⁴⁶ В этом, кстати, содержится и косвенный ответ на те сомнения в правомочности сравнений как таковых, которые были упомянуты нами выше (в примеч. 36).

Это представление о культуре традиционного типа, как о системе с единой семантической парадигмой в плане содержания и множественностью систем выражения, сводящихся в конечном итоге к двум основным (фольклорной и этнографической), нуждается в одной существенной коррективе. Своеобразным «посредником» между этими двумя системами является третья система — естественный язык. Будучи универсальным интерпретантом — интерпретантом всех систем, сосуществующих с ним в культуре (в обществе, в традиции — как бы ни обозначить эту макросистему), — язык не только «обслуживает» всю этнографическую реальность, но и моделирует ее, хотя бы такой существенной своей частью, как словарь. Каждому элементу этой реальности (будь то вещи, процессы, обрядовые действия или система родства) в словаре соответствует какой-то термин; таким образом, структура словаря (или, по крайней мере, структура его терминологического подраздела)

⁴⁶ В правомерности такого решения убеждает и опыт развития лингвистики последних десятилетий. На фоне многочисленных исследований конкретных (индуктивных) универсалий появляется положение о типологической общности глубинных категорий разных языков при различии их поверхностной реализации. «Вводимые в лингвистической семантике категории могут в некоторых языках выражаться эксплицитно в особых грамматических категориях... Значения в одних языках выражаются грамматически, в других передаются лексически или на уровне образов, надстраиваемых над языком». (Вяч. Вс. Иванов. *Единство предмета науки о языке*. Известия АН СССР. Серия литературы и языка, т. XXXII, 1973, вып. 3, сс. 247—248). Эта аналогия тем более важна, что выход на экстралингвистический уровень непосредственно относится уже к текстам, прежде всего, фольклорным. Ср.: «На уровне надязыковой семантики текста в целом передается значение, в других языках соответствующее семантике отдельного слова». (Там же, с. 249). Это соотношение универсальных глубинных категорий с их выражением на разных уровнях в разных языках, между прочим, подсказывает одно методологическое требование, которое при проверке может, конечно, оказаться слишком строгим, но тем не менее представляется полезным, хотя бы на правах гипотезы, а именно: исследователь вправе приписывать тексту или системе наличие какой-то оппозиции только при том условии, что существует язык, в котором эта оппозиция выражена «грамматически» (т. е. на морфологическом или синтаксическом уровне). Другое требование — чтобы в языке, на котором выражен данный текст (или совместно с которым он существует, если речь идет о текстах невербальных), эта оппозиция была выражена лексически — является, с одной стороны, самоочевидным, а с другой — слишком общим, т. к. отношения антонимии устанавливаются уже рефлексией над языком, так что речь идет просто о том, чтобы члены оппозиции были в этом языке как-то названы. Идея морфологической проверки экстралингвистических оппозиций перспективна не только своей строгостью, но и тем, что позволяет проецировать на лексические оппозиции свойства оппозиций морфологических (привативность, маркированность и т. п., ср., например, оппозицию по полу и близкую к универсальной маркированность женского рода в разных языках, см.: J. GREENBERG. *Language Universals*. The Hague—Paris, 1976, p. 39, там же с. 56 — о морфологическом выражении пола. Ср., впрочем, соображения И. А. Мельчука об иной маркированности «пола» нежеле «рода»: И. А. Мельчук. 3 особенности, 7 принципов и 11 результатов грамматических исследований Романа Яковсона. In: Roman JAKOVSON. *Echoes of his Scholarship*. Lisse, 1977, p. 296). О недостатках использования понятия «опозиция» в экстралингвистических областях см.: Г. А. Левинтон. *Из маргиналий к поэтике Пражской школы. Определение метра у Н. С. Трубецкого*. Russian Literature, Vol. X, No. 1, 1981, pp. 73—74.

оказывается моделью всего быта коллектива, всей системы его деятельности и представлений.⁴⁷ В то же время словарь (или другая его часть, пересекающаяся с уже упомянутой терминологической частью) составляет языковую базу фольклора, его лексическую парадигматику.⁴⁸ Словарь языка в целом моделирует этнографический аспект культуры и в свою очередь реализуется (как в фактах «речи», *parole*) в фольклорных текстах.

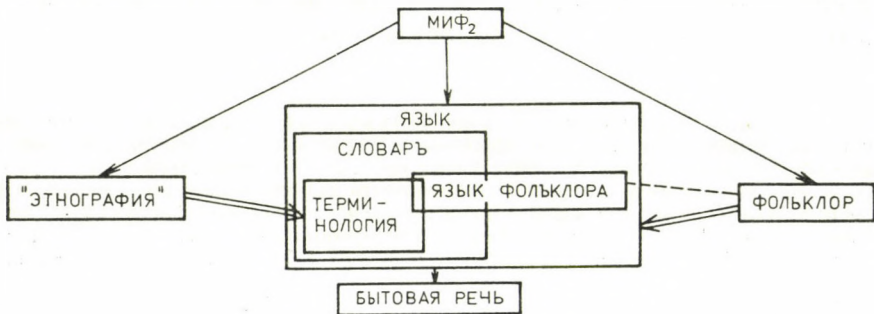
При этом в традиционных культурах язык с большим или меньшим основанием может считаться системой с фиксированным планом содержания, отражающим одну и только одну семантическую систему,⁴⁹ которой в таких

⁴⁷ Эта позиция языка в культуре может быть понята в двух аспектах. Более известный и исследованный аспект — это проблема этнографического субстрата и контекста лингвистики, прежде всего — диалектологии; проблема эта разрабатывалась в рамках школы *Wörter und Sachen*; следует также назвать работы польских лингвистов (см. например: S. ВАК. *O niektórych zagadnieniach z pogranicza etnografii i dialektologii*. *Studia Linguistica*, I. Wrocław, 1974 и материалы конференции, состоявшейся в Кракове в ноябре 1973 г.: *Slownictwo Gwarowe i Kultura*. Księga referatów. Wrocław et al. 1975). а из русских работ — исследования Н. И. Толстого и его учеников (см. также сборники: *Проблемы картографирования в языкознании и этнографии*, Ленинград, 1974; *Ареальные исследования в языкознании и этнографии*, Ленинград, 1977). Другой аспект, связанный во многих отношениях с первым, — это более глубинные связи языка с культурой, архаизмы в семантической системе языка, отражающие его более древний экстралингвистический контекст (см. напр.: Вяч. Вс. Иванов. *Язык как источник этногенетических исследований и проблематика славянских древностей*. Советское славяноведение, 1973, № 4, то же в кн.: *Этногенез славян и восточных романцев*. Москва, 1976. Н. М. HOENIGSWALD. *Introductory Remarks*. In: *Current Trends in Linguistics*. Vol. 11. The Hague—Paris, 1973 и ряд других работ). Этот аспект можно несколько огрубленно сформулировать как этнографический контекст этимологии и с ним в той или иной мере связаны многие направления лингвистической компаративистики и сравнительной мифологии. Таковы прежде всего работы Бенвениста (особенно: *Vocabulaire des institutions Indo-Européennes*. Vol. 1—2. Paris, 1969, а также «Семантические проблемы реконструкции» в его кн.: *Общая лингвистика*. Op. cit. с. 331—339), К. Уоткинса (см. особенно препринты Op. cit., *Indo-European Studies*. Cambridge, Mass., Vol. 1, 1972, Vol. 2, 1975), Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова, а с другой стороны, школу Ж. Дюмезиля и работы его новых американских последователей (см. такие сборники, как *Indo-European and Indo-Europeans*. Philadelphia, 1970, *Myth and Law among the Indo-Europeans*. Berkeley — Los Angeles, 1970, *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley — Los Angeles, 1974).

⁴⁸ Вопрос о соотношении словаря фольклора и словаря коллектива носителей хорошо известен, ср. ряд работ, формулирующих эту тему как «язык фольклора и диалект», «соотношение между песенной и разговорной речью» (см., прежде всего, статьи П. Г. Богатырева и Р. О. Якобсона) и т. п.

⁴⁹ Речь идет о гипотезе, выдвинутой одним из авторов в связи с проблемой реконструкции экстралингвистических данных на базе лингвистических. (Г. А. Левинтон. *Из лингвистических комментариев к славянскому обрядовому тексту*. В кн.: *Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста*. Москва, 1977, с. 330.) Гипотеза состоит в том, что для архаических обществ, которые предположительно являлись носителями «праязыков», язык был системой, соотносительной с единственной моделью мира (или идеологией, семантической системой и т. п.), в отличие от языков более поздних состояний, эволюционирующих в направлении «универсальности» (такова же, видимо, эволюция и других семиотических систем). В пользу этой гипотезы можно привести различные примеры: от такого частного случая, как существование трех согдийских языков, манифестирующих христианство, манихейство и буддизм соответственно, до отличающихся значительным единообразием процессов модификации лексики языка при аккультурации самого различного типа, от терминологических заимствований в русском языке петровского времени до арабско-европейских контактов с их влиянием на философскую и научную лексику обеих сторон. Нужно, конечно, подчеркнуть, что речь идет ни в коей мере не о невозможности выразить что-то (высказывание,

культурах является именно миф. Таким образом, язык как система оказывается третьим планом выражения мифа. Его лексика, семантические связи в ней, а возможно, и другие уровни непосредственно соотнесены с мифом. Проявление этой связи⁵⁰ характерно, однако, не столько для бытовой речи, которую принято считать естественной реализацией языка, сколько для более высоко организованной его реализации — в виде поэтических, т. е. фольклорных текстов. Схематически:



где прямые стрелки обозначают семантические отношения, двойные — отношения интерпретации, а пунктирные — реализацию (т. е. отношения между системой и текстом). Стрелка между фольклором и языком поставлена потому, что на языке могут быть сформулированы метатексты о фольклоре (например, терминология жанров, исполнительства и т. п.). Представление о культуре, как о системе с единой семантической парадигматикой, распространяется также и на диахронию, т. е. традиция представляет собой некое целое не только на каждом синхронном срезе, но и во времени. Передача во времени (*traditio*), по-видимости, осуществляется посредством отдельных

относящиеся к иной семантической системе) на данном языке — мысль, возможная лишь в эволюционистских (и часто — оценочно-эволюционистских) теориях. Мы вполне согласны с утверждением Якобсона: «Языки различаются между собой главным образом в том, что на них не может не быть выражено, а не в том, что на них может быть выражено» (*О лингвистических аспектах перевода*. В кн.: *Вопросы теории перевода в зарубежной лингвистике*. Москва, 1978, с. 22). «Весь познавательный опыт и его классификацию можно выразить на любом существующем языке» (там же, с. 19), однако характерен аргумент Якобсона: «Там, где отсутствует понятие или слово, можно разнообразить и обогащать терминологию путем заимствований, калек, неологизмов, семантических сдвигов и, наконец, с помощью парафраз» (там же, с. 19), т. е. речь идет не столько о возможности выразить любой смысл на уже готовом языке (*εστυον*), а скорее о *потенциальной* способности языка приспособляться к выражению любого смысла. Мы же имеем в виду не то, что нельзя выразить какое-то положение, базирующееся на предпосылках, например, христианства или сциентизма на индоевропейском языке (ср. такого рода семантические ограничения в языке «1984» Оруэла), но лишь то, что оно фактически на нем никогда не выражалось и такая потребность не могла возникнуть (вероятно, не только для «смыслов» из названных выше систем, но и систем синхронных носителям индоевропейского языка, но чуждых им). Аналогия между представлением о культуре традиционного типа, как о системе с одной семантической основой и о языке этой культуры, как языке с фиксированным планом содержания, представляется очевидной.

⁵⁰ См. в основном те же работы, которые указаны в примеч. 47.

текстов (т. е. «наблюдаемых фактов»: произведений фольклора, вещей, изображений и т. п.). Однако все больше областей фольклористики и этнографии обнаруживают, что за передачей «вещей» скрыта передача моделей. Так, эпический певец хранит в памяти не былинку, а сюжет и правила его разворачивания («устнопозитическую, формульную технику»); то же можно сказать и о большинстве других фольклорных жанров. Для этнографии эта особенность уже оговаривалась выше на примере вещей и изображений; пример интересен именно тем, что вещь существует во времени неизмеримо дольше, чем факт словесного исполнения, и тем не менее для фактов материальной культуры эта закономерность едва ли не более очевидна, чем для произведений фольклора.

Передавая из поколения в поколение модели воспроизведения текстов, традиция в своей совокупности воспроизводит единую основную парадигму — миф₂. Смыслом этой передачи оказывается сохранение во времени этой парадигмы, которую с полным основанием можно назвать «смыслом», «содержанием» данного общества.

REGIONAL DIFFERENTIATION OF FOLK BALLADS

ILDIKÓ KRIZA

ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE OF THE HUNGARIAN ACADEMY OF SCIENCES, BUDAPEST

It is to the credit of folkloristics that in many respects it has already clarified the interconnections of the folk poetry of different peoples who are in closer or less close contact with one another. This is one of the most important branches of research in the study of ballads as well. It is, however, indispensable to clarify questions of differentiation within one ethnic group for learning the regularities of folk poetry. To a certain degree Sekler folk ballads stand apart within the whole of Hungarian balladry. Initial interest had turned to them primarily because of their poetic beauty while scientific approach has managed to reveal rather general phenomena. Thus although Sekler folk ballads are an organic part of the whole of Hungarian folk poetry and have become part of our culture they have kept their secret.

1. Common knowledge credits János Kriza with the discovery of Sekler folk ballads.¹ Even though this is a rather one-sided view it is not completely unfounded. János Erdélyi published 17 ballads and as it was him who summarized the folk poetry of the country in the middle of the last century he had a wide knowledge of the material.²

In retrospective it can be stated that János Kriza's folklore collection had exerted a great influence on contemporary culture.³ "Ballad-fever" took hold of the country already in his lifetime and it became even more pronounced after his death. Great scientists had set out for villages to collect and to listen to ballads. Poets wrote ballads and the journals and newspapers published folk ballads in a distinguished place even if they were only fragmentary.⁴

The very first publications which provided so far unknown materials had lead to drastic changes in the notions of folk poetry. This was so mostly because they differed from everything known so far both in theme and in poetic form. To this day they constitute the oldest layer of Hungarian folk ballads. Only a

¹ KRIZA 1863.

² ERDÉLYI 1863. 169.

³ ANTAL-FARAGÓ-SZABÓ 1971.

⁴ ORTUTAY-KRIZA 1968. 10-31. To the history of international research on balladry cf. FOWLER 1968.; HODGART 1950.

small part of the old-style, classic folk ballads remained hidden after these investigations. In other words in the course of a few years a whole body of so far unknown folklore treasure came to light in the second half of the last century from one section of the Hungarian language territory, i.e. from Transylvania.⁵

The ballads collected in other areas at the same time were different in quality. Beside a few ballads similar in theme most of them were representatives of the new-style ballad-like songs, ballads on outlaws and murders. Erdélyi gave an excellent comparative study on the basis of Hungarian folk material of the time and already then he had pointed out the regional differences in the material.⁶ It is no wonder then that with the discovery of Sekler folk ballads systematic research on the entire body of Hungarian balladry had also been started. As a result of numerous publications by the turn of the century about one thousand five hundred ballad texts were at the disposal of folklorists.

2. The first significant theoretical work which while examining the genre itself also discussed Hungarian folk ballads in great detail⁷ was connected to the "milieu theory", one of the ruling ideas of the time. Greguss considered national differences between ballads to be important. First of all he compared Sekler ballads to those which were composed in "harsh", northern areas and quoting János Erdélyi he had also stated that "our most beautiful folk ballads come from the Seklers, from the country of mountains, like those of the Scots."⁸

Gyulai, a famous literary critique of the time, not only accepted but further simplified the views put forward by Greguss. In the first volume of the Magyar Népköltési Gyűjtemény (Collection of Hungarian Folk Poetry) — a folklore series of great importance to this day—talking of ballads he wrote the following: "One can notice great differences both in content and form between the Hungarian and Transylvanian—especially Sekler folk ballads of our collection."⁹ He wished to substantiate his statement by saying that while the locale of Hungarian ballads was the hut or the plain (i.e. circumstances of poor peasants) the Transylvanians were of historical surroundings and talked of knights.¹⁰

⁵ *Elegyes gyűjtések Magyarország és Erdély különböző részeiből* (Mixed Collections from Different Parts of Hungary and Transylvania). Magyar Népköltési Gyűjtemény (Collection of Hungarian Folk Poetry). Vol. I. Budapest 1872; *Székelyföldi Gyűjtés* (Sekler Collection). Magyar Népköltési Gyűjtemény (Collection of Hungarian Folk Poetry). Vol. III. Budapest, 1882.

⁶ ERDÉLYI 1846. I. 371–407. and 1847. II. 450–455.

⁷ GREGUSS 1864. Previously in the 1822 volume of the periodical „Hasznos mulatságok” Szaniszló TÖLTÉNYI discussed the problems of European balladry.

⁸ GREGUSS 1864, 2nd edition 1888. "In subject, atmosphere and performance our Sekler ballads resemble those of the Scots most." p. 132.

⁹ The notes of Pál GYULAI to Vol. I. of the Magyar Népköltési Gyűjtemény (Collection of Hungarian Folk Poetry). GYULAI 1872. 543.

¹⁰ GYULAI 1872. 544.

The development of research on theoretical-historical questions was not on a par with the increase and deepening of knowledge of the ballads themselves. Solymossy also supported northern, Scandinavian and Scottish connections. Nevertheless he also stated that Hungarian ballads showed evidence of a peculiar inner development, that is there had been no direct borrowing. "Our newer lyrico-epic works are without exception romance-like and those from older times are typical ballads; in their form they are exactly the same as English-Scottish and Scandinavian songs of a similar type. It follows, that in our country the development of this genre had come about without foreign examples, as a result of *independent growth* (my emphasis I. K.). Our ballads are connected with those of far-away peoples and not with neighbouring ones. The reason of this strange likeness has to be sought for in the fact that our ballads were brought about by psychological laws under similar circumstances to those of the English-Scots and not by direct borrowing."¹¹

The theories of Greguss and Gyulai were clearly disproved by Ortutay who declared the unity of Hungarian folk ballads in his volume entitled *Székely népballadák* (Sekler Folk Ballads).¹² Without losing sight of the fact that the ballads from Transylvania and Moldavia showed differences from ballads of other areas he made the following statement: "The peculiar nature of folk poetry explains the fact why it was Transylvania and the Seklers who retained our folk ballads most traditionally and in their most beautiful form. Everywhere, thus in Hungary as well, under the influence of historical changes, of new settlements and of civilizatory traits these outlying, hardly accessible islands, mountainous areas were the ones to guard living traditions best."¹³ Furthermore he added that Hungarian balladry was an integral part of European ballad poetry.

Romantic notions about the connections of Sekler and Northern European ballads were finally terminated by Leader who analysed Hungarian ballads historically and summed up his comparative results thus: "Although the comparison of the Hungarian with English and Scottish balladry has offered only negative conclusions with respect to the particular connection between the two groups, the investigation has revealed certain special characteristics of both English-Scottish and Hungarian ballads . . . This difference surely indicates a difference in cultural and social background at the time when the ballads were composed. They reflect a difference in social structure . . ."¹⁴

The overrating of Transylvanian folk poetry is also shown by the fact that all regional ballad collections of the time wished to come up with similar works to the Sekler ones. Kriza's collection became an example not only for his

¹¹ SOLYMOSSY n. d. 74.

¹² ORTUTAY 1948. 16.

¹³ ORTUTAY 1948. 17.

¹⁴ LEADER 1967. 322-325.

contemporaries but for folklorists of our century as well. Thus for example Kálmány, the excellent collector of and expert on folk poetry in the southern part of the Great Hungarian Plain, wrote the following about the position of balladry in Transylvania and on the Plain: "We deluded ourselves into thinking that aristocratic ballads were only to be found among the mountains of Transylvania, as a result we were lead to believe that when we read a similar ballad collected from the Great Hungarian Plain it had come to us from Transylvania; we were complaining that we were poor, very poor in ballads, we tried to find the reasons for this and got to think that we were lacking in great numbers of ballads because their real home was in hilly country. My collected material convinces me of a different state of things: that we had been too late in our efforts to collect material.

If we compare Sekler folk poetry to ours we find that in the latter newly created pieces outnumber old ones, and Sekler folk poetry seems to be retaining old features . . . Among us new songs oust old ones while among the Seklers the reverse is the case."¹⁵

This preoccupation with searching for Sekler ballads was also the case with Kodály who first worked in Transylvania and later on in Northern Hungary and collected a number of classical old-style ballads mostly around Nyitra which formerly had only been known from Transylvania.

The central problem of the research done by Vargyas is to find the place of Hungarian ballads in European balladry. He emphasizes the unity of Hungarian folk ballads. He states that: "most Hungarian folk ballads survived in Transylvania and Moldavia, many had only been found there and nowhere else. These are the most archaic Hungarian territories . . . So many types existed there because the *entire folk culture* had been left more untouched than anywhere else." Through systematization of ballad types he has shown that "with respect to ballad poetry there are no fundamental differences between Hungary and Transylvania."¹⁶ It has also been Vargyas who has published numerical data on the spread of ballads grouped according to musical dialects. Places of occurrence show clearly that certain types can only be found in Transylvania while others are dominant elsewhere in the Hungarian language territory.¹⁷ I would like to add that in drawing the social background of ballads it is justified to consider the historical borders of Transylvania which do not coincide with the musical dialect.

I could continue quoting other folklorists, the university textbook and other works as well which have abandoned the thesis of Sekler-Hungarian

¹⁵ KÁLMÁNY 1882. 165.

¹⁶ VARGYAS 1976. I. 45. and 172'

¹⁷ VARGYAS 1976. II. Places of occurrence of the ballads show that about half of the classical layer is only known in Transylvania, and their number is many times that of ballads to be found elsewhere in the language territory. Social factors are in the background of this difference in frequency, but these refer to the 19th-20th centuries.

contrast of the theoreticians of the last century. It has been proved that Hungarian folk ballads show a certain degree of regional differentiation, but uniformity and common features are more characteristic. In other words, there are no Sekler ballads as such, only ballads which have survived among the Seklers and they cannot be divided from the rest of our ballads even if they do have a number of formal characteristics which are unknown or fragmentary elsewhere.

3. It was at this stage of Hungarian research that István Hermann has come up with a new theory. Analysing the ballads written by János Arany (a prominent Hungarian poet of the last century) he had to face the problem of the origin of ballads. He has turned once again to Sekler (and only Sekler) ballads and discussed them with reference to Scottish folk ballads. Thus he has returned to the theory of a century ago, which even then had not been too elaborate, but he has attempted to match it with Marxist social theory. Taking into consideration the similarities between the historical and social development of the two peoples he states that "the most forceful ballads appeared among the Scots and — within Hungarian balladry — among the Seklers."¹⁸ This he explains by the fact that both societies retained their clan system and "the origins of folk ballads can be put to the time of the breaking up of clan society or rather to that particular form of its breaking up when it took place unusually abruptly and relatively quickly under the impact of a more developed class society. This breaking up brought about those tragic situations from which folk ballads could stem."¹⁹ To prove his hypothesis he analyses the ballads "Kőműves Kelemenné" and "Sir Tidmans".

Tőkei criticizes the inaccuracies of Hermann's theory in detail, but he accepts his supposition based on Marx that the quick breaking up of clan society leads to conflict.²⁰

From the point of view of my argument the starting point is of significance, i.e. the statement according to which social conflict is more pronounced in *Sekler* ballads. It is not accidental, but *necessary* that most ballads had been composed and had survived *there* and that the most artistic and dramatic pieces had been collected there. Any society can produce tragic clashes which can serve as topics of folk poetry. Even if we stay within Hungary we can quote several examples of such clashes and of the resulting folklore genres, e.g. outlaw-ballads of the most recent folklore material. It is well known that both in their type of conflicts and in representing the peculiar nature of the conflict these differ fundamentally from Sekler folk ballads which also describe the opposition to socially new but historically justified phenomena in an artistic way. The rea-

¹⁸ HERMANN 1964. 165.

¹⁹ HERMANN 1964. 165-166.

²⁰ TŐKEI 1964. 81-83.

son for this has to be sought for in the differences in social circumstances. Based on Georgian outlaw-ballads Márton Istvánovits has shown theoretically as well what that new situation is that brings about a multitude of undoubtedly folk ballads.²¹

According to Tókei Scottish folk ballads developed at the time of the accumulation of capital and the breaking up of clan society. Expression of something tragic became the most important feature of the new genre. "Tragedy can become the experience of a people, or of an ethnic group, or even of generations of people when in the course of the severe clash of an old social order with a new one a whole series of old institutions and norms are lost or turned into their opposite in a tragic way, dignified even in their destruction." In outlining the background of the birth of Scottish ballads Tókei touches on the basic problems of the genre and says, that: "From a theoretical viewpoint the circumstances of the birth of Scottish folk ballads can be regarded as typical of European, in fact of any type of, ballads just as much as the English original accumulation of capital is the classic, in fact the only classic, example of original accumulation of capital in general."²² In his opinion balladry similar to that of the Scots can only be found on the peripheries (Transylvania, the Balkan).²³

This view is far removed from the concept of Erdélyi and his followers, but indicates that theoretically the peripheric position provides more favourable conditions for the tragic aspects of balladry.

It is well-known that various norms based on earlier institutions have survived on the peripheries of European feudalism which have only been finally crushed by capitalism. It is a fact, however, that tragic social clashes, i.e. theoretically ballad producing situations do not always result in a flourishing balladry. The coexistence of several conditions is needed. In the case of Transylvania, however, rich balladry is a social fact.

The other views expanded by both Hermann and Tókei turn away from the problems of Sekler folk ballads. Let us, however, look into the question more deeply.

According to the findings of research on ballads the genre is closely connected with European culture. This in itself means that *balladry* as a genre has a *peculiar* place in the body of folk poetry.²⁴ There have been several attempts to explain this phenomenon,²⁵ but the satisfactory settling of the question is still to be waited for.²⁶ An aesthetic clarification of questions of the appearance of the tragic aspect of its poetic representation and of the feeling of catharsis is

²¹ ISTVÁNOVITS 1968.

²² TÓKEI 1964. 81-82.

²³ TÓKEI 1964. 83.

²⁴ In this respect LUKÁCS 1964. I. 257. HEGEL 1958. III. 412. theoretical standpoints can be useful.

²⁵ ORTUTAY 1975. SEEMAN 1967.

²⁶ cf. BUCHAN 1972.

essential if we want to understand the genre properly.²⁷ It is certain that the *tragic aspect* which is of such importance in the ballads does not appear as a universal human experience. Thus it follows that the genre itself is the expression of a European experience. Its occurrence outside historical Europe is rather indirect. But even within this area it can take different forms.

4. In trying to gauge the peculiar nature of Sekler folk ballads our starting point must be the artistic representation of a *historical experience* which is *conceived to be tragic*. I would like to throw light upon two aspects of the peculiar nature of Sekler ballads which sets them apart from the rest of Hungarian balladry. Here again the subject of scrutiny is the old-style, so called classic layer of our ballads. This layer is the one where the differences are easily discernible and where social conflict is considerably pronounced. It also shows that balladry as a genre is a synthetic one which can be grouped together at a certain level of generalization. Only detailed analyses can reveal the fact that in studying folk poetry we are dealing with the poetic reflection of more than one historical processes, or rather that we witness different reflections of the same social experience.

It has long been noticed that historical, aristocratic names are mostly found among a certain group of Sekler folk ballads, the following have become heroes of ballads: Anna Bethlen, István Fogarasi, Boldizsár Báthori, Klára Báthori, Sámuel Rákóczi, István Basa, Zsófia Kálnoki, etc.

The ballads collected elsewhere in the Hungarian language territory have hardly or exceptionally used this possibility even in the same types of ballads.²⁸ Here we can disregard the mostly new-style and recently composed ballads and songs on outlaws in which the name of the local landowner appears in the text, but when they spread to other areas the name is quickly abandoned. It is indeed strange that the Nádasdis, Pálfsy, the famous lords of the country would not be heard of in the ballads although they are the ones to match the Transylvanian aristocrats.

What is the reason for the occurrence of historic names?

Researchers accustomed to philology saw historical references in folk ballads and on the basis of facts or suppositions tried to throw light upon the interconnections. The relationship between historical songs and certain ballads has long been known. Thus for example the interrelations of the historical song and the ballad on the story of László Rákóczi's unsuccessful attempt to recapture the town of Nagyvárad are well known. 18th century records still follow the main flow of events which had taken place in 1662, that Rákóczi, accepting the invitation of the pasha of Nagyvárad hopes to recapture the town by fraud.

²⁷ About the tragic aspect and catharsis see BOREV 1960. 254.

²⁸ VARGYAS' material (VARGYAS 1976. II.) convincingly proves that ballads found outside Transylvania and containing aristocratic family names nevertheless, also refer to Transylvanian personalities (e.g. Homlódi).

His plans, however, come to nothing because the Turk puts him to prison. In the folklorised versions of the last century the historical facts are already blurred.

The ballad on Anna Bethlen, the girl who fell in love with a servant, also bears the name of a Transylvanian princely family. Because of this Pál Gyulai already in the last century had considered it to be the folklore reflection of a mocking song directed against the family in question. Most recently it was László Tárkányi Bóta who, examining the life of Transylvanian noble families, has come to the conclusion that this ballad together with several others is the folklorised reflection of a 16th century series of family tragedies.²⁹

It is a fact that in spite of the use of names folklore products do not represent unique or individual events, on the contrary the experiences reflected in them are typical and research has brought up numerous international parallels to them.³⁰ The shift from objective to typical, which is characteristic of folklore representations, is well documented by László Bóta's philological analysis of the ballad on the murdered soldier of the prince. He proves that neither chronologically nor with respect to social reality can the folklore hero be identified with the historical personality.³¹

Folklorists of an opposing standpoint have often stressed that folklore products represent types and a rigid reflection of reality cannot be expected of them. They have not, however, answered the question why references to historical personalities have survived and why primarily in *Sekler ballads* and not in the whole of Hungarian folk poetry?

In my view reasons of this phenomenon have to be sought for in the social structure of the Seklers, i.e. in the fact that because of special social conditions there had been a closer relationship between landowning nobles and commoners. The hierarchic order which could be found on the feudal latifundia elsewhere in the country had developed in a peculiar way because of the smaller size of latifundia and because of the slower pace of social development. (It must be stressed that there is no question of an "age of chivalry" as Gyulai rather romantically had surmised.) The relatively direct landowner-commoner relationship favoured the existence of certain patriarchal features and some of these had become indirectly reflected in poetic products as well.

The appearance of historic names in folklore is typical of the epic genre called "historic song". In many respects the interconnection of this genre and of ballads has already been the subject of research.³² Historic song has never

²⁹ Noticing the phenomenon GYULAI 1872. and later TÁRKÁNYI BÓTA have voiced the opinion that the birth of Hungarian folk ballads had been tied up with the poetry composed about the tragedy of a single family. (cf. TÁRKÁNYI BÓTA 1976.)

³⁰ The historical reliability of folklore has been the subject of debates in many respects. B. N. PUTYILOV's conclusions are very plausible (cf. PUTYILOV 1976. 128-173.)

³¹ BÓTA 1972. 347-357.

³² About the historic nature of heroic ballads: PUTYILOV 1976. 130-132.; SCHIRMUNSKI 1961. 111-113; SEEMANN 1967. 144-160.

been as dominant as love poetry or fairy tales. It does not abound in variants either, certainly not in the case of its European examples. Márton Istvánovits has stated for Georgian historic songs that names of historical personalities only appear in that particular genre. It is characteristic of them even if they are already full of folklore motifs and can reflect the facts referring to the history of the person objectively.³³

The above does not mean to indicate that a particular section of our balladry, namely the Sekler ballads, would be heroic ballads or historic songs. I would simply like to imply that they are set aside from the rest of Hungarian ballads and that the features which are characteristic of another genre as well can only be found *among them*. This can be observed even if a certain type of ballad (e.g. the ballad on the punishment by death of a maiden who had become pregnant) is not local but is to be found all over the country. In the Transylvanian version, however, a historically important family-name occurs which is not the case in other parts of the Hungarian language territory.

5. I would like to throw light upon the separateness of Transylvanian balladry through a discussion of the peculiar forms of social conflicts in these ballads. As an example one could mention the theme of the "wife-murdering husband" which theme is well-known from international folklore and from the literature of the subject as well. Let me single out from the numerous reductions "Barcsai" in which the travelling husband returns home when he remembers his son's peaching. He finds the door of his house closed and the wife only opens it after a number of objections. The husband finds the wife's lover, chops his head off and kills his wife by burning her. In another ballad, of a similar theme the wife "who has given birth to a bastard" is killed by her husband after his finding out that the father of the child had not been himself but the prince of Transylvania. The wife does not deny the charge she is even proud of it. As a third example the ballad of the wife of the highwayman can be mentioned, he kills his wife because protesting against his way of life she has turned against her husband.

All the ballads on the husband who kills his wife depict social relations in which it is the socially accepted right of a husband to pass judgement over his wife. This attitude is not alien to other layers of our ballads either but it has only survived so strongly in the balladry of Transylvania and neighbouring territories. The ballads are representative of family relationships. They are not unique or arbitrary if we regard the entire body of balladry, this is why I have quoted more than one examples. Many further parallels to this attitude could be mentioned. The same social behaviour is reflected in the ballad on secret lovers, in which the mother ruthlessly decides about her son's fate, or elsewhere the girl is sold against her will or without her knowledge by her mother or her broth-

³³ ISTVÁNOVITS 1968. 187-190.

er. Family relationships or rather the astonishing representation of the position of the individual is shown in the ballad of the maiden who had become pregnant. (The mother has her daughter beheaded because she has had a forbidden love affair.) Further examples could be cited but this much should suffice to show how sharply are social relationships represented in folk ballads.

To make the picture full it must be noted that under the circumstances killing a wife is conceived of as justified and the audience accepts its validity. There is no version in which punishment is the lot of the murderer. Only as a result of the development of the last century can we find examples where the ballad turns against the judgement and disapproves of such revenge. In the examples cited her burning or beheading his wife is a "lawful" possibility of the husband. The ballad presents this state of norms as valid. The question of social reflection in poetic works is, however, a complex one. Because of the many facets of folk poetry one can also find opposing themes among our ballads, however, my aim here has not been to draw a general picture of balladry but rather to point out that Transylvanian ballads take a special place among Hungarian folk ballads and have peculiarities which can only be found partly or not at all in other layers of Hungarian balladry.

Both the conclusions of research and the examples quoted here indicate that Sekler ballads are not survivals of a formerly widely existing body of Hungarian folk ballads but that the territory outside Transylvania could never have been as rich in specimens of the genre. Transylvanian ballads show such — seemingly formal but in fact substantial — peculiarities which cannot be found elsewhere in Hungarian language territory and could not have existed earlier either. Detailed analysis reveals that internationally known ballad conflicts had gained a special social colouring here.

Bibliography

- ANTAL Árpád-FARAGÓ József-SZABÓ T. Attila: *János Kriza*. Bucharest, 1971.
 BÓTA László: *Basa Pista balladája* (The Ballad of Pista Basa). Ethnographia, 1972. 347-357.
 BOTEV, Ju.: *A tragikum*. Budapest, 1964.
 BUCHAN, David: *The Ballad and the Folk*. London-Boston, 1972.
 ERDÉLYI János: *Népdalok és mondák* (Folk Songs and Legends). I-III. Pest, 1846-48.
 ERDÉLYI János: *Kisebb prózái* (Lesser prose works). I. Sárospatak, 1863.
 FOWLER, D. C.: *A Literary History of the Popular Ballads*. Durham, 1968.
 GREGUSS Ágost: *A balladáról* (About the Ballad). Pest, 1864.
 GREVERUS, I.-M.: *Skandinavische mittelalterliche Balladen*. München, 1958.
 GYULAI Pál: *Elegyes gyűjtések Magyarország és Erdély különböző részeiből* (Mixed Collections from Different Parts of Hungary and Transylvania). Eds. László ARANY and Pál GYULAI. Magyar Népköltési Gyűjtemény (Collection of Hungarian Folk Poetry). Vol. I. Budapest, 1872.
 HEGEL: *Estztika* (Aesthetics) II. Budapest, 1969.
 HERMANN István: *Arany János esztétikája* (The Aesthetics of János Arany). Budapest, 1958.
 HODGART, M. J. C.: *The Popular Ballads*. New York, 1950.
 ISTVÁNOVITS Márton: *Prolegomena a grúz betyárköltészethez*. (Foreword to Georgian Outlaw-poetry). Népi Kultúra — Népi Társadalom, I. 1968. 187-216.

- KÁLMÁNY Lajos: *Szeged népe* (The people of Szeged). II. Arad, 1882.
- KRIZA János: *Vadrózsák*. I. Székely Népköltési Gyűjtemény (Wild Roses I. A Collection of Sekler Folk Poetry). Kolozsvár, 1863.
- LEADER, Ninon: *Hungarian Classical Ballads*. Cambridge, 1967.
- LUKÁCS György: *Az esztétikum sajátossága* (The Particularity of Aesthetics). I–II. Budapest, 1963.
- ORTUTAY Gyula: *Székely népballadák* (Sekler Folk Ballads). 2nd ed. Budapest, 1948.
- ORTUTAY, Gyula: *Die europäischen Volksballaden*. In: *Kontakte und Grenzen*. Festschrift für G. Heilfurt. Göttingen, 1975. 116–120.
- ORTUTAY Gyula–KRIZA Ildikó: *Magyar népballadák* (Hungarian Folk Ballads). Budapest, 1968.
- SCHIRMUNSKI, V.: *Vergleichende Epenforschung*. I. Berlin, 1961.
- SEEMAN, E.–STRÖMBACK, D.–JONSSON, B. J.: *European Folk Ballads*. Copenhagen, 1967.
- SOLYMOSSY Sándor: *Népballada* (Folk Ballad). In: *Magyarság Néprajza* III. (The Ethnography of Hungarians.) 3rd ed. Budapest, n. d.
- TÁRKÁNYI BÓTA László: *Ki volt a "nagy hegyi tolvaj" ? A népballada történeti elvű kutatásának problémái és lehetőségei*. (Who was the "Great Thief of the Mountain". The problems and possibilities of a historical research of folk ballads). Kortárs, 1976. 1798–1807.
- TŐKEI Ferenc: *Népballadák nyomai és kezdetei az ókori kínai költészetben* (Beginnings of Folk Ballads in Ancient Chinese Poetry). Műveltség és Hagyomány, IV. 1964. 81–105.
- VARGYAS Lajos: *A magyar népballada és Európa* (Hungarian Folk Ballads and Europe). I–II. Budapest, 1976.
- VARGYAS Lajos: *Researches into the Medieval History of Folk Ballads*. Budapest, 1967.

FAMILY ORGANISATION AND THE SYSTEM OF KINSHIP TERMINOLOGY IN THE HUNGARIAN VILLAGES OF THE VALLEY OF THE LOWER GARAM

LÁSZLÓ SZABÓ

DAMJANICH JÁNOS MUSEUM, SZOLNOK

I

A systematic research of Hungarian peasant society was started by Edit Fél.¹ However, research could already be based on the summaries of Ákos Szendrey who gathered together the scattered results of previous research work.² His papers showed the paucity of information in this field and it was clear that more detailed research was necessary.³ Szendrey's summaries pointed out that the research of family organization and kinship systems have been the most promising and so it was not surprising that Fél considered them to be the most important. She started a systematic investigation and examined the most characteristic social unit, the *family* or rather one of its variants, on the Small Hungarian Plain (today belonging to Czechoslovakia as part of the administrative territory Okreš Nové Zámky). Her field of research was the *joint family* that was connected to the age of feudalism by several links. She paid special attention to kinship terminologies the significance of which has been unquestionable in ethnology for a century, since L. H. Morgan's basic works.⁴ It is interesting to note that at about the same time Hungarian linguists started collecting and publishing kinship terminologies though they first gathered the kinship terms of the nuclear family and not of the joint family.⁵ Since then, several publications have come out in this field and in 1961 Tibor Bodrogi published a summary.⁶ This became the starting point of another wave of research investigating family organization and kinship terminology.⁷ At the

¹ FÉL 1940, 1940/1, 1944, 1944/1, 1948.

² SZENDREY 1929, 1937, 1937/1, 1938, 1938/1.

³ FÉL 1948; ORTUTAY 1949.

⁴ MORGAN 1871.

⁵ CSÜRY 1935. A dictionary of the material; SZILÁGYI 1942.

⁶ BODROGI 1961, 1962.

⁷ The most important publications in the field of kinship terminology are: GUNDA 1949; BÁLINT 1953; FÉL 1958; MORVAY 1966; JUHÁSZ 1971; SZABÓ 1973. and comprehensive and comparative works: BODROGI 1975. Basic works with material on the structure and character of the family organisation: MORVAY 1956, 1963, 1968; JÁVOR 1966; SZABÓ 1968; CSEH 1971-1972, 1975-1976; ÖRSI 1974; FÉL-HOFER 1969; PALÁDI-KOVÁCS 1969; TIMAFFY 1960, 1974.

same time, historians, statisticians and sociologists published important papers clarifying the past and present state of family types.⁸

It appeared to be particularly important to clarify the relation between the *joint family* and the *nuclear family*, or rather to separate the terminological systems of the two family types and to investigate their social role. It was obvious that investigations should continue where preliminary investigations had already started and where there were still memories of the joint family. The Northern part of present-day Hungary, from the Szigetköz (an area of small islands on the Danube near the town of Mosonmagyaróvár) to the valley of the river Hernád seemed to be the most appropriate for such investigations. Edit Fél carried out her fieldwork to the north of this area around 1940. The fieldwork of László Timaffy in the Szigetköz, that of Fél in Komárom county, of László Szabó in the valley of the river Ipoly, of Judit Morvay at the foot of the Mátra Hills, of Attila Paládi-Kovács in the valley of the river Sajó and of László Szabó in Heves and Borsod counties are more or less interlocking and only the area of the valley of the river Ipoly — now belonging to Czechoslovakia — was uninvestigated. The present paper is part of a largescale investigation to which I collected material in 1974 in Slovakia in the Hungarian-populated villages of Ebed (Obid), Kőbölkút (Gbelce), Muzsla (Mužla), Kőhídgyarmat (Kamenny Most), Kisgyarmat (Sikenicka), Kéménd (Kamenin), Szalka (Salka), Kiskeszi (Malé Kosiky) and Bény (Biňa) and in the village of Garamkövesd (Kamenica) of which the inhabitants spoke Slovakian in the last century but are now Hungarians.

In this paper I have first of all investigated the kinship terminology of the area and then related it to Hungarian kinship terminology on the basis of my own research and the available literature. However, my primary aim was not this but to show how its internal structure changed and to record the process of the dissolution of the joint family terminology. I shall therefore avoid analysing the available literature and will only refer to relevant papers.

II

In order to be able to characterize the types of terminology occurring in Hungarian-populated areas three papers on Hungarian kinship terminology are important. A paper by László Szilágyi from Hajdúnánás (Hajdú-Bihar county) describes the terminology of the *nuclear family* on the Great Hungarian Plain, and although the paper concentrates on linguistic points it is representative of its type.⁹ The terminology published by Fél from Martos (Komárom county)

⁸ Important works: VERES 1958, KOSÁRY 1963, SZABÓ 1969; ANDORKA 1972, 1975; SZABÓ 1973, 1974, 1974/1, BALOGH 1974, DÁNYI 1965, DÁVID 1973, KOVÁTS-Cs. TÓTH 1962, SZABÓ 1971, TÓTH 1971, MÁRKUS 1967, 1971.

⁹ SZILÁGYI 1942.

concentrates on the relations within the *joint family* and also sheds light on the terminology of the internal structure of family and relatives.¹⁰ The publication of László Szabó from Jászdózsa (Szolnok county) introduces the terminology of the so called *separate joint family* and its relation to the *nuclear family* in the area of the Jászság.¹¹ According to the research done so far, the latter type of family structure shows a permanent form of the joint family system on the Great Hungarian Plain that adjusted to capitalist economic and social relations. The *nuclear family* kinship terminology is characteristic of the Eastern part of the Great Hungarian Plain and of the North-Eastern part of the country, and the terminology of the *joint family* centred structure is characteristic of the Northern part of the country. The *separate joint family* and its system of relations is characteristic of the middle part of the country (See map). There are data from other parts of the country as well, but those areas have not been studied in sufficient depth to be part on the map. So my paper on the valleys of the rivers Garam and Ipoly will be placed in that area and will be related to the three papers previously mentioned.

As the material of the eight Hungarian settlements does not differ essentially I will concentrate on Kőhídgyarmat (Kamenny Most), which is the most representative. There might be small differences in the intensity of usage but these are insignificant and do not affect the uniformity present in the terminology of the examined villages. I have based my method on that of Tibor Bodrogi but completed it with some features that are important from the point of view of investigating change.¹² I previously used this system in an earlier publication on the kinship system at Jászdózsa.¹³ In this publication illustrative sentences were used to clarify the usage of certain terms. In the present paper I have avoided them as my main aim is to compare the present situation with that in the beginning of the 20th century and illustrative sentences would have made the table too complicated.

In the published table the terms of *reference*, *address* and *collection* are separated by A., B., C., respectively. The individual *groups of relatives* are differentiated from each other by figures and by + or — signs depending whether the *ego* (0.) is *younger* or *older*. Above the 0. generation the terms of those *older* than the *ego* are marked I., and those *younger* marked II. The figures preceding the individual terms show *how often the terms are used*. 1 signifies general use, 2 signifies rare but systematic use, 3 signifies *occasional* or use by *some people only* and 4 signifies *passive* knowledge. The order of the list also shows frequency. The terms are published in two columns. The first shows the usage around 1900 and the second shows present usage.

¹⁰ FÉL 1944/1.

¹¹ SZABÓ 1973.

¹² BODROGI 1961.

¹³ SZABÓ 1973.

Concerning the beginning of the 20th century, it was not always possible to determine the grade of frequency on the basis of the data from Kőhídgyarmat. In these cases similar terms from the neighbouring Muzsla, Kőbölkút and Kéménd were examined (See the annexed tables).

III

In analysing the terminology four tasks were undertaken. The characteristic features of the system in the beginning of the 20th century were examined as to show the internal structure of the branches, and the points and manner of joining, and the time of the change from the terminology of the joint family to the nuclear family and the living, functioning units of the kinship system, were determined.

1

Consanguinal kinship — linear descent

Both in reference and address a descriptive system of terminology is shown. What is more, collective terms are also of a similar nature. In the beginning of the 20th century, the terms of reference preserved a clearer descriptive character, as they contained the line of colloquial terms of great-great grandfather, great-grandfather, grandfather, father, elder brother, elder sister, younger brother, younger sister, son, daughter, grandchild, great-grandchild, great-great grandchild. But side by side, other terms turned up which destroyed the descriptive character as one or other of the terms could not be strictly connected to one or other of the grades. Probably they were included in the terms of reference from the terms of address, and the pleasing, endearing words of children that are arbitrary to a certain extent also played a part. It is difficult to decide which term belonged to which generation originally. Examining frequency does not help either, as there is little difference between generations +2 and +3 and the frequency of usage is determined by whether there was a member of that age in the family or not. Some variants of the words *őregapám* (my old father = grandfather), *őreganyám* (my old mother = grandmother), *máskapám* (my other father = grandfather), *mányi* (nanny = grandmother) and *szüle* (grandmother) could have belonged to both grades. Probably they were separated more definitely originally. In my opinion *máskapám* (my other father) originally did not belong to this group but was +1. of the conjugal relatives in the usage of the daughter-in-law. Children heard it from their mother and later they might have addressed their grandfather in the same way.

The term *idesapámuram* (my sweet-father-and-master) is significant from a social point of view as it shows a rather unlimited and definite power of the father.

Below the ego, the descriptive character of the terms of address no longer exists. All the generations are addressed by name or by the address of generation —1 in the terms *fiam* (my son), *lányom* (my daughter), *kisfiam* (my small son), *kislányom* (my small daughter).

It is important, that in the beginning of the century, the use of the formal *maga* and *kend* (you) was general within this branch. Even brothers and sisters of two-three years of difference in age used it. One of my informants at Kőhídgyarmat who was the youngest in the family used the informal term of addressing her brothers and sisters when she was a child. But when her brother returned from the army "it was forbidden to use the informal term any more, he had to be addressed as uncle". Her parents insisted that she also used the formal term in addressing her sisters.

Some socially important relationships are reflected in the use of the formal term of *maga* (you), in the informal term of addressing younger ones, and in the contraction of the terms *gyerek* (child), *onoka* (grandchild), *dédunoka* (great-grandchild), *ükunoka* (great-great grandchild) into *fiam* (my son), *lányom* (my daughter) which are terms of generation —1. There is also some social significance in the confusion of the terms of address and those of reference of grades +2 and +3. The generations from +3 to —3 of linear descent lived together, in one household. The fact that terms of grade +3 melted into terms of grade +2, show that great-grandparents did not have much say in family life. On the other hand, the definite separation of the terms of generations +1 and +2 proves that family members of both generations played an important part in the life of the family and thus they had to be addressed separately. The term *idesapámuram* (my sweet-father-and-master) does not only express family membership but also the relation of power. The same term of address could be used for generation +2 if the grandfather was the head of the family and his sons and daughters-in-law who otherwise played an important part in the family, addressed him in such a manner. However, the fact that in the beginning of the century this terms already stood in second place among the terms of address and in third place among those of reference concerning frequency, indicates a certain relaxation of parental power. The contraction of the terms of address from —1 to —3 shows that in the eyes of parents, grandparents and great-grandparents, the children living in the family, so to say, merged into one another. It was only important that they belonged to the family. The terms *fiam* (my son), *lányom* (my daughter) only reflect blood relation if they are used for others than members of generation —1.

The separation of persons of different age and sex in ego's generation is much more important, as well as the attitude of sisters and brothers using the

formal *maga* (you) to each other. It means that — unlike children, grandchildren or great-grandchildren — elder or adult children in the family played a definite role. The differentiation of sex and age in this generation has its importance in inheritance as well.

The terms of consanguinal linear descent definitely describe *the family where several generations live together*. The internal relations of seven generations living together (from +3 to -3) are represented by the terms of address. The terms of reference are more exact but do not show actual practice because they are influenced by common usage, education and official language.

Consanguinal kinship — collaterals

The elder and younger generation and the sexes were separated by their separate terms *bátyám* (my elder brother), *néném* (my elder sister), *öcsém* (my younger brother), *húgom* (my younger sister) or by using the informal *te* (you) and addressing the younger members by their names. At generation 0 there were special terms, too. Similarly to generation 0 of linear descent they separated sex and age: *onokabátyám* (my elder male cousin), *onokanéném* (my elder female cousin), *onokaöcsém* (my younger male cousin), *onokahúgom* (my younger female cousin). Although the terms of the collateral line separate the sexes and the younger or older generations they do not mark grades by special terms as happens in linear descent. Description appears only in the case of generation 0. The terms of the collateral line are therefore more classifying than descriptive. All elder men were called *bátyám* (my elder brother, my uncle), all elder women *néném* (my elder sister). Essentially the same is true for generation 0 concerning the terms of address. Even if the younger members of the family were specified by the terms *öcsém* (my younger brother), *húgom* (my younger sister) it was occasional compared to the more general practice of addressing them by name and circumlocution. However, the term *bátyajaura* (*his elder brother-and master*) was used by others when specifying the male relatives of generation +1 of ego. This expresses a power relationship, and the advantageous position of the father's brothers. The term of address *bátyámuram* (my elder brother-and master) was not to be found at Kőhídgyarmat and in the neighbourhood, but I found it at Szalka and Kiskeszi so it probably used to exist there too, and not only in the usage of outsiders.

When the terms *bátyám* (elder brother), *néném* (elder sister), *öcsém* (younger brother), *húgom* (younger sister) were examined, they were found to be the same as similar terms of generation 0 of the linear line. It means that *ego's relationship to his uncles, aunts and cousins was similar to that to his brothers and sisters*. There is some distance between the ego and the brothers and sisters of his grandparents as here the neutral term *bácsi* uncle appears as well as the term of reference *szüle* (grandmother) without the possessive pronoun.

We have to consider that *the seven generations of consanguinical linear descent living together had a close relationship with, or lived together with, generations +1, 0 and -1 of the consanguinal collateral line*, as the same terms of address and reference were used for them as for generation 0 of linear descent. Also the usage of the informal and formal *you* are similar on the collateral line. And the term *bátyjaura* (his elder brother-and master) reflects for an outside observer the power of the elders. Elder male and female collateral relatives had the same power over the ego as his own elder brothers and sisters. That is why the terms *testvérbátyám* (my-blood-brother), *testvérnéném* (my-blood-sister), *idesbátyám* (my-sweet-brother), *idesnéném* (my-sweet-sister), *testvéröcsém* (my-blood-younger-brother), *testvérhúgom* (my-blood-younger-sister) are emphasized on the linear descent.

In such a family of several generations the heirs of the great-grandparents or grandparents were the uncles and on their death the inheritance passed to their sons and daughters, that is, the cousins. This fact explains the similarities of the terms in generation 0 of the linear line with those of the collateral line.

Affinal relationship

The generations that were older and younger than the ego were distinctly separated from each other but not by separate grades. So affinal relationship had a classifying character. On generation +2 the priority of the terms *bácsi* uncle and *néne* auntie over the terms *bátyám*, *néném* shows that there was some other difference in addition to the difference in age — the relation is not that of blood. The same distance was expressed by the terms *sógorbácsi* (uncle-brother-in-law), *néne* (auntie) and *ányomasszony* (madame-my-sister-in-law).

However, the spouses of the parents' brothers and sisters were not so much separated from ego. Although the term *ányom* (my-sister-in-law), *ányomasszony* (madame-my-sister-in-law), *sógorbácsi* (uncle-brother-in-law) existed in reference, the terms *bátyám*, *néném* were exclusive in address, that is, in actual, day-to-day practice. These terms placed the spouses of the parents' brothers and sisters on the same level in the family as the parents' brothers and sisters and elder blood brothers and sisters.

For affinal relationships in the generation of ego the terms *bátyám* (my-elder-brother) and *öcsém* (my-younger-brother) were used for elders and youngers respectively. But in the case of women on the other hand the term *ányi* (dear-sister-in-law) or its more respectful variants referring to age appeared. This terminological difference is socially significant. The address of the elders as *my-brother* and using the formal *you* reflected the power of an *elder brother-in-law over ego, his equal rights with older brothers and uncles*. At the same time, *the terms anyi (dear-sister-in-law) and its variants blur the difference of age and separate blood relatives from non-blood relatives and express the fact that a woman had fewer rights in the recipient family than her male relative of the same*

generation. The term *néném* (my-sister) only occurs in generation +2 and is not exclusive there either, although it would be the equivalent of *bátyám* (my brother) among women and not *sógornő* (sister-in-law). Furthermore—unless the difference in age was too great—men used the informal *you* towards their sisters-in-law while the latter used the formal *you* in addressing them in turn.

From the point of view of the father-in-law and mother-in-law (—1) a woman who married into the family became one of their children and had equal rights with them. Although the terms *vejem* (my-son-in-law), *menyem* (my-daughter-in-law) were necessary for outsiders, the terms of address were *fiam* (my-son) and *lányom* (my-daughter) or their names. This practice expressed the fact that a man or woman had been accepted into the family and belonged to them. But at the same time the same term used from —1 to —3 reflected a subordinate position both for a man and a woman, as shown in the collective term *gyermekeim* (my-children).

It is clear that seven generations of linear descent living together as well as the generations +1, 0 and —1 of the collateral line, as a family, included at least partly the affinal relatives. But—as is shown by the terminology—only men of the affinal relatives were fully accepted in the family and they, too, mostly on grades +1, 0, or —1. Women became identified with the family only from the point of view of their mother-in-law and father-in-law. The rest of the family considered them to be outsiders and—depending on their age—differentiated them from blood relatives. This—as it is also shown by the use of the formal and informal *you*—meant a certain subordinate position.

Conjugal relatives

The terms of men were definitely descriptive as they separated and marked generations +2, +1, 0/a, and 0/b with different terms, such as *máskapám* (my other father), *ipam* (my father-in-law), *uram* (my master = my husband), *kisebbik uram* (my younger master = my husband's younger brother), *örebik uram* (my elder master = my husband's elder brother)—especially if adjectives were also used. The same descriptive character was not so definite for women and was near to classification, as—although the terms *máskanyám* (my other mother) in generation +2, *napam* (my mother-in-law) in generation +1, *asszony* (woman) and *feleségem* (my wife) in generation 0/a could be found—in generation 0/b the term *ángyikám* (my-sister-in-law) appeared as the term of address thus mixing the distance 0/b of in-law relatives with all the generations of affinal kinship. This term expressed a more subordinate position for women, their lesser rights, and showed the position of a woman who left her own family: Independent of whether she lived in the family or not, a woman who was not a blood relative was an outsider for a man as she was only a sister-in-law.

The same subordinate position is shown by the fact that the woman called her husband's brothers *kisebbik uram* (my younger master), *örebik uram* (my elder master), and this was also a term of reference. Not only her husband but also his brothers became her masters in marriage.

Both in address and in reference, a man or woman who married into the family took over the terms of his/her spouse in case of generation +1. This practice expressed an identification with family tradition. The other side of this relation has already been discussed at generation -1.

God-relatives

God-relatives do not belong to relatives elsewhere in the literature and when the terms of kinship are enlisted they are not included but discussed separately, under pseudo- or quasi-kinship. However, because of the existing attitude, they are important. The terms themselves—*keresztapa* (godfather), *keresztanya* (godmother)—show that these persons do not belong to the family. Even if the words *anya* (mother), *apa* (father), *fiam* (son), *lányom* (daughter) are used, they are supplied with the differentiating prefix *kereszt* (god-).

It shows that the relation is not by blood but by baptism. The term *koma* (godbrother) is also of a separative character. As these terms are the same all over the country, terminology cannot explain the distinct social custom that relatives by Christening are considered to be actual relatives.

If the terminological investigation of certain groups of relatives is summed up then especially the terms of address reflecting actual practice show a *joint family of several generations that has close links with a circle of pseudo-kin*.

According to Tibor Bodrogi, the Hungarian kinship terminology of the joint family is differentiated from the terminology of the nuclear family in that "... linear descent is strictly separated from the collateral line while relatives of the collateral line are classified together, and elders and younger are separated by the special terms used for the elders ..."¹⁴

We have found these characteristics in the terminology published here. In addition to the above, it is also significant that the terminology of the joint family had the same terms for the collaterals as for ego's generation of the linear descent, i.e. for brothers and sisters. But these terms became terms of classification in the case of collaterals.¹⁵ This feature was found in the terminology of Kőhidgyarmat. Furthermore a detailed account showing frequency proves that a similar identification was used for affinal male relatives and that only women were separated as non blood relatives.

It is possible to clarify further small but important characteristics of the kinship terminologies of the joint family. Up to now in the investigation of

¹⁴ BODROGI 1961: 142-143.

¹⁵ SZABÓ 1973: 223.

the terminology of the joint family, only the terms *kisebbik uram* (my younger master), *örebik uram* (my elder master) have been emphasized as characteristic of the joint family. However, it can be shown—although with a lesser intensity—that these two terms do not stand alone but are parts of a small system of inner kinship terminology. A woman who married, called her husband *uram* (my master) acknowledging his position, and similarly acknowledged the position of her husband's brothers when she called them *kisebbik uram* (my younger master), *örebik uram* (my elder master). Her husband's father also became her master and she called him — just like her husband did — *idesapámuram* (my-sweet-father-and-master). Her husband's uncle — who was *bátyámuram* (my brother-and-master) both for her and for her husband — also became her master. However, a man never called his wife's family members of the same generation by these terms. Although it is not clear from the table, it is to be noted that a man did not use the term *idesapámuram* (my-sweet-father-and-master) for his father-in-law and even less the term *bátyámuram* (my-brother-and-master) for his father-in-law's brother.

At the same time, the man's family used one term *ányi* (sister-in-law) for all non-affinal women relatives together with the practice of the informal *you*.

The position of a man who married was essentially different from that of a woman. A man was not in a subordinate position in his wife's family as he was not identified with the other male members of that family but was individually denominated and he also individually denominated each male family member. But with the exception of his mother-in-law, the female members of the family were not differentiated from each other by the son-in-law.

If a man stayed in his own family, his position was better than the female members'. It is not by accident that the terms with the suffix *my-master* are fuller for the woman than for the man. This is a marked characteristic of the terminology of the joint family and expresses its *patriarchal character*.

If the kinship system of Kőhidgyarmat is compared to that of Hajdúnánás, Jászdózsa and Martos it can be seen that it is closest to the Martos system and is farthest from Hajdúnánás. So it is beyond doubt that the kinship system in the beginning of the century was linked with the joint family of the investigated area. The missing links can be explained by the process of dissolution of the joint family that had already started by then.

The process of dissolution led to significant terminological changes and each small difference has to be mentioned.

Consanguinal relation—linear descent

+4. The essence remains—only the more archaic *üköregapám*, *üköreganyám* (my great great grandfather, my great great grandmother) are replaced by *üknagyapám*, *üknagyanyám* (meaning the same).

+3. Among the terms of reference, in addition to *öregapám* (my old father), *öreganyám* (my old mother), the terms *dédnagyapám* (my great grandfather), *dédnagyanyám* (my great grandmother) become general while the archaic *máskapám*, *szülém*, *mányi* become passive knowledge. Among the terms of address, the terms *öregapám*, *öreganyám* remained while the terms *szülém* and *máskapám* became extinct and the term *mányi* became rare. At the same time *nagyapám* (my grandfather) appeared as a new term showing the influence of common usage. Among collective terms, the term *dédszüleim* (my great grandparents) replaced the term *öregszüleim*.

+2. There was a significant change both in the terms of reference and collection. The terms *öregapám*, *öregmamám* (my grandfather my grandmother) were replaced by *nagyapám*, *nagyanyám* and the term *öregszüleim* (my grandparents) by *nagyszüleim*. At the same time, the terms *mányi*, *máskapám*, *szülém* (my grandmother, my grandfather) and their variants became passive. The appearance of the words *papám*, *mamám* (grandfather, grandmother) was necessarily influenced by standard usage, but might have come from the valley of the river Ipoly.

+1. Can be considered as unchanged, only a few terms of urban character appear but their role is not significant, like *apa*, *anya*, *apu*, *anyu* (father, mother). Their appearance went hand in hand with the change in usage of the formal and informal *you* but this only influenced the younger generation.

0. Usage is unchanged. On the other hand, the usage of the formal *you* between brothers and sisters became extinct even when there was a large age difference.

—1 to —4. The denomination of the generations remained unchanged only the terms *unoka*, *dédunoka* (grandchild, great grandchild) became more frequent. Also the spread of the standard meaning of the word *gyerek* (child) could be observed although the word *család* (family) was still in general use meaning child.

Consanguinal relation—collaterals

+2. A new term *name + néni* (aunty) replaced the form *name + néném* (my aunty). Parallel the form *name + bácsim* (my uncle) became *name + bácsi* (uncle). While the forms *bácsim* and *néném* with the possessive suffix “-m” express an intimate personal relation, the forms *bácsi*, *néni* only express the age of the person without affinity. The word *szüle* (grandmother) was considered to be old fashioned, and peasant-like and became passive.

+1. There was a significant change in the terms of reference. The exact, descriptive terms linked with generation and sex of *nagybátyám*, *nagynéném* (my uncle, my aunt) appeared and at the same time the term *bátyajaura* (his elder-brother-and-master) became passive. The change is minimal in terms of address. The term *sógorbácsi* (brother-in-law uncle) expressing age and kinship

became passive and the form of *name* + *bácsim* (my uncle) became less used, as well as on grade +2.

0. The terms of reference approached standard usage as the terms *onoka-bátyám*, *onokanéném* (male and female cousin) became general denoting the relationship exactly. Otherwise the use of the informal *you* became general even with a large age difference.

—1. If there was a difference of age the term with the prefix *onoka* appeared here and the use of the informal *you* became general.

Affinal relationship

+2. Changes were insignificant. The terms *néne*, *ányomasszony* (sister-in-law), *sógorbácsi* (uncle-brother-in-law), became passive and, in addition to *bátyám* (my brother), the neutral word *bácsi* (uncle) not expressing kinship became general.

+1. This is a new picture. The terms *nagybátyám*, *nagnéném* (my uncle, my aunt) from standard usage became terms of classification replacing all the other terms of reference. In addition, even if not so frequently, the terms *name* + *sógor* (brother-in-law) *name* + *sógorbácsi* (uncle brother-in-law) appeared. The terms of address *bátyám*, *néném* (my brother, my sister) omitting the name became more important—this is a more informal way of address expressing less respect. The forms *ányomasszony* (madame sister-in-law) and *sógorbácsi* (uncle brother-in-law) that were considered to be old fashioned, became passive.

0. The term *sógor* (brother-in-law) replaced earlier terms everywhere but *sógornő* (sister-in-law) did not spread with it and the term *ánygi* (sister-in-law) remained the most commonly used — only its old fashioned variants (*ánygom*, *ányomasszony*) were replaced.

—1. Unchanged

Conjugal relatives

+2. The term *máskapám* (my other father = grandfather) was not used any more.

+1. The terms *após*, *anyós* (father-in-law, mother-in-law) replaced the old fashioned peasant-like terms of *ipam*, *napam* and at the same time brought with them a certain pejorative shade from standard usage which did not characterize the earlier terms.

0/a. It is important that the terms *férjem* (my husband) and *feleségem* (my wife) stabilized but did not replace the terms *uram* (my master) and *asszony* (woman).

0/b. The term *sógor* (brother-in-law) replaced the earlier terms *kisebbik uram* (my younger master) and *örebik uram* (my elder master). At the same

time, the term *ángyi* (sister-in-law) remained and *sógornő* (sister-in-law) did not spread.

God-Relatives

All the grades remained unchanged. But the behaviour between brothers and sisters became more informal. And the mutual use of the informal *you* became more frequent, even if they used the formal *you* earlier in their childhood.

2

The changes in kinship terminology can be explained by two reasons: one is a *linguistic influence*, i.e. the infiltration of standard usage into the village and the other is *internal social change* which meant a change in the relationship between certain relatives. From the point of view of this paper the latter is the more interesting.

Because of the influence of standard usage, several old fashioned terms were felt to be peasant-like (*ángyom, ángyomasszony, sógorbácsi, mányi, szüle, szülém, néne, ipa, napa*) disappeared and were replaced by their more urban, middle class equivalents (*nagyapa, nagyanya, nagypapa, nagymama, papám, mamám* (grandfather, grandmother), *apa, anya, apu, anyu* (father, mother), *onokanéném, onokabátyám* (male and female cousin), *onokaöcsém, onokahugom* (nephew, niece). Important social factors such as the disappearance of closed village life, mass schooling, the influence of the media and movement to and from the towns lay behind the linguistic changes. In this paper, the area under consideration is in Slovakia, and the most important factor may have been the teaching of Slovakian at school. Hungarians learning Slovakian met the forms of standard usage in dictionaries, so these forms were memorized and replaced village terms. As a consequence, change came about quicker and more definite in the investigated Hungarian villages in Slovakia than in Hungary.

However a few terminological changes show a social re-structuring of the village and changes in family relationships. The influence of standard usage has to be taken into consideration but it is of secondary importance, as changes were in the offing.

Changes occurred in two fields. New terms replaced certain words of an old-fashioned content and the attitudes of people changed towards each other which resulted in a change of the use of the formal and informal *you*.

The most important change is that the word *sógor* (brother-in-law) became general quickly and parallel with this change the suffix *-uram* (my master) expressing a relation of subordination, completely disappeared from usage. Only the new bride in the family calls her husband *uram* (my master) acknowledging his position of power. On the other hand, she no longer acknowl-

edges the mastership of her husband's brothers and calls them *sógor* (brother-in-law) both in reference and in address, a term which merely denotes *relationship*. When joint families broke up the brothers of the husband separated and became the heads of individual nuclear families, so the sister-in-law's subordinate position to them ceased.

However, the term for the corresponding female relative *ányi* (sister-in-law) did not change. A woman who married into a family was never subordinated to the sisters of her husband. A lasting relationship could not even be formed inside the family as the sisters-in-law sooner or later left the family home. As the term *ányi* (sister-in-law) only denominates sex and lineage, it could be maintained under the changed circumstances of village society.

The break-up of the joint family is shown by the disappearance of the terms *idesapámuram* (my sweet father-and-master) and *bátyjaura* (his-brother-and-master), it is clear that neither the father nor the uncles had real power over the separated families. The forms *bátyjaura* (his brother-and-master) or *name + bátyám* (my brother), *name + bácsim* (my uncle) were unanimously replaced by the term *bácsim* (my uncle) in reference. This not only marks the appearance of distance and the loss of power but refers to the formation of the nuclear family as it made the terminology of the collaterals descriptive. Uncles living separately had to be denoted exactly, as a speech situation in which the person was unambiguous, occurred rarely.

The weakening of the power of the mother and the father is expressed in the slightly pejorative shade of the term *após* (father-in-law), *anyós* (mother-in-law) although it can also be considered a linguistic change influenced by fashion.

All these changes show that a woman who married did not necessarily live with her father-in-law and the brothers of her husband any longer, so their mastership was not significant. Only the husband maintained mastership over his wife as the head of a functioning and strong *nuclear family* which is reflected in the term *uram* (my master). The term *férjem* (my husband) has only recently come into being in younger families as a reference term which shows that a change is taking place in the internal structure of the nuclear family.

The practice of using the formal and the informal *you* also showed a change in relations within the family. Earlier the organisation of the joint family and more close-knit family relations ensured the dominance of the *elders* and the *men*. Elder members were addressed with the formal *you* (*maga*) by everybody (earlier the more formal variant *kend* was used) and women had to address men with the formal *you*. Now the informal *you* (*te*) is used not only for elder brothers and sisters but also for elder relatives of other generations who are addressed by their names instead of the more respectful form of *name + term*, or are denominated only with their terms. As a consequence there is a certain attitude of fraternization if the difference in age is large. The practice

of men using the informal *you* towards women one-sidedly also belongs to the past. Today if a man uses the informal *you* to a woman where there is no great age difference the use of the informal *you* becomes mutual.

If the present kinship terminology of the lower valley of the river Garam is compared to that of Hajdunánás, Jászdózsa or Martos it can be seen that, in spite of the distance between Hajdunánás and Kőhidgyarmat, the two systems are completely the same.¹⁶ At the same time, it is as far from the Martos system as from the local system in the beginning of the century. Even if there are certain terms that belong to the system of the joint family they do not express actual relations any more. The basic cell of society here is the nuclear family and the transformation of kinship terminology has essentially been completed.

3

The notion of *kinship* has not changed since the beginning of the century while the *family* has changed. The terminologies of two different types lived side by side already in the beginning of the 20th century. As terminological material of the 1900's is available, the time of the change has to be pinpointed. Several questions present themselves: when did the final transformation of the terminologies occur? How long did the joint family itself live and how long did the relevant terminology exist? Did the transformation of the terminologies and linguistic changes occur at the same time, or—due to linguistic conservatism—did the terms survive in spite of the fact they had lost all meaning.¹⁷

We are in a fortunate position as we have the kinship terminology of a Hungarianised Slovakian village, Garamkövesd and this will help us in solving the problem.

The population of Garamkövesd spoke Slovakian exclusively in the last third of the 19th century. It is recalled that the priest used Slovakian in the church and that was the official language of the village authorities too, so much so, that villagers did not know any Hungarian then. The process of Hungarianisation started in the 1880s, as proved by the tombs in the local cemetery which show the Hungarian name structure: surname + first name. Surnames are Slovakian but they are spelt with a Hungarian orthography (e.g. Fátyi, Zátyik, Jasztrabszky, Hrdlicska) and are followed by a Hungarian first name (e.g. Karolin, Teréz, Pál, Sándor). A few tombs that have been preserved from earlier times show Slovakian orthography and Slovakian name structure. However,

¹⁶ SZILÁGYI 1942; BODROGI 1961.

¹⁷ BODROGI 1961, he has separated family terminologies in towns and villages. — ID. 1962, he summarizes the results of ethnography so that researchers could place their material into that system. — ID. 1975, he examined the kinship terminology of the Finno-Ugrian and Uralian peoples and found a place in it for the Hungarian system of terminology.

people who are around 80 years old today never learnt Slovakian, but remember that their grandparents spoke Slovakian to their peers and to their parents at home, and broken Hungarian to their grandchildren. The language of the generation which got married in the first two decades of the 20th century was therefore Hungarian. By that time the process of Hungarianisation had been completed irreversibly and could not even be influenced by the fact that meanwhile the village had become part of Czechoslovakia with Slovakian as the official language.

The period of the formation of the Hungarian kinship terminology collected at Garamkövesd can be determined as the first decade of the 20th century. The usage and memory of the old people of today originated from the neighbouring Hungarian villages. It is interesting that the terminologies and terminological characteristics of the system of the joint family do not exist at Garamkövesd — as the terms *kisebbik uram* (my-younger-master), *örebik uram* (my-elder-master), *idesapámuram* (my-sweet-father-and-master), *bátyámuram* (my-brother-and-master), *máskapám* (my-other-father for grandfather). Certain archaic forms such as *szüle*, *szüléke* (for grandmother), *ipam* and *napam* (for father-in-law and mother-in-law) are passive knowledge only of the old generation there, but I was told that such terms were used at the neighbouring villages, at Ebed, Szalka, Helemba and Kiskeszzi. On the other hand, the terms *sógor* (brother-in-law), *bácsim* (my uncle), *néném* (my aunt), *após* (father-in-law), *anyós* (mother-in-law) have always been in general use. The whole of the terminology—despite a few local characteristics—corresponds to the present terminology of Kőhídyarmat.

At the same time the society of Garamkövesd was examined and it was discovered that its family structure corresponded to the other Hungarian populated villages of the valleys of the rivers Ipoly and Garam. In the beginning of the century a number of joint families could be found, and part of them survived the first decade of the 20th century. Several of my older informants got married into such families. However when the bilingual parents died, the joint families split into smaller families. In all probability, *the terminology of the joint family in this village was connected to the forgotten Slovak language and the new adopted language reflected the actual new relations.*

This means that the present day terminology of the nuclear family came into being in the Hungarian villages in the first decade of the 20th century and maybe both terminologies were used together for a short while. But the Slovak population on its way to Hungarianisation adopted the new terminology of the nuclear family as it reflected existing relations.

Even if the influence of school and the official language is taken into consideration in the case of Garamkövesd it has to be remembered that terminology is not a conservative part of culture, but on the contrary, always reflects the actual situation. A kinship term is only used if it is meaningful and a change

in the character of a relationship will lead to a change of the term if the term is exact in defining the essence of the previous relationship. In the case of *ángy* for sister-in-law there was no reason to change the term and it only became transformed by fashion. If one or the other of the terms survive in memory they are simply memories of the social relationship behind them.

However, there is one exception. When my informants remembered people of the past they used terms to denote the heroes of their stories they had not used for decades and could not have heard from others either: "... I do not know when his sons separated. Only the *öreg néne* (old nanny) I mentioned used to tell me that he had a granddaughter. That was the daughter of Fábíán. She used to talk about her. If we went somewhere to a wedding or to the countryside or here and there, we used to call her to sleep at our place. You know, I was a young woman then with a small baby. And my mother-in-law said: Just call the *Ilona szüle*, she will come here. That is how my *öregmama* (old mother) spoke ... " (Muzsla).

In these cases of recalling old memories the kinship terms denoted actual relationships. The story teller did not replace the old terms by the new ones as the persons mentioned in the story automatically recalled the old terms. Such survivals of terms cannot be considered to be linguistic conservatism. The terms apply to people who used to know the actual relationships directly. The new generation can only recall individual terms as memories, as something they have heard of but not experienced. Relevant social relationships of a given period are of a different value than second hand data heard from others and interpreted. However, such use of old terms does not exist in Garamkövesd, so the terminology of this Hungarianised village can be used to determine the period of time when the joint family broke up.¹⁸

In conclusion it can be stated that the joint family system of kinship terminologies still existed in the beginning of the 20th century and in the first decade of the 20th century but the nuclear family system of terminology was created and became general in the 1910s — both in practice and linguistic usage. So the two variants of the family can be easily placed in time and can be separated from each other.

4

In ethnographical usage, kinship terminologies denote persons who are either related to each other by *blood* or by *marriage*. Marriage at the same time implies a *future blood-relationship of the offspring*. However, not all blood

¹⁸ SVECOVÁ 1966, 1967, 1965, 1975; FILOVÁ 1972: 171–184. We have to note that we also examined Slovakian terms with the Slovakian population of the villages Háromhuta and Vágáshuta (Borsod-Abaúj-Zemplén county) who are on their way to Hungarianisation. We do not want here to deal with the question that the Slav system of kinship terminologies basically differs from the Hungarian system and how this fact modifies the usage of terms with Slovaks becoming Hungarianised in the case of loan words.

relationships mean *actual social relationships*. Communities control the actual links between blood relatives, and acknowledge and approve of the links beyond blood relationships which are repeatedly established between blood-relatives in day-to-day practice. The kinship terminology of ethnography is only the system of *possible relationships* but it is not certain whether these relationships are fully established in practice as well. Day-to-day activities may link relatives in different ways—and if the same type of activities are regularly repeated between certain relatives a unit is formed which separates them at the same time from other relatives unified by different types of activities. Such units and separation within blood relationships are approved of by the community denoting them with separate names. These are the *institutions* of organic peasant societies which combine a number of the grades of relationship (as well as kinship terminologies) and may overlap.

The people under investigation in this paper may belong to the institutions of *nemzetség* (clan), *rokonság* (kin) and *család* or *família* (family). However, these terms do not necessarily cover the usual meaning of standard usage or of ethnographic terminology which is why they must be examined in more detail. Differences in this field are characteristics of the area.

The *nemzetség* (clan) as an institution and as a term is rare in modern usage but some time ago it was widely used as the institution functioned.

“Those who died five hundred years ago are also included in the *nemzetség*. If somebody is scolded, people say: damn it, his whole *nemzetség* was like that! Those who bear the same name used to belong to the same *nemzetség* but they do not any more. (Nowadays) only living relatives belong to the same *nemzetség*. This, let’s say, does not imply Jani Vass who is not related (only a namesake) but it implies István Vass, and his ancestral line and all the families related to it. His elders and those who will come after.” (From Kőbölkút.) Those who died long ago and those who will be born from now on in the patrilinear line of descent belong to the *nemzetség*. Another informant spoke of this patrilinear line of descent: “The girls, then, all got married by different names and now bear the names of their husbands . . . I am Mrs. Jónás. I bear my husband’s name but I belong to the Dávid *nemzetség* not to that of my husband’s although I live here. My son is Jónás and my grandson is Jónás, too, but I am Dávid. They belong to my husband’s *nemzetség* not to mine”. (From Kisújfalu.)

However, the name does not always determine the *nemzetség*. With time, the families belonging to a *nemzetség* separated from each other and the knowledge of their common ancestry became obscure and the ancestors forgotten, unless there was a point of inheritance. That is why the families bearing the same name but belonging to different *nemzetségs* had to be differentiated. Differentiating names or nick-names were rather common in the area. First they differentiated between families of the same name, but later when the nick-name had been inherited for a long time it became a *nemzetség*-name. Although

those who bore the same name knew that they used to belong to the same *nemzetség* nowadays only those with the same nick-name are considered to belong to the same *nemzetség*. "Jatag Dávid, Vencel Dávid, Pori Dávid . . . but they are all Dávids . . ." (From Kisgyarmat.)

The word *nemzetség* is in the process of disappearing from usage as it has no significance any more from the point of view of inheritance. It also used to be maintained to show high birth. Several villagers know from old documents and family memories that they used to belong to the nobility, and sometimes bemoaned the fact that they can not belong to the *nemzetség* any more on the female line. "We do not remember those noblefolk any more. I only know that when this old granny died—the grandmother of my father-in-law—and they went to the priest and she had been registered as Rozália Pathó, daughter of the noble Elek Pathó. But nobody knows any more who was Elek Pathó's wife. But Elek Pathó himself used to be a nobleman—and our old granny, too, she used to be a noblewoman. *Girls did not inherit the 'noble' line, only the boys.* She was not the noble Rozália Pathó only her father". (From Muzsla.) This quotation shows that in the peasantry *nemzetség* meant the line of succession of the noble name.

The *nemzetség* as an institution regulating inheritance is not significant any more in people's memories as the family used to play the leading part and more distant relatives belonging to the *nemzetség* did not inherit. That is why a certain overlapping can be traced with other kinship terms. "Damn his *nemzetség* and his *fajta* (race). The *fajta* is also *nemzetség*. His roots, damn his *fajta*. His roots were like that, rotten". (From Köbölkút.) "*Família* (family). *The família was called the nemzetség in older times.* For instance the *nemzetség* Vass is one *törzs* (tribe). Including everybody from the great grandparents to who knows what *ágazats* (lineages). *Família* and the *nemzetség* are the same". (From Köbölkút.)

In spite of the overlapping the essence of the notion of the *nemzetség* (clan) is unambiguous and totally coincides with the same notion used in standard and scientific language in other parts of Hungary.¹⁹ It does not show any local characteristics. Possible differences in meaning or contents can be explained by the fact that from time immemorial it has stopped being an actively functioning social institution and memory of it is becoming more and more obscured.

However, the other institution uniting relatives is different in content from both common usage and the scientific term as it also includes *pseudo-kin*. During my field work in Muzsla I was told who would be called for different posts if there was a funeral in the family: "The *relatives* — the *koma* (god-brother) of my son, he is called István Horváth. Let's say, he would be the first

¹⁹ MORVAY 1966.

one, because *God-relatives are the first relatives*. Then my mother's godson has a son . . . or, he has a brother called József — either of the two . . .” (Muzsla).

At the same time, those in blood-relationship are only considered to be relatives to a certain limited distance, and as actual contacts are not maintained beyond that, the awareness of the relationship fades away. In the case of a wedding “even third cousins are invited if it is a big wedding. Relatives are usually invited up to the third cousins.” (Muzsla.) This span of relatives applies to one or two occasions (a wedding, a funeral and certain joint activities) while only first and second cousins really belong to the family. However, pseudo-kin often takes precedence in many family events.

The precedence of pseudo-kin to blood relatives is shown at the wedding table: “They are seated in such a way that the relatives of the bride have precedence, . . . the brothers and sisters of the groom live in the house, so they are usually not seated because they wait on the guests. The *godmother's* and *godfather's family are at the first table*. And then the rest is not important . . .” (Muzsla). Although there were brothers-in-law, cousins and their families, but they were not seated as relatives, they sat together with strangers. Similarly in Köbölkút, a godbrother belongs to the relatives and he precedes cousins, at least second or third cousins. As in well digging where neighbours helped because they sometimes shared the well, first of all the relatives helped who did not live nearby. In this case too, godfathers were included as relatives and they were on the same level with brothers-in-law: “. . . it was mostly the relatives, brothers-in-law and godbrothers who assembled . . .” to help dig a well. (Köbölkút.)

In Kisújfalu whose inhabitants followed the Reformed Church the institution of pseudo-kinship was especially important and also different from the system of the Catholic villages. “0, here all the friends are godbrothers. I did not call but three. But my wife (not his first wife), she had four. Everybody is a godbrother here. One has as many as twelve. They are there at Christening, at Holy Communion, all the godbrothers and godsisters”. (Kisújfalu.) Then the numerous godbrothers are invited to take part at every family event and are considered to be relatives.

As pseudo-kin were also included among relatives on the lower Garam it was important that blood-relatives were denoted with a special term. The term *blood-relative* does not only separate pseudo-kin but also conjugal relatives. The term blood-relative had a significance at marriage. As due to financial reasons the marriage of cousins was quite common in the 20th century; this differentiation became even more important than before. One of my informants married her cousin on the advice of her parents: “I was laughed at and ridiculed that Rosy was bought for money by the Kovács'. Yes, because we were *blood-relatives*. And then the pastor, when we went to him to read: “Oh, how can the young people get a permission — he says — if there are children it won't be

healthy as the blood is the same and the children will suffer from rickets". (Muzsla.)

In the field under investigation the kinship system involved a rather wide system of connexions including blood-relatives, conjugal relatives and god-relatives. Blood-relatives were reckoned with on the collateral line until *the third cousins*, and on the ascending and descending line those alive. This family circle can be considered to be an active institution with the same extent now as in the beginning of the century. As the circle of blood-relatives is enlarged with pseudo-kin, who precede blood-relatives within the institution of kinship, its terminology is different from the usage in other parts of Hungary and is an important characteristic of the area.²⁰

The third kinship institution is the *család* (family) or *familia*. Although the term *familia* overlaps with the term *nemzetség* (clan) this is exceptional and due to the fact that both terms are dying out. Both in the beginning of the century and nowadays the term *familia* is essentially the same as the term *család* (family). A *család* or *familia* is considered to be *the blood-relatives and affines living under the same roof having a common household*. The family as an institution includes essentially the head of the family, his descendants and their spouses living with him, under his authority: "The father, the mother, their sons and daughters and grandchildren. This they say is the Vass family. It includes everybody. But the family does not include the brother or sister of the wife. Only he who represents it, then his children and his wife" (Köbölkút). "Those who live in the same house are a family. If someone got married then it is not the same family any more. If a girl got married it is a different case. The girl belongs to the family of her husband. The boy gets married but if he stays with his parents it is not a separate family. If he moves out, it is separate." (Kisgyarmat.)

The word *család* (family), not as an institution but as a kinship term, may have another meaning in Hungarian — it may mean the *children*. This meaning still exists in the area investigated. "We send each other gifts of food with this neighbour, too. Now he too has four *családs* (children), there are people there to send to" (Muzsla). "... he had to leave his father-in-law as they did not mend his clothes and did not take care of him. So he left and came back. He had two *családs* (children) but they did not meet again..." (Köbölkút). The word is frequently used in both senses, sometimes in one sentence. "His daughter-in-law was also there, at the house, but the *családs* (children) of his daughter-in-law were also married, and they too were there, in the *család* (family)." (Muzsla.)

²⁰ We have to note that pseudo-kin also play a significant part elsewhere, still they are not considered to be relatives in the same way as we have seen in the Geme valley (my own field work in Borsod-Abaúj-Zemplén county near the Cserhát and in Szolnok county). Compare: ÖRSI 1974.

When the family is mentioned as an institution it essentially includes the other meaning, children, in the sense of the children descending from the head of the family. Also, the second meaning is included in the first if taken from the standpoint of living together. If somebody left a family he left it to become the head of another family, or in the case of a woman, to become the spouse of a head of family, and to have children, i.e. families, of his/her own. Under his name another unit is set up, a new family is founded under his authority.

Thus the two meanings are interrelated, bound together by joint usage. The meanings do not allow for the word *family* to denote an institution enlarged with elements different from those in its second meaning — descendants living together, bound by blood-relationship.

Also the contents of the word *família* of Latin origin was fixed and could not absorb characteristics beyond its basic meaning.²¹ That is why there were no separate words for the *nuclear* and the *joint family* in this area, although in the beginning of this century they were different types of family and were differentiated in practice. The fixed contents of both words, *család* and *família*, prevented a functional distribution of meanings between the two words.

IV

The kinship system and kinship terminology of the Hungarian settlements in the valley of the river Garam is part of the kinship system of Northern Hungary. It is characterised by the existence and determining character of the joint family. Joint families—although fewer—could even be found in the beginning of the 20th century. This type of family organisation linked to the Middle Ages was completely replaced by the nuclear family by the 1920's. The nuclear family could adapt better to the social structure of capitalism as it was more flexible. *Contrary to other areas, pseudo-kin were considered to be an organic part of the kinship system on the Garam.*

This characteristic shows a more archaic feature in the family and kinship system of the valley of the river Garam and it calls attention to the fact that there was a stubborn surviving variant of the joint family system. Why did the valley of the river Garam show more archaic features in this respect than any other area?

Descriptions from the 19th century as well as several works since then have been of the opinion that the joint family system of Northern Hungary is one of the characteristics of the Palots ethno-cultural group of the area.²²

²¹ The appropriate entries in *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* (The historical-etymological dictionary of the Hungarian language), Vols 1-3.

²² SZEDER 1819, 1935; ISTVÁNYFY 1894, 1911, Id. 1911/1. The majority of our scholars today are opposed to this view: KÓSA-FILEP 1975: 24-30; MORVAY 1967.

The area of the joint family in Northern Hungary more or less coincides with the area inhabited by the Palots. However, a typical area of the joint family is the Szigetköz in the North-Western part of the Transdanubian where there is no trace of the Palots and joint families also existed among the Slovaks.²³ Therefore the theory, that the Palots ethno-cultural group is really characterised by the existence of the joint family system has to be rejected.

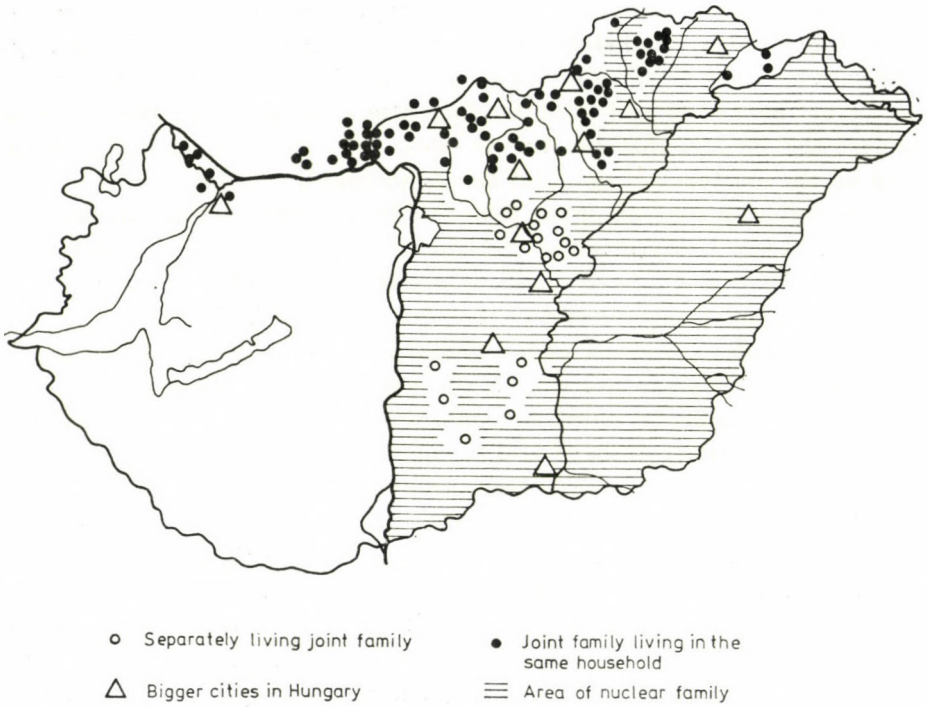
The stubborn survival of the joint family in Northern Hungary has deep historical reasons. Different areas of historic Hungary that became populated at different times and offered different possibilities of living seemed to have become homogeneous by the end of the 15th century. At that time the social and economic differences between individual areas became levelled. But in 1541 the Turks occupied Buda and with it the central part of the country became attached to the Turkish Empire. Not only was the earlier unity of the country broken and the process of social and economic equalization hindered but new trends were initiated. In the areas occupied by the Turks the power of the Hungarian landlords practically ceased together with the majority of the feudal bonds. Under Turkish rule Hungarian settlements practised peasant self-rule without the authority of their landlords, for about 100 to 150 years. The Turks controlled taxation but did not interfere with the internal life of peasant communities.²⁴ At the same time, the power of the landlords in Transsylvania, Western Hungary and Northern Hungary had been strengthened, feudal bonds increased and all the social and economic characteristics described by historians as "the second serfdom"—as a socio-economic feature of Eastern Europe—came into force.²⁵ During the decades following the Turkish rule (1686—1703) the landlords tried in vain to restore their former rights and feudal bonds. The majority of peasant communities resisted and the landlords were forced to make concessions. In this way the areas liberated from Turkish rule started a new life in a more flexible, more bourgeois type of social structure with a stronger autonomy. Soon they could keep up with, or even economically take over Transsylvania, Northern- and Western Hungary; areas which were economically better off under Turkish occupation but where the feudal bonds hindered social progress.²⁶ The peasant societies of the two areas were parts of totally different processes of development; the peasant communities of the areas liberated from the Turks—mainly on the Great Hungarian Plain—preserved only traces of the feudal society while feudal characteristics in the areas under uninterrupted Hungarian authority existed until the end of the 19th, the beginning of the 20th century. These features of which the more

²³ Compare Note 18.

²⁴ SZAKÁLY 1969; VARGA 1969: 367–450; SZABÓ 1974; SZABÓ I.—SZABÓ L. 1977.

²⁵ PACH 1962.

²⁶ SZABÓ I. 1974.



pronounced social role of the joint family in Northern Hungary is a part were preserved by Hungarian society even after the liberation of the serfs in 1848.²⁷

Certain more archaic features in the valleys of the rivers Garam and Ipoly are outstanding as this rich land was a more open area with more possibilities for bourgeois development than, for example the closed area at the Mátra Hills. But other factors played a part as well. The settlements in the valley of the river Garam, as well as on both banks of the river Ipoly, belonged to the lands of the episcopacy of Esztergom. The coincidence of church and lay power greatly contributed to the conservation of feudal relations²⁸ and prevented economic development despite of emerging opportunities. These factors not only delimit this region within the country but also offer an explanation for its specificity.

²⁷ SZABÓ I.-SZABÓ L. 1977.

²⁸ ID. ACSÁDY 1948: 287.; BOROVSKY É. N.: 192-446, 1906: 279-419.

The kinship system at Kőhidgyarmat around 1900 and in 1974

CONSANGUINAL KINSHIP-LINEAR DESCENT

+4. Grandparents of the grandparents (*great-great-grandfather, great-great-grandmother*):

- | | |
|---|---|
| <p>A. 1. Denoted by description
2. Űkapám, űkanyám
2. Űkőregapám, űkőreganyám
4. Űknagyapám, űknagymamám</p> <p>B. Missing. In practice it never occurred with any of my informants</p> <p>C. 1. Őseink</p> | <p>A. 1. Denoted by description
1. Űkapám, űkanyám
2. Űknagyapám, űknagymamám
4. Űkőregapám, űkőreganyám</p> <p>B. Missing. In practice it never occurred with any of my informants</p> <p>C. 1. Őseink</p> |
|---|---|

+3. Parents of the grandparents (*great-grandfather, great-grandmother*):

- | | |
|--|--|
| <p>A. 1. Őregapám, őreganyám
2. Dédapám, dédanyám
3. Dédnagyanyám, dédnagyapám
3. Name + máskapám, name + szülém, name + szüle
3. Name + mányi
3. Denoted by circumlocution</p> <p>B. 1. Őregapám, őreganyám, őregmamám
1. Máskapám, name + szülém, name + szüle
1. Mányi</p> <p>C. 1. Őregszüleim
2. Dédszüleim</p> | <p>A. 1. Őregapám, őreganyám
1. Dédapám, dédanyám
2. Dédnagyapám, dédnagyanyám
3. Denoted by description
4. Name + máskapám, name + szülém, name + szüle</p> <p>B. 1. Őregapám, őreganyám, őregmamám
2. Nagyapám, nagyanyám
3. Mányi
4. Máskapám, name + szülém, name + szüle</p> <p>C. 1. Dédszüleim
3. Őregszüleim</p> |
|--|--|

+2. Parents of the father and mother (*grandfather, grandmother*):

- | | |
|--|--|
| <p>A. 1. Őregapám, őreganyám
2. Name + mányi, name + szülém
2. Denoted by description</p> <p>B. 1. Őregapám, őreganyám, őregmamám
1. Máskapám, mányi
2. Szülém, szüléke, őregszülém</p> <p>C. 1. Őregszüleim</p> | <p>A. 1. Nagyapám, nagyanyám
2. Őregapám, őreganyám
2. Nagyapám, nagymamám
2. Denoted by description
3. Name + mányi, name + szülém</p> <p>B. 1. Nagyapám, nagyanyám
1. Nagypapám, nagymamám
1. Papám, mamám
2. Őregapám, őreganyám
4. Szülém, szüléke, őregszülém</p> <p>C. 1. Nagyszüleim
2. Őregszüleim</p> |
|--|--|

+1. The parents (*father, mother*):

- | | |
|---|---|
| <p>A. 1. Apám, anyám
1. Idesapám, idesanyám
2. Idesapámuram, idesanyámasszony</p> <p>B. 1. Idesapám, Idesanyám
1. Apám, anyám
3. Idesapámuram, Idesanyámasszony</p> <p>C. 1. Szüleim
2. Idesszüleim</p> | <p>A. 1. Apám, anyám
1. Idesapám, idesanyám
4. Idesapámuram, idesanyámasszony</p> <p>B. 1. Idesapám, idesanyám
1. Apám, anyám
2. Papám, mamám
3. Apa, anya
3. Apu, anyu
4. Idesapámuram, idesanyámasszony</p> <p>C. 1. Szüleim
2. Idesszüleim</p> |
|---|---|

0. *Brothers and sisters (my elder brother, my elder sister, my younger brother, my younger sister):*

- | | |
|---|--|
| <p>A. I. 1. Bátyám, néném, name + bátyám,
name + néném
2. Testvérbátyám, testvérnéném
2. Idesbátyám, idesnéném
2. By name</p> <p>B. I. 1. Bátyám, néném, name + bátyám,
name + néném
1. By name, by nickname (with the
formal you)</p> <p>A. II. 1. Öcsém, húgom, name + öcsém,
name + húgom
1. Testvéröcsém, testvérhúgom</p> <p>B. II. 1. By name, by nickname (with the
informal you)
2. Öcskös, öcsém, húgom, kishúgom
Name + húgom</p> <p>C. 1. Testvéreim
2. Idestestvéreim</p> | <p>A. I. 1. Bátyám, néném, name + bátyám,
name + néném
2. By name
2. Idesbátyám, idesnéném
2. Testvérbátyám, testvérnéném</p> <p>B. I. 1. Bátyám, néném, name + bátyám,
name + néném
1. By name, by nickname (mainly with
the informal you)</p> <p>A. II. 1. By name, by nickname
1. Öcsém, öcskös, húgom, kishúgom,
name + öcsém, name + húgom
2. Testvéröcsém, testvérhúgom</p> <p>B. II. 1. By name, by nickname (with the
informal you)
2. Öcskös, öcsém, kishúgom, name +
húgom</p> <p>C. 1. Testvéreim
2. Idestestvéreim</p> |
|---|--|

—1. *The children (my son, my daughter):*

- | | |
|--|--|
| <p>A. 1. Fiam, kisleány, lányom, kislányom
2. Gyerek, lány</p> <p>B. 1. By name, by nickname
2. Kisleány, kislányom</p> <p>C. 1. Családjaim
2. Gyermekjeim</p> | <p>A. 1. Fiam, kisleány, lányom, kislányom
3. Gyerek, lány</p> <p>B. 1. By name, by nickname
2. Kisleány, kislányom</p> <p>C. 1. Gyermekjeim
2. Családjaim</p> |
|--|--|

—2. *Children of the children (grandchildren):*

- | | |
|---|---|
| <p>A. 1. Denoted by description
2. Onokáim</p> <p>B. 1. By name, by nickname
1. Kisleány, kislányom
2. Kisonokám</p> <p>C. 1. Onokák
2. Gyermekjeim</p> | <p>A. 1. Denoted by description
2. Onokám, kisonokám</p> <p>B. 1. By name, by nickname
1. Kisleány, kislányom
2. Kisonokám</p> <p>C. 1. Onokák
2. Gyermekjeim</p> |
|---|---|

—3. *Grandchildren of the children (great-grandchildren):*

- | | |
|---|---|
| <p>A. 1. Denoted by description</p> <p>B. 1. By name, by nickname
2. Fiam, kisleány, lányom, kislányom</p> <p>C. 1. Gyermekjeim
2. Dédunokáim</p> | <p>A. 1. Denoted by description
2. Dédunoka</p> <p>B. 1. By name, by nickname
2. Fiam, kisleány, lányom, kislányom</p> <p>C. 1. Dédunokáim
2. Gyermekjeim</p> |
|---|---|

—4. *Grandchildren of the grandchildren (great-great-grandchildren):*

- | | |
|---|---|
| <p>A. 1. Ükunoka</p> <p>B. Missing. In practice it never occurred
with any of my informants</p> | <p>A. 1. Ükunoka</p> <p>B. Missing. In practice it never occurred
with any of my informants</p> |
|---|---|

CONSANGUINAL RELATION — COLLATERALS

+2. *Brothers and sisters of the grandparents and their children (my uncle, my aunt):*

- | | |
|---|---|
| <p>A. 1. Denoted by description
2. Name + bácsi, name + bácsim, name + néné</p> <p>B. 1. Name + bácsim, name + néné
2. Name + szüle</p> | <p>A. 1. Denoted by description
2. Name + bácsi, name + néni
3. Name + bácsim, name + néné</p> <p>B. 1. Name + bácsi, name + néni
2. Name + bácsim, name + néné
4. Name + szüle</p> |
|---|---|

+1. *Brothers and sisters of the parents (my uncle, my aunt):*

- | | |
|--|---|
| <p>A. I. 1. Denoted by description
1. Name + bátyám, name + néné
2. Name + bácsim
3. Bátyjaura</p> <p>B. I. 1. Name + bátyám, name + néné
2. Name + bácsim
3. Sógorbácsi</p> <p>A. II. 1. Denoted by description
2. By name, by nickname</p> <p>B. II. 1. By name, by nickname (with the informal you)</p> | <p>A. I. 1. Denoted by description
1. Nagybátyám, nagynéné
2. Nagybácsi
2. Name + bátyám, name + néné
2. Name + bácsim
4. Bátyjaura</p> <p>B. I. 1. Name + bátyám, name + néné
3. Name + bácsim
4. Sógorbácsi</p> <p>A. II. 1. Denoted by description
2. By name, by nickname</p> <p>B. II. 1. By name, by nickname (with the informal you)</p> |
|--|---|

0. *Children of the parents' brothers and sisters (my cousins):*

- | | |
|--|--|
| <p>A. I. 1. Name + bátyám, name + néné
2. Denoted by description
2. Bátyám, néné
3. Onokabátyám, onokanéné</p> <p>B. I. 1. Bátyám, néné
2. Name + bátyám, name + néné</p> <p>A. II. 1. Denoted by description
2. By name
3. Onokaöcsém, onokahúgom
3. Name + öcsém, name + húgom</p> <p>B. II. 1. By name (with the informal you)
2. Name + öcsém, name + húgom</p> <p>C. 1. Onokatestvéreim</p> | <p>A. I. 1. Onokabátyám, onokanéné
1. Name + bátyám, name + néné
2. By name
2. Denoted by description
2. Bátyám, néné</p> <p>B. I. 1. Bátyám, néné
2. Name + bátyám, name + néné
2. By name (with the informal you, rarely with the formal you)</p> <p>A. II. 1. Onokaöcsém, onokahúgom
2. Denoted by description
3. Name + öcsém, name + húgom
3. By name</p> <p>B. II. 1. By name (with the informal you)</p> <p>C. 1. Onokatestvéreim</p> |
|--|--|

-1. *Children of my brothers and sisters (my nephew, my niece):*

- | | |
|--|---|
| <p>A. I. 1. Denoted by description
1. Name + bátyám, name + néné</p> <p>B. I. 1. Bátyám, néné, name + bátyám, name + néné</p> <p>A. II. 1. Denoted by description
1. By name</p> <p>B. II. 1. By name (with the informal you)</p> <p>C. 1. Onokatestvéreim</p> | <p>A. I. 1. Denoted by description
1. Onokabátyám, onokanéné
1. Name + bátyám, name + néné</p> <p>B. I. 1. By name (with the informal you)
1. Name + bátyám, name + néné
3. Bátyám, néné</p> <p>A. II. 1. Denoted by description
2. Onokaöcsém, onokahúgom
2. By name</p> <p>B. II. 1. By name (with the informal you)</p> <p>C. 1. Onokatestvéreim</p> |
|--|---|

AFFINAL RELATIONSHIP

+2. Spouses of the grandparents' brothers and sisters (both sexes):

- | | |
|---|--|
| <p>A. 1. Denoted by description
1. Name + bácsi, name + néni,
name + néne
1. Name + bátyám, name + néném
2. Ángyom, ángyim, ángyomasszony
3. Sógorbácsi</p> <p>B. 1. Name + bácsi, name + néne,
name + néni
1. Name + bátyám, name + néném
2. Sógorbácsi
2. Ángyomasszony</p> | <p>A. 1. Denoted by description
1. Name + bácsi, name + néni
1. Name + bátyám, name + néném
2. Name + ángyi, name + ángyom
3. Name + néne
4. Ángyomasszony
4. Sógorbácsi</p> <p>B. 1. Name + bácsi, name + néni
2. Name + bátyám, name + néném
2. Name + ángyi
3. Name + néne
4. Ángyomasszony
4. Sógorbácsi</p> |
|---|--|

+1. Spouses of the parents' brothers and sisters (uncle, aunt):

- | | |
|--|--|
| <p>A. 1. Denoted by description
1. Name + bátyám, name + néném
1. Name + ángyom, ángyomasszony,
ángyi
2. Name + bátyám, name + néne
2. Bátyám, néném
3. Sógorbácsi</p> <p>B. 1. Bátyám, néném, name + bátyám,
name + néném</p> | <p>A. 1. Nagybátyám, nagynéném
1. Name + bátyám, name + néném
1. Ángyi, ángyom, name + ángyi,
name + ángyom
1. Bátyám, néném
2. Denoted by description
2. Name + bácsim, name + néni
2. Name + sógor, name + sógorbácsi
3. Ángyomasszony
4. Sógorbácsi
4. Name + néne</p> <p>B. 1. Bátyám, néném, name + bátyám,
name + néném
1. Ángyi, name + ángyi, name +
ángyom, name + ángyika
3. Name + sógor
4. Sógorbácsi
4. Ángyomasszony</p> |
|--|--|

0. Spouses of the brothers and sisters (brother-in-law, sister-in-law):

- | | |
|---|--|
| <p>A. I. 1. Name + bátyám, ángyi
2. Denoted by description</p> <p>B. I. 1. Name + bátyám, name + ángyi,
ángyomasszony</p> <p>A. II. 1. By name (with the informal you)
2. Ángyika
2. Name + öcsém, name + öcséd
2. Denoted by description</p> <p>B. II. 1. By name, by nickname (with the
informal you)
2. Ángyikám</p> | <p>A. I. 1. Sógor, name + sógor
2. Name + bátyám, ángyi, ángyikám,
name + ángyi
3. Sógornőm
3. Denoted by description</p> <p>B. I. 1. Sógor, name + sógor
1. Ángyi, name + ángyi
2. Name + bátyám, name + ángyom</p> <p>B. II. 1. Sógor, name + sógor, kissógorom
1. Ángyika
1. By name
2. Denoted by description
2. Name + öcsém, name + öcséd</p> <p>B. II. 1. By name, by nickname (with the
informal you)
1. Ángyikám
2. Sógor</p> |
|---|--|

—1. *Spouses of the children (son-in-law, daughter-in-law):*

- | | | | |
|----|---|----|---|
| A. | 1. Vejem, menyem
2. Denoted by description
3. Fiúnk, lányunk, menyecskenk | A. | 1. Vejem, menyem
2. Denoted by description
3. Fiúnk, lányunk, menyecskenk |
| B. | 1. By name, by nickname
2. Fiam, lányom | B. | 1. By name, by nickname
2. Fiam, lányom |
| C. | 1. Gyermekeim | C. | 1. Gyermekeim |

CONJUGAL RELATIVES

+2. *Grandparents of the spouse:*

- | | | | |
|----|--|----|--|
| A. | 1. Denoted by description
2. Máskapám, másikapám, másik-anyám | A. | 1. Denoted by description
2. Máskapám, másikapám, másik-anyám |
| B. | 1. As the spouse
1. Máskapám | B. | As the spouse
4. Máskapám |

+1. *Parents of the spouse (father-in-law, mother-in-law):*

- | | | | |
|----|---|----|---|
| A. | 1. Ipam, napam
2. Denoted by description
2. Apám, anyám | A. | 1. Apósom, anyósom
2. Apám, anyám
3. Denoted by description
4. Ipam, napam |
| B. | 1. As the spouse | B. | 1. As the spouse |

0/a. *The spouse (my husband, my wife):*

- | | | | |
|----|--|----|--|
| A. | 1. Úram, asszony
2. Feleségem
2. Ember
4. Férjem | A. | 1. Úram, feleségem
2. Ember, asszony
3. Férjem |
| B. | 1. By name (with the formal you for the husband; not always for the wife)
1. Asszony
2. Úram, édesuram | B. | 1. By name (generally with the informal you)
2. Asszony |

0/b. *Brothers and sisters of the spouse and their spouses:*

- | | | | |
|----|---|----|--|
| A. | 1. Denoted by description
1. Kisebbik uram, örebik uram, ángyim
2. By name, by nickname | A. | 1. Sógorom, ángyi, ángyikám
2. By name
4. Kisebbik uram, örebik uram |
| B. | 1. Kisebbik uram, örebik uram, ángyikám, name + ángyi
2. By name (with the formal you in case of elders) | B. | 1. By name (with the informal you)
1. Sógor, ángyi, ángyikám, name + sógor, name + ángyi
4. Kisebbik uram, örebik uram |

GOD RELATIVES

+1. Godparents (godfather, godmother):

- | | | | |
|----|---|----|---|
| A. | 1. Keresztapám, keresztanyám
2. Name + keresztapám,
name + keresztanyám | A. | 1. Keresztapám, keresztanyám
2. Name + keresztapám,
name + keresztanyám |
| B. | 1. Keresztapám, keresztanyám | B. | 1. Keresztapám, keresztanyám |
| C. | 1. Keresztszüleim | C. | 1. Keresztszüleim |

0. Godbrothers and godsisters:

- | | | | |
|----|---|----|---|
| A. | 1. Koma, komaasszony, komám,
komámasszony
2. By name
3. Name + koma,
name + komaasszony | A. | 1. Koma, komaasszony, komám,
komámasszony
2. By name
3. Name + koma, name + koma-
asszony |
| B. | 1. By name
1. Komám, komámasszony | B. | 1. By name
1. Komám, komámasszony |

—1. Godchildren (godson, goddaughter):

- | | | | |
|----|---|----|---|
| A. | 1. keresztfiam, keresztlányom
1. By name | A. | 1. Keresztfiam, keresztlányom
1. By name |
| B. | 1. By name
2. Fiam, lányom | B. | 1. By name
2. Fiam, lányom |
| C. | 1. Keresztgyermek | C. | 1. Keresztgyermek |

Literature

- ACSÁDY I. 1948. *A magyar jobbágság története* (History of Hungarian Serfdom). Budapest
- ANDORKA, R. 1972. *Un exemple de faible fécondité dans une région de la Hongrie. L'Ormansag à la fin du XVIII. siècle et au début du XIX.: contrôle de naissances ou fauxsemblants?* Annales de Démographie Historique 25–35.
- Id. 1975. *Paraszti családszervezet a XVIII–XIX. században* (Peasant Family Organisation in the 18th–19th centuries). Ethnographia 340–367.
- BÁLINT S. 1953. *Rokonságnevek és kapcsolatok Szegeden* (Kinship Terms and Relations in Szeged). Magyar Nyelvőr 241–245.
- BALOGH I. 1974. *Egy tanyaépítő paraszti nagycsalád gazdálkodása a 19. sz. végén. A Tápai család gazdasági naplója 1885–1904* (The Economy of a Farm-building Joint Family at the End of 19th Century. The Economic Annals of the Tápai Family). In: *Paraszti társadalom és műveltség a 18–20. században. III. Tanyák* (Peasant Society and Culture in 18th–20th Centuries. III. Scattered Farms). Szolnok
- BODROGI T. 1961. *A magyar rokonsági terminológia vizsgálatának néhány kérdése* (Some Questions of Investigating Hungarian Kinship Terminology). Műveltség és Hagyomány III. 129–148.
- Id. 1962. *Társadalmak születése* (The Birth of Societies). Budapest
- Id. 1975. *Die Gesellschaftorganisation der Finnisch-Ugrischen Völker*. In: *Congressus Quartus Internationalis Fenno-Ugristarum*. Budapest, 103–120.
- BOROVSKY S. (ed.), é. n. *Magyarország vármegyéi és városai. Esztergom vármegye* (Hungary's Counties and Towns. Esztergom County). Budapest, 192–446.
- Id. 1906. *Magyarország vármegyéi és városai. Hont vármegye* (Hungary's Counties and Towns. Hont County). Budapest, 279–419.
- CSEH I. 1971–1972. *A nagycsalád-rendszer emlékei és maradványai a Sárközben és Pécsvárad környékén, 1870–1910* (Memories and Remnants of the Joint Family in the Sárköz and around Pécsvárad, 1870–1910). In: *Néprajz és Nyelvtudomány XV–XVI*. 179–185.
- Id. 1975–1976. *A nagycsalád-rendszer emlékei a szlavóniai magyaroknál* (Memories of the Joint Family with Slavonian Hungarians). Separatum from *Néprajz és Nyelvtudomány*

- CSÜRY B. 1935. *Szamosháti szótár. I–II.* (Dictionary from the Szamosház). Budapest
- DÁNYI D. 1965. *Városi háztartások és családok a 18. század végén. Győr, 1787* (City Households and Families at the End of 18th Century. Győr 1787). 73–109.
- DÁVID Z. 1973. *Családok nagysága és összetétele a veszprémi püspökség területén, 1747–1748* (The Size and Structure of Families in the Territory of the Veszprém Episcopacy, 1747–1748). Budapest
- FÉL E. 1940. *A társaságban végzett munkák Martoson* (Works Performed in Associations in Martos). Néprajzi Értesítő 361–379.
- Id. 1940/1. *Kocs 1936-ban* (Kocs in 1936). Budapest
- Id. 1944. *A nagycsalád és jogszokásai a komárommegyei Martoson* (The Extended Family and its Customary Laws in Martos in Komárom County). Érsekújvár. Kisalföldi Közlemények II.
- Id. 1944/1. *Egy kisalföldi nagycsalád társadalom-gazdasági vázlata* (A Socio-economic Sketch of a Joint Family in the Kisalföld). Érsekújvár. Kisalföldi Közlemények I. Ser. Vol. 3.
- Id. 1948. *A magyar népi társadalom életének kutatása* (Researches on the Life of Hungarian Peasant Society). Budapest
- Id. 1958. *Adatok a bukovinai székelyek rokonsági intézményeiről* (Data on the Kinship Institutions of the Bukovina Székelys). Néprajzi Közlemények II. N. 4. 3–17.
- Id. 1959. *Fejezetek Tiszaigár társadalmának megismeréséhez* (Chapters to the Study of the Society in Tiszaigár). Néprajzi Közlemények III. N. 1. 70–114.
- FÉL E.–HOFER T. 1969. *Proper Peasants*. Chicago
- FILOVÁ B. 1972. *Das Gesellschafts- und Familienleben*. In: *Die slowakische Volkskunde*. Bratislava, 161–184.
- GUNDA B. 1949. *Gyimesi csángó rokonsági elnevezések* (Kinship Terms at the Csángó of Gyimes). Magyar Nyelvőr 231–234.
- ISTVÁNEFFY Gy. 1894. *Palóc néprajzi tanulmányok* (Palots Ethnographical Studies). Budapest
- Id. 1911. *A palócok lakóháza és berendezése* (Palots Houses and Furniture). Néprajzi Értesítő 1–15.
- Id. 1911/1. *A borsodmegyei palócok* (The Palots of Borsod County). Ethnographia 162–166, 222–232, 292–298, 363–368.
- JÁVOR K. 1966. *A parasztcsalád munkamegosztása egy nyírségi faluban* (Peasant Division of Labour in Village in the Nyírség). Debrecen
- JUHÁSZ A. 1971. *Család és munkaszervezet* (Family and Division of Labour). In: *Tápé története és néprajza* (History and Ethnography of Tápé). Tápé, 225–241.
- KOSÁRY D. 1963. *A paraszti "família" kérdéséhez a XVIII. század elején* (To the Question of the Peasant Family in the Beginning of the 18th Century). Agrártörténeti Szemle 120–132.
- KÓSA L.–FILEP A. 1975. *A magyar nép táji-történeti tagolódása* (Geographical and Historical Division of the Hungarian People). Budapest
- KOVÁTS Z.–Cs. TÓTH P. 1962. *Csurgói jobbágy-családok demográfiai viszonyai, 1720–1950* (The Demographical Relations of Serf-Families in Csurgó, 1720–1950). 1961–1962. Budapest, 48–89.
- MÁRKUS I. 1967. *Mit láttam falun?* (What I have seen in the Country). Budapest
- Id. 1971. *Kifelé a feudalizmusból* (Out of Feudalism). Budapest
- MORGAN, L. H. 1871. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington
- MORVAY J. 1956. *Asszonyok a nagycsaládban* (Women in the Joint Family). Budapest
- Id. 1963. *The Joint Family in Hungary*. In: *Europa et Hungaria* (Congressus Ethnographicus in Hungaria). Budapest, 1965. 231–242.
- Id. 1966. *A had és nemzetség fogalmának körülhatárolása* (Delimiting the Notions of "Had" and "Nemzetség"). Ethnographia 481–494.
- Id. 1968. *A népi társadalom* (The Peasant Society). In: *Módszerek és feladatok* (Methods and Tasks). Eger, 113–117.
- ORTUTAY Gy. 1949. *A magyar néprajztudomány elvi kérdései* (Theoretical Questions of Hungarian Ethnography). Ethnographia 1–24.
- ŐRSI J. 1974. *A műrokonság egyik formája Karcag társadalmában* (A Form of Pseudo-Kinship in the Society of Karcag). Ethnographia 354–366.
- PACH Zs. 1963. *Nyugat-európai és magyarországi agrárfejlődés a XV–XVII. században* (West-European and Hungarian Agrarian Development in the 15th–17th Centuries). Budapest
- PALÁDI-KOVÁCS A. 1969. *Die Schafhaltung der Großfamilien bei den östlichen Palozen (Ungarn)*. In: *Viehwirtschaft und Hirtenkultur*. Budapest, 402–416.
- SVECOVÁ S. 1965. *Die Beziehungen zwischen Architektur und Familienorganisation in der Slowakei*. In: *Europa et Hungaria*. Budapest, 431–442.
- Id. 1966. *Klassifikácia rodinných foriem v slovenskom materiáli*. Český lid 85–89.

- Id. 1967. *Haus- und Familienformen in der Slowakei*. Deutsches Jahrbuch für Volkskunde 89–100.
- Id. 1975. *Társadalmi kapcsolatok egy szlovákiai falu "kopanyica" településén* (Social Relations at the "Kopanyica" Settlements of a Slovakian Village). Ethnographia 324–339.
- SZABÓ I. 1969. *A középkori magyar falu* (Hungarian Villages in the Middle Ages). Budapest
- SZABÓ I. 1973. *Egy jászdózsai család genealógiája* (Genealogy of a Family from Jászdózsza). In: *Jászdózsza és a palócság* (Jászdózsza and the Palots). Eger–Szolnok, 33–114.
- Id. 1974. *A családi gazdálkodás Jászdózsán a kapitalizmus korában* (Family Economy in Jászdózsza in the Age of Capitalism). Jász Múzeum Jubileumi Évkönyve. 1874–1974. 117–147.
- Id. 1974/l. *A jászdózsai Kiss család nyolc generációja. Házasodási és migrációs kapcsolatok* (Eight Generations of the Kiss Family from Jászdózsza. Marriage and Migrational Relations). In: *Paraszti társadalom és műveltség a 18–20. században. I. Faluk* (Peasant Society and Culture in the 18th–20th Centuries. I. Villages). Szolnok, 81–93.
- SZABÓ I.–SZABÓ L. 1977. *Az Ipoly-völgy népi társadalma* (The Peasant Society of the Valley of the River Ipoly). In: *Börzsöny néprajza* (Szerk. N. IKVÁI). Szentendre, 443–486.
- SZABÓ L. 1968. *Munkaszervezet és termelékenység a magyar parasztságnál a XIX–XX. században* (Labour Organisation and Productivity of the Hungarian Peasantry in the 19th–20th Centuries). Szolnok
- Id. 1971. *A túrkevei Dani-Szabó család birtokának alakulása 1745–1918 között* (The Formation of the Lands of the Dani-Szabó Family from Turkeve from 1745 to 1918). Túrkevei Múzeum Évkönyve 1971. 117–133.
- Id. 1973. *A jászdózsai rokonsági rendszer* (The Kinship System of Jászdózsza). (Jászdózsza and the Palots). Eger–Szolnok, 197–244.
- SZAKÁLY F. 1969. *A parasztvármegyék a XVII–XVIII. században* (Peasant Counties in the 17th–18th Centuries). Budapest
- SZEDER F. 1819. *A Palóczok* (The Palots). Tudományos Gyűjtemény N. 6. 26–46.
- Id. 1835. *A Palóczokról* (On the Palots). Tudományos Gyűjtemény N. 2. 3–41.
- SZENDREY Á. 1929. *A közigazgatás népi szervei* (Peasant Organs of Administration). Népünk és Nyelvünk I. 26–38, 92–104.
- Id. 1937. *A népi társadalom tagozódása* (Stratification of Peasant Society). Ethnographia 188–197.
- Id. 1937/l. *A társadalom érintkezési formái* (Forms of Social Contact). Ethnographia 272–285.
- Id. 1938. *A népi társasélet összejövetelei* (Gatherings of the Peasant Social Life). Ethnographia 124–138.
- Id. 1938/l. *A népi társasmunkák és összejövetelek* (Peasant Activities in Associations and Gatherings). Ethnographia 273–286.
- SZILÁGYI L. 1942. *Rokonságnevek a hajdúnánási nép nyelvében* (Kinship Terms in the Language of Hajdúnánás People). Magyar Nyelvjárások 337–362.
- TIMAFFY L. 1960. *Nagycsaládi hagyományok a Szigetköz népi temetkezésében* (Traditions of the Joint Family in the Peasant Funerals of the Szigetköz). Arrabona 167–178.
- Id. 1974. *Családi gazdálkodástól a szocialista közösségig*. Paraszti átrétegződés a Kisalföldön (From Family Economy to Socialist Communities. Restratification of the Peasantry on the Kisalföld). Arrabona 189–199.
- VARGA J. 1969. *Jobbágyrendszer a magyarországi feudalizmus kései századaiban 1556–1767* (Serfdom in the Last Centuries of Feudalism 1556–1767). Budapest
- VERESS É. 1958. *A jobbágycsalád szervezete a sárospataki uradalom falvaiban a XVII. század közepén* (The Structure of the Serf-Family in the Villages of the Sárospatak Estate in the Middle of the 17th Century). Történeti Szemle 397–429.

FAMILY, CONTINUITY AND CHANGE IN A CAPITALIST FARMING REGION

D. G. SYMES

UNIVERSITY OF HULL

and

T. K. MARSDEN

SOUTH BANK POLYTECHNIC, LONDON

Introduction

Britain is one of the most highly industrialised and urbanised countries. Less than three per cent of the economically active population is employed in farming yet agriculture remains one of the largest single industries and agricultural land uses continue to dominate the landscape. The mode of agricultural production ranges from the family farm found mainly in the upland, pastoral regions of the north and west to the large capitalist units concentrated in the eastern arable lowlands. Throughout Britain as a whole, 31 per cent of farm holdings are over 50 ha in extent and these control over 80 per cent of the total supply of agricultural land.

Despite the considerable importance of the capitalist sector, the social system which helps to generate and sustain large-scale farming in Britain is inadequately understood and certainly much less thoroughly researched than that in the more traditionally oriented farming communities of upland Britain. Certain aspects of capitalist farming, especially the relationships between farmer and farm worker, have been thoroughly explored (Newby) but the overall social structures and, in particular, the structure and role of the family at the centre of the system have been neglected.

Thus, in large measure, social images of British agriculture continue to rely upon outdated and only partially relevant ethnographies of remote upland farming communities in the west of Britain. The derived model for the family farm was based initially on Arensberg and Kimball's work in the west of Ireland during the 1920s and 1930s and subsequently adapted by Rees (Wales) and Williams (upland England). But more recent work on the eastern lowland farming areas (Newby et al.) has remained quite silent on the structure of the family and its functional relationship to the farming system.

In this paper the authors will attempt to demonstrate how the farm family has adapted to the needs of a capitalist farming system by reference to a study of large-scale farming areas in east Yorkshire. The conditions of capitalist

agriculture were already well established by the middle of the nineteenth century. The Parliamentary Inclosures (c. 1760—1820) had completed a process of rationalisation of the physical structure of farms begun several centuries earlier, while the widely held principle of primogeniture prevented any further atomisation of land occupancy. At the same time, the rapid industrialisation and urbanisation of Britain during the nineteenth century proved more than capable of absorbing surplus rural labour, not only avoiding the build-up of population pressure in rural areas but also helping to stimulate innovation and diffusion of modern agricultural technology. The paper begins by outlining the emergence of a modern agricultural system in east Yorkshire in the mid-nineteenth century before going on to examine in greater detail modifications made during the most recent period.*

East Yorkshire forms part of the prosperous, well farmed eastern lowlands of England, where cereal cultivation has long occupied a central position in the farming system.

Topographically, the area is dominated by the chalk Wolds, rising to 245m, with a steep, west-facing scarp overlooking the Vale of York and a gentle dip slope trending eastwards to merge into the Holderness plain (Fig. 1). The thin light soils of the Wolds derive mainly from the underlying chalk but with a significant covering of drift material which gives them an important moisture-retaining character in times of drought. Apart from the steep-sided dry valleys which dissect the higher parts, the Wolds form a virtually continuous area of arable cropping.

The low-lying, hummocky topography of Holderness to the east is formed of deep deposits of boulder clay overlying the chalk but interspersed with pockets of lighter sands and gravels, while to the west of the Wold scarp stretch the flat, almost featureless sands and gravels of the Vale of York.

Hydrological conditions have had an important bearing upon the region's settlement pattern. Scarcity of surface water on the Wolds limited the selection of sites for nucleated settlement and has also, to some extent, inhibited the dispersal of farmsteads. In Holderness, the superabundance of surface water on the impermeable clays has given special prominence to patches of gravel as drypoint settlement sites. Here, effective agricultural exploitation had to await the completion of major drainage schemes and today efficient field drainage remains a prerequisite for good husbandry. Among the best soils in east Yorkshire are the reclaimed silts of Sunk Island and the warplands that inter-

* Detailed analyses are based on two closely matched samples. For the more recent period a principal components analysis was used to identify parishes with the strongest characteristics of capitalist farming, namely large farm size and a high proportion of hired workers among the total workforce. Within these parishes a survey was conducted among 173 farm households. Data describing 172 farm households in the mid-nineteenth century are derived from the Enumerators' Books for the 1851 Population Census. The parishes examined were, as far as possible, the same as those selected for the 1977 survey.

mittently fringe the Humber estuary, where deep silty loams have been built up over many years of carefully controlled flooding.

These recently reclaimed lands contain no village settlements; their bleak landscapes are intersected by ditches and studded with isolated farmsteads. Elsewhere in east Yorkshire, the rural settlement pattern is characterised by

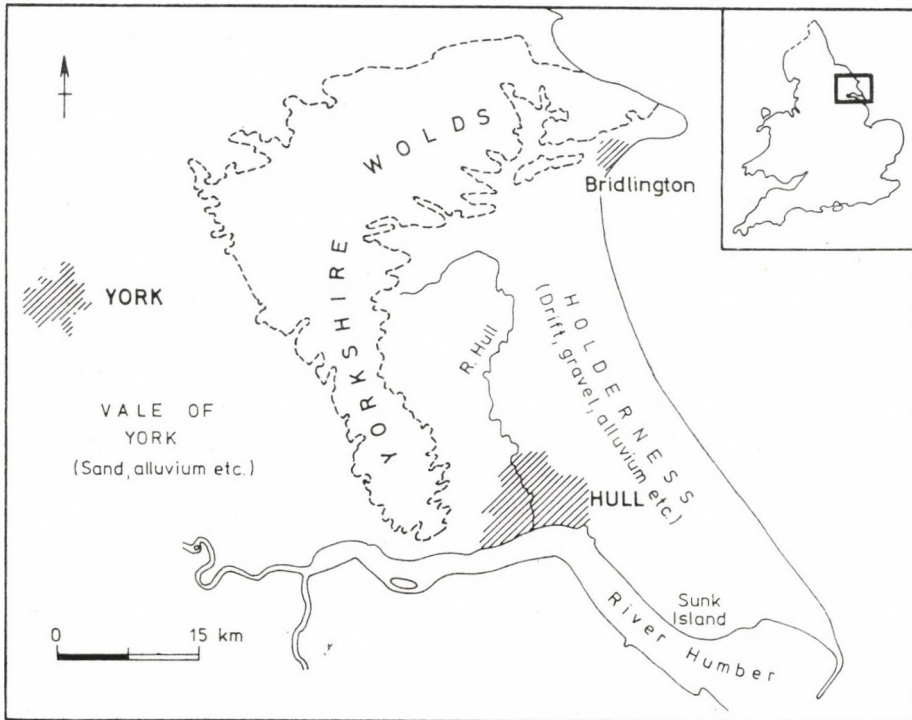


Fig. 1. East Yorkshire

a network of nucleated villages and dispersed farmsteads, often quite widely separated and set in an orderly landscape of regularly shaped fields bounded by neat hedgerows of hawthorn (*Crataegus monogyna*). The large, austere farmsteads, constructed in brick and tile, show evidence of an original courtyard plan now somewhat disfigured by new building in response to more diversified production systems and increased output; this more recent building is easily identified by the newer materials of concrete, timber and asbestos roofing. It is the landscape of a prosperous agriculture and a landscape, moreover, whose basic features were largely brought into being during a period of intensive agricultural improvement in the eighteenth and nineteenth centuries.

I. Capitalist farming in the nineteenth century

(a) *Remodelling the landscape*

It would be wrong to infer that the landscapes of east Yorkshire underwent a universal process of transformation during the period of Parliamentary Inclosures. Indeed, variations in the modern agricultural landscape betray the somewhat uneven impression left by Parliamentary inclosure. According to Harris, at the outset of the eighteenth century only half the area was occupied by a landscape of open fields in which lay the unfenced strips belonging to individual farmers. This landscape reached its greatest extent on the Wolds where large areas of unploughed sheep walks prevailed and perhaps two thirds of the area remained unenclosed. The area was sparsely populated: the few villages were widely separated and over much of the area there was scarcely a house, hedgerow or tree to interrupt the view.

By contrast, areas to both east and west of the Wolds bore the imprint of piecemeal inclosure from the seventeenth and early eighteenth centuries. In the Vale of York as little as a quarter of the land, and in Holderness not much more than one third, remained in open fields by 1730. Here the field patterns embrace a contrast between smaller, less regular shapes of early inclosure and generally larger, rectangular designs of the Parliamentary commissioners. Both districts were more densely populated than the Wolds: villages were more frequent and thus more closely spaced and in Holderness there was a limited dispersal of population in scattered farmsteads.

The most important contribution of inclosure to the improved efficiency of husbandry lay in the consolidation of properties into more compact units of land, thus freeing the individual farmer from constraints imposed by the inefficiencies of his neighbours. Frequently it was necessary to allocate more than one block of land to an individual in order to encompass complementary land uses essential to the maintenance of the farming system (Gleave). The new holdings were divided into more or less regularly shaped fields by the planting of quick-set hawthorn hedges. Field sizes varied considerably: on the large Wold farms fields upto 20 ha were not uncommon, while on the heavier soils and smaller farms of Holderness smaller fields prevailed. Adjustments to the field pattern have occurred since inclosure. Where the commissioners achieved only a skeletal framework of boundaries, their pattern has been infilled. More recently there has been a trend towards hedge removal to create field sizes suited to the needs of modern farm machinery. It is significant, however, that in east Yorkshire and especially on the Wolds, field enlargement has been less marked than in many parts of lowland England.

At the time of inclosure, or shortly afterwards, many farmsteads were relocated within the newly created pattern of farms and fields. Most likely to be affected were the larger farms whose land no longer abutted onto the village

settlement. Rebuilding provided an opportunity for more spacious and more carefully planned designs usually arranged around a central stockyard. Many of these new farmsteads, especially on the more exposed Wolds, were enveloped by stands of newly planted trees providing shelter from north, east and west. The planting of woodlands, either as shelter belts or as small plantations for game cover, was one of the most noticeable and lasting features of improvement.

The concept of improvement extended beyond the functional priorities of agriculture to embrace the aesthetics of landscape design. The visual effects of inclosure were pleasing to commentators in the nineteenth century but the most impressive features were the result of conscious landscape planning by several major land-owning families in the eighteenth and nineteenth centuries. Emparkment of land surrounding the "Great House" created a quite distinctive landscape usually around interlinking themes of trees, water, formal gardens and the house itself. To secure the desired effect it sometimes proved necessary to demolish all or part of the village and rebuild it outside the newly emparked estate in the mannered but improved form of the estate village.

But the main thrust of this period of change was an improvement in farming practice and an expansion of agricultural output. Throughout east Yorkshire a new, or at least improved, farming system was introduced. On the Wolds the traditional bases of the farm economy—corn and sheep—remained unaltered but arable cultivation was greatly extended with the inclosure of both sheep walks and rabbit warrens and cereal production was more securely placed within the framework of a four-course rotation (turnips, barley, seeds and wheat), subject to a number of local modifications (Harris). Transformation of landscape and farming system in Holderness was less spectacular. Problems of field drainage still inhibited efficient use of land over large areas and it was not until the introduction of tile drains c. 1850 that the situation improved. Even then, the risk of serious flooding remained in many areas until the main drainage system was improved by the use of steam pumps (Sheppard). Where effective drainage was achieved land was brought under the plough and the proportion of land in arable cultivation was extended.

(b) *Land ownership and land occupancy*

The changes outlined above took place within a well established, stable hierarchy of landowners—many of whom were leading advocates of improvement—tenant farmers, "intelligent and liberal minded men who are ever ready to adopt a new system, or to try any experiment in agriculture, bearing with it a reasonable prospect of success" (Strickland, p. 52), and an abundant labour force.

The landowning class prospered at least until the final three decades of the nineteenth century. In 1873 the pattern of land ownership in east Yorkshire

Table 1
Major landowners in east Yorkshire, 1873

	Hectares					
	over 10 000	7500-9999	5000-7499	2500-4999	1250-2499	500-1249
Number	2	3	3	11	14	41
Hectares	25 521	24 315	16 815	38 712	23 535	32 080
% total area (E. Yorks)	8.92	8.50	5.88	13.52	8.22	11.21
Cumulative %	8.92	17.41	23.29	36.81	45.04	56.25

Source: WARD

Table 2
Farm size for sample parishes, 1851

	Hectares						Total	Average ha
	5-19	20-49	50-99	100-199	200-299	300 & over		
Wolds	7	9	26	13	15	6	76	132.1
Holderness	7	37	23	21	8	0	96	79.1
All farms	14	46	49	34	23	6	172	102.8

Source: Census 1851, Enumerators Books

was dominated by a small number of families (see Table 1) of whom 21, with estates of more than 2000 ha, controlled 35 per cent of the land (Ward). At the top of the landowning hierarchy were two families—the Sykes family of Sledmere and the Londesborough family—each owning in excess of 12 000 ha. The social origins of land ownership varied from ancient landed families to the more recently ennobled merchant families of the seventeenth and eighteenth centuries who had converted their wealth into property and social standing and, finally, the *nouveau riche* who gained substantial commercial fortunes in the earlier part of the nineteenth century. But the largest landowning class—at least in terms of numbers if not the land under their control—was the squirearchy of commoners with estates under 1250 ha.

Most of the estate land was leased to a prosperous middle tier of tenant farmers. Table 2 indicates the difference in farm size between the Wolds and Holderness, with the contrast between large farms, occasionally exceeding 400 ha, on the light chalk land of the newly enclosed Wolds and smaller holdings on the heavier Holderness clays. Although the analysis excludes holdings under 5 ha, worked mainly by cottagers, there is a general absence of small farms worked in conjunction with a second occupation.

Despite the stability of the land owning structure, instability characterised the relations of production. To judge from contemporary accounts the

relationship between landlord and tenant at the end of the eighteenth century was tenuous and insecure with "many tenants being even without a written agreement" and "want of a proper confidence between tenant and landlord" (Leatham, p. 60, 58). Legard, writing in 1848, observed that "the universal custom of the district is yearly tenancy terminable at six months notice". Although neither writer alludes to a high turnover among tenancies, there is circumstantial evidence from the 1851 Census enumeration books of considerable mobility among tenant farmers. In a sample of farms covering both the Wolds and Holderness only a quarter of all heads of household were born within the township of their existing tenancy and often the birthplaces of their children indicate one or more places of residence en route to the present tenancy. Evidence for a continuity principle based on occupation of the same farm over several generations is therefore absent.

(c) *The farm family*

Despite high birth rates prevalent in nineteenth century rural England the resident family was comparatively small (Table 3). The principle of primogeniture calls ultimately for a stem family system, in which all but the eldest son quits the family home, and the periodic recreation of a two-generation nuclear family household. Normally, therefore, the family household fluctuates through a regular cycle of expansion during the fecund years of marriage and declines as the family disperses. In the sample it was unusual for the inheriting son to marry or assume the headship of the household while either parent remained alive. Thus the presence of an older generation could postpone succession and marriage until a comparatively late age and so threaten the biological continuity of the family. It was not uncommon for both sons and daughters to remain within the parental household and working on the farm well into their adult years. While some younger sons and daughters departed the family home for marriage or to take up a separate tenancy, dispersal of the original household was sometimes deferred until the death of the surviving parents and, fur-

Table 3
Family size (resident members) 1851

	Number								Av.
	1	2	3	4	5-6	7-8	9-10	Over 10	
Wolds	6	10	14	13	18	7	6	2	4.43
Holderness	12	18	19	18	19	8	1	1	3.83
All farms	18	28	33	31	37	15	7	3	4.10

Source: Census 1851, Enumerators Books

Table 4
Number of family members working on farm, 1851

	Number (males)						Total	Average
	0	1	2	3	4	5		
Wolds	5	39	20	10	1	1	118	1.55
Holderness	5	67	18	5	0	1	123	1.28
All farms	10	106	38	15	1	2	241	1.40

Source: Census 1851 Enumerators Books

ther, in a minority of such instances, the siblings remained living together after their parents' death, inhibiting the elder son's opportunity to initiate a new family cycle. Thus several farm households were biologically inert, in the sense that they comprised either single persons (13.4 per cent), groups of unmarried siblings (11.6 per cent) or apparently infecund marriages (8.7 per cent). More than one third of the holdings were without a direct male heir present on the farm, a circumstance which might go some way towards explaining the high turnover of tenancies inferred earlier in the paper. In a handful of cases, nephews and/or nieces had been introduced into the barren household, apparently as surrogate offspring, though whether they would eventually enjoy rights of succession is unclear.

As a further consequence of the family system, and its aberrations, it was rarely possible for the family to generate a sufficiently large and constant supply of family labour to satisfy both the agricultural and domestic spheres of activity. One or two adult males under the age of 70 (father-son or, less frequently, brother-brother) was the norm, rising only occasionally to three or more (Table 4).

(d) *The hired workers*

By far the largest share of farm work was therefore borne by the hired workforce. Hired workers outnumbered family members working on the farm by five to one. Only the smallest farms could survive without access to non-family labour. This derived from three main sources: farm servants hired for the year at Martinmas (Nov. 11th) and boarded on the farm; day labourers from the village or occasionally from cottages attached to outlying farms; and occasional or seasonal labour supplied by groups of women and children from the local area and, in part, by gangs of Irish labour.

On most farms the household was enlarged by the presence of a number of farm servants providing the core of the regular labour force (Table 5) and accommodated in dormitories within the farmhouse or, less commonly, above

Table 5
Farm Servants, 1851

	Number (males)						Total	Average
	0	1	2-3	4-5	6-9	10 & over		
Wolds	10	7	17	13	17	12	364	4.79
Holderness	12	17	33	18	14	2	282	2.94
All farms	22	34	50	31	31	14	646	3.76

Source: Census 1851, Enumerators Books

one of the other farm buildings. When allowance is made for the number of family workers present, the complement of farm servants bears a fairly direct relationship to farm size. Numbers were usually greater on the Wold farm where six or more farm servants were not uncommon and might rise, exceptionally, to over a dozen. They came, for the most part, from the families of agricultural labourers in the surrounding villages. According to some writers, it was customary for an agricultural labourer's child to be hired out from the age of eight onwards, mainly to relieve pressure on the limited living space in the labourer's cottage. But in east Yorkshire it was rare to find children under the age of twelve numbered among the farm servants. Children between the ages of eight and twelve normally worked only during the spring and summer,

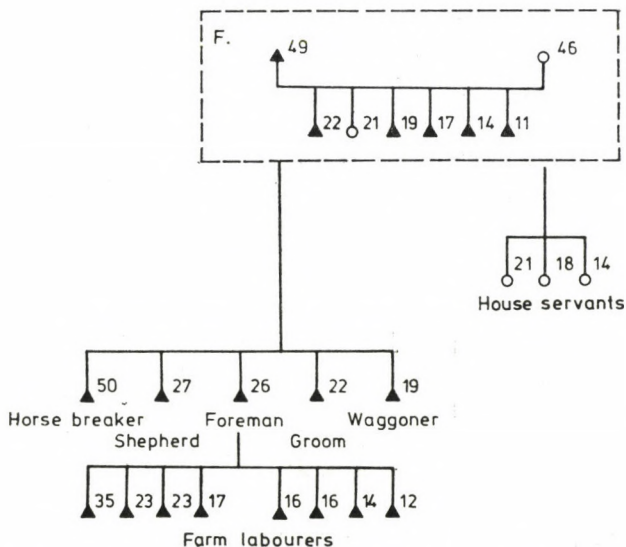


Fig. 2. Resident labour on a large 225 ha Wold Farm in 1851 (broken line defines the farm family)

attending school at least intermittently in the winter months (Nov-March). A few were hired as indoor servants for half the year. But, between the ages of twelve and fourteen, most would leave home to be hired as farm or house servants remaining in that role until marriage in their middle twenties, though usually moving to different farms each year.

The farm servants, occupying a relatively narrow age band (see Fig. 5), formed a structured workforce with opportunity for promotion and increased wages based upon age and experience. The youngest were employed as ploughboys or general servants, whose nondescript role might include work both indoors and outdoors. Next in the hierarchy was the waggoner, responsible for the teams of horses, and in charge of the entire complement was the foreman, normally the oldest servant on the farm (Fig. 2). The shepherd occupied a special position on the Wold farm where sheep were often the most important single enterprise. He is the exception to the rule that farm servants are usually under 25 and single, for many were married men with families living in the village. During the lambing season the shepherd would be included among the resident servants. On the smaller Holderness farms where farm servants were fewer in number they usually worked under the direction of the farmer himself (Fig. 3).

Domestic matters on the farm were conducted by the farmer's wife or sister in a sibling household) with the possible assistance of one or more daughters but with much of the physical labour undertaken by one, two or three female servants (Table 6) engaged in a similar manner to the farm servants and at the same hiring fairs. These female servants were generally described as 'house servants' and their duties confined to domestic duties within the house. Occasionally a distinction is made between 'house servants' and 'general servants', with the latter presumably embracing a wider range of both indoor and outdoor (farm) tasks. Still less frequently the specific role of 'dairy maid' is assigned by the census enumerator. In general the female servants form a narrower age band than their male counterparts and nearly all are unmarried. The only exception occurs where an older female servant is designated as

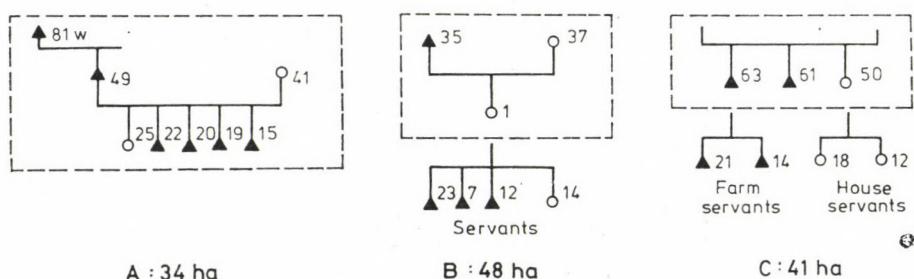


Fig. 3. Resident labour on three small Holderness farms in 1851 (broken line defines the farm family)

Table 6
House servants, 1851

	Females						Total	Average
	0	1	2	3	4	5		
All farms	34	70	51	15	1	1	226	1.31

Source: Census 1851, Enumerators Books

Table 7
Day Labourers, 1851

	Males						Total	Average
	0	1	2-3	4-5	6-9	10 & over		
Wolds	8	3	12	18	14	21	467	6.14
Holderness	12	27	36	10	9	2	252	2.62
All farms	20	30	48	28	23	23	719	4.18

Source: Census 1851, Enumerators Books

'housekeeper', usually in households which otherwise lack someone to direct domestic matters, for example in the case of single or widowed farmers.

Although the farm servants may properly be regarded as providing the core of the regular hired labour force—stable in numbers and available throughout the year for the routine farm tasks—they were in fact commonly outnumbered by the day labourers drawn from the agricultural labourer households in the villages (Table 7). The supply of this source of agricultural labour was far from evenly distributed in relation to demand. Indeed, in east Yorkshire, it was closer to the truth to argue that the area of greatest demand—the Wolds—was also the area of lowest supply. The distribution of agricultural labour was distorted by the system of 'open' and 'close' villages (Holderness). In the latter a deliberate attempt was made to prevent the accumulation of surplus labour which threatened to place an additional burden on the poor rate. 'Close' villages predominated in areas of earlier depopulation and where land was concentrated in the hands of one or two owners—precisely the conditions obtaining in large areas of the Wolds. In these areas, day labourers were recruited over a wide area, often necessitating a journey of several miles to and from their place of work each day. This disadvantage might be offset by a custom of providing three meals a day on the farm and by the less frequent practice of offering temporary sleeping places on the farm.

Day labourers introduced a measure of flexibility into the labour supply: they were hired by the day, week or whatever period suited the particular

seasonal task; their hours of work and their wages varied according to the season of the year. Many had the opportunity to supplement irregular wages by cultivating a small allotment (c.0.1 ha) in the village or grazing a cow in a rented field or along the wide roadside verges.

Arable farming as practised on the Wolds and in Holderness called from time to time for much greater labour inputs than could be realised from within the ranks of the regular workforce. The most crucial period was the cereal harvest. At such times the entire resources of the farm household, including the female servants who were not normally called upon to work in the fields, were pressed into service together with the families of the village labourers. But again the pattern of 'open' and 'close' villages distorted the supply of casual labour and gangs of non-local workers were sometimes engaged for upto five weeks and boarded on the farm during their period of employment. On the smaller farms, where such a system was impracticable, harvest work was contracted out by the acre.

At other times of the year, local children aged between eight and twelve were hired either individually or in groups for such tasks as swineherding, bird scaring, weeding and stone-picking. In many areas of east Yorkshire 'private gangs' of ten or more children of both sexes were to be found working a ten-hour day under the supervision of one of the farmer's own men or an independent ganger.

It is clear that the system of farming practised in east Yorkshire in the mid-nineteenth century was dominated by the exploitation of hired labour. In terms of numbers it was the day labourer living in the village that provided the most abundant source but because of the varying condition of his hire it is impossible to calculate his total contribution with accuracy. The relative inputs of the family and the farm servants can be more readily assessed. The farm servants dominated the resident farm labour force (Table 8). Only on holdings

Table 8
Labour inputs, family and hired servants, 1851

	Area		Farm size (ha)			All farms
	Wolds	Holderness	<50	50-199	200 & over	
Family	121.3	126.8	79.3	124.0	44.8	248.1
Servants	349.8	273.3	57.0	311.3	254.8	623.1
Total	471.1	400.1	136.3	435.3	299.6	871.2
Servants as % total	74.3	68.3	41.9	71.5	85.0	71.5

Boys aged 15 and under and men over 65 calculated as 0.75 labour unit

under 50 ha did they furnish less than half the total labour inputs and their contribution rose significantly with each increase in farm size.

In the nineteenth century the nuclear family household of the tenant farmer was, to some extent, the weakest point in the capitalist farming system. Flawed by imperfections in its social and biological mechanisms it not infrequently failed to provide a line of succession and it proved altogether inadequate for the mobilisation of the level of labour resources demanded by large scale arable farming. Its weakness was however buttressed by the strengths of the other components of the system—the landowning classes and the agricultural labour force, both of which were to be eroded in the following years.

II. Capitalist farming in the twentieth century

In the years since the period of “high farming” around the middle of the nineteenth century there have been profound changes to the traditional three-tier structure of capitalist agriculture. The level of land ownership and political influence exerted by the land-owning class has declined sharply. The process of accumulation and concentration of land ownership which had characterised the period from 1790 to 1870 was reversed in the agricultural depression years lasting from 1873 to 1939. Depressed prices for wheat, barley and sheep—the staples of agricultural production in east Yorkshire—the consequent fall in rents and increasing taxation of landed wealth conspired to compel many landlords to offer all or part of their estates for sale and tenants were in a position to buy their farms at comparatively low prices. Between 1890 and 1960 the proportion of rented farmland in England and Wales fell from 85 per cent to 51 per cent. In several instances the owners of rented land today represent a new class of institutional landowner (banks, insurance companies, pension funds and state corporations) instead of the private individual.

Even more marked has been the reduction in the numbers employed in agriculture, brought about by increasing mechanisation and a persistent gap in the level of earnings between the agricultural labourer and workers in other sectors of the economy. The heaviest losses have occurred among the hired workers; in the most recent period from 1960 to 1976, their numbers were reduced by 51 per cent, compared with 45 per cent for family workers and 27 per cent for farmers. These differential rates have meant an increasing emphasis upon the family as the source of labour—today the farmer himself accounts for half the total labour inputs. On most large farms the system still relies upon the use of hired labour but the size of the individual farm labour force has, in most cases, been greatly reduced with important consequences for the social relationships between employer and employee.

The very strengths of nineteenth century arable farming—the landlords and the agricultural labourers—have both been attenuated. The farm family,

hitherto perhaps the weakest element in the system, has been compelled to occupy a much more influential role; today, the farmer and his family own more of the land they cultivate and furnish a much higher proportion of the labour resources. A process of accumulation and concentration of farm land has been renewed, but with the farm family, rather than a separate landowning class, as the central institution.

(a) *Farm size and economic organisation*

The increase in farm size since the middle of the nineteenth century can be seen by comparing Tables 2 and 9. Overall it had practically doubled with farms under 100 ha declining quite sharply in number and those above increasing. Although the accumulation of land has been a long and gradual process it has burgeoned in the last 25 years with many of the very large farms over 300 ha created in the 1960s and 70s.

Between the two sub-regions, rates of accumulation have diverged. The Wolds have been characterised by lower rates of accumulation and by the retention of more traditional forms of organisation, especially where the influence of the landed estates has remained comparatively strong. The tendency recently has been for estate owners to take more land 'in hand'; as tenancies have been terminated by retirement or death, the land has been added to the home farm to be farmed directly by the landowner or his manager. One effect has therefore been to reduce the supply of land available for acquisition by individual farmers.

By contrast, in Holderness much higher rates of accumulation prevail in what, during the nineteenth century, was an area of appreciably smaller farms. Since 1851 farm size has more than doubled. Here too the increase has been complemented by an intensification of the farming system by the introduction of intensive livestock units for both pigs and poultry. In part this transformation of Holderness agriculture has been encouraged by the encroachment of non-local and non-agricultural capital within the area.

Table 9
Farm size, 1977

	Ha						Average
	5-19	20-49	50-99	100-199	200-299	300 & over	
Wolds	2	4	19	35	25	12	210.7
Holderness	3	8	18	27	9	11	172.8
All farms	5	12	37	62	34	23	193.6

Source: field survey

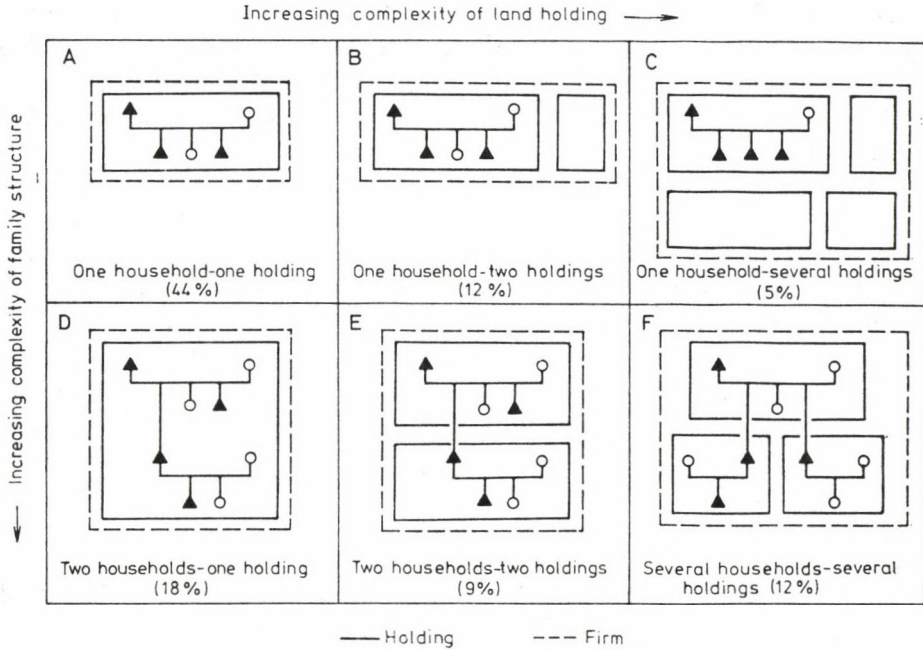


Fig. 4. A typology of family firms, 1977

While the farm family has come to dominate the accumulation of land and capital it has needed to develop more formal structures in order to sustain the process. Thus, throughout both sub-regions an increasingly complicated organisational structure has developed (Fig. 4), ranging from the simplest structure where a single holding comes under the sole control of members of one household to the most complex where several holdings are united within a nexus of interrelated households. The increasing scale of enterprise and complexity of structure has led to the superimposition of industrial forms of organisation and the emergence of the family firm, comparable in many ways to the family controlled manufacturing firms which led the industrial revolution in nineteenth century Britain. Individual control, usually by the male head of household, still accounts for a little under a quarter of all farms but is now overshadowed by systems of joint control. Most common (66 per cent) are legal partnerships formed within the nuclear household or the extended family. An important distinction should be drawn between those partnerships which serve largely as a legal convenience, securing rights of transfer of property, and those which in reality define a corporate management structure for the family firm. Of the family partnerships one third are simple husband and wife agreements, in which the wife plays only a minor role in policy making, and the remainder are more complex arrangements with father-son (49 per cent) and brother-brother (10

per cent) associations predominating. More than half the partnerships extend beyond the nuclear household. Much less common but possibly more stable in composition are the limited companies usually formed around a nucleus of family members but often incorporating additional persons able to contribute special skills or bring additional capital to the farm.

The formation, growth and decline of the family firm is no longer contained within the single household cycle as in the case of the true family farm. Expansion of the firm is likely to be carried over into the second and subsequent generations and to involve more than one household within the extended family. Clearly as the family attempts to incorporate an increasing number and range of members within the firm, its structure becomes complex. Tensions may develop within the extended family at the level of the third and subsequent generations, especially where opportunities for further land acquisition are limited. Thus brother-brother partnerships can eventually cause congestion and lead to a situation of inequity where the different domestic groups have unequal numbers of sons wishing to enter farming. In such cases the family firm may be dissolved and the separate domestic groups begin anew the processes of expansion and accumulation. Dissolution is, however, in no sense inevitable. One large family firm in the Wolds, formed in the 1930s, now controls 1480 ha in seven farms and comprises ten family members—father, three second-generation sons, three third-generation sons and three cousins—and plans to incorporate the next generation of sons at the age of twenty one.

(b) *Household structure and intergenerational transfer*

The modern farming system in lowland Britain thus has at its core the farm family around which the fortunes of the capitalist farming enterprise revolves. The economic aims of agrarian capitalism harmonise well with the social aims of the farm family in retaining control of the individual agricultural business through the incorporation of one or more sons within an expanding family firm. The growth cycle of the nuclear family forms the basis for expansion of the family firm.

The average farm household in east Yorkshire in the 1970s (Table 10) shows very little difference in size to that prevailing in 1851, but in size distribution and structure a more marked change is evident. As in the nineteenth century, it is the nuclear, two-generation household which predominates. Today's completed family size is much smaller with rarely more than two or three offspring, but the incidence of social or biological failure is now extremely rare. Only one household comprised unmarried siblings and in only one other were the consequences of an infertile marriage evident. The modern farm family has in fact proved itself a very effective instrument for continuity of the family's attachment to farming.

Table 10
Household size, 1977

	Number of persons							Average
	1	2	3	4	5	6	7	
Wolds	2	20	21	27	22	1	4	3.68
Holderness	0	19	20	15	14	8	0	3.63
All farms	2	39	41	42	36	9	4	3.66

Source: field survey

The customary problem for inheritance in a family farming system is how to provide for all sons without weakening the farm either through the subdivision of property or the dissipation of the family's capital in the distribution of patrimony. The reduction in family size has simplified the issues surrounding inheritance. And in the modern farming system in east Yorkshire the original principle of primogeniture has been relaxed in order to admit into the family firm virtually all those sons who expressly wish a share in its operation.

In a system characterised by large-scale organisations, it is possible to introduce one or possibly more sons into the existing farm business without endangering either inter-generational conflict or sibling rivalry—87 per cent of those interviewed were the sons of farmers and 59 per cent had originally acquired their farm through direct inheritance of the family holding (42 per cent) or by establishment on a separate holding (17 per cent). Of those inheriting the farm from their father, 46 per cent were only sons and the remainder took control of the home farm when other sons and daughters had moved away.

Broadly there are two ways by which family continuity and the integrity of the farming enterprise can be guaranteed within the modern farming system. On the larger farms, generally over 150 ha, it is possible for sons to remain working on the home farm throughout the lifetime of the parents, often with individual responsibility for separate enterprises (e.g. intensive livestock unit, arable cultivations etc). Upon marriage the son will be found separate accommodation possibly in a modernised farm cottage left vacant by a decline in numbers among the hired workforce. Or, in those cases where marriage of the son and retirement of the parents are closely coincident, it may be the parents who move out of the farm house to make way for the newly married couple. This physical separation of the two generations is a significant feature of the system for it occurs even where the farm house, built at a time when both family and hired servants shared the same roof, is physically capable of accommodating both generations with ease.

On some smaller farms and also in cases where two or more sons wish to remain within the family firm a different solution may prevail. The firm's

capital may be used to acquire additional farm units which become the separate homes and individual responsibilities of the sons. These newly acquired holdings are spatially but not organisationally separate from the home farm. They are autonomous in terms of day to day management, labour force etc. but bound together in a single business structure, reliant upon a common source of capital and submitting to a unified decision making at policy level.

(c) *The family labour force*

Although in theory the integration of sons (and occasionally sons-in-law) into the family firm tends to strengthen the family's own contribution to the labour force this is not immediately apparent from Table 11. The average number of family members engaged on the farm in 1977 (1.69) is not much higher than that recorded in the 1851 sample. But instances where the family furnishes no more than one person of working age now account for only one half compared with almost two thirds in 1851. Larger complements of family labour, based on father-son and brother-brother combinations (Table 12) and not infrequently divided among two or more households, are now much more common than in the previous century.

With the family firm frequently containing more than one nuclear household, each positioned at different stages in the family cycle, it is now largely

Table 11
The family labour force, 1977

	Family workers per farm					Total	Average
	0	1	2	3	4		
Wolds	1	58	25	11	2	149	1.54
Holderness	0	32	27	11	6	143	1.88
All farms	1	90	52	22	8	292	1.69

Source: field survey

Table 12
Structure of the family labour force, 1977

	Head only	Father-son(s)	Brother-brother(s)	Other	Total
Single household	87	25	2	10	124
Multiple household	—	35	13	1	49
All farms	87	60	15	11	173

Source: field survey

insulated against cyclic variations in the supply of family labour. Moreover capital and hired labour can be deployed to maintain and increase productivity without regard to changes in the family cycle. On the largest farms, for example, where the family's role is exclusively managerial, the workforce may be considered independent of family size.

The age at which young members of the family become actively involved in farming varies. On the traditional family farm the introduction of sons into the farm workforce is a gradual process beginning at an early age. On the larger farms of east Yorkshire several factors militate against the early immersion of sons in the day to day routine of farmwork. The highly developed machine technology and the need for specialised skills reduce both the need and the opportunity for sons to be involved from an early age. And in many cases, especially on the Wolds, farmers' sons spend much of their education outside the local community, first at private boarding schools and later at University or agricultural college and thereafter may enter non-local employment for a few years to acquire a broad technical and managerial experience. By contrast the sons on smaller farms will normally attend local State schools, leave at an earlier age and enter farming directly working alongside their fathers or, more rarely, as a labourer on a neighbouring farm.

In most farming systems the allocation of roles between the sexes is asymmetrical. On the larger farms of east Yorkshire, where farming remains almost exclusively a male occupation, this asymmetry becomes extreme. Daughters of farm families only very rarely become involved in the family firm. Most are likely to follow a non-agricultural career, move away from the family household and the local area at a relatively early age and eventually marry outside farming altogether.

Within the farming community, the choice of marriage partner is neither restricted to the local area nor confined to an agricultural background. Less than half the farmers' wives were of farm origin though well over two thirds were from self-employed and professional families and had generally shared a similar educational background to their husbands.

The activities of the farmer's wife remain essentially home centered. Less than 20 per cent had regular employment outside the farm. Her essential roles remain the procreation and upbringing of the children and the management of the domestic economy, the latter usually accomplished without the assistance of either grown-up daughters or the complement of house servants characteristic of the mid-nineteenth century. The farmer's wife remains almost as isolated from the physical work of farming as she was in the 1850s, but her participation in the farming business has increased; most wives perform a series of minor roles (in the farm office, answering the phone, dealing with commercial agents etc) which are indispensable to the running of the farm. The non-farm background of many farmers' wives is thus no serious disadvantage. Indeed

their previous training and experience as, for example, in secretarial work may introduce useful skills into the firm. The contribution made by the farmer's wife to the administration of the farm may depend upon the work orientation of the farmer himself: where he is engaged primarily in manual work, the wife's secretarial function will be enhanced but her role may diminish to a more or less casual participant where the farmer himself assumes a largely managerial function.

(d) *The organisation of labour*

Despite the increase in farm size and intensification of the farming system there has been a continuing decline in the agricultural labour force since the late nineteenth century. Mechanisation displaced much of the labour previously needed to work the large arable farms of east Yorkshire. In 1977 the number of agricultural workers was some 60 per cent fewer than the total of farm servants and day labourers employed in 1851 (see Fig. 5). When account is taken of the increase in farm size the demand for hired labour is seen to have fallen by almost 80 per cent.

Nonetheless the capitalist farming system still relies heavily on hired labour. The family labour force proves adequate only in a small minority of cases (16 per cent) and on the remaining farms the size and structure of the hired labour force varies according to farm size, enterprise combination and the strength of the family labour force. On more than half the sampled farms, hired workers outnumber family members. The nature of the hired workforce has altered in almost every respect from that in 1851. Gone is the distinction between farm servants, bound to an employer for six months or a year, and the day labourer whose chances of employment varied according to the season. By far the greater part of the modern workforce work a minimum 40 hour week for a guaranteed wage throughout the year with reasonable security of employment protected in law. Today the regular employees are residentially separate but not necessarily independent of the farm on which they work. No hired

Table 13
Hired workers, 1977

	Number of regular workers per farm						Average
	0	1	2-3	4-5	6-9	10 & over	
Wolds	14	21	33	20	6	3	2.73
Holderness	15	15	20	10	10	6	3.67
All farms	29	36	53	30	16	9	3.12

Source: field survey

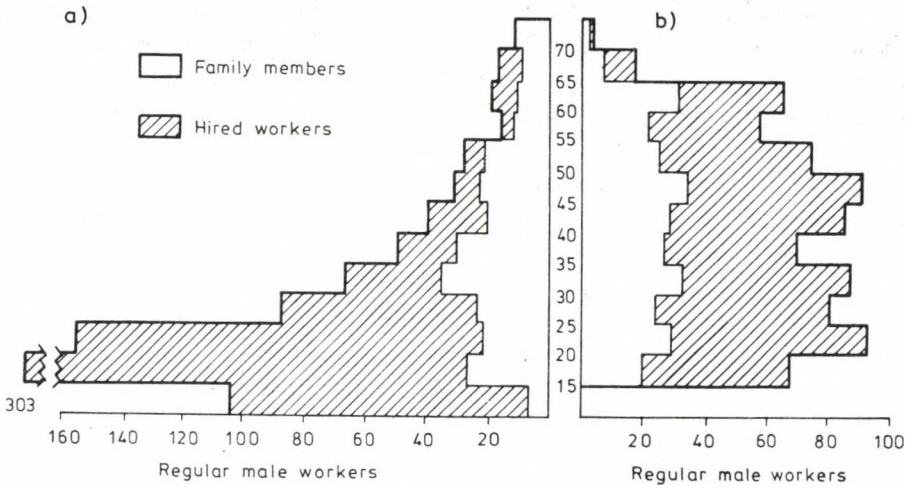


Fig. 5. The age structure of the regular farm labour force (a) in 1851 and (b) in 1977, based upon sample farms

worker now “lives in”, but married men and especially key personnel in the livestock sectors may be accommodated in ‘tied cottages’, leased at low rents from their employer. Others come mainly from the neighbouring villages but with an increase in personal mobility a growing number are drawn from a wider geographical area, including the local towns.

The need for casual labour has not disappeared completely but is now confined mainly to the summer harvest seasons and met, in part, by the employment of students and female labour often drawn from the nearby towns. Labour and machinery have become increasingly expensive inputs into the modern farming system and on some farms there is a deliberate shortfall in the number of men and machines employed. The deficit is made good by using contract services for specific cultivation and harvest work.

In the organisation of the workforce two conflicting trends have emerged. On many farms the decline in the size of the hired workforce has led to more particularistic relationships between farmer and employee. In contrast there are a number of bureaucratically organised farms with intermediate levels of authority and responsibility intervening between the farmer and farm worker. These two types are usually differentiated according to the type of family firm.

On smaller farms, and in most other instances where family members outnumber hired workers, the tendency is not to create a hierarchical structure to the labour force. There are no appointments to foreman or manager for these are roles assumed by members of the farm family. The small number of employed men are allocated non-specialised and interchangeable tasks. At the same time, it is rare for family members to escape some degree of involvement in

manual work. This imperfect separation of management and labour fosters a close paternalism and the development of strongly personalised relationships between employer and employee. The hired workers are drawn almost entirely from the local village community. Once engaged, a worker may remain on the same farm for most if not all of his working life. When an opportunity arises the sons of existing workers may be taken on to perpetuate the relationship between farmer and farmworker beyond the limits of a single generation.

It is in the larger multiple family farms, where proportionally less family labour is available, that a bureaucratic structure is most likely to arise. Here the organisation permits not only a more perfect division of function between the family and the hired workforce but also a greater subdivision of managerial responsibility among family members. On a single unit farm, two or more sons

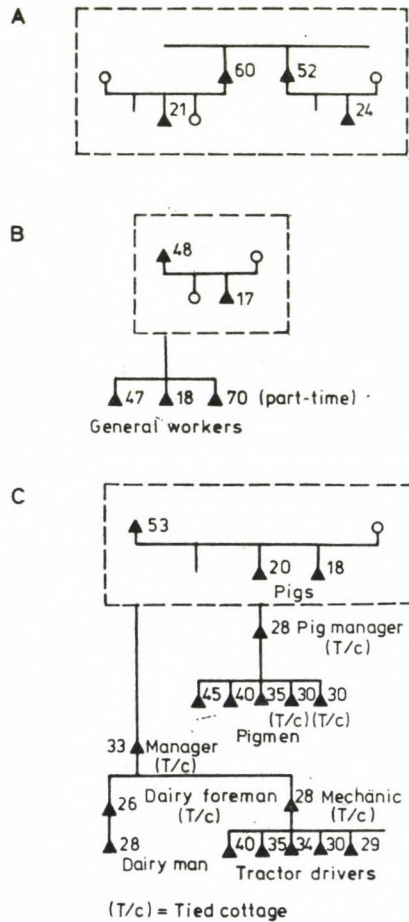


Fig. 6. Organisation of farm labour in 1977: three sample farms (A: 100 ha Wold farm; B: 140 ha Wold farm; C: 570 ha Holderness farm, comprising 4 separate holdings)

may divide responsibility for individual enterprises (pigs, arable cultivations etc). Alternatively, where the family firm embraces several widely separated holdings, responsibility will normally be allocated at the level of the individual holding rather than a particular enterprise. In either case, the father often assumes an overall managerial role which may persist into semiretirement.

The farm workers come under the immediate supervision of the family member directly responsible for the enterprise (or holding) or a senior employee in the form of manager or foreman (Fig. 6). Each section of the labour force tends to remain stable in composition and geographically discrete. Thus the individual worker occupies a specific and largely unchanging niche within the farm organisation. Except perhaps at times of peak labour demand there will be little interchange of labour between enterprises or holdings.

It is more likely that workers on these larger farms will receive formal agricultural education and training through day release courses at local college centres or, on some of the very large farms, through group training programmes at their place of work. But despite the increasing professionalisation of agriculture there is little evidence of a career structure even within the largest concerns. The local worker, after gaining basic craft qualifications, is likely to remain a manual worker with little additional responsibility. He may eventually aspire to the status of foreman on the basis of age and experience, but most positions of authority, outside those occupied by family members, are likely to be filled by more highly trained, non-local persons attracted by nation-wide advertising. This new managerial class, unrelated to the controlling family, is a small but growing feature of the modern capitalist farming system of lowland England.

Conclusion

The evidence presented in this paper is at variance with many of the received opinions concerning the importance of the family and kin networks in the development of modern agriculture. Previous studies have suggested that the extended family has disappeared and that kinship recognition, based upon social rather than economic behaviour, is shallow in depth but with a wide lateral range covering a large number of people (Williams). More specifically it is argued that economically active kin networks are characteristic of isolated *gemeinschaftlich* communities and tend to reinforce traditional values and oppose modernisation and change.

But, as we have tried to demonstrate, strong kin ties are not necessarily a relic of the past but remain a central feature of the socio-economic organisation of an advanced and dynamic farming system. In east Yorkshire the nature of the kin network clearly exerts a considerable influence over the region's agricultural development and the behaviour of the kin group has tended to accentuate differences between large and small farming concerns.

Large, multiple family firms have developed through the exploitation of a dense, localised network of primary kin. Capital, skills and labour have been pooled to strengthen the family firm. In particular, the incorporation of sons within the firm has prevented the dispersal of assets through the distribution of patrimony. The critical path for family based expansion is from father to son but the absence of more than one son willing to enter the firm prevents its future lateral expansion and the firm must then await the next generation of sons to recruit further active partners as a basis for further growth. To this extent the decline in family size may be seen as a potential weakness in a family centered strategy for expansion. The family firm is a dynamic institution but also a vulnerable one: the very expansion of its membership may pose a threat to its collective identity and so precipitate its dissolution.

Side by side with the complex family firms exist the sole controllers many of whom, in the absence of locally available primary kin, have been unable to develop and expand their businesses around the family. But not all sole controllers lack a supportive kin network. Some have previously been members of a family partnership and have subsequently sought their independence. Family size and poorly articulated kin networks are not the only sources of frustration for expansion. The size of farm can itself prevent the mobilisation of the family's resources; it may be too small to allow the incorporation of more than one son and too weak financially to permit competition with a larger farm in seeking to acquire more land. Many small farms are thus trapped in the interstices of the larger organisations.

By the same token there are now fewer opportunities for a newcomer to gain entry into the farming system. The number of small tenancies, which formerly provided the initial rungs on the farming ladder, has declined and the smaller, owner occupied farms tend to be swallowed up by the larger firms. Increasingly farming in east Yorkshire is characterised by large businesses and by the presence of several strong farming families whose influence spreads beyond the local parish.

The most successful penetration by newcomers has occurred in Holderness where today there is a growing polarisation of farming structure between simple small family farms and the large, complex organisation. It is inevitable that the newcomer lacks the framework of a local kin network through which to bring about expansion. In many cases they must remain as small concerns limited to single households. In others expansion has been achieved by deploying external sources of capital and attracting non-family members in the development of large bureaucratic organisations. But these remain the exception to the rule. The characteristic model for capitalist farming in east Yorkshire is provided by the well established firm which has successfully combined harmonious family relationships with a limited degree of bureaucratic organisation.

Bibliography

- ARENSBERG, C. M. and KIMBALL, S. T. *Family and Community in Ireland*, Cambridge, Mass., 1940.
- GLEAVE, M. B. *Dispersed and Nucleated Settlement in the Yorkshire Wolds 1750-1850*, Transactions of the Institute of British Geographers, 30, 1962, 105-118.
- HARRIS, A. *The Rural Landscape of the East Riding of Yorkshire, 1700-1850: A study in Historical Geography*, London, 1961.
- HOLDERNESS, B. A. 'Open' and 'Close' Parishes in England in the Eighteenth and Nineteenth Centuries, *Agricultural History Review*, XX, 1972, 126-39.
- LEATHAM, I. *General View of Agriculture of the East Riding of Yorkshire*, London, 1794.
- LEGARD, G. *Farming of the East Riding of Yorkshire*, J. Royal Agricultural Society of England IX, 1848, 85-136.
- NEWBY, H. *The Deferential Worker*, London, 1977.
- NEWBY, H., BELL, C., ROSE, D. and SAUNDERS, P. *Property, Paternalism and Power: Class and Control in Rural England*, London, 1978.
- REES, A. D. *Life in a Welsh Countryside*, Cardiff, 1951.
- SHEPPARD, J. A. *The Draining of the Marshlands of South Holderness and the Vale of York*, East Yorkshire Local History Society, Series 20, York, 1966.
- STRICKLAND, H. E. *A General View of Agriculture of the East Riding of Yorkshire*, York, 1812.
- SYMES, D. G. *Stability and Change among Farming Communities in Southwest Ireland*, *Acta Ethnographica*, 22, 1973, 89-105.
- WARD, J. T. *East Yorkshire Landed Estates in the Nineteenth Century*, East Yorkshire Local History Society, Series 23, York, 1967.
- WILLIAMS, W. M. *The Sociology of an English Village: Gosforth*, London, 1956.
- WILLIAMS, W. M. *A West Country Village: Ashworthy — Family, Kinship and Land*, London, 1963.

IDOL STONES AS BOUNDARY MARKERS

LAJOS TAKÁCS

ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE OF THE HUNGARIAN ACADEMY OF SCIENCES, BUDAPEST

The most ancient, and probably most interesting of boundary stones—on which there is ample and varied material—¹ are those which are mentioned by the sources as *idols*, *idol-stones* or *stone-idols*. István Szabó wrote the following about these peculiar boundary marks in his basic work *A középkori magyar falu*: “Just as it was the custom to use stones as boundary marks all over Europe, it was a peculiar Hungarian phenomenon in our first centuries to use idol-stones as boundary marks.”² One can read the following about the origin and primary function of these stones, which in his view must have found their way to certain points of the boundary when moved from their original places: “Retreating pagan cults survived, hidden in the woods for a long time. The surveyors who also inspected the woods found them. The idol-stones were put into their new place already as boundary stones (*pro meta posita*). We can recognize them without the Hungarian word, *bálvány*, in the Latin *statua*.”

Some new data on idols as boundary marks

He enumerates in the addenda typical examples of these boundary stones dating from the 12th–13th centuries, the number of which could be increased from other sources, and whose time of occurrence could be extended to the 15th century.³ According to a recently discovered source, boundary stones were called idols even in the 17th century. This material is all the more interesting since it comes from Mocsá of Komárom county, from where I. Szabó found evidence⁴ on a boundary stone dating from 1291, according to which “*tria lapidea pro meta posita*”. It is significant that after the passage of more than 400 years, another boundary stone called *idol* was found in the same place, even if it can-

¹ Cf. GYÖRFFY I. 1921a, 59–62; 1921b, 142; 1922a, 66–68; 1922b, 73; 1926, 94.

² SZABÓ I. 1969, 114.

³ SZAMOTA I. 1895, 132; MUNKÁCSI B. 1896, 226–228; BUDENZ J. 1897, 117–124; GYÖRFFY Gy. 1956, 4111.

⁴ SZABÓ I. 1969, 114, note 28.

not be proved that they are identical. This is a very late example of the application of the word for a boundary stone. This meaning of the word no longer exists. For this very reason I think it worthwhile to present the data referring to the expression in more detail.

On June 12th, 1672, the committee of the county conducted a hearing to more exactly determine the place of the boundary between the villages of Mocsá and Tömördpuszta, and in the course of this, it presented the numerous witnesses with eight questions. In questions N^{os} 1 and 3 the word *idol* appeared. It will be of interest to get acquainted with these questions and with the most interesting answers.⁵ The first question was: "Does the witness know, or has he seen or heard that on the boundary nearest to Mocsá, there is a *stone-idol* which points out several boundaries and is by the side of the great road which is leading towards the east, towards Grébets and is the road on which they are still going to Tata from Mocsá?"

The answer of the first witness, István Balogh (60) of Szentmárton, however, does not mention an idol, but a *stone with a hole* and his entire answer is as if he were talking about a different boundary stone. He says the following: "he knows well that it is the first boundary which is near Mocsá, that it be the boundary of Tömörd, he also knows the third boundary along the road, on which the people of Kocs go to the Mill of Naszal, that one is of Tömörd, one of Tata and one of Grébets, furthermore he knows that it is a *stone with a hole*, while there is also a third boundary."

The second witness, Miklós Szabó (60) of Szentmárton also mentions a stone with a hole, saying "the *stone with a hole* was held to be the boundary of Kocs, Tata and Tömörd." According to the third witness, Márton Gálos (67) of Mezőörs "the *idol-stone* near Mocha is the boundary of Tömörd . . ." The other witnesses all speak of idols when answering. Thus Mihály Nyolczas of Mocsá speaks of "the *stone-idol* near Mocsá", Márton Szabó of "the *idol-stone* near Mocsá" and János Göncz mentions "the *stone-idol* near to and belonging to Mocsá . . ."

Almost the same mixture is found in the case of the third question. The question is the following: "Does the witness know or has he seen or heard about the boundary erected or put up at the idol in or around the vineyard around Grébets as we go from the boundary which is there, leaving the named big road behind us to the south, and that there were other boundaries there too . . .?" The first and second witnesses did not answer and the response of the third is as follows: "he knows that the *idol* or the *stone with a hole*, by which

⁵ OL, Eszterházy family Gesztes Archives 13. cs./LVII.

Key to abbreviations:

OL = Országos Levéltár = National Archives

PML = Pest Megyei Levéltár = Archives of Pest County

cs = csomó = file

there are several boundaries, is the one which used to belong to Tömörd.” The rest of the answers all mention the *stone with a hole*.

Finally in question N° 8 the expression *stone with a hole* appears once more, in the following context: “Does the witness know the place “from where recently the oxen were driven and where the harvesters of millet from Koch were taken by force (i.e. by the neighbouring landlord) from beyond the boundary of the *stone with a hole*?” One of the witnesses, Mihály Nyolczas (60), of Mocsá here again mentions idol in his answer: when the neighbouring landlord “drove away the oxen of Mocsá specified in the Deutrum, then he had them driven from the land of Tömörd, that is beyond the great road of Tata which leads from Mocsá to Tata and is within the stone idol boundary of Mocsá . . . ”

The boundary stones mentioned in the text then were mentioned as *idol*, *idol-stone*, *stone-idol*, *boundary* and as *stone with a hole*. Clearly the last term was meant to indicate the shape of the stone, and as such is not of interest to us here. The other expressions are all the more interesting, especially as one can suspect some kind of tradition or belief behind them. István Szabó in his above quoted book wrote⁶ that “They were put into their later places as boundary stones (*pro meta posita*) and not as anything else”, nevertheless, it is justifiable to think that the placing of these stones as boundary stones and their survival there for a relatively long time is not purely accidental. It might be that the term survived as the remnant of earlier customs and beliefs and also that these lived on—if in a changed form—even later. If this is so, one might be able to reconstruct these customs and beliefs in the light of more recent data. This is why it is worthwhile to examine the beliefs and customs pertaining to boundaries more closely. First of all, however, one has to get better acquainted with the position of former boundaries.

Some characteristics of the placement of boundary stones

Those who even superficially know the methods and standards of surveying of earlier times know that the delineation of boundaries was far less precise than it is today. This springs from the fact that there were few natural boundaries, such as mountains, rivers or lake shores which would clearly and permanently distinguish the land. In other cases, land was divided by natural boundary marks, such as cliffs, springs or precipices, or man-made markers such as mounds, stone pillars, trees or rocks marked by crosses, etc. Of course this meant that these boundary marks were placed at a distance from each other and the imaginary line drawn between them could not be permanent and certain, even if the marks remained stable. These, however, could not remain

⁶ SZABÓ I. 1969, 114.

permanent even with the best of intentions because marked boundary trees would die, moulds would be washed away and the new landmark as in the case of a tree, had to be cut into a different tree. All this is natural and at the same time explains the former instability and uncertainty of boundaries.

The fact that landlords usually placed their own marks on the borders of their lands instead of using common boundary marks also contributed to this. This means of placing boundary marks, which is connected to signs of ownership led to the fact that in most cases, there were two boundary marks at the juncture of two fields, and three, in the case of three fields. And as all landowners placed their marks on their own land the landmarks stood next to each other, and in fact, the boundary was not a line, but a strip of land. Before examining the significance of this practice let us see some examples of this custom of placing double boundary marks.

On September 16th, 1743, at the hearing conducted in order to determine the boundary between Ercsi and Batta in Pest county the 111 year-old witness, István Rácz of Pest swore that the boundary was "the two mounds to be found at the watering place of Ercsi along the Danube, of which the upper one belonged to the boundary of Batta and the one below belonged to Ercsi."⁷ On the occasion of the 1761 inspection of boundary marks between the villages of Sur and Teszér in Veszprém county, the witness, István Föntör (85) of Bokod said that the boundary of the village extended until the "two built up mounds" to be seen on top of the so called rocky hill "of which the upper one shows the land of Puszta Teszér, and the lower one that of Sur village . . ."⁸ One should not think that these double marks were only employed in the case of mounds, which could easily be raised at any point on the boundary. If the boundary passed through a wood, the double or treble marking could easily be made on the trees. On July 21st, 1717, when the boundaries of Papkeszi, Veszprém county were determined, the meeting point of three villages—Papkeszi, Máma, Papvásári—was reached in the forest. One of the witnesses said that "he knew well the three oak-trees which were not far from the side of the wolf trap" and he also knew that "those three oak-trees were there to mark the fields of Máma, Papkeszi and Pap Vásáry . . ." that is all three villages had their own boundary tree.⁹ Examples of many similar marks could be quoted from 18th century boundary disputes.

It should not be thought that these kind of boundary marks were peculiar only to the 18th century. One can come across them quite frequently, even early in the 19th century, in spite of the fact that the bigger estates were already trying to delineate their boundaries by exact surveying methods. From the point of view of the present paper, it is of more interest that this method of

⁷ OL, Batthyány family archives 50/30.

⁸ OL, Zichy family archives 94/123.

⁹ OL, Zichy family archives 90/115 et A.

marking boundaries existed in earlier centuries as well. For example, the following can be read in the minutes of the inspection held to determine the boundaries between Szőny and Mocsá, Komárom county, from 1592: the members going out with the committee of the county "showed two boundaries both of which the people of Szőny had ploughed" nevertheless members of the committee "recognised that it had been a boundary . . ." ¹⁰ The antiquity of the tradition of this method of marking boundaries is indicated by the fact that in the Latin text of the deed of foundation of Tihany—which incidentally contains one of the earliest Hungarian written records dating from 1055—the expression "due mete" referring to double boundary marks is mentioned several times. ¹¹

Free land between boundary marks

Regardless of the proximity of the boundary marks, a small gap always remained between the two, which did not belong to anybody and was considered to be a "no man's land". To understand their significance it is advisable to get some idea of their quantity.

It must be noted, however, that the area between boundary marks could vary even within the same property, and there were some sections where only one, common mark served to divide fields. With careful research, the emergence of these common boundary marks can be traced and their reasons can also be revealed. Here, however, it is more important to give an idea of the dimensions of these lands.

On October 31st, 1757, the committee set up to determine the boundary between Szentendre and Szentlászló "was shown evidence", according to the minutes, "of two boundaries built of stone" and inspecting them, the committee could see "that with a circumference of 28 steps they were placed 8 steps from one another." ¹² Furthermore, they found "other two easily-discernible boundaries stacked of stone the circumference of which was also 28 steps and similarly they were 8 steps apart . . .". On July 4th, 1714, in the court case between the villages of Acsa and Boglár in Fehér county, István Czigány (46) said that he well remembered "when his father, who was then a man of seventy, showed to Witness the boundary of Acsa and that of Boglár too which lay roughly ten steps apart" and he also added that "he was sure that those had always been the true boundaries of Acsa and Boglár." ¹³ Even when three or more boundaries met at one point, the boundary marks were placed at a short distance from each other, and there was quite a considerable amount of no man's land left

¹⁰ OL, Zichy family archives 121/157.

¹¹ GYÖRFFY Gy. 1956, 407–408.

¹² PML, 302-H., Szentendre

¹³ OL, Eszterházy family Gesztes Archives 10. cs./XLVIII.

between them. The same is suggested by the minutes of the court case held on February 24th, 1769, at Csór, Fehér county, according to which one witness said that at one time the cattle-herd of Csór "had shown him three old boundaries which at that time were still quite high; that of Csóor right next to the road of Kut, 15 steps west of this was that of Kut, and also 15 steps north of Csór that of Gut . . ." ¹⁴

This wide border area between boundaries survived for a long time even in the most developed domains of the 18th century even where they had their own surveyors. The boundary of the estate of the Széchenyi family (a Hungarian aristocratic family) at Horpács is a good example, even where near to the town center, according to the decree of September 18th, 1820, double boundaries on the parts meeting with Völcejs were still made: of the 23 mounds marking boundaries 19 were double. And what is even more interesting is that the distance between the double boundary marks was quite large: between $5^{2/6}$ fathoms and 15 fathoms. But even on July 14th, 1837, most of the double boundary marks on the boundary between Horpács and Lédec still existed, and the distance between them could be anything between $4^{2/6}$ fathoms to $12^{2/6}$ fathoms. The no-man's land between Horpács and Völcejs was only distributed in 1845, according to surveying and careful planning. It is not without interest that in this relatively small area, where only 23 boundary marks were reported, no less than 9.6 acres were distributed, which formerly had not been used and were without even an owner. ¹⁵

The use of land between boundary marks

Nevertheless, these strips of land between boundaries did have some practical significance. If they were wooded, then the wood could be used just as well as other unploughed areas between fields, and certain estates insisted that their serfs would take these into consideration when satisfying their needs for wood. Treeless strips of land between boundaries, if they lay in the right direction, were often used as roads. Such a road is mentioned in the minutes of the above quoted inspection of boundaries between Horpács and Völcejs in 1820, according to which the road starts right after the second boundary mound: the first boundary mark "going north for 52 fathoms and two boundary mounds were renewed on the sides of the common boundary road" and as they added "the width of the grassy road is $7^{2/6}$ fathoms". ¹⁶ Similar references can be found in other descriptions as well, at times even the main road would lead through the boundary. For example, in the description of the boundary between

¹⁴ OL, Zichy family archives 85/105.

¹⁵ OL, Széchenyi family archives 156/II/21/M.

¹⁶ OL, Széchenyi family archives 156/II/21/M.

Tiszajenő and Várkony of Pest county made on April 25th, 1803, one can read among other entries that "going 221^{6/12} fathoms west of the previous mark opposite each other we found the boundary of Jene and Várkony on both sides of the 10 fathoms wide main road, which we similarly renewed."¹⁷

Roads only came into being in case of heavy enough traffic and suitable direction. These no man's lands between fields were mostly used by herdsmen, if for no other reason than in order to stand there and prevent their grazing animals from wandering into alien territory. This is why there are many references to standing or sitting on boundary marks and watching their animals from there.

It is likely that the "resting tree" serving as a boundary mark, and mentioned in a boundary dispute in 1747, which was to determine the boundaries of Palota in Veszprém county, also served as a permanent resting place for herdsmen.¹⁸ In other cases, this no man's land was used by herdsmen to store equipment which they did not always carry with them. They even made their permanent bases here, digging holes in which they could preserve their food, for example in the heat of summer. Sources mention these so-called "bread holes" since the end of the 16th century, and especially from those areas in the north of Transdanubia and along the Danube where the famous cattle driving roads led and where grazing consequently must have been even more significant than elsewhere. From the minutes of the boundary inspection of Szőny and Mocsa in Komárom county in 1630, we are told that "György Csapó dug a hole for bread on the boundary ca. 40 years ago".¹⁹ On the occasion of the hearing held on February 2nd 1691, to determine the boundaries of Szőny and Ács, one of the witnesses, István Gellér of Nagyigmánd gave a detailed description of these holes placed in between boundaries: "he saw with his own eyes and knows that between the double boundaries shown by the herdsmen yesterday, near the land of Csém, they slept around the bread or food holes with the cattle of Szőny and they called that place the Autumn Resting place".²⁰

How persistent the use of these holes had been is shown by the minutes a century later made on the occasion of the boundary inspection of January 8th, 1762. One of the witnesses was István Nagy of Mocsa (66), who said the following: "There is a certain hole, i.e. a pit between the marks of the double boundary, in which hole the herdsmen of Ács used to keep their bread and food." To prove that he was talking from personal experience he added: "The witness knows this for certain because he used often to go out and he often went that way and the herdsmen of Ács kept him well with lunch or dinner many a time in that hole which is between the two boundaries."²¹

¹⁷ PML, XII/2.

¹⁸ OL, Zichy family archives 75/88.

¹⁹ OL, Zichy family archives 21/157.

²⁰ OL, Zichy family archives 121/157 et B.

²¹ OL, Zichy family archives 121/157 et B.

It is clear from the above, no matter how scanty the material is, that there were several ways of utilizing the territory between boundaries. The "bread holes" near the major cattle drives along the Danube certainly deserve special attention. These holes served as resting places and were the bases of temporary settlements.

Other important features of boundaries and no man's lands

All this only meant the direct, practical use of the free land between boundaries; and this, in my opinion, was not even the most important use. The role of boundaries in customs and beliefs in folk religion, is much more important from our point of view. In order to get even a glimpse of some of the details of this extremely complicated and ramifying system of customs and beliefs, certain digressions are needed. As a starting point, it might be of interest to take one text as a basis—one which was recited upon the occasion of placing a boundary stone, and which can hopefully throw light upon the diversity and perhaps the significance of beliefs connected to boundaries. The text, which did not even have a title, was published in 1900, in a volume of *Magyar Nyelvőr* and was collected as linguistic material in Csitár, Nyitra county (that is not because of an interest in its subject matter).²² The additions to the text are also of importance as they throw light upon the circumstances of reciting the text, so I will also supply them in the original.

"When placing a boundary stone the judge, the counsellors, the town crier dig the hole, the judge takes the stone in his hands, all kneel down and they repeat the following after the judge:

"Praise be to Jesus Christ! In the name of the Father, and of the Son and of the Holy Spirit. Amen. That person and his descendants who moves this stone without the knowledge of the honourable stone council should be cursed and should become a 'fiery man'.

For this proceeding the members of the council receive 50 krajcár (an obsolete small coinage) after each stone."

As it is clear from the description, the text is part of the proceedings of placing the stone, which was done by the leaders of the village and for which they even received a payment. This fact also points to the official nature of the proceedings. At the same time there are several elements in this mode of placing the stone which are not consistent with officialdom, but rather with religious, traditional customs. For example, the fact that the highest official, the judge, takes the stone in his hands as if he were the leader of a ceremony, while the representatives of the community kneel down as if to express the extraordinary

²² THURZÓ F. 1900, 140.

nature of the moment is important. And in this state, they repeat the text after the judge, the master of ceremonies.

But what is this text like? It consists of two parts: the first part, with the praise of Jesus and the mention of the Holy Trinity, sounds like a prayer or supplication. It is closed by the Amen.

The second part is just the opposite: it is a curse. It is a curse upon whoever would move the boundary, and it threatens with turning the offender into a fiery man. It threatens with magic, which had been prohibited by dogmatic religion, and it mentions a figure of folk belief whose existence was also been denied by the same dogmatic religion.

In this short text—which could also be called a magical incantation—supplication to the God of traditional religion is closely intertwined with the curse, which has its roots in beliefs coming from the background of and outside this religion, and which as the text shows, nevertheless survives.

In my view, all this could be of general importance for all research on beliefs and customs in connection with boundaries. If progress is to be made, I think it would be worthwhile to distinguish between that part of folk beliefs and customs which was supported by dogmatic religion, and that which was rejected or even persecuted by it. This is not because this distinction could lead to any important conclusions, but rather because in this way, the interconnections of these two branches can be better observed. That is to say, the distinction is a practical and not a theoretical one.

The role of religion in ensuring boundaries

The presence of dogmatic religion when determining boundaries is ensured in any case, because the witnesses whose statements were the basis of the decision, were made to take an oath even before they could say a word. What is more, during the inspection of the boundaries, the oath had to be repeated everywhere they erected a boundary mark.

Countless other examples could be cited like those of the evidence of István Kovács (47) of Csetény given on the occasion of determining the boundaries of Jást in Veszprém county. He said²³ that “those trees cut at the boundaries (:at which he took the oath:) are truly on the land of Jást . . .” Or another witness in 1756 said that “the mound under the beech-tree (where he had been made to take the oath) is the true boundary between Jást and Nána . . .”.²⁴ At times there is also an indication that the witness was made to take the oath “on the surface of the earth”, as for example in the evidence of János Finta of

²³ OL, Zichy family archives 94/122 et G.

²⁴ OL, Gaál family archives 12.cs./9.

Büss, who was questioned in 1808 on the occasion of the boundary dispute in Gölle, Somogy county. He gave his evidence after "being made to take the oath on the surface of the earth and asked questions." From this description, it can be supposed that similar to medieval boundary oaths these witnesses also took the oath barefooted.²⁵

Even if the form of the oath was not permanent, it always contained parts which served as deterrent from perjury through the force of religion. They might have been similar to those which, for example, had to be made by witnesses when the Batthyány estate in Németújvár was divided up, and which began as follows: "I so and so swear on the Holy Trinity, that is the Father, the Son and the Holy Spirit that setting aside all partiality, love, hatred . . ." will I fulfill my duties. At the end of the oath they also called God as a witness by saying "So help me God."²⁶

Belief in the actual presence of God was what prevented the witness from perjuring himself in many cases. In the course of the hearing which took place on December 20th, 1701 in Zalaegerszeg it turned out that Gergely Nagy of Iharos, who was chosen among the inspectors "when it came to being forced to take the oath said that God forbid that I should lose my soul for somebody else, I am not going to swear!"²⁷

It follows then that the inspection of boundaries took place in a solemn atmosphere. At the hearing on October 22nd, 1775 at Mezőörs one of the witnesses, István Bajcsi (60) of Rétalap, Győr county, also said that he had warned the people preparing for boundary inspection that "they should prepare for this thing as for Confession . . ." ²⁸ This is why—purely for religious reasons—it was impossible to attend the inspection in a drunken state.

The oath made at the boundaries was accountable only before God. This belief was reflected in the hearing conducted on April 12th, 1673, in Ság, Győr county where one of the witnesses, Ádám Székely Szabó (60) of Kisnyúl, said that a certain György Péter had at one time shown him the boundaries saying: "Here you can see the boundaries of Szent Lőrincz, these are they and if it were ever wished for" he added "in the future you can truly swear about them because they are truly the boundaries of the land of Szent Lőrincz; if they are not let my soul be perished for you in the other world and I should pay for you before God if you would be swearing falsely . . ." ²⁹

Accordingly, damnation awaited the false witness, but at times God's punishment made itself felt in this world. For example Mihály Konos (50) of Pölöske, one of the witnesses of the inspection of the boundaries of Töttös, Zala

²⁵ Cf. BELÉNYESSY M. 1955, 361–394.

²⁶ OL, Batthyány family archives 175/HP.

²⁷ OL, Festetits family archives 1345/III.

²⁸ OL, Eszterházy family Gesztes archives 6.cs./XXXII.

²⁹ OL, Eszterházy family Gesztes archives 1.cs./V.

county on January 26th, 1723, said that "he remembers when the late Gergel Baksa of Söitör wanted to bring the boundary of Söitör over the water of the river Valiczka and through the wide forest from Ederics, so at the boundary of Tófej he embraced the beech-tree saying the boundary of Söitör was until there, to which he also swore for which false and unholy deed, for his breach of faith God punished him so that both his eyes perished and he was blinded, which happened about 10 years after the taking of Kanisa".³⁰ In other cases the false witness paid for his deceit by becoming deaf; as can be seen from the evidence of István Márton (66) of Tófej made on 23rd August, 1722. As he said: "Istók Tóth of Tárnok took some of his servants with him and inspected the boundaries thus, he went to the middle of the Valley and then above the valley where that fine forest of oaks was he made it over to Oroklány and Vakolya . . . he went past where that pine forest was and this witness has heard" he added "that during that boundary inspection that Istók Tóth had gone deaf . . ." ³¹

Beliefs and customs connected with boundaries

These last two examples already lead us out of the sphere of dogmatic religion and gradually take us to the world of beliefs, which is especially rich and colourful on this theme. There are many stories similar to the above in which God directly declares that the real boundary is under his care and he protects it. Sometimes this happens through some kind of miracle, e.g. bringing forth water. At the determination of the boundary between Sóskut and Barát-háza in Fehér county on January 21st, 1725, one witness explained that the so-called Red Well on the boundary of Sóskut also came into being as a result of such a miracle. At one time, as we learn from the story of the witness, "there was an old free man at Sooskut who was about ninety years old, and the witness heard from him that in olden times that place counted as boundary, and when they were inspecting the boundaries with the neighbours which happened in Christian times" i.e. before the Turkish occupation, "one of them made a supplication to God, his highness, saying my God if this is a true boundary give us a sign and then immediately a spring gushed forth there . . ." ³² Naturally such a spring was treated with special reverence.

Even if the witnesses did not offer such full stories, in other cases, when they reached one of these respected boundary marks in the course of determining boundaries, the unusual names of marks mentioned in connection with boundaries indicate that they must have been treated by special respect. As in

³⁰ OL, Széchenyi family archives 202/III/23/V.

³¹ OL, Széchenyi family archives 202/III/23/V.

³² OL, Batthyány family archives 50/30.

the case of springs, holy wells on boundaries can also be mentioned. There was one of these on the boundary of the castle of Torna, as András Kis (57) said the boundary went on "from the well of St. Ladislaus".³³

In other cases, similar beliefs were attached to trees serving as boundary marks, as it turned out in the course of the boundary dispute between Öskü and Hajmáskér of Veszprém county. On one section of the boundary "earlier the fields of Öskü and Hajmáskér were divided by three oak trees standing side by side which had since been burnt down (and which were commonly known as the trees of God)"³⁴ one witness, György Vargha (60) of Sóly stated. According to the report of the committee of Heves county in 1729³⁵ the road on the boundary of Oroszi in Heves county, is "called the road of God".

Sometimes one could find the remains of a former chapel, or even the chapel itself on the boundary. One of the questions of the court case held on September 30th, 1724 at Budaörs also asked if the witness remembered that "in olden times there had been a chapel . . . at the shores of the Békarékató (where the frogs were croaking) . . . ?"³⁶ In the boundary dispute heard on March 17th, 1733 in Látvány, Somogy county, one of the witnesses knew that "going a few steps on the military road there is an old chapel, which chapel had always been there on the boundary".³⁷ Or the boundary between Olad and Szombathely in Vas county was rebuilt "Around the corner of the ditch of the meadows of Szombathely near which" as one witness explained at the hearing on 16th April 1816 "there is a small stone image."³⁸

It is also possible of course that in some cases the boundary changed, and that is how the ruins of a chapel came to be on the boundary. This may be possible in the case of a chapel, but not so in the case of trees or roads marking boundaries. There might even be an explanation for this rather unusual setting for chapels, since some sources indicate that villagers used to go and visit certain points of the boundary with processions, e.g. at Easter. Several witnesses stated at the hearing held on July 6th, 1729, in order to determine the boundaries of Gyöngyösoroszi and Tarján, that the boundary went "as far as the place where they used to cry Jesus". Or as György Szundi (70) of Pata put it, the boundary was "where the road from Oroszi to Tarján lies and there is a road leading to the place where they used to cry Jesus" because as he explained, "it was customary to go with the Easter procession from Oroszi to Tarján and likewise from Tarján to Oroszi . . ."³⁹ The same place was also mentioned at a later hearing on November 16th, 1737 when Mihály Kis (70) of Dormánd said

³³ OL, Keglevich family archives 52.cs./III/136.

³⁴ OL, Zichy family archives 87/109 et B.

³⁵ PML, XIII/2.

³⁶ OL, Rudnyánszky family archives 7/54.

³⁷ OL, Széchenyi family archives 225/IV/13/E.

³⁸ OL, Széchenyi family archives 183/II/31/E.

³⁹ PML, XIII/2.

that the boundary passed by "the end of the thorn hedge" along by a holm-oak "where (when they were going with the Procession from Oroszi) they always stopped to rest because it was a boundary, and they cried out: Jesus and after that they returned to Oroszi . . ." ⁴⁰

So far this only refers to how the procession stopped to rest at a certain point of the boundary, where according to tradition, they would shout the name of Jesus, which practice also left some traces in place names. In other cases, however, the data indicate that the aim of the procession was to visit the chapel which was to be found on the boundary. As one of the witnesses of the boundary-dispute between Tétény and Buda said: "when he was living in Tétény and they were going with Procession on the old road to the Chapel in the woods of Budakeszi he heard it from the old men of Tétény, that that old road was the boundary mark between Buda and Tétény . . ." ⁴¹

Even if these data are fragmentary in themselves, taken together they indicate that the boundary had been considered to be under the guardianship of God and the power of religion, and for this reason was surrounded with special respect. At times this respect is only evident from certain names, at other times from complete stories, from memories of processions or from the ruins of buildings erected there to praise God. At any rate, they certainly prove that boundaries were protected by the force of religion.

Boundaries as the place where the evil is found

All this, however, is only one layer of the customs and beliefs attached to boundaries, and it is likely that it is not even the oldest layer. The other is seemingly contradictory. According to this boundaries are the place of abode of evil, and harmful spirits. This view can best be illustrated by the example of the evidence of a witness given on June 4th, 1779 in Somogy county when the boundary section between Lábod and Görgeteg was being determined. He testified at the inquiry that he saw "how János Szekeres of Görgeteg destroyed the boundary mound." "The witness asked him why he had destroyed it and he answered that as his oxen often went wild at those boundary mounds, he was sure that there was some devilry in them . . . and that is why he destroyed them." ⁴² That is to say devilry was present in the boundary mound and according to belief by destroying it, the devil could be exorcised.

According to other data, devilry was not confined to boundary mounds only; but it could be attached to other kinds of boundaries. Thus according to the inquiry held in 1750 into the boundaries of Csátár and Répce, Veszprém

⁴⁰ PML, XIII/2.

⁴¹ OL, Rudnyánszky family archives 7/54.

⁴² OL, Széchenyi family archives 232/IV/20/D.

county, the boundary goes "towards the Devil's tree and from there towards the meadow of the priest of Csatár . . ." ⁴³ On September 1st, 1767 the committee conducting the boundary inspection at Ecseg, Nógrád county, stated that the boundary led "through the fields to the devilish plain . . ." ⁴⁴ The boundary at Töttös, Zala county "turned to the east, towards the hill called the place of the castle of Georgie Devil . . ." ⁴⁵ as György Kámán (45) of Tófej said at the hearing on July 1st, 1815. The committee also made inquiries as to whether the boundary in question "was really going to the hill made by the Devil" ⁴⁶ at Nagyigmánd, Komárom county as the questions of the boundary dispute held on June 12th, 1543 prove it.

Boundaries were not only the places of abode of transcendent evil powers and of supernatural beings. Also evil people accountable for their sins against human justice often suffered and were buried there as well. On March 5th, 1796, an arsonist was sentenced to death by fire by the village of Nemesnép in Zala county and the sentence was to be carried out "at the side of the boundary" where he was also buried. ⁴⁷ One of the witnesses on determining the boundaries of Arnót, Borsod county on December 18th, 1776, reported that "they had burnt a Polish weaver on the true boundary on the side of Pálfalva next to the gully . . ." ⁴⁸ This is why gallows, or "trees of law" as they used to call them, are often boundary marks; which also explains why the name "gallows" appears in place names near boundaries.

At the inspection of the boundaries of Szepetnek in Zala county on January 23rd, 1724 the committee noted in the minutes that "the boundary starts on the side of the fields or as it is commonly called at the Gendics Gallows . . ." ⁴⁹ György Szabó of Bajna, who was one of the witnesses at the hearing held on July 6th, 1770 concerning the boundaries of Hireg—Tarján said that the true boundary was "on the upper part of the afore-mentioned Gallows Hill where they stopped and turned". ⁵⁰

Sometimes consecutive boundary inspections repeatedly mention the gallows standing at a certain point of the boundary as boundary marks. According to the statement in 1597 of the boundaries of Torna "the boundary of Torna starts at the gallows on the Somogy side, and from the gallows goes down along the Valley of Miglinc . . ." At the hearing held on June 6th, 1750 János Szepessy of Szádelő declared that the boundary went "from the gallows of Torna towards the hill . . ." In the court case held on August 5th, 1766

⁴³ OL, Zichy family archives 95/123 et B.

⁴⁴ OL, Forgách family archives 11/14.

⁴⁵ OL, Széchenyi family archives 202/III/23/B.

⁴⁶ OL, Eszterházy family Gesztes archives 2.cs./IX.

⁴⁷ DEGRÉ A. 1963, 264–267.

⁴⁸ OL, Keglevich family archives 26/cs./III/38/50.

⁴⁹ OL, Batthyány family archives 37/14/44.

⁵⁰ OL, Eszterházy family Gesztes archives 10.cs./37.

Ferenc Horvát of Torna answered to the questioning that the boundary went "from the little hill to the gallows of Torna, and from the gallows through the boundary valley". At the hearing of December 10th, 1766 András Fejes of Seps said that the boundary led "from the top of the hill to the gallows which" as he explained "is considered to be an unquestionable boundary mark between Somodi and Torna, as it was erected right on top of the boundary."⁵¹

The tomb of expelled persons at the boundary

Why would the evil stay at the boundaries of all places? And why were death sentences carried out and the offenders buried there? Obviously the answer must be found in the beliefs, according to which those in the afterworld can influence and support the lives of those on earth. In order to ensure that only the good should exert this influence, evil persons had to be expelled. As the cemetery was an organic part of the village community to which special respect, even sanctity, was attributed; it was reserved only for those who had lived according to the customs and laws of the community, and whose death took place in keeping with the requirements of the religion followed by members of the community. Therefore those sentenced to death by law were counted as evil, and not even their dead bodies could be admitted to the Holy Garden of the Dead.

Respect for the cemetery was even greater than that, one did not even have to be evil to be expelled from it. It was enough to die a sudden or violent death—which of course prevented the person from making the usual preparations for the journey to the afterworld—to be refused admittance to a holy place for the dead. In some cases there are clear references to this, as for example at the hearing conducted at Hegykő, in Sopron county on May 6th, 1679. Pál Varga (70) of Széplak, who was one of the witnesses, recounted that "some 17 or 18 years ago a man from Hegykő called Ferencz Szalay was struck by lightning together with his mother. The people of Hegykő did not allow them to be buried at the cemetery but—as he added—took them to their boundary . . ." Another witness, János Lóránt (60) repeated the story of how the persons struck by lightning "were not allowed to be buried at the cemetery but were taken to the boundary and buried at those new vineyards" which had earlier been mentioned "as their boundary . . ."⁵²

In other cases, murdered, but otherwise probably innocent, persons were also buried at the boundary. The court case held to determine the boundary between Sajókeresztúr and Sajóvámos on 1st December 1787, according to

⁵¹ OL, Keglevich family archives 51.cs./III/134. and 52.cs./III/136.

⁵² OL, Széchenyi family archives 123/II/9/J.

the evidence of János Botka, he explains that "the boundary went from the thorn-bush to a certain tomb where a Mrs Kerékgyártó of Keresztúr—who was found bound in the river Sajó—was buried on the true boundary of Keresztúr . . ." ⁵³

The minutes of the hearing of the boundary dispute held on August 3rd, 1720 at Bak, Zala county also informs us of the burial at a boundary of a person who died a violent death. One of the witnesses, Péter Gerencsér (68) of Tárnok, said that "once Balázs Tóth serf living in Bak went out to collect the tolls on Whit Sunday and the people of Karácsonyfa attacked him, stabbed him and beat him, they let his blood and as he lost lot of blood" he died too and was buried at the boundary. The witness also added "this is why this place is called the burial of Balázs Tóth to this day", ⁵⁴ a remark which can provide an interpretation to many similar place names. There are innumerable place names in conjunction with the word *burial* or *tomb* which clearly prove that the object thus denoted lies on a boundary or is a boundary mark in itself. In some cases, such boundary marks can be observed through several decades. Thus for example at one point of the boundary of Nagyjenő in Veszprém county, the place name "Girl's Burial" which denoted a boundary mark, appeared in the course of the boundary dispute held on May 21st, 1721. As one of the witnesses, Márton Kovács (80) of Karakószörcsög told: "He knows the Pebbly road and the pointed stone to be the boundary of Nagyjenő as well as the Girl's Burial . . ." ⁵⁵ The material of the court case on January 7th, 1738 also informs us that it is one of the boundary marks towards Iszkáz "what is called Girl's Burial . . ." One of the boundary marks mentioned at the interrogation on May 6th, 1743, is also "Girl's Burial". The inspections held on June 2nd, 1753, and on Sept. 20th, 1762 both declared that the true boundary was "the mark called Girl's Burial". ⁵⁶

Similar strange names also inform us elsewhere that some unknown persons must have been buried there e.g. the place names "Dancing Burial", "Burial of Dancing Woman" came down to us from notes in 1745 and 1753. ⁵⁷

As I have mentioned already, people who died a violent death were also buried on boundaries. For this reason, tombs of soldiers and attendants of the county, for example were also to be found there. György Nagy (50) of Pécel said on the occasion of the determination of the boundary between Pest and Cinkota on June 24th, 1720, said that "there are not only mounds forbidding grazing but also there is a soldier's tomb as well". ⁵⁸ István Takács (56) of Zádor described the boundary as leading "to the upper furrow of Baksa Cséri land,

⁵³ OL, Keglevich family archives III/38/50.

⁵⁴ OL, Széchenyi family archives 201/III/22/B.

⁵⁵ OL, Zichy family archives 67/74 et A.

⁵⁶ OL, Zichy family archives 67/74 et A.

⁵⁷ OL, Zichy family archives 67/74.

⁵⁸ PML, Proc.term., 1720:2.

to soldier's burial, from that soldier's burial to the path going up the hill . . ." ⁵⁹ when asked in the boundary dispute held at Darány, Somogy county on April 12th, 1755.

According to the evidence of Miklós Molnár (96) of Vízvár—which he gave at the court case between Bolhó and Babolcsa in Somogy county—the boundary “goes straight up to the Hajdu's Burial (attendant of the county) seen by the side of the road going from Babolcsa to Heresznye, which is also Martalóczky's burial . . .” ⁶⁰ The Serb's burial mentioned at the investigation held on January 31st, 1752 to determine the boundary between Pölöske and Szentmihály is similar to these, one of the witnesses testified that an old man had shown him that “here is the Serb's burial, the boundary of Pölöske lasts until here, beyond this is that of Szent Miháli . . .” ⁶¹

The practice of burying people who died a violent death at boundaries must have been prevalent and is indicated by the fact that there even was a saying used when threatening somebody with death. The saying went, “We will make boundary of you !” First mention of this strange saying, which would be incomprehensible without knowledge of the special position of the boundary, was found in a letter written by the peoples of Szücs, Heves county. They sent it to the officials of the county on Sept. 30th, 1742, and in it they complained that after the people of Fancsal forbade them to go to their lands “that night about 50 people of Fancsal went against our servants and our herdsmen shouting kill the beast, let his blood, make boundary of him . . .” ⁶² A similar expression can be found in the complaint of the people of Gönyü in Komárom county written on December 6th, 1773, in which they report that the people of Néma living on the other side of the Danube, attacked them when they were surveying one of the islands and “the people of Néma were ceaselessly shouting to each other, kill the surveyor and the others one by one and we will make boundary of them . . .” and as they added “all the people of Néma were there.” ⁶³ The same event was discussed at the village meeting held on January 6th, 1774, and in the minutes they wrote that “With murderous intent they threatened us with pitchforks and axes shouting we will strike you dead and make eternal boundary of you . . .” (Ibid.)

The tomb also serves to protect the boundary

There is a new feature in the latter text, this is the expression “eternal boundary” which indicates that the tomb helps to keep the boundary, to make it eternal. This fact also shows the respect surrounding tombs and their protect-

⁵⁹ OL, Széchenyi family archives 244/IV/31/V.

⁶⁰ OL, Széchenyi family archives 244/IV/32/E.

⁶¹ OL, Széchenyi family archives 199/III/17/K.

⁶² PML, XII/12.

⁶³ OL, Eszterházy family Gesztes archives 10.cs/XLVII.

ing role as well, even if a murdered or evil person had been put into them. This can be made clearer by the statements of the court case held on June 14th, 1777, to determine the boundaries of Sajóváros. On this occasion Miklós Bárány of Bodva said that when the above mentioned drowned woman was taken out of the river Sajó they asked the judge, "Márton Kazinczi Nagy where should they bury that drowned woman, he answered that on the boundary which as the witness asserted he showed them saying: bury her here and remember that this is the boundary dividing Keresztúr and Vámos . . ." ⁶⁴ The same witness finished his confession on 2nd May 1776 by saying "the named Woman should be buried for eternal remembrance at the named place which is the dividing boundary . . ."

It is clear from these words that tombs ensured the constancy of boundaries and thus also provided protection. That the tombs serving as boundary marks had some significance for the Turkish foreigners, and that they must have respected them is also seen by the above mentioned "Hajdu's burial" at Bolhó. Talking about this boundary mark, one witness, György Perekovics (96) said that "when the Turks were living at Babolcsa, having lived at Bolhó at the time the witness knows that the Turks did not go further than the named Hajdu's Burial." ⁶⁵

In order to see more clearly the respectable, holy nature of these tombs, which could give protection to the boundary, it is worthwhile to look at some cases where there was no question of burying an evil person at the boundary. Children who were born prematurely or died without being baptized were not allowed to be buried at the communal cemetery either. On November 24th, 1752, the committee of Somogy county "was shown a Child's tomb by the witnesses" and as it is written in the minutes "they said upon their faith that this child's tomb had been considered a boundary mark between Csicsó and Szente from time immemorial . . ." ⁶⁶ Even if this text does not give enough information about the nature of the boundary mark, it becomes quite clear from the material of another boundary dispute which took place between Pölöske and Szentmihály, Zala county on May 31st, 1743. One of the witnesses, György Bedő (60) of Pötréte said that "the boundary of Sz. Mihály is divided from Pölöske by two small hills where the people of Sz. Mihály buried premature children . . ." ⁶⁷ Another witness, Ádám Gelencsér, also claimed that "the boundary of Szent Mihály went to this Hill, beyond it was that of Pölöske; they used to bury premature children on this boundary".

Since premature babies could not be sinners, it was the absence of baptism, which would have meant admission to the community of Christians

⁶⁴ OL, Keglevich family archives 26.cs/III/38/50.

⁶⁵ OL, Széchenyi family archives 244/IV/32/E.

⁶⁶ OL, Festetich family archives 1345.cs/III/Hp.

⁶⁷ OL, Széchenyi family archives 199/III/17/K.

which was the reason for burying them on boundaries. With this the picture is completed: the actual boundary, which lies outside property marks and thus was excluded from possession, also indicated a neutral zone, which was not only overgrown with vegetation, but to it could be concentrated all those supernatural beings whose presence was undesirable among the people possessing the land, and for whom thus there was no other place. All old customs, traditions and beliefs could be concentrated here together with many objects or signs which had been connected to beliefs exiled from everywhere else. In this way, many elements of ancient pagan tradition, which were no longer tolerated anywhere else, could also escape here. As idols were the material remains of ancient pagan religion, it is understandable that they played their last part here, on no man's land, where people, who persevered in their pagan beliefs and who accordingly shut themselves off from the Christian community and from the cemeteries of that community, had to be buried. It is clear then why idols, which had originally been placed on boundaries as grave-markers, could survive there longest.

Reasons for the fact that not only ancient beliefs thrived on boundaries have to be searched for in the adaptability of the new religion, of Christianity. Eventually the new religion permeated everything, including beliefs and customs. And this was all the more possible as in many instances elements of the old and new religion were closely intertwined; and in everyday folk practice they often appeared together. This way the new religion kept old beliefs alive and retained many ancient traditions concerning boundaries for a long time.

As for the material of which these signs, called idols, had been made, it is likely that they were not only made of stone, as one would think on the basis of medieval sources. It is also possible that the afterlife of the expression can be traced as far as the rather peculiar term for gateposts which in Hungarian is "gate idol".

I will only mention one example to demonstrate that research in this respect would not be hopeless. According to the material of the boundary dispute between Szent-András and Rakó in Torna county, held on 16th December 1770 on one section of the boundary there were "three old boundary trees marked by crosses, two of which were beeches and the third one a lime tree, and this was right next to the road and these above mentioned *three old crossed idol boundary-trees* divided at Osztromos the woods of Szent András and Rakó . . ." ⁶⁸ Similar examples could doubtless be found in the future.

Naturally all this does not solve all the numerous and far-reaching problems relating to idols. ⁶⁹ Nor was I aiming for that, I was rather hoping to call attention to some possibilities for future research. It will also be the task of

⁶⁸ OL, Keglevich family archives 23.cs/III/22.

⁶⁹ Cf. MUNKÁCSI B. 1896, 226–228; BUDENZ J. 1897, 117–124; JERNEY J. 1851, 58–59.

future research to compare Hungarian material with that of Europe, in general known to be very rich and of long standing.⁷⁰ Because of the well-known legal aspects of boundaries, the new legal system based on Roman Law⁷¹ helped the spread of European beliefs and customs connected with boundaries in Hungary too. It is the task of future research to find out about these old traditions, as well as how exactly this influence appeared and what its different levels were.

Bibliography

- BADER, K. S. 1933. *Der schwäbische Untergang* (Freiburger Rechtsgeschichtliche Abhandlungen IV). Freiburg im Breisgau.
- BELÉNYESSY M. 1955. *Le serment sur la terre au Moyen Age et ses traditions postérieures en Hongrie*. Acta Ethnographica (IV), 361-394.
- BÓNIS Gy.-KOVÁCS F. 1961. *Régi magyar esküminták* (Old Hungarian Oath Patterns). Magyar Nyelv (LVII), 279-295.
- BUDENZ J. 1897. *Bálvány és fejfa* (Idol and Grave-mark). Ethnographia (VIII) 117-124.
- DEGRÉ A. 1963. *Egy XVIII. századi falusi népitélet hagyománya* (The Tradition of 18th Century Village Mob-Law). Ethnographia (LXXIV), 264-267.
- GYÖRFFY Gy. 1956. *A Tihanyi Alapítólevél földrajzi név-azonosításához* (To the Identifying of Geographical Names in the Deed of Foundation of Tihany). In: Emlékkönyv Pais Dezső hetvenedik születésnapjára. Budapest, 407-411.
- GYÖRFFY I. 1921a. *Kunhalmok és telephelyek a karcagi határban* (Tumuli and Colonies on the Fields of Karcag). Föld és Ember (I), 59-62.
- Id. 1921b. *Régi határjelzések és nevek* (Old Boundary Marks and Names). Föld és Ember (I) 142.
- Id. 1922a. *Adatok az alföldi népnyelvhez* (Some Data on the Dialect of the Great Hungarian Plain). Magyar Nyelv (XVIII), 66-68.
- Id. 1922b. *Néhány adalék a régi határjelzésekhez* (A Few Notes on Old Boundary Marks). Föld és Ember (II), 73.
- Id. 1926. *Kun kép, jász kép* (Kun Picture, Jász Picture). Néprajzi Értesítő (XVIII), 94.
- GRIMM, J. 1865. *Deutsche Grenzaltenthümer*. In: *Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde*, Kleinere Schriften II. B., Berlin, 30-74.
- HANDWÖRTERBUCH. 1930-1931. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* III. B. (Grenze, Rain; Grenzstein articles) 1137-1157.
- JERNEY J. 1851. *Keleti utazása a magyarok őshelyeinek kinyomozása végett. 1844 és 1845* (His Travels in the East to Search for the Ancient Places of Hungarians 1844 and 1845). I-II. Pest.
- MUNKÁCSI B. 1896. *Adalékok a magyarok pogánykori vallásos képzeletéhez* (Notes on the Religious Notions of Hungarians in Pagan Times). Ethnographia (VII), 220-229.
- PERUSINI, G. 1963. *La sacralità delle pietre di confine*. In: "Il mondo agrario tradizionale nella valle padana" (Red.: P. Puliatti), Modena, 245-253.
- RECHTSWAHRZEICHEN 1940. *Das Rechtswahrzeichen*, Beiträge zur Rechtsgeschichte und rechtlichen Volkskunde (Hrsg. v. K. S. Bader), Freiburg im Breisgau.
- SZABÓ I. 1969. *A középkori magyar falu* (Medieval Hungarian Village). Budapest.
- THURZÓ F. 1900. *A Nyitra-vidéki palóc nyelvjárás* (The "Palóc" Dialect of Nyitra-region). Magyar Nyelvőr (XXIX), 138-143.

⁷⁰ Cf. GRIMM J. 1865, 30-74; PERUSINI, G. 1963, 245-253. HANDWÖRTERBUCH, 1930-31/III, 1137-1157.

⁷¹ Cf. "RECHTSWAHRZEICHEN" (1940) certain articles.

SOZIALANTHROPOLOGIE DER UNGARISCHEN FRIEDHÖFE

LÁSZLÓ NOVÁK

ARANY JÁNOS MUSEUM, NAGYKÖRÖS

Die ethnographische Erforschung der ungarischen Friedhöfe verfügt über eine reichhaltige Fachliteratur, und das ist zugleich der beste Beweis für die Wichtigkeit des Themas.¹ Kulturhistorisch und nicht zuletzt hinsichtlich der gesellschaftlichen Verhältnisse können im Laufe der Untersuchung von Friedhöfen tiefgreifende Zusammenhänge erschlossen werden, die den archaischen Charakter und die Vielfalt der Kultur des ungarischen Volkstums beweisen. Hinsichtlich der gesellschaftsethnographischen Forschung wendet diese Arbeit die Aufmerksamkeit den Friedhöfen, innerhalb dieser aber den Gräbern, Gräbersystemen und Grabmälern zu.

Siedlung-Friedhof-Gräbersysteme

Die unter herkömmlichen wirtschaftlich-gesellschaftlichen Verhältnissen entstandenen Siedlungen bilden eine organische Einheit. Der Form nach besteht die Siedlung aus der Gesamtheit von bebauten Grundstücken und Höfen, das Siedlungssystem ist jedoch wesentlich mehr als dies. Der Charakter des Siedlungssystems wird grundlegend von den Wirtschafts- und Bewirtschaftungsverhältnissen bestimmt, doch wurde es auch von der gesellschaftlichen Organisation entscheidend beeinflusst.

In den Randgebieten des Karpatenbeckens waren die Dörfer unter gleichzeitiger Wirkung der sich aus der geographischen Lage ergebenden Geschlossenheit sowie der verhältnismäßig niedrigen Seelenzahl der Siedlungen durch die verwandtschaftlich-gesellschaftliche Organisation (Geschlecht, Großfamilie) gekennzeichnet. Das heißt, in der Abstammungslinie der Verwandtschaft gehörten die Familien der jüngeren Generationen (Geschwister, Enkel, usw.) in hierarchischer Ordnung zueinander und waren dem Familienoberhaupt, dem ältesten männlichen Mitglied unterstellt.² Die Verwandtschaftsorganisa-

¹ BALASSA I. 1973; KUNT E. 1978; NOVÁK L. 1978a.

² MORVAY J. 1957; BARABÁS J. 1972; SZABÓ L. 1977/78.

tionen: *nemzetségek* (Sippen), *hadak* (Geschlechter), *nagycsaládok* (Großfamilien) sammelten sich in der Regel um je ein Zentrum, somit sonderten sich die verschiedenen Verwandtschaften auch innerhalb der Siedlung voneinander ab. Sie belegten je einen Teil der Ortschaft, des Dorfes. Die in dieser Weise aufgebauten Siedlungen waren für das Paloczengebiet kennzeichnend; z. B. in Mátraderecske, einer Haufensiedlung, sonderten sich die *hadak* räumlich voneinander ab.³ Auch in Kalotaszeg bildeten die sich blockartig niederlassenden Sippen je eine Gruppe innerhalb der Haufensiedlung.⁴ Auch in anderen Gegenden Siebenbürgens sind Siedlungen mit ähnlicher gesellschaftlicher Organisation anzutreffen. So beispielweise im Széklerland (Háromszék, Udvarhelyszék, Marosszék, usw.) und in der im Komitat Hunyad (Judetul, Hunedoara) gelegenen Ortschaft Rákosd (Racastia).⁵ Hier ist die reihenförmige Siedlungsstruktur charakteristisch. Entlang der Hauptstraße ließ sich je eine Sippe blockartig nieder. Eine ähnliche Siedlungsstruktur läßt auch der Rand des Paloczengebietes, die Gegend am Unterlauf des Eipel erkennen. Die *Großfamilien* wurden in einzelnen geräumigen Höfen ansässig. Auf den schmalen und langen Grundstückstreifen im Ausmaß von 1200 Quadratklafter (oder mehr) entwickelte sich eine Hausreihenordnung in der 2—3, zuweilen auch vier Generationen ein Heim gesichert wurde (die Volksterminologie solcher Höfe lautete »hosszúfolyás, közösudvar« (Langgang, gemeinsamer Hof)).⁶

Im mittleren Gebiet des Karpatenbeckens, auf dem Großen Ungarischen Tiefebene, wies die Geschlossenheit der Siedlungen einen anderen Charakter auf. Zur Zeit der Türkenherrschaft und der Befreiungskriege gingen die kleineren Dörfer der Reihe nach zugrunde, die Bevölkerung suchte in besser geschützten Ortschaften Zuflucht. Die Gemarkung der verlassenen Dörfer vergrößerte stufenweise die Gemarkung einzelner geschützterer Ortschaften. Es entstanden die Marktflecken der Tiefebene mit riesiger Gemarkung und großer Seelenzahl. Zu Kriegszeiten war jedoch die Fluktuation auch der Bevölkerung dieser Siedlungen stark. Daher konnte sich, teils infolge der Migration, in entscheidendem Maße jedoch aus wirtschaftlichen Gründen, die traditionelle Verwandtschaftsorganisation nicht entwickeln. Im 16.—17. Jahrhundert war die gesellschaftliche Organisation der Marktflecken verhältnismäßig elastisch. Jedermann konnte dort hinziehen (oder auch von dort abwandern), da Arbeitskräfte benötigt wurden und Heideflächen (*Puszták*) von mächtigem Ausmaß zur Verfügung standen, die urbar gemacht werden mußten, damit sich der Marktflecken wirtschaftlich kräftigen konnte. Der Kommunität der Marktflecken war besonders viel daran gelegen, daß die Ortschaft gedeihe, ihre Einwohner fähig seien, die Steuerlasten zu tragen, weil sie ihre Selbständigkeit (ihre Unabhängig-

³ BAKÓ F. 1978, S. 16–18.

⁴ BÁTKY Zs. 1907, S. 50.

⁵ KÓs K. 1972, S. 238–243.

⁶ NOVÁK L. 1977.

keit sowohl von der türkischen Besatzungsmacht wie auch von den entfernten ungarischen Behörden) nur auf Kosten schwerer Steuerlasten sichern konnte. Die Wirtschaftsführung der Bürger des Marktfleckens, der sog. *Civis-Landwirte*, erfolgte im Interesse einer Kapitalakkumulation. Die Möglichkeit hierzu schuf die gewaltig große — in der Regel vom Marktflecken entfernt gelegene — äußere Gemarkung, die gepachteten und käuflich erworbenen *Puszták*, auf denen eine großangelegte extensive Viehzucht betrieben werden konnte. Die Bereicherung war für jedermann erreichbar, perspektivisch möglich, was eine Differenzierung der Gesellschaft dem Vermögen nach zur Folge hatte. Die intensive Kapitalakkumulation vermochte sich zu Lasten der Entwicklung verwandtschaftlicher Organisationen in erster Linie unter arbeits- und betriebsorganisatorischen Verhältnissen von Kleinfamilien zu realisieren.⁷

Die offene Wirtschafts- und gesellschaftliche Organisierung der Marktflecken im 16.—17. Jahrhundert verhinderten also ein Erstarken der großfamiliären, verwandtschaftlichen Organisationen. Auf diesem Gebiet erfolgte auch im 18. Jahrhundert — von einigen Ausnahmen abgesehen — keine wesentliche Änderung. In der friedlichen Epoche nach dem Freiheitskampf Rákóczis (1703—1711) begann die Neubesiedelung der in den früheren Jahrhunderten verödeteten Ortschaften. Die ehemals fest organisierten wohlhabenden Marktflecken mußten dadurch in der Mehrzahl auf die Benützung der mächtigen äußeren *Puszták* verzichten. Dadurch gestalteten sich nicht allein die kleineren Siedlungen (wo der durch den Gutsherrn zur Verfügung gestellte Boden bzw. das Leibeigenen-Grundsystem von vornherein als einschränkende Faktoren in Erscheinung traten), sondern auch die größeren Marktflecken allmählich geschlossen. Außer der beschränkten Bodenfläche wurden die größeren Siedlungen auch durch den Bevölkerungszuwachs in den Zustand der Geschlossenheit gedrängt. Die Verminderung des Wirtschaftsraumes und der Bevölkerungszuwachs der Siedlung lösten Mitte des 18. Jahrhunderts die Behinderung der Einwanderung von außen aus.⁸ Auch in diesen Ortschaften ging die Trennung der gesellschaftlichen Schichten aufgrund der Vermögensdifferenzierung vor sich. Nicht die Großfamilienstruktur, sondern das Kleinfamiliensystem blieb auch weiterhin dominant. Dies manifestierte sich innerhalb der Siedlungsstruktur darin, daß sich die vermögenden Familien im mittleren Teil der Siedlung, an den wichtigeren Stellen niederließen und ihre gesellschaftliche Lage auch durch den Bau ansehnlicher Häuser zum Ausdruck brachten.

Die Geschlossenheit trat in anderer Form auch in der Tiefebene, den kleinen Dörfern ähnlich, in Erscheinung, in den bevorzugten mit Sonderrechten ausgestatteten Gebieten im Heiduckenland (Hajduság), aber noch mehr im Jazygenland (Jászság) sowie in Klein- und Großkumanien (Kis- und Nagykun-

⁷ NOVÁK L. 1978b; SZABÓ I.—SZABÓ L. 1978.

⁸ OROSZ I. 1973, S. 383—390; NOVÁK L. 1978b; BELLON T. 1979 usw.

ság). Die Jazygokumanen (und zum Teil auch die Heiducken) verloren Ende des 17. Jahrhunderts ihre Privilegien und ihren Adel, die sie erst Mitte des 18. Jahrhunderts zurückerlangen konnten. Sie mußten gewaltige Geldsummen bezahlen, die sie nur durch den Beitrag, die Redemption einzelner Familien beschaffen konnten. Jede Familie kaufte sich — je nach ihren Vermögensverhältnissen — los, das heißt, sie löste mit einer gewissen Geldsumme eine Bodenfläche bestimmten Ausmaßes ab. Dieser Boden wurde zur Grundlage des Bauernbesitzes, zur Wirtschaftsbasis. Durch die Ablöse konnten die einzelnen Familien nicht nur einen bestimmten Teil der Gemarkung in Besitz nehmen, sondern sie sonderten sich auch innerhalb der Siedlung voneinander ab. In Jazygokumanien und im Heiduckenland besetzten die Großfamilien, "had"-ak genannt, je eine Ecke (einen Teil), "zug" genannt, der Haufensiedlung.⁹

Genauso wie die Siedlung bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse widerspiegelt, so tut dies auch der Friedhof. In der Anordnung der Gräber kommen nicht allein der Wohlstand, das Vermögen und der gesellschaftliche Rang, sondern — namentlich in den geschlosseneren und kleineren Ortschaften der Randgebiete — auch die soziale Organisation zum Ausdruck. Auf diesen letzteren, traditionellen Umstand kann die Feststellung bezogen werden, wonach der Friedhof, die "Siedlung der Toten", das Spiegelbild der Siedlung der Lebendigen ist. Diese Erkenntnis ist das Ergebnis archäologischer Forschungen. Gyula László hat festgestellt, daß die Ungarn — ein Volk, das in Klan und Stammesorganisation lebte — sich vor der Landnahme (896) der gesellschaftsorganisatorischen Hierarchie entsprechend bestatten ließen.¹⁰ Die archäologischen Freilegungen der verschiedenen Begräbnisstätten aus der Zeit der Landnahme liefern den Beweis dafür, daß neben den angesehensten Familien des Klans oder des Stammes die übrigen Familien in einer strengen hierarchischen Reihenfolge begraben wurden: das männliche Mitglied der in männlicher Linie nächstfolgenden Familie (gegenüber, auf der entgegengesetzten Seite seine Gattin) und dem Ende zu jene aus niedrigerer gesellschaftlicher Stellung.¹¹ (Abb. 1.)

Nach der Landnahme unterlag auch das Bestattungssystem nach Klanen und Stämmen einem Wandel: Infolge der Zunahme der in den Siedlungen konzentrierten Bevölkerung löste sich die von einem Ahnen abstammende Klanorganisation auf, und in den Siedlungen wie auch auf den Friedhöfen sonderten sich die die Dorfgemeinschaft bildenden Verwandtschaftsorganisationen (*nemzetségek* (Sippen), *hadak* (Geschlechter) das heißt Familiengruppen voneinander ab.¹²

Dieses Bestattungssystem der Familiengruppen lebte auch im 20. Jahrhundert nachhaltig weiter, besonders in den schon erwähnten geschlosseneren

⁹ BALOGH I. 1969, S. 62–69; BELLON T. 1979, S. 167–169; SZABÓ L. 1981.

¹⁰ LÁSZLÓ Gy. 1944; LÁSZLÓ Gy. 1980.

¹¹ MESTERHÁZY K. 1968, S. 149–156.

¹² DIENES I. 1974, S. 11–16.

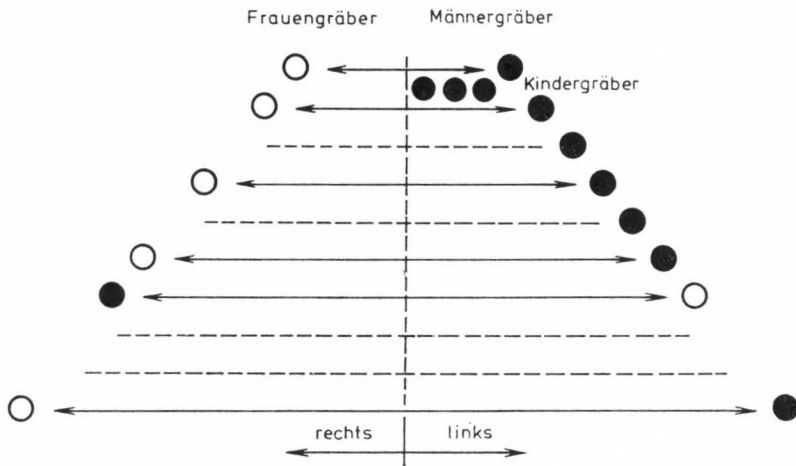


Abb. 1. Bestattungsordnung einer ungarischen Großfamilie aus der Zeit der Landnahme in Bezdéd (Komitat Szabolcs-Szatmár). (Nach LÁSZLÓ Gy.) Zeichenerklärung: ● Grab eines mit Pferd begrabenen Mannes von Rang; ○ Grab ohne Pferd

Gebieten. Ein lehrreiches Beispiel ist die schon erwähnte siebenbürgische Gemeinde Rákosd (Racastia, Rumänien). Die Kirche wurde auf einem sich in der Dorfmitte erhebenden Hügel erbaut, und um die Kirche entstand auch der Friedhof. In getrennten Teilen um die Kirche herum wurden die Verwandtschaftsorganisationen, die *nemzetségek* (Sippe) des Dorfes begraben: von West nach Ost fortlaufend die »Bertalan«, »Bózsi Jakab (Dávid)«, »Alsó-Farkas«, »Bikkfalvi (Felső-Farkas)«, »Váradi (Pető)«, »Balázsi« und »Gergely« *nemzetség*.

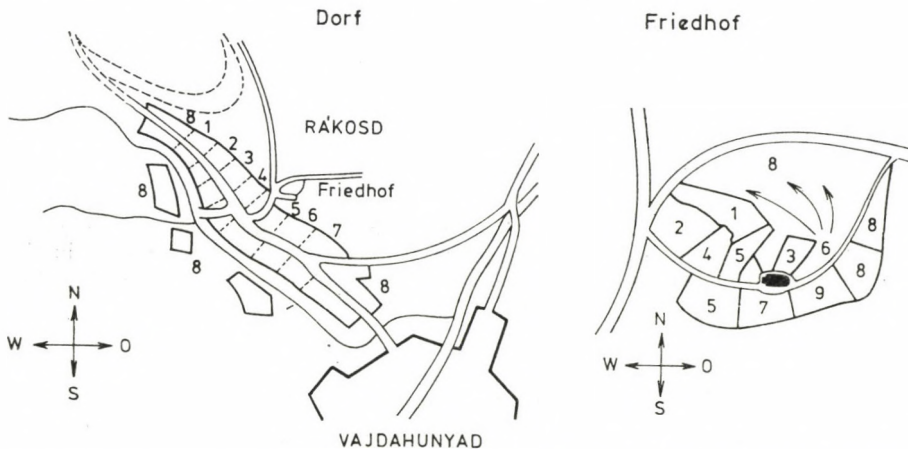


Abb. 2. Siedlungs- und Bestattungsordnung des Ungartums in Rákosd (Racastia, Rumänien, ehemals Komitat Hunyad). (Nach Kós K.) Zeichenerklärung: 1 = Sippe Bertalan; 2 = Sippe Jakab; 3 = Sippe Balázsi; 4 = Sippe Dávid; 5 = Sippe Farkas (alsó und felső); 6 = Sippe Gergely; 7 = Sippe Pető; 8 = Familien außerhalb von Sippen; 9 = Pfarrergräber

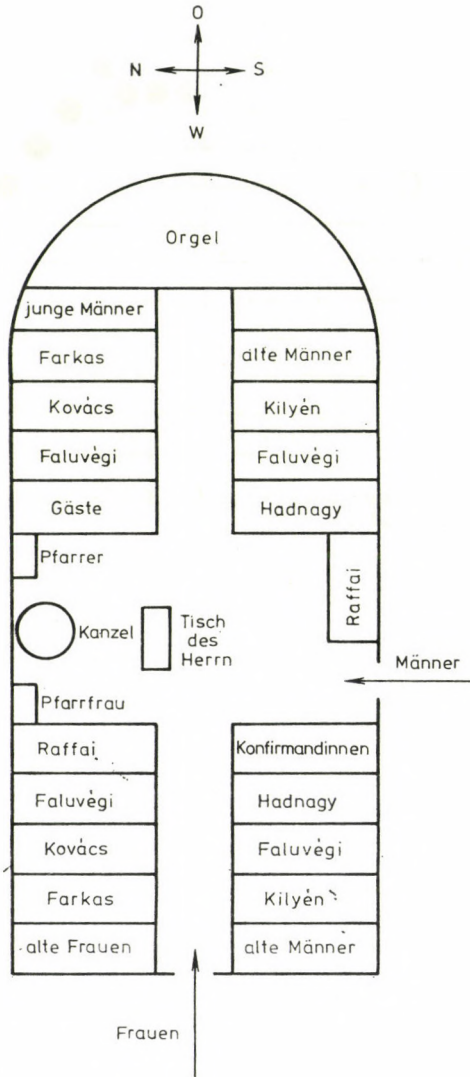


Abb. 3. Sitzordnung der unitarischen Kirche Csókfalva (Trei Sate, vormalig Komitat Kisküküllő, Rumänien). Die weiblichen Mitglieder der Sippen betreten die Kirche durch den Haupteingang, die männlichen durch den Seiteneingang und sitzen in hierarchischer Ordnung getrennt voneinander

Im östlichsten Teil des Friedhofes wurden die Pfarrer, die Gäste und die Fremden beerdigt. Im nördlichen Teil des Friedhofes hingegen wurden die »Gemeinen Familien«, das heißt die Eingeherrten und die außerhalb der Großfamilien verbliebenen Familienmitglieder niederen gesellschaftlichen Ranges bestattet. So wie sich die Sippen auf dem Friedhof voneinander absonderten, ist auch ihre

Trennung innerhalb der Siedlungen zu beobachten (Abb. 2).¹³ Wenn wir die Anordnung des Friedhofes von Rákosd mit der Ordnung der Begräbnisstätten zur Zeit der Landnahme (9.—10. Jh.) vergleichen, können wir ein dauerndes Weiterleben der gesellschaftlichen Organisation feststellen.

Dem Rákosder ähnliche Beispiele sind uns auch aus anderen Gegenden Ungarns bekannt. Ein mittelalterliches Siedlungssystem finden wir in Telkibánya (Komitat Borsod-Abaúj-Zemplén), wo es kennzeichnend ist, daß die befestigte Kirche auf einem Hügel oberhalb des Dorfes erbaut wurde. Der Friedhof entstand auch diesmal rund um die Kirche, und die Großfamilien sonderten sich an jeweils einem Platz der Rangordnung entsprechend voneinander ab.¹⁴

Es sind auch andere Bestattungsweisen des verwandtschaftlichen Systems archaischer Art bekannt, namentlich, daß die Großfamilien nicht notwendigerweise auf dem Friedhof, sondern auf eigenem Besitz, am Ende des Grundstückes begraben wurden. Beispiele hierfür sind aus dem Mittelalter nachweisbar,¹⁵ doch ist diese Bestattungsweise auch heute noch lebendig, vor allem in Siebenbürgen. Ein lehrreiches Beispiel finden wir in der am Fluß Kisküküllő gelegenen Ortschaft Csókfalva (Trei Sate, vormals Komitat Maros-Torda, Rumänien). Die Absonderung der einzelnen Großfamilien, Sippen wird besonders an der in der Kirche eingehaltenen Sitzordnung augenfällig. In der Kirche sitzen links die Frauen, das *Weibervolk*, rechts hingegen die *Menschen*, die Männer, nach Familien getrennt. Die Sitzordnung der Männer ist das Spiegelbild jener der Frauen. In der ersten Reihe nimmt die angesehenste Familie, die Sippe Raffai Platz, dann der Rangordnung nach die übrigen: Hadnagy, Faluvégi, Kovács, Kilyén, Farkas, Zuhinterst sitzen die Altem (Abb. 3). Die Bestattung erfolgte in »Sippenfriedhöfen«. Die Familien von Rang — wie z. B. die Sippe Raffai — haben ihre Ruhestätte am Ende ihres geräumigen Hofbesitzes, zwischen Weingärten (Abb. 4a—4b). Dieser Brauch lebt weiter, die Toten werden auch dann noch im Familienfriedhof beerdigt, wenn der Besitz (der Hof) schon in fremdes Eigentum übergegangen ist. Am Dorfe entstanden auch gemeinsame Friedhöfe (namens *Szarkavár*, *Cserefa*, *Háromfűzfa*, *Oláhtemető*), wo die einzelnen Sippen (die Familien Farkas, Kovács, Kilyén, usw.) gesondert begraben werden.¹⁶

Eine ähnliche Form der Sippen- und Großfamilienbestattung finden wir auch in anderen Gegenden Siebenbürgens, in der Umgebung von Kolozsvár (Klausenburg, Cluj-Napoca).¹⁷ Die großfamiliäre gesellschaftliche Organisation zeichnet sich in den Székler-Dörfern gut ab. In der Regel ist sie an der kirchlichen Sitzordnung nachweisbar, die Friedhöfe waren schon in geringerem Aus-

¹³ Kós K. 1972, S. 243—246.

¹⁴ Tóth J. 1980.

¹⁵ HOFER T. 1980.

¹⁶ Eigene Sammlung.

¹⁷ K. Kovács L. 1944, S. 340—342; BALASSA I. 1973, S. 231.

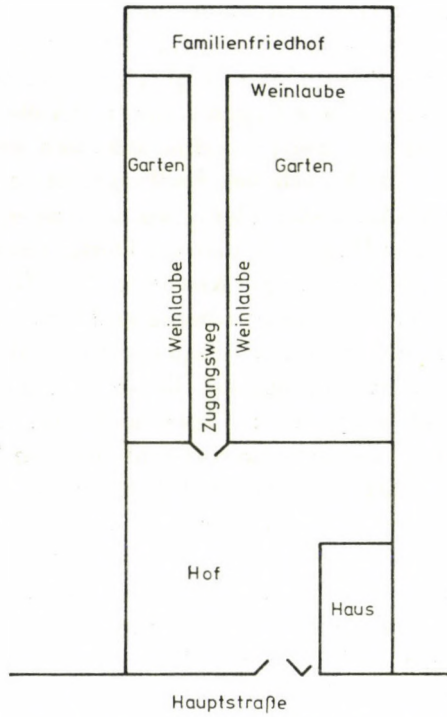


Abb. 4a. Die Familienbegräbnisstätte der Sippe Raffai in Csókfalva (Trei Sate, vormals Komitat Kisküküllő, Rumänien)



Abb. 4b. Zsuzsanna Raffai (Farkas) im Familienfriedhof der Sippe Raffai, neben dem Grabstein ihres Ehegatten. Csókfalva (Trei Sate, vormals Komitat Kisküküllő, Rumänien). Foto: NOVÁK L. 1980

maß die Bestattungstraditionen der Sippen (z. B. Bodos, vormals Komitat Hárómszék, Rumänien).

Die Auflösung des großfamiliären Bestattungssystems wurde primär durch den starken Bewölkerungszuwachs der Siedlungen verursacht. Es bot sich keine Möglichkeit dazu, daß die einzelnen Verwandtschaftsorganisationen, *nemzetség, had, nagycsalád* (Sippe, Geschlecht, Großfamilie), auf dem Friedhof voneinander abge sondert begraben werden. Durch die in Reihen, in geregelter Ordnung erfolgte Bestattung setzte sich die Kleinfamilien-Begräbnisform durch. In den größeren Ortschaften der Großen Ungarischen Tiefebene (z. B. Kecskemét, Nagykörös, usw.) kam es hierzu schon sehr früh, im 18. Jh. was auch dadurch gefördert wurde, daß die reihenmäßige Vermessung und Verteilung der Grabparzellen auch behördlich vorgeschrieben wurde.¹⁸ Die Möglichkeit der Reihenbestattung behinderte also die großfamiliäre Beerdigungsform. Deren Überreste sind jedoch noch anzutreffen. In mehreren größeren Marktflecken (z. B. in Cegléd, Karcag, Kecskemét usw.) ist das Großfamilien-Bestattungssystem verstreut noch nachweisbar, natürlich in verkümmerter Form.¹⁹

Nach Aufhören der Großfamilien-Bestattung trat also die Kleinfamilienform in den Vordergrund, die ein eigenartiges Gräbersystem ins Leben rief. Diese Gräbersysteme, bzw. das gesellschaftliche Moment der Grabaushebung, bewahrten zahlreiche Züge des ungarischen archaischen Totenkultes.

In den Dörfern mit geschlossener Gemeinschaft — beispielsweise in Madocsa (Komitat Tolna), Bodos (vormals Komitat Hárómszék), Korond (Corund, vormals Komitat Udvarhely, Rumänien) usw. — herrschen auch heute noch die Gemeinschaftsbegräbnisse vor. Nach Eintritt des Todes verständigt bei den Katholiken ein männliches Familienmitglied, bei den Reformierten und Unitariern hingegen der Funerator (Leichenbitter, ung. »halottas ember«, »bejáró ember« »felforgológó«) die entfernteren Verwandten und Gevatter über den Todesfall, und er besorgt auch die Bestattung. Er erledigt die offiziellen Obliegenheiten, sorgt dafür, daß an den Torpfosten des Trauerhauses die Trauerfahnen ausgesteckt werden (Korond, Csókfalva usw.), er verständigt jene, die die Trauerfahnen und den Sarg tragen werden (z. B. in Bodos, vormals Komitat Hárómszék, Rumänien, tragen sie eigene schwarze Armbinden), und selbstverständlich veranlaßt er auch die Grabaushebung. In der Regel nimmt die Dorfgemeinschaft am Todesfall Anteil, und selbstverständlich bildet sich auch die Gruppe der Totengräber. Zuweilen kamen auch 15—20 Männer zusammen, um das Grab auszuheben (z. B. Makád, Szigetszentmiklós, Komitat Pest). Auch beim Zuwerfen des Grabes zeigte sich die Gemeinschaftsarbeit. An der Herstellung des Grabhügels beteiligten sich nicht allein die Totengräber, sondern auch die zum Begräbnis erschienenen Männer (unabhängig von der ver-

¹⁸ NOVÁK L. 1978a, S. 225–227.

¹⁹ ÓRSI J. 1980.

wandtschaftlichen Beziehung), sie sind die »Grabzuzieher« (ung. »sírbehúzó«). In Karcag (Komitat Szolnok) erscheinen beispielsweise die Männer mit Schaufeln, jeder ist bemüht, am Zuwerfen teilzunehmen, um dem verstorbenen Gemeinschaftsgenossen auch auf diese Weise die Ehre zu erweisen.²⁰

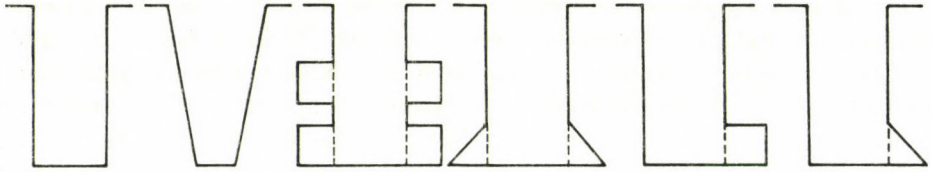


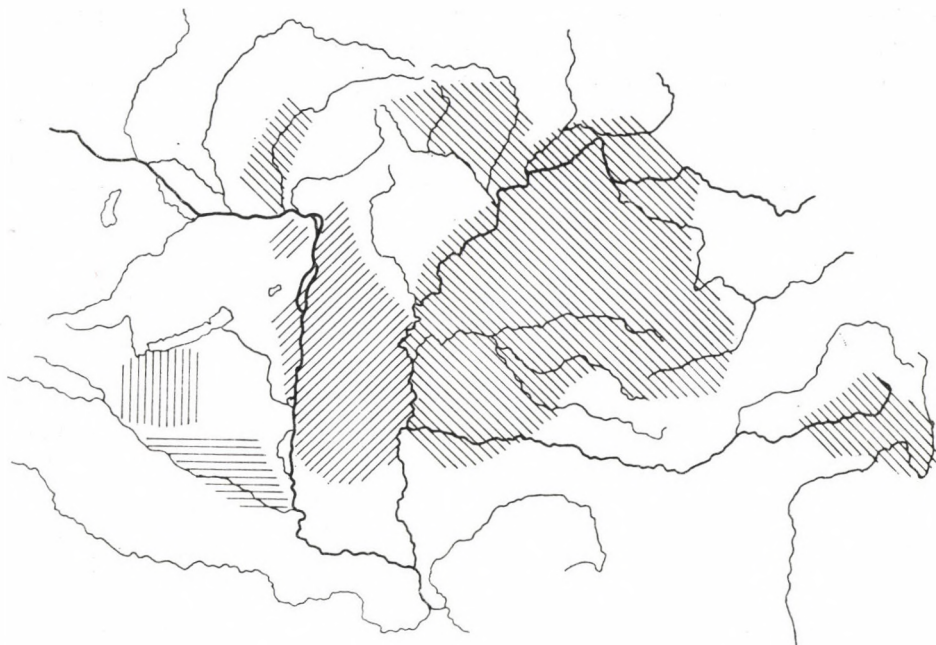
Abb. 5. Herkömmliche Grabgruben-Typen

Die demographische Zunahme entwickelte demnach stufenweise die Kleinfamilien-Bestattungsart. Es entstanden charakteristische Grabformen, Gräbersysteme, in denen auch 2—3 Generationen begraben werden konnten. Die Gestaltung der Gräber bestimmten hingegen entscheidend die Bodenverhältnisse. In lockeren Sandböden können nur Gräber »für eine Person« gegraben werden, ebenso auch im Hügelland, wo der steinige Boden einen Hindernisfaktor darstellt. In solchen Gegenden wurden für gewöhnlich 1 Klafter (ca. 2 m) tiefe und zwei Ellen (80—120 cm) breite Gräber gegraben. Solche werden als »Grubengrab« oder auch als »geradwandig« (Bölske, Komitat Tolna), »Sohlengrab« (Bugyi, Komitat Pest) bezeichnet. Im Komitat Baranya, wo die Friedhöfe in der Regel auf dem sandigen Geröllkegel der Drau angelegt wurden, grub man trapezförmige Grabgruben (Pettend, Komitat Baranya), um den Einsturz der Grabwand zu verhindern (Abb. 5).

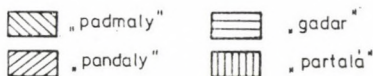
In Gegenden mit gebundenerem Boden ist die Anlegung von Kleinfamilien-Gräbersystemen schon möglich. Für gewöhnlich wurden am Boden des 1 Klafter tiefen (stellenweise auch wesentlich tieferen, ca. 5 m, wie in den Ortschaften der Csepel-Insel) Grabes rechts und links je eine Grabnische geschaffen, in einem Ausmaß, daß ein Sarg dort Platz findet und mit Brettern abgeschlossen werden kann (Abb. 5). Zur Bezeichnung dieser Gräber mit Seitennischen sind mehrere ungarische Terminologien bekannt. Die meist verbreitete ist die Bezeichnung »pandaly«,²¹ »Pandal«, jenseits der Theiß, in Siebenbürgen und im früheren Oberungarn. Zwischen Donau und Theiß (über das jenseitige Ufer der Donau hinausreichend) sind die Varianten von »padmaly«: *pandaly*, *pandal*, *padlon* (letzteres in Tószeg, Vezseny, Komitat Szolnok), *pandalló* (Madocea, Komitat

²⁰ Novák L. 1982a.

²¹ Das Wort 'padmaly' ist slawischen Ursprungs. Seine Bedeutung bezog sich ursprünglich auf die vom fließenden Wasser ausgeschwemmte Aushöhlung (*A Magyar Nyelv Történeti-Etimológiai Szótára* [Historisch-Etymologisches Wörterbuch der Ungarischen Sprache] Bd. 3, Budapest 1976, S. 56–57). Zur Bezeichnung der Grabnischen wird es vermutlich — infolge des Übergreifens der Gräbersysteme — seit dem 18. Jahrhundert angewendet.



Zeichenerklärung :



Tolna) bekannt. Im Komitat Somogy (Szenna, Csurgó, Somogytúr, Somogyjád usw.) bezieht sich die Bezeichnung *kadar* oder *gadar* auf die Gräber mit Seitennischen. Im Komitat Baranya wird die Grabnische »part« genannt (im Volksausdruck wird der Tote »part alá« gelegt). Im allgemeinen wird diese Bestattungsweise so bezeichnet: der Tote wird »pandalyba«, »padmalyba«, »pandal alá«, »gadarba«, »part alá« begraben (Karte I).

Die Bestattungskultur der Ungarn wirkte auch auf die Begräbnisbräuche der im 18. Jahrhundert in das Karpatenbecken bzw. nach Ungarn eingewanderten Deutschen und Slowaken. Auch für sie ist die Kleinfamilienbestattung kennzeichnend. Auch sie errichteten Gräber mit Seitennischen. Die in Szarvas (Komitat Békés) lebenden Slowaken nennen die Grabnischen »*podmola*«, das eine Variante des von den Ungarn gebräuchlichen Wortes »padmaly« auf Slowakisch ist. Die in Paks (Komitat Tolna) ansässigen Deutschen gebrauchen das Wort »Panda«, »Pandum«, ebenfalls Varianten der ungarischen Terminologie »pandaly«. Auch für die geschlosseneren deutschen Gemeinschaften sind derartige Gräber charakteristisch, doch werden sie hier »Unterschuben« (Györköny, Komitat Tolna), »Unterschup« (Györk, Komitat Tolna) genannt. Sämtliche

Bezeichnungen beziehen sich auf die seitlich erfolgte Bestattung und können mit dem ungarischen Ausdruck »part alá« in Verbindung gebracht werden.²²

In den größeren Städten wurde schon im Mittelalter die Bestattungsordnung behältlich festgelegt. Der Magistrat von Kolozsvár verbot z. B. 1585 die kreuz und quer erfolgten Beerdigungen, weil die Einwohner damit die Bestattungsmöglichkeit der dicht bevölkerten Stadt behinderten.²³ Die Marktgemeinde Nagykőrös ordnete schon im 18. Jahrhundert an, daß die Toten der Reihe nach, in technisch vermessenen Grabparzellen begraben werden.²⁴ Diese Friedhofsordnung setzte sich im 20. Jahrhundert auch in den kleineren Ortschaften allgemein durch. Dementsprechend änderten und vereinfachten sich auch die Kleinfamilien-Gräbersysteme. Nur auf der einen Seite wurde Raum für den Sarg geschaffen. Die Begräbnisordnung wurde nun keineswegs mehr von den Gemeinschaftstraditionen bestimmt, sondern durch die beengten örtlichen Gegebenheiten. Die Grabnische wurde in der Regel in der Reihenfolge der Beerdigungen, an der fortlaufenden Richtungsseite der zugeteilten Parzelle ausgestaltet (Tizsakürt, Komitat Szolnok; Nagydobsza, Komitat Baranya; Szenna, Komitat Somogy usw.). Die Deutschen im Komitat Tolna graben ausschließlich derartige Gräber.

Im herkömmlichen Kleinfamilien-Gräbersystem konnten bestenfalls acht Särge untergebracht werden. Drei Mitglieder der ersten Generation kamen auf das unterste Niveau: die Eltern in die seitlichen Grabnischen, während ein Kind, Enkel oder der nächstfolgende Tote in der Mitte Platz fand.

Eine neuere Erscheinung ist, daß keine Grabnischen geschaffen werden (z. B. im Falle von Neubeerdigungen), sondern die Bestattung mehrerer Toten in einem Grab durch verschiedene Konstruktionen ermöglicht wird. Solche Gräber sind verhältnismäßig tiefer. Im Szilágyság (*Zona Sălajului, Rumänien*) wird die Grabnische häufig unter dem allgemeinen Tiefenniveau von 1 Klafter geschaffen, über der noch ein Sarg untergebracht werden kann.²⁵ Sporadisch kommt es auch vor, daß die Nische in Verlängerung des Grabes geschaffen wird (in gebirgigen Gegenden, wie z. B. Komitat Gömör). In Tiszavárkony wurde früher in Einzelgräbern der Sarg mit einer Schilfrohrmatte zugedeckt, damit das Erdreich den Sarg nicht unmittelbar berührt. Später wurde diese Bestattungsart so geändert, daß an der Grabwand Holzpflocke eingegraben wurden und der Sarg mit Brettern bedeckt wurde.²⁶ In Székelyszáldobos im vormaligen Komitat Udvarhely werden heute keine Nischengräber mehr gegraben, sondern mittels ähnlicher Bauten, durch Schaffung von Stockwerken werden bis zu drei Särge übereinander untergebracht (Abb. 6).

²² NOVÁK L. 1982a.

²³ JAKAB E. 1878, S. 348.

²⁴ NOVÁK L. 1978a, S. 227–229.

²⁵ KÓCS K. 1972, S. 229.

²⁶ NOVÁK L. 1979.

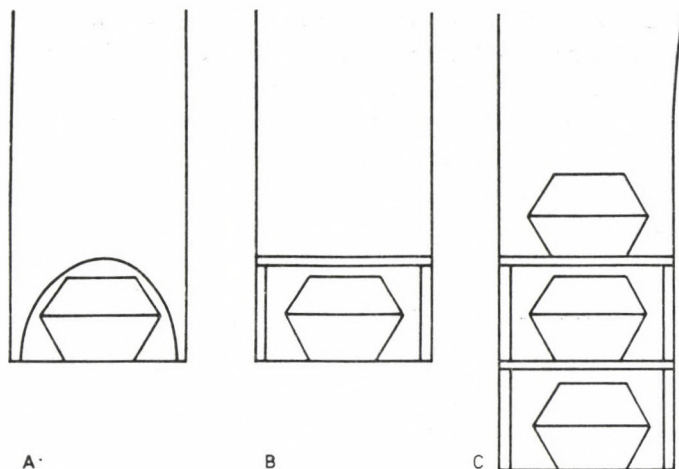


Abb. 6. Grabgruben-Typen für mehrere Personen (A–B Tiszavárkony; C Székelyszáldobos)

Das in den Boden mittels Konstruktionen geschaffene Gräbersystem ist eine charakteristische, jedoch verhältnismäßig späte Art der Kleinfamilien-Bestattung. Es ist dies eine einfachere Variante des kleinadelig-bürgerlichen Mausoleum-Gruft-Gräbersystems, das sich vom Ende des 18. Jahrhunderts weit verbreitete. Die verbürgerlichte Schicht des Bauerntums gab in den Marktgemeinden (z. B. Nagykörs, Cegléd) die Errichtung von Kleinfamilien-Gräbersystemen und Nischengräbern auf und begann Grabbauten (Mausoleum, Gruft) zu errichten, die ihren Vermögenszustand besser repräsentierten. Diese Tendenz hatte auf den Friedhöfen auch eine gewisse räumliche Anordnung zur Folge: Man begann vor allem im mittleren Teil des Friedhofes und den Hauptwegen entlang zu beerdigen und zu bauen, womit die Differenziertheit dem Wohlstand entsprechend noch mehr hervorgehoben wurde.

Friedhof—Leichenbestattung

Die Gräbersysteme und Gräber stehen mit den Grabmälern in engem Zusammenhang, hingegen erfordern beide Problemkreise die Prüfung der Friedhöfe nach anderen Gesichtspunkten und eine Berücksichtigung der Bestattung bzw. der Begräbniszeremonie.

Die Gräber, Gräbersysteme waren jederzeit an einen kultischen Ort, den Friedhof gebunden, daher beeinflusste eine Änderung des Bestattungsortes die Begräbnisbräuche entscheidend.

Die Ungarn, die sich im Karpatenbecken niederließen und ein Staatswesen schufen, nahmen im 10. Jahrhundert das Christentum an. König Stephan I.

sicherte durch Gesetze den Bau von Kirchen. Für gewöhnlich entstanden rund um diese Kirchen auch die Friedhöfe (coemeterium). Kirche und Friedhof wurden also zu den wichtigsten kultischen Orten: zum Mittelpunkt der Ausübung des Glaubenslebens und zum kultischen Ort der Geister der Ahnen. Bezüglich der Begräbnisstätten enthält die Kasualordnung der reformierten Kirche vom Jahr 1636, die eigentlich sämtliche bis dahin in Ungarn bekannte und gepflegte Bräuche beschreibt, wichtige Informationen. Hinsichtlich des Friedhofes erwähnt sie, daß die Toten innerhalb der Kirchen und Kapellen sowie auf den Friedhöfen rund um diese begraben werden, daß aber Bestattungen auch außerhalb der Städte und Dörfer, an Begräbnisstätten stattfinden, die auf dem Feld oder im Garten geschaffen werden.²⁷ Bezüglich der Friedhöfe der mittelalterlichen Städte sind uns Angaben aus Kolozsvár aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bekannt. Dort fanden die Beerdigungen in Klöstern, Steingärten und in abgegrenzten Gärten außerhalb der Stadtmauern (sog. »sövénykert«, Zaungarten) statt.²⁸ Zu Friedhofszwecken wurden auch die Wein- und Obstgärten verwendet. In Nagyvárad (Großwardein, Oradea) wurde beispielsweise der außerhalb der Stadtmauern gelegene Friedhof Mitte des 17. Jahrhunderts durch einen Obstgarten vergrößert.²⁹

Auch war es in den ungarischen Städten im Mittelalter üblich, Tote in den Stadtmauern zu bestatten, wie beispielsweise in Kassa (Kaschau, Košice) oder Kolozsvár im 16. Jahrhundert.³⁰ Wie hierauf weiter oben hingewiesen wurde, waren im Mittelalter Bestattungen außerhalb der Friedhöfe keine Seltenheit. Der Magistrat von Kolozsvár (Cluj-Napoca) bewilligte z. B. 1585 anlässlich der Pestseuche, daß jedermann die Toten auf seinem eigenen Besitz beerdigen dürfe.³¹ Auch in Oberungarn kam es im 17. Jahrhundert vor, daß die Toten nicht auf dem Friedhof, sondern an einer bestimmten Stelle der Gemarkung begraben wurden.³²

Die Friedhofsfrage ist in dieser Beziehung hinsichtlich der Grabbezeichnung von Wichtigkeit, das Problem der Grabbezeichnung aber erfordert eine flüchtige Erörterung der Beerdigungszeremonien.

In Ungarn wurden die Begräbnisse im Mittelalter mit einer festlichen Zeremonie und prunkvoll vollzogen. Die Agenden des Erzbistums von Esztergom aus dem 15.—16. Jahrhundert legen die mit Spezifika abgetönten ungarischen katholischen Beerdigungsbräuche fest. Es wird erwähnt, daß die liturgische Ordnung den Priestern vorgeschrieben hat, den Toten mittels Prozession abzuholen und auf seinem letzten Weg auf den Friedhof zu begleiten.³³

²⁷ SAMARJAI J. 1636, S. 188.

²⁸ JAKAB E. 1878, S. 348.

²⁹ SZALÁRDI J. 1662.

³⁰ JAKAB E. 1878, S. 224.

³¹ KOHN H.—ZSAKÓ Gy. 1911.

³² HOFER T. 1980.

³³ RÁTH Gy. 1891, S. 181–182.

Derartige Prozessionsbegräbnisse sind uns aus dem 15.—17. Jahrhundert nur im Falle von heldenhaften Persönlichkeiten von Rang bekannt. Die erste Angabe stammt aus dem Jahre 1476, als ein siebenbürgischer Fürst mit militärischer Pracht und dem Geleit großer schwarzer Fahnen beerdigt wurde, die dann zerrissen und ins Grab geworfen wurden.³⁴ Der siebenbürgische Fürst Kristóf Báthori wurde 1581 in Gyulafehérvár (Alba Julia, Rumänien) mit grossen militärischen Ehren beigesetzt. In dem aus den höchsten kirchlichen und weltlichen Würdenträgern bestehenden Trauerzug wurden die Insignien des Krieges und der Würde getragen. Als der Zug bei der Kirche angelangt war, wurden Lanze und Schild an der Kirchenmauer zertrümmert.³⁵ Ungarns Palatin, György Thurzó, wurde 1617 mit feierlicher Prozession und großen militärischen Ehren begraben.³⁶ Der Judex curiae regiae Pál Rákóczi starb 1636, der Trauerzug bewegte sich von Gyulafehérvár 15 Tage lang bis ins Komitat Zemplén. Die Spitze der Prozession bildeten die Heere der verschiedenen Magnaten und Fürsten, unter diesen das berittene Heer mit gesenkten, schwarzen Speeren (kópja). Diesen folgten die Pfarrer, die Gruppen der Mönche des Franziskaner-, Dominikaner- und Jesuitenordens, die Kapitalherren, die Abgeordneten der verschiedenen Städte und Komitate. Im Trauerzug wurde auf einem goldbeschrirten Roß die bunte, goldene Fahne an einen gebunden mitgeführt, es folgten in schwarzes Tuch, schwarzen Taft und Samt gekleidete Rösser, die Insignien der Würde des Judex curiae regiae (vergoldete Sporen, Stab, Schwert, Helm), das aus Holz geschnitzte Wappen, dann die aus schwarzem Tuch genähten Fahnen und die goldene Prunkfahne. Erst dann folgte der Sarg und hinter diesem die Frauen in der Reihenfolge ihres Ranges und ihrer Würde. Ein wichtiger Akt der Begräbniszereemonie war auch hier das Zerbrechen der schwarzen Taftfahne, als der Sarg in der Kirche ins Grab gesenkt wurde, und zur gleichen Zeit zerbrach das am Eingang der Kirche wartende Heer seine Waffe, den schwarzen Speer.³⁷ Auch die Beisetzung des siebenbürgischen Fürsten Ferenc I. Rákóczi vollzog sich 1676 in Kassa mit ähnlichem Prunk. Den Rang der militärischen Ehrenbezeugung steigerten auch in diesem Fall unter anderem das Heer mit den beflaggten Speeren, die in verschiedenen schwarzen Stoffe gehüllten prächtigen Rosse, das Mittragen verschiedener Fahnen und Wimpel und der Schwerter. Ein wichtiger Teil der Zeremonie war auch diesmal, daß die schwarze Taftfahne und der vom Fürsten getragene Säbel zerbrochen wurden, als der Sarg in das Grab gesenkt wurde.³⁸

Nicht nur die Katholiken, sondern auch die ungarischen Reformierten ehrten ihre Toten mit militärischer Zeremonie. Ihre Kasualordnung vom Jahr

³⁴ LÁSZLÓ Gy. 1944, S. 475.

³⁵ LOÓSZ I. 1906, S. 19.

³⁶ RADVÁNSZKY B. 1879, S. 366–370.

³⁷ RADVÁNSZKY B. 1879, S. 380–382.

³⁸ THALY K. 1873, S. 678–686.

1636 betont auch besonders, daß den führenden Großen und seinen Rittern ein würdiges Begräbnis gebührt: an ihrem Bestattungsort sind Fahnen aufzustellen und zu ihrem Andenken Zeichen zu hinterlassen.³⁹

Die Beerdigungszeremonie des katholischen und protestantischen (reformierten und unitarischen) Ungartums bewahrte zahlreiche archaische Züge seiner — dem alten heidnischen, berittenen Nomadentum entsprechenden — Kultur. Von diesen sind die Rolle der Waffen (Kópja, Speer) bei der Bestattung, die mitgeführten Pferde (ein Überrest der Pferdeopfer, diese wurden jedoch nicht getötet, sondern symbolisch der Kirche gespendet) und das Zerschlagen der verschiedenen Kriegsgeräte (Lanze, Schild, den Ruhm symbolisierende Fahnen) besonders zu erwähnen. Der uralten ungarischen Glaubenswelt entsprechend dienen sämtliche Geräte und geopfert Tiere im Jenseits dem Verstorbenen. Das Jenseits aber ist das genaue Gegenteil der realen Welt, deshalb wurden die verschiedenen Geräte (Fahnen, Speere usw.) zerbrochen, um sie für den Dienst des Verstorbenen im Jenseits geeignet zu machen.⁴⁰ Nur das im Gebrauch stehende Schwert und die schwarze Fahne wurden zerbrochen und ins Grab geworfen, an der Kirchenmauer aber wurden die Kampfspeere vernichtet. Die Prunkfahne mit goldgesticktem Wappen und Speer sowie das Epitaph wurden an der Kirchenwand befestigt, ebenso auch die vergoldeten Kampfinsignien.

Ein wichtiger Teil der Beerdigungszeremonie war auch die Bezeichnung des Grabes. Die militärischen Ehren hoben nur den Rang des Begräbnisses, und dieser wurde durch den neben dem Epitaph angebrachten Speer mit Prunkfahne sowie die sonstigen Kampfinsignien noch gesteigert. Die Grabbezeichnung erfolgte konkret durch das Epitaph, das aus Stein, Holz oder Edelmetall hergestellt wurde.

Der Stein war im Mittelalter das bevorzugte Grabmal von Rang. Laut Agenda des Esztergomer Primats von 1496 muß der Priester den auf das Grab gesetzten Stein oder das mit Brettern bedeckte Grab einsegnen.⁴¹ Die Kasualordnung der Reformierten von 1636 hebt schon hervor, daß zum Gedächtnis der heldenhaften Führerpersönlichkeiten ein Zeichen hinterlassen wird: Es werden große Hügel errichtet, Marmorsteine, Fahnen und Epitaphien angebracht.⁴² Die Errichtung von Hügeln brachte nicht allein den Rang zum Ausdruck, sie machen vielmehr zugleich auf den früheren, archaischen Totenkult der heidnischen Ungarn aufmerksam.

Bei den Nomadenvölkern — so außer den Ungarn auch bei den Kumanen — war es Brauch, über dem Grab des gefallenen Fürsten einen Hügel zu errichten und auf diesen einen Stein zu setzen. Eine solche uralte Tradition

³⁹ SAMARJAI J. 1636, S. 189–190.

⁴⁰ LÁSZLÓ G. 1944.

⁴¹ RÁTH Gy. 1891, S. 181–182.

⁴² SAMARJAI J. 1636, S. 189.

bewahrt der Chronist des Königs Ladislaus IV. (1272—1290), Simon Kézai, in seinen »Gesta Hungarorum«, indem er erwähnt, daß über dem Grab des in der Schlacht bei Tárnok gefallenen Kumanenfürsten Keve ein großer Hügel errichtet und auf diesen ein Stein gesetzt wurde.⁴³ Die allgemeine Verbreitung der Errichtung von Hügeln wird dadurch belegt, daß sie auch bei anderen Völkern und in den Kulturen des Altertums anzutreffen ist.⁴⁴

In Ungarn ist einer der ältesten Grabsteine aus dem Jahr 1415 bekannt.⁴⁵ Die Magnatenschicht bezeichnete ihre Gräber in der Kirche im allgemeinen mit Tafeln aus rotem Marmor. Ein solches frühes Epitaph ist uns aus dem Jahr 1568 bekannt (Abb. 7). Im 16.—17. Jahrhundert entfaltete sich der Grabsteinkult. Außer den Adeligen bezeichnete auch das vermögende Stadtbürgertum seine Gräber mit Grabsteinen. Der Magistrat von Kolozsvár verbot schon in den 1570er Jahren die Bestattung im Kloster und in den »Steingärten«. Auf den Friedhöfen um das Kloster war es demnach üblich, Steine zu setzen. Es wurden die Bestattungen auf dem in den 1580er Jahren neuerrichteten Friedhof außerhalb der Stadtmauern betrieben, gleichzeitig aber bewilligte man, daß sich jedermann einen Grabstein setzen könne.⁴⁶ In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verbreiteten sich in ganz Ungarn die sargförmigen Grabsteine, die *Tomben*. Diese Grabmäler wiesen eine Verwandtschaft mit den Tumben der klassischen Kulturen auf, und ihre ausgedehnte Verbreitung in Ungarn ist mit dem kulturellen Einfluß der italienischen Renaissancekunst zu erklären.⁴⁷

Die Errichtung von Grabsteinen diente demnach dem Ausdruck des gesellschaftlichen Ranges. Der Grabsteinkult nahm in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts infolge des Edictum Tolerantiae von 1781 einen großen Aufschwung, indem sowohl der katholische als auch der protestantische Adel sowie das wohlhabende Stadtbürgertum weithin aus rotem Marmor im barocken oder klassizistischen Stil gemeißelte Kreuze und Obelisken oder auch tafelförmige Grabsteine errichten ließ, die im 19. Jahrhundert durch die aus Granit hergestellten Grabsteine abgelöst wurden.

Zu jener Zeit begann auch die Epoche des Mausoleumbaus. Die Kaiserin Maria Theresia verbot 1777 auf dem Verordnungsweg die Bestattungen in den Kirchen und ließ die neuen Friedhöfe in größerer Entfernung von den Siedlungen anweisen. Hier konnten als Ersatz für die Kirchenkrypten Mausoleen erbaut und mit wertvollen Grabsteinen bezeichnete Gruftsysteme errichtet werden.⁴⁸

Der Agende der römisch-katholischen Kirche von 1496 gemäß wurden Gräber auch mit Brettern bedeckt. Dazu kam es vor allem in den an Stein

⁴³ VOJNOVICH G. 1953, S. 215.

⁴⁴ FERRARI, G. 1917.

⁴⁵ Verwahrt in der Sammlung des Arany János-Museums zu Nagykörs.

⁴⁶ JAKAB E. 1878, S. 348.

⁴⁷ WEICHHART G. 1911, S. 93—94; vgl. FERRARI, G. 1917.

⁴⁸ NOVÁK L. 1978a, S. 232—235.



Abb. 7. Grab des Magnaten András Báthory aus dem Jahre 1568. An der linken Seite des Bildes ist das prunkvolle Speerholz mit Fahne zu sehen, das bei feierlichen Begräbnissen neben dem Grabstein bzw. dem Epitaph aufgerichtet wurde

armen Gegenden der Tiefebene. In Nagykőrös wurden beispielsweise im 17. Jahrhundert die Grabbauten, Epitaphe und Grabeinfassungen aus Holz hergestellt.⁴⁹

Neben der Verwendung von Stein und Holz zur Bezeichnung der Gräber waren im Mittelalter auch die unbezeichneten Gräber keine Seltenheit. In dieser Beziehung ist der Grundriß des Sankt-Gallener Klosters vom Beginn des 9. Jahrhunderts, der unbezeichnete Gräber aufweist, besonders lehrreich. Im Mittelpunkt des im Klostergarten befindlichen Friedhofes stand ein großes Holzkreuz, um das sich die unbezeichneten Gräber gruppieren.⁵⁰ Diese Friedhofs-

⁴⁹ NOVÁK L. 1980.

⁵⁰ KOVÁCS L. 1980.

ordnung ist auch im mittelalterlichen Ungarn erkennbar. Der Mittelpunkt der sich rund um die Kirchen und Kapellen befindlichen Friedhöfe (coemeterium) war ein kultischer Ort, der eigentlich auch die kultische Funktion der Grabbezeichnung erfüllt hat. Die Adeligen und Leute von Rang wurden in der Regel in der Kirche, in Grüften bestattet. Der Begräbnisplatz wurde mit Grabsteinen bezeichnet. Die im Friedhof Ruhenden hingegen erhielten für gewöhnlich keine besondere Grabbezeichnung. Daß auch hier Grabsteine standen, wird durch eine Angabe aus Kolozsvár von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bestätigt (»Steingarten«). So befanden sich z. B. ebenfalls in Kolozsvár, auf dem 1585 eröffneten, umzäunten Friedhof unbezeichnete Gräber, es war aber auch die Möglichkeit gegeben, gemeißelte Grabsteine zu errichten. Die Mutter eines vornehmeren Calvinisten starb 1607 und wurde in Kolozsvár, in dem nach der heiligen Elisabeth von Bologna benannten Friedhof, vor dem Eingang zur Kirche beigesetzt. Damals wurde keinerlei Grabmal errichtet, erst 25 Jahre später kam ein Stein auf das Grab.⁵¹

Die Unbezeichnetheit der Gräber ist auch im 20. Jahrhundert nachweisbar. Es ist kein seltener Fall, daß auf das Grab bloß Blumen gepflanzt werden oder man es einfach mit Gras überwuchert läßt. Einem derartigen Grabkult begegnen wir beispielsweise in Magyarhermány (vormals Komitat Udvarhely, Rumänien) auf dem reformierten Friedhof. Auf das Grab wird nach Jahren ein Grabstein gesetzt. Eine einfache Grabbezeichnung tritt schon darin in Erscheinung, daß ein Baum auf das Grab gepflanzt wird. Entlang des Flußes Kisküküllő wurden zu Anfang unseres Jahrhunderts die Gräber auf den Friedhöfen der reformierten ungarischen Dörfer mit Akazien (*Robinia Pseudo-Acacia* L.) und Birnbäumen (*Pyrus sativa*) bepflanzt.⁵²

Die unbezeichneten bzw. mit einem Baum bepflanzten Gräber können als ein allgemeines kultisches Phänomen betrachtet werden. Eine ähnliche Gräber- und Friedhofskultur ist uns auch aus dem deutschen Sprachgebiet bekannt, wo in der Regel Weiden (*Salix elegantissimi*, *Salix alba vitellina pendula*) auf die Gräber gepflanzt wurden. Einen ähnlichen Brauch gibt es auch in Mittelasien.⁵³

Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts wurden also die Gräber in Ungarn mit einem Stein bezeichnet, mit Brettern verdeckt oder unbezeichnet belassen. Im 18. Jahrhundert hingegen entwickelte sich eine sehr charakteristische Gruppe der Grabmäler, die Grabhölzer. Die Grabhölzer sind kennzeichnende Grabmäler der protestantischen, vor allem der reformierten und unitarischen, aber auch der lutherischen Friedhöfe. Auf katholischen Friedhöfen kommen sie nicht vor. Dort erfüllten durchgehend die kreuzförmigen Grabsteine bzw. im allgemeinen die Grabkreuze aus Holz die Funktion der Gräberbezeichnung.

⁵¹ DOMOKOS P. P. 1957, S. 242.

⁵² SÁMUEL A. 1918, S. 104.

⁵³ HANNIG, G. 1908, S. 24–27.

Die Grabhölzer sind wohl ein kultisches Phänomen bei den Protestanten, doch heißt dies nicht, daß die Ungarn diesen Brauch von dem Protestantismus aus Westeuropa übernommen hätten. Die aus Holz geschnitzten grabholzartigen Grabmäler bzw. Grabbeigaben sind auch im deutschen Sprachgebiet als Totenbretter⁵⁴ und als einfache tafelförmige Grabhölzer bekannt.⁵⁵ Auch die finnischen Lutheraner Kareliens setzten einfach geschnitzte Grabhölzer auf die Gräber.⁵⁶ Die in der Kultur des Ungartums bekannten Grabhölzer weisen aber einen anderen Charakter auf. Ihr Formenschatz hat zahlreiche verwandte Züge mit dem Formenschatz der Götzenbilder und kultischen Idole⁵⁷ im Totenkult der verwandten finnisch-ugrischen Völker in Sibirien und mit den in der Kultur einzelner mittelasiatischer, sibirischer Nomadenvölker bekannten Grabmälern und Grabbeigaben (auf das Grab gepflanzte Speere mit Fahnen, mit Knöpfen verzierte Grab-Holzsäulen usw.).⁵⁸

Obwohl bei den mit den Ungarn verwandten Völkern den Grabhölzern ähnliche Grabbezeichnungen bzw. Grabbeigaben anzutreffen sind, müssen wir erklären, daß die Grabholzkultur der Ungarn mit jenen in keiner kontinuierlichen Beziehung steht. Unter den Bräuchen der kämpferischen, kriegerischen Völker hatten die Stichwaffen, die Lanzen und Speere, eine besondere Bedeutung. Nicht allein bei den sibirischen Karakirgisen, Baschkiren und anderen Völkern, sondern auch bei den Türken war es Sitte, den Speer des Verstorbenen auf sein Grab zu pflanzen. Georgius Dousa sah auf seiner Reise nach Konstantinopel in den 1590er Jahren, daß auf dem Friedhof von Adrianopolis (Edirne, Türkei) die Gräber der Helden mit Lanzen bezeichnet wurden.⁵⁹ Ein unbekannter ungarischer Dichter besingt im Jahr 1561 in seinem Gedicht »Cantio de militibus pulchra« einen ähnlichen Brauch und hebt hervor, daß bei den Begräbnissen »nach ungarischer Art« neben das Haupt des Kriegers sein Speer gepflanzt wird.⁶⁰

Die Anwendung von Kriegsgeräten, Lanzen und Speeren als Grabmal ist bloß ein Ausdruck der Zeremonie, der militärischen Ehren und kann nicht als allgemeiner und charakteristischer Grabbezeichnungsbrauch betrachtet werden. Anhand der Bestattungszeremonie mit Fahnen und beflaggten Speeren haben wir gesehen, daß diese nur die Rolle von Grabmalbeigaben spielten, als Zubehör des militärischen Beerdigungspomps. Ein junger ungarischer Edelmann wurde 1542 in Pozsony (Preßburg, Bratislava) in der Gruft einer Kirche begraben, und neben seinen Grabstein stellte man einen Speer mit Fahne.⁶¹

⁵⁴ BREDT, F. M. 1916, S. 139.

⁵⁵ HOFER T. 1980.

⁵⁶ KOCZOGH Á. 1979.

⁵⁷ HARVA, U. 1964; HOPPÁL M. 1980.

⁵⁸ PRINCZ Gy. 1908, S. 88–89; KARUTZ, R. 1925, S. 95; KOVÁCS L. 1971, S. 103.

⁵⁹ DOUSA, G. 1599, S. 78.

⁶⁰ VARJAS B. (red.), 1979, S. 197.

⁶¹ THALY K. 1875, S. 208.

Auch die bereits erwähnten Beispiele beziehen sich darauf. Im 18. und auch noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde auch das in der militärischen Grenzschutzorganisation lebende Széklertum mit militärischen Ehren bestattet. Die Speere wurden nach der Beerdigung auf das Grab gepflanzt.⁶²

Das Zubehör des militärischen Poms und die Funktion der Grabholz-Grabbezeichnung können miteinander nicht identifiziert werden. Davon zeugt einerseits das Fehlen der von der Bezeichnung der Waffe abgeleiteten Terminologie »Speerholz« »Kopjafa« im ungarischen Wortgebrauch (bekannt sind die ungarischen Bezeichnungen »fejfa«, »fejefa«, »fötöl való fa«, »gombfa«, »gombosfa«, »epitafa«, »sírrafejfa«),⁶³ andererseits vom kulturhistorischen Standpunkt die späte Verbreitung der Grabhölzer.

Bei der Erscheinung und Verallgemeinerung der Grabholz-Grabmäler spielten politisch-religiöse Ursachen mit. Für die ideologische Ausweitung des Calvinismus schuf der Zustand der Türkenherrschaft günstige Bedingungen. Ungarn wurde 1541 in drei Teile zerstückelt. Das nördlich-nordwestliche Gebiet gelangte unter den Einfluß des Hauses Habsburg, die Türken eroberten den mittleren Teil des Landes mit der Hauptstadt Buda (Ofen). Allein der östliche Teil — Siebenbürgen — vermochte seine Unabhängigkeit zu bewahren: Der ungarische Nationalstaat schrumpfte auf dieses Gebiet zusammen. Der Protestantismus bzw. der Calvinismus faßte in dem von den Türken beherrschten Gebiet und in Siebenbürgen Fuß. Die Calvinsche Richtung entsprach dem Ungartum, das seine nationale Unabhängigkeit und sein nationales Dasein verteidigte, am besten.⁶⁴ Auch die reformierte Kirche übernahm die Zeremonie der ungarischen katholischen Magnaten und übte eigentlich den ungarischen militärischen Bestattungspomp.

Die Gegenreformation begann bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts; ihr Mittelpunkt war Nagyszombat (Tyrnau, Trnava) in dem unter der Oberhoheit des Hauses Habsburg stehenden Gebiet. Der katholische Bischof Péter Pázmány hielt es für nötig, in seiner 1625 verfaßten Agende zu bemerken, daß die Katholiken ihre Gräber ausschließlich mit kreuzförmigen Grabmälern zu bezeichnen haben.⁶⁵ Grabhölzer gab es in diesem Abschnitt des 17. Jahrhunderts noch nicht. Nach Vertreibung der Türken (1686) und dem Freiheitskampf Rákóczi wurde die Gegenreformation bzw. die Rekatholisierung mit erneuten Kräften fortgesetzt. Die politischen Verhältnisse Ungarns wurden durch die Interessen des kaiserlichen Hofes zu Wien bestimmt, und diesen Interessen diente auch die Glaubensverfolgung. Das Ziel war, die ungarische nationale Selbständigkeit und zugleich die deren Ideologie gewährleistende reformierte Religion zu liquidieren, bzw. deren Anhänger in den Hintergrund zu drängen.

⁶² ORBÁN B. 1868, S. 140.

⁶³ KÓS K. 1972, S. 258.

⁶⁴ SALAMON F. 1885, S. 311; BENDA K. 1976, S. 19–29.

⁶⁵ SCHRAM F. 1957, S. 140.

Die Reformierten durften ihr Glaubensleben nicht ausüben, und auch ihre kirchlichen Zeremonien wurden verboten. Auch die zur »Heldenzeit« gebräuchlichen militärischen Bestattungsehren des 16.—17. Jahrhunderts hörten auf. Selbst die katholischen Magnaten durften diesen Prunk nicht anwenden, nicht die ungarische Eigenart, sondern die allgemeinere, römisch-katholische Beerdigungszeremonie mußte verwendet werden.



Abb. 8. Grabsysteme des vermögenden Bürgertums der Marktstellen. Die Särge werden in den unterirdisch ausgebauten Grabnischen untergebracht. An der Oberfläche wird das Grabsystem mit einer Steinplatte zugedeckt oder auch nur eingefriedet und als Blumengarten gestaltet. Ein Granitobelisk wird errichtet, in den die biographischen Daten und Grabverse graviert werden. Nagykovács, Komitat Pest

Die gut organisierten Marktstellen mit einheitlich reformierter Bevölkerung (wie z. B. Nagykovács) vermochten sich der Glaubensverfolgung zu widersetzen.⁶⁶ In der Beerdigungszeremonie tauchte — trotz der ungünstigen politisch-religiösen Verhältnisse — die Erinnerung an die ruhmreiche ungarische historische Vergangenheit auf.

In Ungarn ist das früheste Grabholz-Vorkommen aus Nagykovács bekannt. Ein »Civis«-Landwirt begrub 1739 seinen Knecht, dem er ein Grabholz (»fejéhez való fát«) setzen ließ. 1771 starb eine angesehene Persönlichkeit des Marktstellens, der Notar, und ihm wurde ein geziemender Grabbau errichtet. Aus Holz wurde ein Epitaph angefertigt, in das man eine Inschrift schnitzte, das Grab wurde eingefriedet. Auf das Grab setzte man auch ein geschnitztes und bemaltes Grabholz (»főtől való fa«).⁶⁷ Im Grunde genommen ist dieser Grabbau den vornehmen Grabmälern des 16.—17. Jahrhunderts (dem neben den Grab-

⁶⁶ NOVÁK L. 1978b.

⁶⁷ NOVÁK L. 1980.

stein gepflanzten Speer) ähnlich und stellt auch die Weiterentwicklung des aus Holz hergestellten Grabmals vom 17. Jahrhundert dar: In Nagykőrös wurde ein dekorativ geschnitztes Grabholz aufgestellt. Im 19. Jahrhundert wurde dieses Grabholz durch den obeliskförmigen Grabstein abgelöst, der den Wohlstand und den gesellschaftlichen Rang noch besser zum Ausdruck bringt (Abb. 8).

Die religiöse Befriedung trat nach 1781 — dank dem Toleranzedikt — ein. Das bedeutete, daß auch die Protestanten (unter ihnen die Reformierten und Unitarier) ein Grabmal jeder Art errichten durften. Die Behörden bekräftigten dies durch den Erlaß von Verordnungen und betrieben, daß auf den Friedhöfen die Grabhölzer von niemand beschädigt werden dürften.⁶⁸ Im Großteil der Friedhöfe der Protestanten (Kalvinisten, Lutheraner und Unitarier) verbreiteten sich die Grabholz-Grabmäler seit dem Ende des 18. Jahrhunderts.

In einem Teil der protestantischen Friedhöfe wurden die Grabhügel auch weiterhin nicht bezeichnet, anderwärts hingegen pflanzte man Bäume auf sie. Vielfach begann man damals die zum Tragen des Sarges benützten Stangen am Kopf, seltener zu Füßen des Toten in den Grabhügel zu stecken. Diese Art der Grabbezeichnung bestätigt den Ursprung der *Kopfhölzer* und *Fußhölzer*.

Die einfachen Stangen- und Säulengrabhölzer gewannen im Laufe des 19. Jahrhunderts ihren abwechslungsreichen Formenschatz, aufgrund dessen die verschiedenen Grabholztypen bestimmt werden können (Karte II). In Nagykőrös z. B. heißt das Grabholz Ende des 18. Jahrhunderts »főtöl való fa« (Holz vom Kopfteil), und erst vom Anfang des 19. Jahrhunderts an haftet ihm die Terminologie »gombosfa« (Knopfholz) an.⁶⁹ Die Bezeichnung *Knopfholz* bezieht sich auf die Verzierung: Die Spitze des Grabholzes wurde oval, knopf- oder kugelförmig geschnitzt. Diese Grabbezeichnung, dieser Grabholztyp gleicht am meisten den von den Bestattungszeremonien des 16.—17. Jahrhunderts bereits bekannten Grabbeigaben militärischen Charakters: den Speeren. Dieser Typ verbreitete sich in Ungarn weit. Wir finden ihn in den von den Türken besetzten Gebieten, in den kontinuierlichen Siedlungen wie beispielsweise Nagykőrös und Umgebung, Szentes (Abb. 9—10), in den an der Donau gelegenen Ortschaften Dömsöd und Dunavecse (Abb. 11), im Grenzgebiet zwischen dem von dem Türken besetzten Landesteil und Siebenbürgen: im Partium (Abb. 12) sowie im Széklerland, z. B. in Háromszék und Erdővidék (Abb. 13). Das in den genannten Gebieten lebende Ungartum erlitt die türkische Herrschaft mittelbar oder unmittelbar oder führte auch selbst eine militärische Lebensweise. Darum meint ein Teil der Ethnographen aufgrund des Formenschatzes der Knopfhölzer einen türkischen Einfluß wahrnehmen zu können.⁷⁰

Der zu Beginn des 19. Jahrhunderts allgemein werdende Brauch der Grabhölzer brachte auch die anthropomorphen Grabhölzer mit sich. Obwohl

⁶⁸ NOVÁK L. 1980.

⁶⁹ NOVÁK L. 1980.

⁷⁰ CSALOGH J. 1957.



Abb. 9. Knopfgrabhölzer eines in ein Nischengrab (pandalyos sír) bestattetes Ehepaars. Nagykőrös, Komitat Pest. Foto: NOVÁK L. 1980



Abb. 10. Knopfgrabhölzer. Szentes, Komitat Csongrád. Foto: NOVÁK L. 1980

auch die Knopfhölzer andeutungsweise auf den Menschen hinweisen (z. B. kann die Knopf- oder Kugelverzierung auch den menschlichen Kopf symbolisieren), entwickelte sich auch ein charakteristische Formenschatz, der ausgesprochen die menschliche Gestalt symbolisiert. Auch dieser Grabholztyp verbreitete sich



Abb. 11. Knopfgrabhölzer auf einem reformierten Friedhof. Dömsöd, Komitat Pest. Foto: NOVÁK L. 1980



Abb. 12. Knopfhölzer und Grabhölzer auf einem reformierten Friedhof. Désháza (Deja, vormals Komitat Szilágy, Rumänien). Foto: PALÁDI-KOVÁCS A. 1967

besonders in dem von den Türken beherrschten Gebiet und in dem geschlossenen Teil des Partium, in den kontinuierlichen Ortschaften, wie z. B. in der Kiskunság, Abb. 14 sowie in der sumpfigen, vom Hochwasser bedrohten Gegend des Tiszahát (Abb. 15). Aufgrund der kahnartigen Form der dortigen Grabhölzer

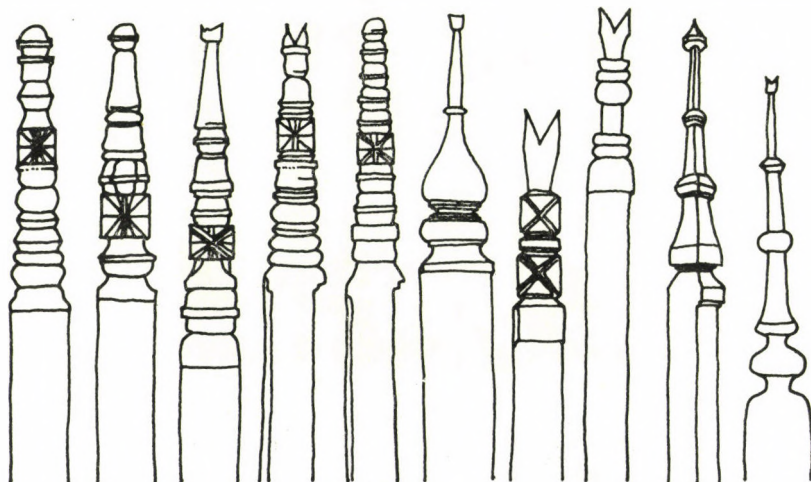


Abb. 13. Grabhölzer und Knopfhölzer aus Erdővidék und Háromszék (Zona Pádurea und Zona Treiscaune, Rumänien). (Nach Kós K.)

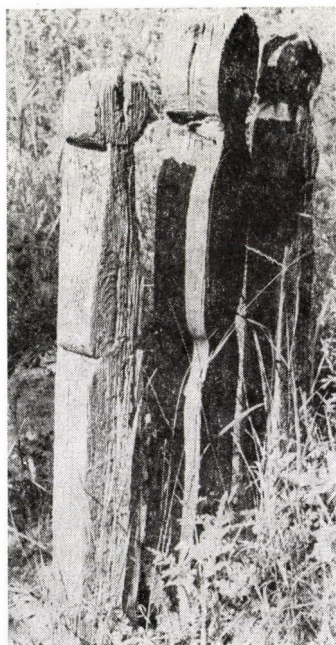


Abb. 14. Grabhölzer eines Kleinfamilien-Gräbersystems. Kunszentmiklós, Komitat Bács-Kiskun. Foto: NOVÁK L. 1975

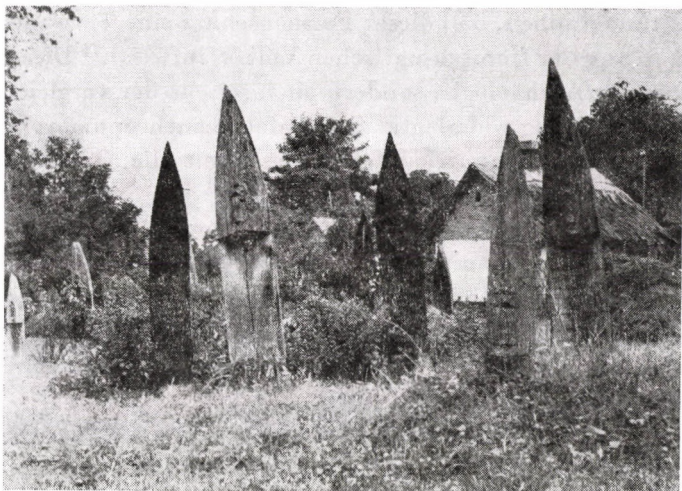


Abb. 15. Kahnförmige anthropomorphe Grabhölzer. Szatmárcseke, Komitat Szabolcs-Szatmár.
Foto: KORNIS P. 1973



Abb. 16. Grabhölzer neuen Stils eines Kleinfamilien- (*pandalyos*) Grabsystems. Links wurde der Vater begraben (†1948), als zweiter der Knabe, rechts in der Grabnische (*pandal alá*), in der Mitte die Mutter (†1964). Áporka, Komitat Pest. Foto: NOVÁK L. 1975

meinten die Ethnographen, daß dieser Formenschatz eine Verwandtschaft mit der Kahnbestattung der finnisch-ugrischen Völker aufweist.⁷¹ Dies wird jedoch nicht allein von der Archäologie, sondern auch seitens der vergleichenden ethnographischen Forschung widerlegt.⁷² Der einfache anthropomorphe Charakter (menschliches Gesicht, Schnurrbartform) bestimmt die Grabholzkultur der gesamten Gegend jenseits der Theiß.

Die anthropomorphen Grabhölzer und die Knopfhölzer sind also aufgrund ihres Motivenschatzes als Manifestation des universalmenschlichen kulturellen Erbes zu betrachten (der Mensch gestaltet die ihn umgebende objektive Welt nach seinem Bild), selbst wenn ihr Erscheinen auf den Friedhöfen erst vom Beginn des 19. Jahrhunderts an dokumentierbar ist. Diese Grabhölzer bilden die Grabholzgruppe des *archaischen Stils*.

Der Formenschatz der Grabhölzer erreichte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die dekorativste Gestalt. Als Folge der Volkskunstströmung jener Zeit entstanden die mit »Tulpe«, »Stern«, »Blumenvase« und ähnlichen Motiven reich verzierten Grabhölzer (Abb. 16—17). Ihre Neuartigkeit beweist auch der Umstand, daß diese Motive auch in den Friedhöfen der im 19. Jahrhundert eingewanderten deutschen Lutheraner und in jenen der aus dem nördlichen Teil des Landes abgewanderten, ebenfalls Lutherischen Slowaken anzutreffen sind (Abb. 18).

Aufgrund dieser Verzierungen bilden diese Grabhölzer die Gruppe der *Grabhölzer neuen Stils*. Die Blütezeit der Volkskunst beeinflusste auch den Formenschatz der Grabhölzer *archaischen Stils*: Auf den Knopfhölzern erschienen neben den herkömmlichen Verzierungen auch die prächtig geschnitzten ornamentalen Elemente (Abb. 13). Im Zusammenhang mit diesen Grabhölzern neuen Stils entstand die Bezeichnung »Speerholz«. Die ethnographische Forschung vom Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts gelangte zu der Feststellung, daß diese Grabhölzer aus dem einen Teil bzw. ein Zubehör der Bestattungszeremonie bildenden Speer oder vom Speer als Waffe entstanden sind.⁷³ Diese romantische Annahme wurde jedoch hinfällig. Es wurde nachgewiesen, daß die mit Lanzenzeremonie stattfindende Bestattung der Székler und das Grabholz zwei verschiedene Phänomene und nicht Folgeerscheinungen sind.⁷⁴ Ein schlagender Beweis hierfür ist auch, daß die Bezeichnung Speer als Grabholzterminologie in der ungarischen Volkssprache nicht gebräuchlich ist.⁷⁵

Zwischen den Grabhölzern und Gräbersystemen der protestantischen, namentlich der reformierten Friedhöfe besteht eine enge Beziehung: Die Grab-

⁷¹ SOLYMOSSY S. 1930; KOCZOGH Á. 1979.

⁷² NYÁRÁDY M. 1963; HOPPÁL M. 1980; KOVÁCS L. 1980.

⁷³ SZINTE G. 1901, S. 115–121; 1905, S. 95–102; FÜLÖP I. 1902, S. 61–63; ROEDIGER L. 1903, S. 299–302; BÁTKY Zs. 1904, S. 107–110; Cs. SEBESTYÉN K. 1905, S. 103–107; usw.

⁷⁴ VISKI K. 1910, S. 221–224.

⁷⁵ KÓCS K. 1972, S. 253–272; In Albertirsa nennen die Ungarnslowaken das Grabholz auch *cifrafejfa* (geziertes Grabholz). NOVÁK L. 1973.



Abb. 17. Grabhölzer eines kleinen Mädchens und eines Knaben. Áporka, Komitat Pest. Foto: NOVÁK L. 1975



Abb. 18. Verziertes Grabholz. Irsa (Albertirsa), Komitat Pest. Foto: NOVÁK L. 1972

hölzer sind Träger von gesellschaftlichen Konventionen und bringen auch gewisse gesellschaftliche Verhältnisse zum Ausdruck. In den Kleinfamilien-Gräbersystemen konnten für gewöhnlich mehrere Mitglieder einer Familie beerdigt werden. Die Begräbnisse hatten eine durch die Brauchtraditionen der Gemeinschaft bestimmte Ordnung. Bei der Mehrzahl der Friedhöfe bestimmte die Reihenfolge des Ablebens, auf welche Seite der Tote — vom Geschlecht abhängig — gebettet wurde. So wurden z. B. in Ócsa (Komitat Pest) in der Regel die Männer in der rechten, die Frauen in der linken Grabnische beerdigt, ungeachtet der Reihenfolge des Ablebens. Ähnlich geschah es auch unter anderem in Törökszentmiklós, Karcag, Turkeve, Tiszainoka (Komitat Szolnok), Hajduszoboszló (Komitat Hajdú-Bihar), Gyoma, Ócsöd (Komitat Békés), Alsónémedi, Majosháza (Komitat Pest). Anderwärts war es umgekehrt: Die Männer wurden auf die linke, die Frauen auf die rechte Seite gebettet, so z. B. in Nádudvar (Komitat Hajdú-Bihar), Tizzasas, Tiszazug (Komitat Szolnok) und Áporka (Komitat Pest).

In der Regel wurden so viele Zeichen in den Grabhügel gesteckt, wie Tote unter diesem ruhen (Abb. 19—20). Dort, wo es Sitte ist, auch *Fußhölzer* aufzustellen, stimmt ihre Anzahl mit jener der Grabhölzer überein (Abb. 21).

In Gegenden mit Grabhölzern archaischen Stils kann man aus den Grabmälern für gewöhnlich keine Folgerungen auf das Gräbersystem ziehen. Nur in Kenntnis der lokalen Traditionen und gesellschaftlichen Konventionen ist es möglich, das Beerdigungssystem zu klären, obzwar man — aufgrund der Abmessungen der Grabhölzer — auf das Alter schließen kann. Den Jugendlichen wurden im allgemeinen kleinere Grabhölzer gesetzt (Abb. 19—20).

Unter den Grabhölzern neueren Stils sind auch solche zu finden, die im Zusammenhang mit dem Gräbersystem eingehender auf die gesellschaftlichen Traditionen hinweisen. In einzelnen Ortschaften wird aufgrund der Grabholzmotive zwischen Männern und Frauen differenziert, und in ähnlicher Weise auch zwischen den Kleinkindern verschiedenen Geschlechts. In Áporka (Komitat Pest) wurden z. B. die Männer in der linken Grabnische beerdigt, und auf den Grabhügel setzte man ein Grabholz, dessen Spitze als Krone oder stilisierte Tulpe geschnitzt war (Abb. 16). Den Kindern wurden ähnliche, aber kleinere Grabhölzer geschnitzt (Abb. 17). In Alsónémedi bestand ein ähnliches Gräbersystem, bloß die Verzierung der Grabhölzer war eine andere. Den Männern wurden Grabhölzer mit sternförmig geschnitzter Spitze, den Frauen hingegen solche mit Haarknoten ähnlich geschnitzten Spitzen errichtet.⁷⁶

Obwohl auch die Knopfhölzer den Einfluß der Volkskunst vom Ende des 19. Jahrhunderts aufweisen, ist ihre Spitzenverzierung konstant: eine knopfförmige Schnitzerei. In Székelyszáldobos (Saldäbus, Rumänien) vormals Bardóc-szék, Komitat Udvarhely (Odorheiu), wurde mit der Stellung der

⁷⁶ NOVÁK L. 1978a, S. 262.

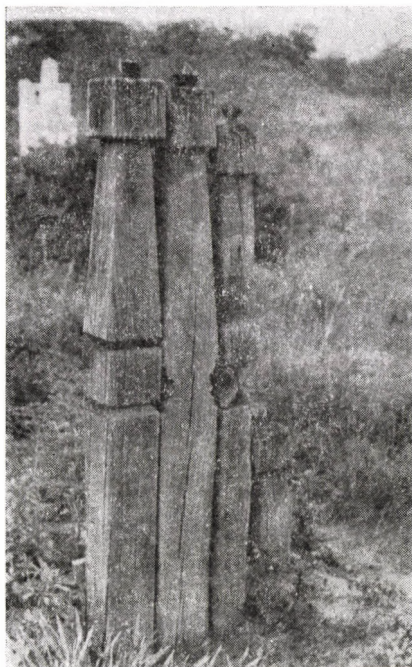


Abb. 19. Knopfgrabhölzer eines Kleinfamilien-Grabsystems. Ócsa, Komitat Pest. Foto: Novák L. 1975

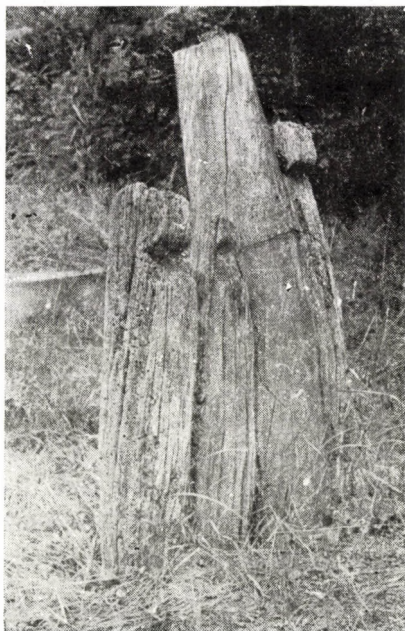


Abb. 20. Rückansicht von Grabhölzern eines Kleinfamilien-Grabsystems. Das mittlere Grabholz wurde der Mutter gesetzt, dieses gehört zum Typ der kahnförmigen Grabhölzer. Rechts daneben befindet sich das Grabholz des Vaters, und links reihen sich die Knotengrabhölzer der Kinder aneinander. Nádudvar, Komitat Hajdú-Bihar. Foto: Novák L. 1979

Knopfverzierung das Geschlecht und das Alter angedeutet. Den Burschen wurden geradstehende, den älteren Männern nach links geneigte Knopfverzierungen geschnitzt (Abb. 21). Der Grabholzknopf der jungen Frauen war nach rechts geneigt, jener der älteren Frauen stand gerade. Von der Spitzendekoration der Burschen unterschied er sich darin, daß er etwas nach vorne geneigt



Abb. 21. Grab mit Kopfholz und Fußholz. Tizsasas, Komitat Szolnok. Foto: NOVÁK L. 1980

und schmaler war. Den jungen Mädchen wurden für gewöhnlich keine Knopfgrabhölzer geschnitzt, dagegen schmückte die Spitze in dem Fall eine stilisierte Tulpe, welches Motiv als »Rose« bezeichnet wird.⁷⁷

Die gesellschaftlichen Konventionen wurden nicht allein durch die Schnitzereien, sondern auch durch die Bemalung zum Ausdruck gebracht. Die Grabhölzer der durch gewaltsamen Tod Umgekommenen (z. B. der Selbstmörder) wurden im allgemeinen rot gefärbt. Ein derartiges Grabholz wird am frühesten 1845 im Komitat Bihar erwähnt.⁷⁸ Die rote Farbe deutet jedoch nicht nur den gewaltsamen Tod an, sondern auch das Lebensalter. In Apáca (Apata, Komitat Brassó, Rumänien) streichen die ungarischen Lutheraner das Grabholz der jungen Leute rot, jenes der im mittleren Alter Verstorbenen braun und das der Alten schwarz.

Zum Zeichen der Jugend wurden auch die weiße und die blaue Farbe verwendet. Beispielsweise in Dömsöd (Komitat Pest) wurden die Knopfhölzer der Kinder weiß, die der Jugendlichen blau und jene der älteren Leute schwarz bemalt. In Makád (Komitat Pest) wurden die Grabhölzer der kleinen Mädchen weiß, die der Knaben und jungen Männer blau und die der Älteren schwarz

⁷⁷ Eigene Sammlung.

⁷⁸ ARANY J. 1962, S. 7-17.

gestrichen. In Alsónémedi waren die Grabhölzer der Jugendlichen ebenfalls weiß und blau, jene der im mittleren Alter Verstorbenen braun.⁷⁹

Die weiße Farbe war im allgemeinen das Symbol der Jugend. In mehreren Ortschaften, wo die Reformierten ihre Toten mit einer Trauerfahne zum Friedhof geleiteten, führten sie — falls es sich um einen jung Verstorbenen handelte — auch eine weiße Fahne mit (Székelyszáldobos — Saldäbus, Vargyas — Virghis, vormals Komitat Udvarhely; Sóvárád — Särata, vormals Komitat Maros-Torda, Rumänien). In Alsó- und Felső-Sófalva (Ocna de Jus und Ocna de Sus, Rumänien) führte man zwei weiße Fahnen mit.

Zusammenfassung

Die Friedhofs- und Bestattungskultur der Ungarn erfuhren im Karpatenbecken eine dauernde Änderung. Das Bestattungssystem des landnehmenden Ungartums nach Klanen löste sich notgedrungen auf, doch die Beerdigungen im Rahmen der Verwandtschaftsorganisationen (*Sippe, Geschlecht, Großfamilie*) blieben — allerdings auf immer kleinere Gesellschaftseinheiten in geschlosseneren geographischen Gebieten zurückgedrängt — auch weiterhin hartnäckig erhalten. In den letzteren Jahrhunderten wurde auch dieses Bestattungssystem, namentlich in den größeren, urbanisierten Agrarsiedlungen, stufenweise in den Hintergrund gedrängt. Die Kleinfamilienbestattung trat in den Vordergrund. Das entsprechendste Gräbersystem dieser Bestattungsart ist das Grab mit den seitlichen Grabnischen, in dem auch mehrere Generationen beerdigt werden können.

Die Gräbersysteme wahren und spiegeln gesellschaftliche Verhältnisse und Gemeinschaftstraditionen wider. Sie stehen im engen Zusammenhang mit der Friedhofsordnung, und anhand der Bestattungszeremonie auch mit der Grabbezeichnung.

Ein wichtiger Teil der Grabbezeichnung und der Grabmäler ist die Errichtung von Grabhölzern, bzw. die Gruppe der Grabhölzer. Eine kulturhistorische Prüfung all dieser gewährt einen Einblick in die Bestattungstraditionen des Mittelalters, in die Benützung des Friedhofes. In den christlichen Bräuchen blieben kultische Elemente erhalten, die in der uralten heidnischen Glaubens- und Gewohnheitswelt wurzeln. Diese treten in den Bestattungszeremonien feudalen oder militärischen Charakters zutage. Von diesen verdienen besondere Aufmerksamkeit die Beerdigungsfahnen, die beflaggten Speere, die Rolle der Kampfaffen. Die Bestattung des Gemeinvolkes vollzog sich nicht mit solchem Pomp. Die Angehörigen und die Gemeinschaft geleiteten den Toten mit einer bescheideneren Prozession unter Führung des Pfarrers zum Friedhof. Als die

⁷⁹ NOVÁK L. 1978a, S. 263; vgl. DANKÓ I. 1977, S. 53–57; GUNDA B. 1979b, S. 172.



Abb. 22. Knopfgrabhölzer von Vater und Sohn. Székelyszáldobos, vormals Komitat Udvarhely (Saldäbus, Rumänien). Foto: NOVÁK L. 1980



Abb. 23. Katholisches Begräbnis mit Kirchenfahnen. Die Mitglieder des Rosenkranzvereins tragen Laternen. Csépa, Komitat Szolnok. Foto: BARNA G. 1979

Heldenepoche zu Ende war, trat im 18. Jahrhundert eine Änderung ein. In der Bestattungszeremonie hatte aber der Trauerzug nach wie vor eine besondere Bedeutung. Die Katholiken geleiteten ihre Toten mit prächtigen, bunten Kirchenfahnen zum Friedhof (Abb. 22), und auch die Reformierten und Unitarier



Abb. 24. Reformierter Trauerzug mit schwarzen Fahnen. Domokos, vormals Komitat Szilágy (Domacuzeni, Rumänien). Foto: SZEMERKÉNYI Á. 1966

behielten von den früheren feierlichen Zeremonien die Prozession mit Fahnen bei (Abb. 23).

Die Bestandteile der feierlichen Begräbniszeremonien des Mittelalters, der Speer mit Fahne und die beim militärischen Pompe der unter Waffen stehenden Székler unerläßliche Lanzenzeremonie verschwanden bis zum 18.—19. Jahrhundert gänzlich. Der sich nach dem Toleranzedikt entfaltende Brauch der Errichtung von Grabhölzern bewahrte hingegen zahlreiche Züge der ungarischen Bestattungstradition. Die zum Tragen des Sarges verwendeten Stangen wurden in den Grabhügel gesteckt und ließen das Grab, als symbolische Zeichen den mit Speeren geschmückten, mit Grabsteinen und Holzepitaphien bezeichneten Gräbern von Rang ähnlich werden. Diese Grabhölzer entwickelten sich im Laufe des 19. Jahrhunderts zu abwechslungsreichen, reichlich geschnitzten Grabmalern von unterschiedlichen Formenschatz.

Von dem uralten Totenkult der Ungarn blieben also in der Begräbniszeremonie, im Pomp zahlreiche Motive erhalten, die im Laufe des 18. Jahrhunderts infolge der politisch-religiösen Verhältnisse allmählich verschwanden, die ungarische Magnatenschicht hörte auf, diese zu verwenden. Die archaischen Motive lebten demgegenüber in den niedrigeren Volksschichten weiter. Besonders begünstigte dies das nach der Glaubensverfolgung frei gewordene religiöse Selbstbewußtsein, zu dem sich auch das nationale Selbstbewußtsein gesellte.⁸⁰

⁸⁰ NOVÁK L. 1980; 1982b; NOVÁK L. 1985. vgl. JANKOVICH M. 1836, S. 91–94.

Die sich im 19. Jahrhundert entfaltende Grabholzkultur fügte sich organisch dem gesellschaftlichen System der Friedhöfe ein. Die Gräber und Gräbersysteme wurden zu einem der plastischsten und expressivsten kultischen Elemente hinsichtlich der gesellschaftlichen Traditionen und Verhältnisse.

Literatur

- ARANY J. 1962. *Egy egyszerű beszélyke. Uti tárcából* (Eine einfache kleine Erzählung. Aus meiner Reisebrieftasche). In: *Arany János összes művei* (János Arany's sämtliche Werke). Tom. 10, Budapest
- BAKÓ F. 1978. *Településmód a népesség, a családszervezet történeti változásainak tükrében* (Siedlungsweise im Spiegel der historischen Wandlungen der Bevölkerung, der Familienorganisation). In: *Mátraderecske. Néprajzi Tanulmányok.* (Hrsg. BAKÓ F.) Eger
- BALASSA I. 1973. *A magyar temetők néprajzi kutatása* (Ethnographische Erforschung der ungarischen Friedhöfe). *Ethnographia*, B. LXXXVI, S. 225–242.
- BALOGH I. 1969. Hajdúság. Budapest
- BARABÁS J. 1972. Die Großfamilie in Ungarn. *Ethnologia Europea*, Vol. VI/1, S. 102–104.
- BÁTKY Zs. 1904. *Adatok a kopjafákhoz* (Angaben zu den Speerhölzern). *Néprajzi Értesítő*, B. V, S. 107–110.
- BÁTEKY Zs. 1907. *Néhány adat Bánffyhunynak és környékének népies építkezéséhez* (Angaben zur Volksbauweise von Bánffyhunynad und Umgebung). *Néprajzi Értesítő*, B. VIII/1, 1907, S. 50–70.
- BELLON T. 1979. Nagykunság. Budapest
- BENDA K. 1976. *A reformáció Magyarországon* (Die Reformation in Ungarn). *Valóság*, B. XIX/12, S. 19–30.
- BREDT, F. M. 1916. *Friedhof und Grabmal*. Düsseldorf
- CSALOG J. 1957. *A szentesi református temető gombosfái* (Die Knopfgrabhölzer des reformierten Friedhofes in Sentes). *Néprajzi Értesítő*, B. XXXIX/2, S. 203–211.
- CS. SEBESTYÉN K. 1905. *Székelyföldi kopjafák és keresztek* (Speerhölzer und Grabkreuze im Széklerland). *Néprajzi Értesítő*, B. VI/1, S. 105–107.
- DANKÓ I. 1977. *Fehér fejfa — kék fejfa* (Weißes Grabholz — blaues Grabholz). *Múzeumi Kurir*, B. III/4, S. 53–57.
- DIENES I. 1974. *A honfoglaló magyarok* (Die landnehmenden Ungarn). Budapest
- DOMOKOS P. P. 1957. *Tatrosy György önéletrása és történelmi feljegyzései* (Autobiographie und historische Aufzeichnungen von György Tatrosy). *Irodalomtörténeti Közlemények*, B. LXI/2, S. 238–261.
- DOUSA, G. 1599. *De itinere suo Constantinopolitano, Epistola. Accesserunt veteres Inscriptiones Byzantio ex reliqua Graetia nunc primum in lucem editae, cum quibusdam doctorum virorum epistolis.* Lugduno-Bataviae
- FERRARI, G. 1917. *La Tomba nell' arte italiana dal periodo preromano all' odierno*. Milano
- FÜLÖP I. 1902. *Fejfa, kopjafa* (Grabholz, Speerholz). *Néprajzi Értesítő*, B. III/1, S. 61–63.
- GUNDA B. 1979a. *Der Einfluß der gesellschaftlichen Organisation auf die Entwicklung der Bauweise*. In: *Ethnographica Carpatho-Balcanica*. Budapest
- GUNDA B. 1979b. *Semiotische Probleme in der ungarischen Volkskultur*. *Zbornik Instituta za Slovensko Narodopisje Tradiciones*, B. 1976–1977, H. 4–5, S. 171–176.
- HANNIC, G. 1908. *Der Friedhof und seine Kunst*. Berlin
- HARVA, U. 1964. *Siberian Mythology*. In: *Mythologies of All Races*. Vol. IV, Boston
- HOFER T. 1982. *Archaikus sírjeleink kérdéséhez* (To the Question of our Archaic Grave-Signals). In: *Előtanulmányok a magyarság néprajzához*. B. 10, (Hrsg. Hoppál M.–Novák L.), Budapest, S. 308–324.
- HOPPÁL M. 1982. *Fejfáink keleti hátteréről* (Hungarian Wooden Grave-Signs, a Historico-Typological Overview). In: *Előtanulmányok a magyarság néprajzához*. B. 10, (Hrsg. Hoppál M.–Novák L.), Budapest, S. 325–367.
- JAKAB E. 1878. *Kolozsvár története* (Geschichte von Kolozsvár-Klausenburg). Tom. II, Budapest
- JANKOVICH M. 1836. *A' Kanisai Törököknek Vallásbéli türelmekről, 's kémellésekről a' mult XVII. Században* (Über die religiöse Duldsamkeit und Schonung der Türken von Kanisza im vergangenen 17. Jahrhundert). *Tudományos Gyűjtemény*, B. XI/5, S. 91–94.

- KARUTZ, R. 1925. *Die Völker Nord- und Mittel-Asiens*. Stuttgart
- KESZI-KOVÁCS L. 1944. *A kolozsvári hóstátiak temetkezése* (Die Bestattungsweise der Bewohner von Hóstát [Hofstatt] in Kolozsvár). Kolozsvár
- KOCZOGH Á. 1979. *Főtűl való fák* (Kopfgrabhölzer). *Confessio*, B. III/4, S. 81–104.
- KOHN H.–ZSAKÓ Gy. 1911. *A kolozsvári házsongárdi temető sírkövei 1700-ig* (Die Grabsteine des Friedhofes Házsongárd in Kolozsvár bis 1700). Separatum aus Bd. 5–6 des Erdélyi Múzeum, Kolozsvár
- KÓS K. 1972. *Népélet és néphagyomány* (Volksleben und Volkstradition). Bukarest
- KOVÁCS L. 1971. *A honfoglaló magyarok lándzsái és lándzsás temetkezésük* (Die Lanzen der landnehmenden Ungarn und ihre Lanzenbestattung). *Alba Regia Annales Musei Stephani Regis*, B. XI, S. 81–108.
- KOVÁCS L. 1982. *A honfoglaló magyar lándzsás sírjelölés és néprajzi megfelelői* (Grabzeichnen-speare der landnehmenden Ungarn und ihre ethnographische Parallele). In: *Előtanulmányok a magyarság néprajzához*, B. 10, (Hrsg. Hoppál M.–Novák L.), Budapest, S. 58–86.
- KUNT E. 1978. *Temetők az Aggteleki-karszt falvaiban* (Friedhöfe in den Dörfern der Aggteleker Karstgegend). *Studia Folkloristica et Ethnographica*, B. 3
- LÁSZLÓ Gy. 1944. *A honfoglaló magyar nép élete* (Das Leben des landnehmenden ungarischen Volkes). Budapest
- LÁSZLÓ Gy. 1982. *A temetők jelképvilága — elnöki megnyitó* (Die Welt der Symbole in Friedhöfen — Eröffnungsrede des Vorsitzenden). In: *Előtanulmányok a magyarság néprajzához*, B. 10 (Hrsg. Hoppál M.–Novák L.), Budapest, S.
- LOÓSZ I. 1906. *Adatok Kemény Zsigmond "Gyulai Pál"-jának forrásához* (Angaben zur Quelle des "Gyulai Pál" von Zsigmond Kemény). *Irodalomtörténeti Közlemények*, B. XVI/1, S. 14–41.
- MESTERHÁZY K. 1968. *Adatok a honfoglaláskori magyar köznépi család szerkezetéhez* (Angaben zur Familienstruktur des ungarischen Gemeinvolkes zur Zeit der Landnahme). *Annales Musei Debreceniensis de Friderico Déri Nominati*, B. 1966/67, S. 131–178.
- MORVAY J. 1956. *Asszonyok a nagycsaládban* (Frauen in der Großfamilie). Budapest
- NAGY B. 1960. *A társadalmi szervezete befolyása egy palóc falu építkezésére* (Der Einfluß der Gesellschaftsorganisation auf das Hauswesen eines Paloz Dorfes). In: *Műveltség és hagyomány*, B. I–II, S. 67–96.
- NOVÁK L. 1973. *Halottkultusz és fejfattpusok Albertirsán* (Totenkult und Grabholztypen in Albertirsa). *Studia Comitatus*, B. II, S. 203–228.
- NOVÁK L. 1979. *A Börzsöny északnyugati vidékének településnéprajzi viszonyai* (Siedlungs-ethnographische Verhältnisse der nordwestlichen Gegend des Börzsöny-Gebirges). *Studia Comitatus*, B. V, S. 219–242.
- NOVÁK L. 1978a. *A Duna—Tisza köze temetőinek néprajza* (Ethnographie der Friedhöfe in dem Gebiet zwischen Donau und Theiß). *Acta Museorum ex Comitatu Bács-Kiskun*, B. V, *Ethnographica*, S. 219–305.
- NOVÁK L. 1978b. *Nagykőrös mezővárosi fejlődése és településrendszere a XVII–XIX. században* (Landwirtschaftliche Entwicklung und Ansiedlung von Nagykovács im 17.–19. Jahrhundert). *Acta Musei Nagykovácsiensis de János Arany Nominati*, B. I, S. 9–168.
- NOVÁK L. 1979. *Temetkezés és sírjelölés a Tiszazugban* (Bestattung und Grabbezeichnung im Tiszazug). *A Nagykovácsi Arany János Múzeum Adattára*, Nr. 476–79, Nagykovács
- NOVÁK L. 1980. *Fejfák a Duna—Tisza közén*. (Grabhölzer im Gebiet zwischen Donau und Theiß). *Az Arany János Múzeum Kismonográfiái*, Tom. 1, Nagykovács
- NOVÁK L. 1982a. *A temető helye a halottkultuszban, különös tekintettel a sír és sírjelölés kérdésére* (Ort des Friedhofes im Totenkult, mit besonderer Berücksichtigung der Frage des Grabes und der Grabbezeichnung). In: *Előtanulmányok a magyarság néprajzához*, B. 10. (Hrsg. Hoppál, M.–Novák, L.), Budapest, S. 285–307.
- NOVÁK L. 1982b. *Temetés és sírjelölés Magyarországon, különös tekintettel a fejfákra* (Bestattung und Grabbezeichnung in Ungarn, mit besonderer Berücksichtigung der Grabhölzer). In: *Néprajzi tanulmányok Dankó Imre tiszteletére* (Ethnographische Studien. Festschrift für Imre Dankó 7. Hrsg. Balassa I. – Ujváry Z. Debrecen, S. 739–792.
- NOVÁK L. 1985. *Temetés és sírjelölés az Ung-vidéken* (Begreibung und Grabbezeichnung in der Ung-Gegend). *A Miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei*. B. 23. S. 104–112.
- NYÁRÁDY M. 1963. *A szatmárcsekei református temető fejfái* (Grabhölzer im reformierten Friedhof von Szatmárcseke). *Jahrbuch des Jósza András-Museums von Nyíregyháza*, Tom. III (1960), S. 193–218.
- ORBÁN B. 1868. *A Székelyföld leírása* (Beschreibung des Széklerlandes). Tom. I, Pest
- OROSZ I. 1973. *A hajdúböszörményi mezőgazdasági termelés és agrártársadalom fejlődése 1784–1889* (Entwicklung der landwirtschaftlichen Produktion und der Agrargesellschaft in

- Hajdúböszörmény. 1784–1889). In: *Hajdúböszörmény története* (Die Geschichte von Hajdúböszörmény), (Hrsg. Szendrey I.), Hajdúböszörmény, S. 343–390.
- ÖRSI J. 1982. *Az alföldi mezővárosok temetkezési rendje* (Bestattungsordnung in den Marktflecken der Tiefebene). In: *Előtanulmányok a magyarság néprajzához*, B. 10, (Hrsg. Hoppál M.–Novák L.), Budapest, S. 257–274.
- PRINCZ Gy. 1908. *Néprajzi megfigyelések a Tiensanban* (Ethnographische Beobachtungen im Tienschan). *Néprajzi Értesítő*, Vol. IX/1, S. 69–90.
- RADVÁNSZKY B. 1879. *Magyar családélet és háztartás a XVI. és XVII. században* (Ungarisches Familienleben und Haushalt im 16. und 17. Jahrhundert). Tom. III, Budapest
- RÁTH Gy. 1891. *Nyomatott szertartáskönyveink a római Rituale behozataláig* (Unsere gedruckten Agenden bis zur Einführung der römischen Liturgie). *Magyar Könyv Szemle*, B. 1890, S. 163–191.
- ROEDIGER L. 1903. *Kopjafák a kovásznai temetőben* (Speergrabhölzer im Friedhof von Kovászna). *Néprajzi Értesítő*, B. IV/2, S. 299–302.
- SALAMON F. 1885. *Magyarország a török hódítás korában* (Ungarn zur Zeit der Türkenherrschaft). Budapest
- SAMARJAI J. 1636. *Az helvetiai valláson lévő Ecclesiáknak Egyházi Ceremoniájokról és rendtartásokról való könyvetske* (Büchlein über die kirchlichen Zeremonien und Ordnungsvorschriften der Kirchengemeinden helvetischen Glaubens). Lőcse
- SÁMUEL A. 1918. *Kisküküllő vármegye református népének temetkezési szokásai* (Bestattungsbräuche des reformierten Volkes im Komitat Kisküküllő). *Ethnographia*, B. XXIX/1, S. 91–104.
- SCHRAM F. 1957. *Agendáink néprajzi vonatkozásai* (Ethnographische Beziehungen unserer Agenden). *Ethnographia*, B. LXVIII/1, S. 135–142.
- SOLYMOSSY S. 1930. *Ősi fejfajformák népünknel* (Uralte Kopfholzformen bei unserem Volk). *Ethnographia*, B. XLI/1, S. 65–84.
- SZABÓ I.–SZABÓ L. 1978. *Nagykőrös mezőváros kapitalizmuskori paraszttársadalma* (Die Bauerngesellschaft der Stadt Nagykőrös zur Zeit des Kapitalismus). *Acta Musei Nagykőrösiensis de János Arany Nominati*, Tom. I, S. 359–432.
- SZABÓ, L. 1977/78. *Großfamilie und Nachbarschaft*. *Ethnologia Europea*, B. X/1, S. 39–57.
- SZABÓ L. 1981. *Jászság*. Budapest
- SZALÁRDY J. 1980. *Síralmas magyar krónikának kilenc könyvei, 1662* (Neun Bücher der jammervollen ungarischen Chronik). (Hrsg. Szakály, F.), Budapest
- SZINTE G. 1901. *Kopjafák (temető fejfák) a Székelyföldön* (Speerhölzer [Grabhölzer] im Széklerland), 1. *Néprajzi Értesítő*. B. II/1, S. 115–121.
- SZINTE G. 1905. *Kopjafák (temető fejfák) a Székelyföldön* (Speerhölzer [Grabhölzer] im Széklerland) 2. *Néprajzi Értesítő*, B. VI/1, S. 91–102.
- THALY K. 1873. *I. Rákóczi Ferencz halála és Temetése* (Tod und Beerdigung des Ferencz I. Rákóczi). *Századok*, B. VII, S. 661–687.
- THALY K. 1875. *Istvánffy István sírverse, temetése, hagyatéka*, 1745 (Epitaph, Begräbnis und Hinterlassenschaften des István Istvánffy, 1745). *Századok*, B. IX, S. 202–211.
- TÓTH J. 1982. *A telkibányai református temető temetkezési rendje* (Bestattungsordnung auf dem reformierten Friedhof von Telkibánya). In: *Előtanulmányok a magyarság néprajzához*, B. 10. (Hrsg. Hoppál M.–Novák L.), Budapest, S. 275–285.
- VARJAS B. (Hrsg.) 1979. *Balassi Bálint és a 16. század költői* (Bálint Balassi und die Dichter des 16. Jahrhunderts). Tom. I, Budapest
- VISKI K. 1910. *Mi a kopjafa?* (Was ist das Speergrabholz) *Néprajzi Értesítő*, B. XI, S. 221–224.
- VOJNOVICH G. 1953. *Jegyzetek Arany János műveinek kritikai kiadásához* (Anmerkungen zur kritischen Ausgabe der Werke von János Arany). In: *Arany János összes művei* (János Arany's sämtliche Werke). Tom. IV, Budapest
- WEICHHART G. 1911. *Keresztelő, házasság és temetés Magyarországon 1600–1636* (Taufe, Trauung und Begräbnis in Ungarn 1600–1636). *Művelődéstörténeti Értekezések*, Nr. 48, Budapest

FERENC X. ÉDER'S DESCRIPTION OF PERUVIAN MISSIONS FROM THE 18th CENTURY III*

LAJOS BOGLÁR and ANDRÁS BOGNÁR

BUDAPEST

The superstitions of the Indians

1. §

Enumerating several superstitions

My opinion about the superstitions of the Indians

In any case it is worthy of attention that all the people in the round world are the slaves of superstitions, even if unusually great and almost endless distances separate them from each other, their morals and languages are different, and the rules of their religions are disparate. Among the Indians, too,—about whom I write—a countless number of superstitions can be found. But whether they are honestly devoted to them, entirely agree with them, or whether they only draw them from tradition and keep them for the sake of the ancestors from whom they took over the superstitions,—I dare not decide. All the more so, since their minds do not completely identify themselves with anything; no one wants to run counter to the opinion of the ancestors, and none of them want to be a champion of anything. Therefore, in my opinion, their superstition can in no way be compared to ours. It is true that they make the pretence of faithfully clinging to superstitions, and it is hardly possible to find anyone who would unearth one of them in front of the father;—but if however simply, their mistake is proven to them, then that object to which a short while ago a great respect and fear was held, now has so much ignominy strewn upon it that you think: you are dealing with children or half-wits. The cases listed in the current chapter will soon strengthen the credibility of my opinion.

The origin of the superstitions

Since there is no people on earth which doesn't have very many lazy members, and these endeavour to get their daily bread with different kinds of machinations, so it is among the Indians, as well—who by nature are lazy and

* Previous parts of F. X. ÉDER's work were published by Lajos BOGLÁR and András BOGNÁR in *Acta Ethnographica*, 22 (1973), 1–49, 30 (1981), 111–141 and 379–406.

most of whom despise any kind of work—such can be found who fool others with superstitions and thus get rich. And it is all the more easy for them to succeed, the more dull their compatriots are. And it is certain that the like are also tempted by the devil. Because of divine prohibition he cannot persuade them to worship him, but he strives, at least, to fool them with many kinds of worthless, good-for-nothing superstitions. I found serious evidence that they had some clandestine relationship with the devil.

Those, who by their office had to hold all the superstitions in mind and, furthermore, to multiply them with new ones, were named *motire*. In every tribe at the mission there were such, although they were not discovered everywhere: because they deliberately hush up and hide their secrets in front of the father.

This is the type of man, that is the *motire*-kind, who never plants, never fishes, never goes out to hunt: they never set their hands to work—not in their own interest, nor in the common interest. I found countless evidence, though, that they frequently refer to their old age. In fact: most of the men and women who lived in this way lived to an advanced age.

For someone to become a *motire* nothing else was necessary then that someone spread the rumour at home or in public that he spoke with a jaguar, a crocodile or—this is the most important—an *acsane*.

What is an acsane?

What, in fact, this *acsane* is neither I nor the Indians are able to say. I had many Indians who converted with their whole heart, with all the honesty of their souls they despised these useless things, unearthed even the greatest secrets and therefore neither before themselves, before their parents, their brothers or anyone else did they need to be ashamed. I often bothered the like with questionings, so that I could know something certain about this *acsane*, but I never succeeded in getting total and definite information. They seriously stated that no one could say anything about it who didn't make things up or lie, since no one has seen or heard anything about it. The young ones hear that the elders called something the *acsane* about which all kinds of marvellous things were told to them. The whole thing originates from this: they don't know what and who to believe. With the blind instinct of following the elders they agree with what they've heard.

What I can state somewhat certainly is this: the *acsane* is a spirit, and is of two kinds.

One of them we can call a guardian spirit. This resides at certain places, as it is present in things. Almost all trees, rivers, lakes and forests have their own *acsane*.

The other we can call a family *acsane*. This follows people and fulfills all of their wishes. These family *acsane* have different strength: one is stronger, the

other is weaker. If there is a feud among their clients, the one who has a weaker *acsane* has to give it to the other. With this cruel belief the devil plants a hidden, but very serious suspicion in the hearts: he throws the seeds of hostility around and reaps the mournful, though frequently rich, harvest. There is hardly anyone who dies without the belief that the *acsane* of one of his more powerful enemies has taken him away. And since the relatives of the deceased cannot cast the evil back with the help of their weaker *acsane*, they turn to poison in their thirst for revenge, and thus make the enemy disappear from the scene. This, again, is the seed of hatred from which the mournful end result is the mutual train of killing each other.

The other *acsane*, which I called the guardian, and of which I said that it occupies a certain place, has a different nature. This will be clarified from what follows. The belief in it is the exclamation point of stupidity,—and always fills my soul with sorrow and amazement. I often inquired about the secret of their gullibility, I also refuted their affirmations with word and deed. In front of them, — they were convinced and totally agreed with me, but they did not spread their conviction to other beliefs. Therefore it was often necessary, in order to refute one of their tales, that I had to set out on the road to get to a fairly distant tree, river or lake. They were glad, too, when their anticipation of a dreadful occurrence proved to be false. Their fears were all removed at such times, they went there whenever necessary, laughed aloud at such places and belittled themselves and their gullibility. But their opinion concerning the truth or falsity of other places or objects was not subjected to the least doubt.

The acsane-belt

In the river a type of fish can be found which is called the *torpedo* in Latin, and named the *acsanepi* by the Indians. This means: the belt or apron of the *acsane*. This fish has a certain special power which I will describe in the fifth chapter of the next book. From this fish a belt is made for the *acsane* of the most foolish followers of the superstition.

The equipment and supply of the acsane

I experienced that with respect to most of their characteristics the Indian women were just the same as ours: just the same in their gullibility in everything, just the same in their inclination for gossip, and they cling in just the same way to what they believe. It is they who are mostly concerned with the *acsane*, since in Indian circles it is they who nourish and increase the respect for the *acsane* by talking about it day after day. Whenever an *acsane* gets hungry or would like to get drunk, they proclaim that it is angry: it is only possible to conciliate it with ducks, hens, animals bagged in the hunt, or fish,

—and by adding a few jugs filled with *csicsa*. At such times they loudly proclaim that their lives and their goods are imperilled. The greediness with which the *acsane* strives to acquire the goods of others is amazing and unheard of: Such crime is heaped on the necks of people at such times about which neither the accuser nor the prosecutor have any notion. At such times the gullibility of the Indian sentenced for punishment is somewhat shaken, since by saving the *acsane* from perishing from hunger, he himself is forced to starve. And if the interpreter of the *acsane*'s will states—and this happens from time to time—that the *acsane* is not yet conciliated, and needs further gifts, rare is the Indian who would be governed by his own interest instead of respect for the *acsane*.

The intermediary of the *acsane*'s intentions strives to obtain the food as soon as possible in order to appease the family *acsane* or guardian: by the time it is ready to begin the consumption of the beverage. While the duck fries he pours the drink into a vessel sanctified exclusively for the *acsane*, then expels everyone from the house and sits down to eat. After he has stuffed himself full he has the man accused of the crime called to him and shows him how heartily the *acsane* ate; not even the bones are left (because the fraud of an intermediary secretly hid them). Finally he draws out some *csicsa* and as a sign of alliance and peace he offers it to the unfortunate: who drinks and forgets all his troubles. After this the company disbands: the leftovers which were acquired as propitiation the intermediary consumes in the following days. A few days later the extraordinarily lazy preachers of the anger of the *acsane* scare another unfortunate and acquire from him all that is necessary for several days. They turn from one to the other, daily finding a new address for their begging: illness, someone's death, if pests have destroyed the planting, the lack of fish, or whatever else that first comes to mind are all occasions for begging.

About twins

Here, too, as everywhere else, it sometimes happens that at the time a woman gives birth two children come into the world. One of these is recognized by the husband as his own child, while the other is held to belong to the *acsane*. It is believed that the woman is favoured by the *acsane* and she is respected for it. It also happened—before I inquired about it—that the husband left his wife at such a time and moved to another house. But the supply and feeding of the woman had to be provided for more abundantly than previously. Whichever child first saw the light of day was the husband's, the other was the *acsane*'s. If the latter remained alive and came to the age of marriage he either had to remain celibate or could marry his twin.

The arama is also a harmful and wild animal

I have already mentioned elsewhere that the *Baures* Indians have a kind of chief who is called the *arama*, and since the judgement of their intellects is fairly small, he is respected, too. They even value the mere name very much. But what they build up with their right hand they immediately destroy with the left one. Because with the great dignity of this name they also honour destructive and wild animals. I believe that this is done because, with their completely obtuse minds, they want to have their fears of these animals covered up. Since they don't dare to attack and destroy them, they honour them as *aramas* so as not to blush for their fear of them. But no sooner did I open their minds and disperse their fear of all wild animals, then even towards the tigers such hatred was ignited that later on no wild animal could appear in front of their eyes without their attacking it with their arrows.

What is the Marari-bush?

There is a bush known as the *marari*, which is the source of countless superstitious proceedings. This is not a plant which grows at random here and there, rather one that the Indians grow consciously, with special care. It is somewhat similar to our bay leaves. By boiling and pressing the juice of its leaves, they achieve amazing effects with the liquid thus gained. But the most important effect—this is caused in the one who drinks it—is: for 24 hours a bitterly torturing headache, and a sleepless night which is aggravated by fever of the intestines. Why they drink it in spite of this is in order to find the solution to some kind of trouble. If something has been stolen or lost; if someone wants information about the sin of his housemate; if interested in the future: when and with whom to get married to; the husband is curious whether there is a fetus in the womb of his wife,—they look up one of the outstanding men, one of the kind who is daring and famous in the craft of lying, of course, give him the customary or the requested gift, then present the case about which they want to be informed. At such times he cannot refrain from the drink without harming his fame, but greed drives him to it, too—therefore, for 24 hours he also has to bear the pains stoutly. On the next day the client appears with his problem: he is informed of the name of the thief, the hiding place of the stolen object, or is informed of the luck which is awaiting him. At such a time, of course, the diviner—whether he drank on the day before or not—lies with whatever comes to his lips and says that he is feeling badly—and with this he is often telling the truth. After this the client, whether because he holds the *acsane* to be the real thief, or whether his courage is stripped by the sting of his wife's sharp tongue, never brings what he heard in front of the public, rather he covers it with a riddle, piles mystery on mystery, and in the meantime directs his suspicions elsewhere, making his enemy the object of his hatred.

Somebody, who for years had fooled many people with such masterful methods that he deserved the name of the prince of diviners, confessed to me: he had plenty of everything—to the point of surfeit. For the sake of increasing his fame he used to steal certain things and bury them in the ground. Since no one thought that he was the thief, after he was given the rich gifts he committed himself to look for the lost object. He was touted as one whose *acsane* was of a higher order than all the others. He was brought gifts, the worth of which were far in excess of that of the lost object, the *marari*, about which he had to preach, was prepared for him so that he had to drink from it only once. On the following day—after he had loquaciously told the story of his night's struggle with the other *acsane*—he pointed out the place where they had to go. They went there and indeed found the lost article. After this they loudly proclaimed that the diviner had no equal and he was praised everywhere. From the talent for lying the evilness of the diviner is also greater: he knows from his own experience that there is no special power in the *marari*, yet he convincingly preaches that there is, and virtually forces it on the others. When, however he converted, it came to light how much he had stolen from the others;—with wonderful seriousness, and with the true signs of repentance he unearthed his deceptions in public and compensated those whom he had deceived. He also added a useful warning to his confession: so that his fellows would not be tricked by such machinations in the future.

2. §

A few more things of interest

The arama-jaguar

I have already mentioned above how foolishly the Indians fear wild animals: they list them among the *aramas* and by so doing turn their fear into respect. And as in wildness the jaguar exceeds all of the other wild animals, likewise it leads them in supremacy. Therefore they are not just called *arama*, but *aramamaco*: with this word they express that the jaguar is the mightiest.

The jaguar is the "testamentary" heir of the victim

The jaguar—this monstrosity—likes flesh and blood very much: yearly it terribly rips a number of Indians to pieces. At these times this is what happens: all the belongings of the victim are gathered and on a certain night they are placed in front of the door of the house so that the jaguar can take them away whenever he likes. It is also held that by right of law everything is the

jaguar's. This conviction is so firm that they contest: if someone were to take the smallest object from there he would so offend His Majesty the tiger that he would become worthy of being torn apart. And even if this were to cause the wife and children of the deceased to die of hunger, they would rather take that than to appropriate even a kernel of maize from the estate of the deceased. Such is the legal position of the tiger. Since such an instance happened in my mission, too, in order that they would possess a healthier conception, I ordered them to bring the deceased's grain and all his estate to me. I gave the widow the same amount of grain from my own. A few days later I prepared a meal for the whole community which was very palatable to them, and into this I liberally mixed the grain dedicated to the jaguar, as well. The evening arrived, everybody gathered and divided between themselves the meat mixed with that particular grain. As usually happens, not knowing anything about it, they ate the meal with gusto and departed full. Then on the day after that I asked: how many people were destroyed by the jaguar in that night. At first they wondered. They didn't know what kind of grain they had eaten on the previous day. They said that not only had the beast not bothered anyone, but it hadn't even looked for anyone. After this I enlightened them about what kind of meal I had served them. As usual they laughed about the matter. And the entire estate—which up to then I had carefully saved—,they not only desired, but snapped up within a moment.

How is the angry jaguar appeased?

The fear of the jaguar provides a rich harvest for the masters of superstition and those obsessed by laziness: for those whom I called *motire* above. The best known and the crudest method of the *motire* is this: to soothe his hunger and satisfy his desire he claims that a furiously raging and wild jaguar said to him: it will butcher and rip apart everybody unless its rightful anger is appeased with the customary food and *csicsa* as soon as possible. He knowingly unfolds the jaguar's greatest will, that more than a few people, perhaps an entire tribe together with all the *arama* were damned to grievous destruction; he states that the incident will take place within a few months. On a day designated well in advance all those to whom the death sentence of the beast was announced gather at the house of the *motire* and pile up their gifts. When everybody had already arrived only the *motire* steps into the house, the others sit quietly in front of the house. Then in the thick darkness the *motire* invites the jaguar through a pipe designed specially for that purpose to a feast of alliance and peacemaking. Finally he signals to the crowd, pale with fear and awaiting death, that the beast has arrived. At this time the *motire* steps out of the house and informs those waiting that the jaguar has already sat down, has praised the feast, and moreover, has even tasted it already. At such a time the

people begin to revive, speak in a whisper and don't concern themselves with fear. The *motire*, crueller than the jaguar however, then goes into the house, fills his belly and when he is completely full comes out and says that the jaguar departed appeased. For that night he gives them permission to have a big drinkingparty, which they accept with a very willing spirit.

The Indian greatly fears the offended jaguar

It is true though, that even though the *motire* takes great pleasure in such a feast, he can't fool them completely as he likes because he has to fear that the Indians—solicitously guarding their own goods—might refuse to give him the gifts. Therefore, afterwards, he lies to them that he talked about a lot of secrets with the jaguar. Furthermore, so that his respect would be enhanced, he tears a few objects to pieces, even plucking out his own hair, then he declares that all this was done by the angry tiger. And if he had not voluntarily offered himself the tiger would have destroyed everyone. From this it follows afterwards that, for his sacrifice for the people, in the future the *motire* is respected as a sacred thing to the jaguar. And if he asks for the customary feast it is certainly not easy for anyone to dare contradict him with even one word.

Another successful trick

And if he sees that he is not capable of deceiving their spirits in any other way, he threatens that he will change into a jaguar and butcher many of them. Nobody calls into question that he is able to do it any time he likes. If, however, a jaguar causes damage to people or to objects suited for use by humans, he states, and revives suspicion, that an Indian from one of the neighbouring missions changed into a jaguar to take revenge, and that was the cause of the damage.

What is the iris?

Although I was very quickly convinced how gullible the Indians are, experience also verified it,—now I won't neglect to present the amusing explanation which proves my opinion: just what is the *iris*? So colourful and so characteristic of the Indians is this explanation that—I feel—I must make it known. The *iris* is an *arama*, namely of the female sex: the woman of the Sun. There is no obstruction, that is, to that celestial body's being polygamous. The task of the *iris* is: to help on the earth scorched by her husband. When, after certain showers, it is seen that a rainbow has appeared, the *iris*, they express their opinion: the *iris* is the mother of waters. Every tall tree is held under her authority and jurisdiction: they believe that she is sitting and resting on the tall trees. That is why in the beginning I didn't understand why they

don't make larger boats for their own and for the mission's use: they are afraid to cut down the larger trees because they are the residence of the *iris*. They hold that the cutting down of a larger tree is a very serious crime; the *iris* gets so offended by it that, no matter where it is found, their boat, together with all its passengers is sunk. And, so I could free them from this error, what I had to do was to go into the forest and mark signs on a good few of the giant trees with an axe, after which I urged the braver Indians: knock down the tree. After they had already formed out the boat I travelled home on the river in it. A few days later it rained and the smile of the *iris* appeared, too. Then I had everyone present board the boat, I sat myself in it, too, and we rowed out of the landing place. A quarter of an hour later we all returned safe and sound, for which they showed their favour by laughing and shouting.

Rivers, lakes, forests

But who is able to keep all of their follies in mind and enumerate them! ? There is virtually no river, stream, lake, forest, or living creature about which something fantastic isn't imagined. Even up to the present there are tribes which are reluctant to eat hens. Others won't eat a certain type of fish. These same things are eaten heartily by other tribes. With respect to four-legged creatures and the birds they have the same differing conceptions.

Origuere Lake

Not far from the mission was a huge lake named Lake *Origuere*. The Indians never dared to go by boat on it. What they believed was that a giant-sized, and horribly wild fish, named the *iono*, had its domain in the lake. And this fish—seeing as it was also an *arama* in origin—makes whatever boat that dares to go on the lake sink by stirring up a storm, and then allots the passengers to the smaller fish as food. A little hillock rose near the bank upon which a great number of trees were blooming: the whole thing looked like a palace. According to their belief the *iono arama* dwelt in it.

When all of this came to my knowledge, I ordered that all the boats would gather together on a certain day, and almost the entire mission left the landing place. At the beginning no one knew where we were headed. Gradually—as if our destination was different—we reached the lake. Then I clearly announced: I want to get to the above mentioned hill. With a thousand kinds of machinations they tried to get me to abandon my plan. (They still did not know that I was aware of their irrational belief.) When, however, they saw that I was sticking firmly, they followed me. We had scarcely arrived at the lake when a deep silence arose everywhere—as if there wasn't a single person present there. The horns, drums and whistles were silenced: all noise was quieted. I had

to strongly hold myself back from laughing: the sight was funny, with what fear and terror they gazed into the water, fearing that within a moment they would be swallowed under. I called on one or two of the more cheerful among them, urging them to play the horn and the drum. But not one of them breathed a word. Nor did they look at me. Having had enough time for my own amusement, I attacked them seriously. I told them that I knew all the foolish beliefs regarding the lake. For this reason, and no other I had led them there, so that—if they liked—they could stroke the object of their folly. I asked them to talk, shout, and make noises with the drums if they did not want to experience that I, who had so far supported them in everything, would turn away from them. I set a good example, myself: here one, there another followed my example, this one quietly, that one louder. Finally we were joined by everybody and the air was filled with the loud shouts of the whole crowd. At last I had to ask them to stop causing such an inconvenience to me. We also went up the hill situated opposite, and broke into the cave which they held to be the home of His Excellency the *ioni*. There we ate lunch and then we returned on the same route to the mission, but with a great amount of noise now.

They save their nails and hair

Let me finish this section with information about the careful preservation of the hair and nails. An Indian will never allow his hair to be pulled out with a comb or cut with a scissors, or that his nails be thrown out anywhere. He saves all of this conscientiously, makes a bunch of it, and sticks it under the thatch covering the house. For they hold that the strands of hair which have been pulled out or cut off must be preserved so that the *acsane* can cover the heads of their children and the children of their blood relations with it in the future, —otherwise they would remain bald. The nails are preserved so that if they were to lose their nails from their hands or feet in the course of some chance accident, the *acsane* would find something with which to replace them. In time this belief concerning the hair developed to such an extent that those who brought more children into the world were constantly afraid: one of their children would be born with no hair and would be the object of the laughter of others for his whole life. They doubted whether the hair they had lost in their lives would be enough for the heads of their children. Therefore they were willing to buy locks of other people's hair. When I told them afterwards that at home we have a different custom, that nobody bothers about preserving his hair or his nails they answered this: That is why most of the fathers have short hair, while others have none at all and are as bald as a squash. Among them, however, there are none such. This is why after this they cling even more tightly to their belief.

3. §

Continuation of the same subject

The false inventions of the motire

The methods of swindling devised every day by the masters of falsehood are countless. If a *motire* wants something to happen to himself or to someone else, if he decides to help or harm, first he draws *marari*, then he invents a tale, a dream or some other vision of the night. This he then gives out so loudly that everyone accepts it without a doubt.

Once one of the masters of this art took a liking to the house of one of the Indians. In order to coerce the Indian out of his house as soon as possible, he declared that with the aid of *marari* he saw: the house was full of snakes and vipers. There is a larger one among them, too. This was lying in wait for the womb of the pregnant wife: with its gaping mouth it threatens the child coming into the world with certain death. There was no need for any other means: the Indian, together with his pregnant wife, moved to another house without delay, while the fearless *motire*, according to his wish, became his successor immediately.

Other superstitions

It was a custom among the Indians that they caught a larger amount of fish in the lakes by first drugging them with the juice of a certain plant. Two kinds of plants were suitable for this purpose, but they used only the one with less power. This often did not harm the fish and the Indians frequently wasted their time and their energy all day long. The other kind of poison was much more effective, but they foolishly persuaded themselves that the fish only pass away if the fishermen have fasted before. They, however, liked to eat breakfast by sunrise, and it seemed impossible for them to fast first and to fish after that. As soon as I was informed of this, I opposed this superstitious notion of theirs so successfully that no one remembers ever having caught as many fish as then.

The abuse of the ashes of the dead

One of the *arama* died. The protector of the *acsane* was such as was not remembered even in the most distant past. When the mission in my care had to be moved to another island (65) for a certain reason, the Indians brought the bones of the above mentioned *arama* with them and reburied them in the house of his brother. Thus ordered the *motire*. But to what end? The poor thing was thirsty. And in a magic way these dry bones proved to be an abundant source

of *csicsa* to him as well as to others for many years. For the *motire* brought the Indians of the tribe whose chief had once been this *arama* to believe that the guardian *acsane* was thinking about taking a terrible revenge and spreading destruction upon everyone. Namely for the reason that he had been left, together with his serf, on the old, by-now-abandoned settlement without having commemorated him properly. All the tigers are going to come here, the rainbow won't look at their plantings anymore, the fish are going to leave from the area, the Sun will divorce his wife, the Moon;—and he threatens then with many other similar dangers, unless they repent honestly and conciliate him on certain days with a plentiful flood of *csicsa*. Hardly had any time passed before everyone was trembling with fear. For three days plentiful of *csicsa* was prepared, but this was not enough to make the angered *acsane* merciful. By order of the *motire* the bones of the deceased *arama* were dug up, some of them were powdered and mixed into the drink, then everyone was invited and for three days they were extinguishing the anger and desire for revenge of the *acsane* opposed to them with prodigious drinking in the nearby forest. One thing, nonetheless, made them sorry: only on two occasions could they give themselves up to this inhuman drinking before I decided to search for the remaining bones. I confess that for eight days in a row I had to investigate until I somehow found out from them where the bones were. Never at any other time did the Indians show so much resistance to me, never at any other time did they try so many deceitful machinations in order to fool me, than when I was searching for these bones. But under no circumstances could I have given up. No one wanted to give me even the slightest hint to inform me about where these bones were. I dug the ground in many places—without any hope of results. Finally I chanced upon the house of the deceased's brother. That I turned upside down, too, and in the end I found the bones. I brought them to them, broke them into small pieces and then threw it all into the middle of the river.

Superstitions about trees

There was a tree on the road leading to the mission. Its *acsane* was the most savage enemy of fish. Nobody dared to eat fish in its shade: they had a very serious fear of those troubles which threatened the heedless offender of the law. In addition: it was forbidden to go under the tree carrying fish, as well, unless they were well hidden.

The dwelling place of another *acsane* was a much more patient tree. Everyone who had an axe in his hand had to strike it. But if someone dared to hit it with a stick, he provoked the disfavour of the *acsane* and brought various kinds of inconveniences down upon himself.

The shade of a third tree was a mortal hazard to anyone who passed under it.

Finally: whenever a child saw the light of day they endeavoured to make all of the *acsane* merciful towards the child with an all day drinking party.

But I shall put a stop to describing this folly so as not to bore the Reader. For if I attempted to write down whatever comes to my mind, not just paper, but the patience of the Reader would be exhausted, too. In the following chapters, however, the Reader might find subjects such as could, perhaps, have been mentioned here, but I bring them up there in order that I might make my subject clearer.

Yet, in closing, I shall mention the argument which I used almost daily in opposing their senseless belief in the *acsane*. If the frequently-mentioned *acsane* were really as numerous and really as powerful as they believed, why had they never attacked me, even up to that day! ? Me, who had cut down so many of their trees, exterminated so many of their bushes. Me, who had stepped into their lakes, dug up the bones of their servants and thrown them away, destroyed all their equipment, and moreover, the merciless jaguar, too, whenever I had come across it I gave a chase to it and killed it. Some of them had this answer: my God was stronger than all of the *acsane* put together. At such times I grabbed the occasion and urged them: if they, too, wanted to be wise, they should cling to the stronger one. Others gave me irrational answers, and I marvelled at these, but—begging the Reader's pardon—I will omit them.

XI.

Several superstitious methods of curing the sick

I have decided that, for the sake of order, I shall describe the methods of curing illnesses in a separate chapter.

Their opinion of the causes of sickness

They hold that most, or if you please, the cause of all illness is the harmful *acsane*: whether it is one's own, or whether it is some kind of strange *acsane*. It also occurs that someone's own, family guardian-*acsane* does harm: now weakens with hunger, after that parches with thirst, and at some other time hurts with other inconveniences, because it is angry for some reason with its charge. It is no wonder that the *acsane* is frequently tormented with hunger or thirst, since the charge himself often has just the same problem. Otherwise, and not rarely—although only teasingly—I urged the Indians not to submit so readily to the *acsane*'s demand for food or drink, rather to condemn them for their carelessness and indolence in the area of guarding their maize: since when they are asleep bucks, monkeys, pigs and other such wild animals graze

off of it. But in what way can you convince these people who believe that these animals are also *arama*, and hold that they have a more favourable position than theirs.

The motire as doctor

If the illness of the Indian is not among the more serious ones, he leaves the cure to time. If, however, he notices that the trouble is growing, he calls the *motire* and, in a friendly manner, with great respect he tells him about the illness. He generally promises that on that same night—having first drawn *marari*, of course—he will talk over the matter with the *acsane*. On the following day the *motire* returns to the anxious patient's house and piling lie upon lie he tells him everything that he slyly fabricated about the illness. What mostly has to be done is to conciliate the drunkard of an *acsane*. He declares that the *acsane* is determined: he is not going to unearth the causes of the illness, he is not going to point out the medication that would relieve it, until he gets the customary pay. What a rare divinity this is! Such whose respect has to be nursed daily with great effort and expense; such who has to have his tongue wet in order to speak a good word,—yet whose goodwill you have never experienced! Many times the *csicsa* had not yet been prepared for the conciliation of the *acsane*, the patient had already breathed his last, and could not have been helped by any kind of human means. The truth of the matter is that illness means income to the *motire*, who watches everything intensely; if the patient dies, as well. Because at such times what happens is that the others, frightened by the example, cultivate the friendship with their own *acsane* even more carefully. And if, however, the patient gets well while the drink is being prepared, they attribute it to the well-intentioned collaboration of the *acsane* and drink is prepared anew in its honour and they applaud it with shouts of jubilation.

Just what deadly danger these boisterous affairs were for the ones just recovering from illness is proved by the many sudden deaths. For when they repeatedly get involved in limitless drinking, the strength that nature could have used for restoring health was yielded up to a drunken stupor, and they lost their lives in a moment.

An odd method of curing illness

If the illness lasts for a longer period of time and the preparation day of the *motire* has also passed, he appeared at the patient's: he lied that the source of all the trouble in the stomach or other aching part of the body is a pebble or tobacco leaf situated there, some kind of worm in the head, a duck feather in the mouth of the patient who has thrown everything up, or some such thing,—and it has to be lifted out of there or be removed with rubbing. Secretly he always has some worm, pebble, feather or something else at hand which he

claims to be the cause of illness. A method of curing unknown to our doctors and surgeons was developed there: the *motire* rubbed at one time, pinched at another so that the trouble would not return to the place from where it had already been removed. At another time the *motire*, using powerful pressure from his hand, squeezes the patient so that the trouble would come forth, pushes forth almost to the surface of the skin where he—ostensibly—is going to catch it. He moves his face near to the sick part of the body and sucks or bites the cause of the trouble. His countenance at such times is similar to that of a maniac. In secret, however, he produces the pebble or worm, and when he judges that it is the proper time for him to finish his activities, he places it into the hand of the patient, lying that he removed it, that he sucked it out. At such a time everyone is amazed, the neighbors gather, the relatives are called, the news of the whole matter spreads within a moment and everyone declares the patient to be healthy and greets him with joy. And although the patient does not feel in the least relieved from this cumbersome method of curing, lasting all day long, furthermore he might well have new pains originating from the strong rubbing and the repeated squeezing and biting of the doctor, he has to pretend that he is feeling well and will always remember the good deed in the future. And if at the end of this comedy the patient dies, the *motire* shifts the responsibility for the trouble to one of the more powerful *acsanes*,—without offending his own respect in the slightest.

It happened that one of the fathers led the pagans out of the forest, and after he had fortunately placed them in the mission settlement the aged *arama* of the tribe fell sick with a serious stomach illness and lay down. The *motire* was called, and after thoroughly robbing the patient, applied the customary rubbing and sucking. But when the patient continued to feel that the same pains were tormenting him, a few among the elders advised him to call the father over to unearth all of his trouble. This was done and he took the medicine the father had given him. Soon he felt that his stomach moved, and in order to be relieved more quickly he drank the lukewarm water recommended by the father. And when he was freed of the long-since-stinking settling that had perhaps been gathering there for many years, he was immediately relieved. He grabbed the father's hand and said to his subjects who had practically become ecstatic because of the unusualness of the matter:

“Our *motire* knows nothing, is good for nothing, and tortures us with his lies. Behold the true *motire*, who annihilates even the deepest hidden things without pressing with bindings or with his hands or biting with his teeth.”

This lucky cure was very useful to the father: they respected him and clinged to him more and more strongly. What meant the most was that he acquired the highest position in their circles: the respectable man declared him to be *motire*. The *arama* completely recovered from his illness and became the best friend of the father.

What is used against heart pains ?

It is general with the Indians: if they are asked what kind of disease they are suffering from, they answer that their heart is hurting, nothing else. They hold that the *motire* counters this trouble by replacing the diseased heart with an entirely new, healthy one. He gives a stone to the patient, who after touching it for the first time, must believe that he is already completely healthy, however much this is contrary to the experience.

— . . . *and in case of a difficult birth ?*

As everywhere, serious pains often torture the women before delivery. But the means of misleading them are not lacking, either. When it is realized that there is a threat of a difficult birth, the house across is searched for three or four very large frogs, they are grabbed into a bunch and tied with a thin rope to the bed in which the patient is lying. With this "sanctified" means do they cure the illness. And in their opinion the patient is really cured. If, nevertheless, the fetus dies, the frogs are kept there for a week. Moreover, if the woman dies, as well, the role of the frogs still remains for a certain time: they are only untied when, according to their belief, they have fulfilled their role. Of course, in order for them to be able to do this the frogs have to be nourished with food and drink. This is done with great care. And if the fetus dies it is considered to be a punishment for the indolence and carelessness of the frogs, and the frogs are also put in the grave with the fetus. If, however, the birth was a success, the frogs—according to their promise—are set free, sprayed with *csicsa*.

In case of childbirth or illness they had singers perform

It is a general custom that the fabric in which the newborn is wrapped up and the other remnants related to the birth are cast into a fire. This is a custom with us, too.

When the woman begins to feel pains, the Indian who is occupied with this is called over there. This person sits down next to the woman giving birth and in a quavering, out of key, and very mournful voice calls for the aid of the *acsane* which is the helper of the woman giving birth. Beside this: in order not to neglect anything with which to encourage the helper of the woman to do a good deed, this person also blows a whistle, what is more, in a mournful melody.—There are almost as many kinds of singers as there are kinds of illnesses. For one or the other doesn't know how to cure all kinds of illnesses, only a certain kind.

With the passing of time these masters of incantation—lacking respect and honour—lost their status to such an extent that most of them had to bid

farewell to their calling. For if the pains which tormented the women in the time when the children came into the world were very severe, they were forced to ask the father for his help. The help was usually effective, whether by the mercy of the heavens, or by the strength of natural medicines.

Their opinion about bruises and wounds

Since the whole of the *motire*'s science is full of lies, and in fact they cannot oppose a single illness by effective means, they generally try to cure only those which are latent. If, however they find some kind of bruise, boil, or wound, they don't want to deal with it, suggesting that it has already exceeded the strength of their *acsane*. I, on the other hand, believe that such is their procedure because when everybody can see the problem with their own eyes, they know that nothing can be done about it. How could they have claimed that the wound has already healed when everyone sees that it is still open! ? Therefore I often attacked the *motire*, pointed out his lies, proved that the *acsane* have no know-how, and blamed their weakness. And not without result, either: not just a few of them changed their mistaken opinion concerning the *motire* and the trust placed in him collapsed for many of them. Especially when they saw that from the effect of grasses, which are readily available there, these types of wounds heal more quickly than do the illnesses which cannot be seen. For the pagans were amazed when they saw that the wound was healing, the boil was coming to a head and a lot of toxic pus was flowing out from it; they marvelled in a similar way when I cut blood-vessels or did other such things. All of this was unknown to them up until that time. In such cases they easily accepted the healthy concept, and denied the faker.

The auspicious occasion for revenge

It is certainly a mournful thing that the *motire*—if he is cooking up revenge against someone—can easily incite many to revenge. For if he is called to a patient, he can make everyone think that this person or that one is the author of the trouble. And it is a wonder if that person is not destroyed by poison in the shortest length of time.

All that I have said up to this point, however, only applies to those who were led out from the forest not long ago, or from among the numbers of the neophytes. Those who have already been living in the mission for a longer time are already soon convinced by the words of the father and their own experience that their incorrect opinion about the knowledge of their doctor is disposable. Moreover: it never became my serious conviction that they truly agreed with these methods of curing. Is it possible that I could believe this about these people who before and after being treated by the medicine of the *motire* felt

exactly the same pain? It seems that they agreed with him when the *motire* declares them healthy and cured of the illness; it also seems that they trust the one they called;—but that I could believe that this appearance really corresponds to reality—of that I cannot be convinced. Error and gullibility is general with them, their inborn cowardice also prevents them from resisting the *motire*—especially from being the first one to do so. Can anything good be hoped for at such times? There is no lack of those who are agitated by the *motire*, nor are there just a few of such kind;—consequently it is no wonder that those enjoying the best of health disappear from among the ranks of the living. This fate—on the same basis—was also experienced by a good number of missionaries otherwise being at their full strength,—who did not even imagine such a thing.

XII.

Methods of winning the goodwill of the pagans
Description of the difficulties of travelling
The customary signs of friendship toward the father
Governing the Indians
The treatment of the Portuguese with respect to the Indians

1. §

The time and difficulties of travelling

In which months?

On this land where there is so much rain during the first half of the year that the second half is scarcely sufficient time for the fields to dry out; on this land where the heat of the sun is so strong, where there are so many dangerous and unpleasant animals, where the fields are interwoven with impenetrable thickets, the forests by thick woods and bushes—could the Reader believe that anyone undertakes travelling? Yet many undertake it, not to mention repeat it—for the sake of souls and the wild Indians hiding in the forests. April and the months thereafter until September are the ones when excursions to the pagans are organized. Until some kind of higher-situated place prevents it, the Indians together with the father travel in a boat, otherwise the entire journey is made on foot. It is not always good to wait for the warm, dry months, since it can happen that they can get to such a place as would necessitate their struggling with the lack of water on the parched fields. Certainly the larger part of the trip has to be done on foot. Everyone carries his own burden on his own shoulder. Neither horse nor mule can be employed due to the everpresent swamps and forests. The composition of the luggage: a bag full of well-roasted

maize powder, the hanging bed called a *hamaca*, a larger kind of knife for cutting the branches of the trees, a gourd for drawing water, and a quiver of arrows for hunting. In place of this latter the father brings the breviary with himself. These are the objects which fill the pack,—and it gets heavier from day to day, or at least we feel it so. The clothing is what everyone wears. How long this lasts will become clear from the story below.

The appearance of the forests

The forests, which mottle the land like islands, are generally so thick, that they even catch game like a net. Creeping plants increase the denseness—according to the Indians their name is *coropi*, according to the Spanish they are called *vehuco*—, which weave through the trees by snaking along in an ivy-like fashion from one to the other. All of this shuts the way so tightly that one must spend not a few hours cutting through it with a knife. Travelling in the forest has the advantage that the wayfarers hardly see the sun, but this advantage is well counterbalanced by the quantity of wild animals, spiders, and vipers. The stench of the earth, which arises from the leaves rotting over many years, I won't even mention. The mass of leaves is always exposed to the rains but is never reached by sunlight, and therefore it breathes out dangerous vapours. Yet the night has to be spent under such circumstances, with the hanging bed tied to a dry or living tree—whatever presents itself. A great many trees are full of very long thorns: these—it seems—fall off by themselves yearly, but in the place of the fallen ones new ones grow immediately. How much unpleasantness these thorns cause to the barefooted Indians and, furthermore, to the father, who soon has his sandals ruined and throws them away, can easily be imagined. They rend the hand, the clothes, and the entire body is wounded, and if they become aggravated they cause pus to form. The forests are also full of pools—if there is a lack of anything better the night has to be spent among them.

The appearance of the fields

I don't know whether travelling on the fields or in the forests goes with more difficulty. The Reader no doubt finds this note of mine curious, yet it is so. Water springs forth almost everywhere on the fields during the first months after the rains: you can hardly find such a territory on which you can travel with dry feet. In some places the water reaches to the knees, some places to the navel, other places up to the neck. The water reflects the sunrays and the heat is increased by this. The height of the grass is equal to that of a rider sitting on a horse, or even higher than that. It is as thick as a cane and so dense that even from a distance of eight paces a man cannot be noticed. If you want to break through this thicket, you have to open your way with a spade. Sometimes

such a creeper as is found snaking along on the trees of the forest and tying the branches together, mixes among the grass. The Indians refer to it by the fitting name of *ihococso* which has the meaning of "piercing tool" in their language. Indeed: it is as sharp as a knife. Wherever it even slightly touches your skin it cuts down to the blood vessels. Add to this the mosquitoes, ants and the clouds of other insects dwelling in the putrid water—which have a great craving for human blood—add to this the wasps gathering in swarms on the grasses, the blood-sucking insects, and you have already accounted for the faithful followers of your journey.

The meals

In the first days of the journey the meals cause fewer worries. The flour, which everyone carries with himself, is sufficient for lunch and dinner. After finishing supper the place for spending the night had to be picked out. This happens two hours before sunset. After this the Indians are sent all over, commanded to look for fish and game. But what a troublesome thing it is to induce these people who are tired, very lazy by nature, and, above all, used to bearing hunger to do this absolutely necessary work,—is proven by experience. They hardly get anything at any time—unless one of the animals virtually thrusts itself on them. When they get out of the father's range of vision they either sit down or lie down to sleep. Under these circumstances the father takes a rifle with him to get food for himself and his companions. But even if there is game, the Indians are often not even willing to gather dry wood and strike a fire; there are some who only get out of their beds willingly if you offer them half-broiled meat. How appealing this situation is to the drenched and tired but strictly bound to the clerical orders missionary, can easily be judged.

Restless night

After supper logs have to be collected and lit; they have to burn all night in order to keep the tigers at a distance. When the fire is already burning, sleep beckons and to this beckoning everybody willingly gives in. The tigers, however, keep awake—perhaps the smell of meat tempts them. And since the fire of the rotten or damp wood not infrequently dies out, they come there freely. At such times—since one or the other Indian is always awake—shouting breaks out, everyone of them starts up in alarm and chases the enemy away. The wood is put together again, and as if nothing had happened, they give themselves up to sleep. But is he who loves his life capable of sleeping further at such times? Only the Indians are capable of this: so ignorantly calm, that even seeing such a great peril they can snore without a worry. Perhaps because they know that the father is wakefully watching over them!?

The trip is very slow

To whom is it not clear from all of this that even a very short distance can only be made in a week! ? Because whether you travel in the forest or on the fields, you find so many obstacles everywhere, that you can hardly take more than two thousand paces in the course of a day. If perchance the Reader were to ask whether there was any guide, was there a magnetic needle or any other leader,—I answer:

With what guide, in what direction do we travel ?

In the summertime the pagans set fire to the fields. At such times it is so light at night, that it is as if the Northern Lights were lighting the upper regions of the air. From this it becomes evident that there are pagan Indians in the area, therefore we have to direct our way there. The Indians substitute for the magnetic needle. They impress the surroundings into their minds so much, that they get there without any uncertainty—as if they had already gone there once. But if the tribe which burned the fields is wandering, we can follow them and discover them from the footprints pressed into the mud, paths which they opened for themselves in the forest, or the broken branches which give sufficient directions.

2. §

M a k i n g c o n t a c t w i t h t h e I n d i a n s . T h e m e t h o d s o f
w i n n i n g t h e i r g o o d w i l l

If the travellers notice that the huts of the pagan Indians are not very far, only at night and by sending cautious spies ahead is it possible to travel, lest they notice the father and his companions by chance, for then they either run away or pick up arms.

The travellers in the nearby forest pick out an open clearing—approximately two thousand paces away from the pagans. After this—if they judge it possible—some of the Indians hide out near one of the paths of the pagans, and from there one of the Indians passing by—if it is possible without shouting and noise—is taken prisoner and led to the father.

Strengthening the garrison

If this happens the captive is released and well-packed with gifts of little value. In the meantime the other travellers put a fence around the garrison so that if the pagans are preparing to use force there will be a base of operations.

If, however, they were not successful in capturing even a single captive, Indians are sent out at night to hang small knives, axes, coins, bells, glass objects, and red coloured belts on the trees near the huts, since those are valued more than anything else by that sort. They also put out colourful wool and other such things: about which it is believed that they will soon be liked by the pagans. With all this they want the conviction to be implanted that they are their friends. In such a way the gate to a connection with them ordinarily is opened: the end result, however, is that they are stripped of their fears and their wildness: friendship is established and becomes firm.

Refutation of certain mockery

I know well that there are such as condemn this procedure. To these the section in the gospel can deservedly be recommended: "if your eyes scandalize, pluck them out." For they state that belief is a free attitude for everyone. I readily agree with them. But who can claim that with such gifts we force belief upon the Indians, unless one is like the spider who sucks poison even from the flowers? In other words: are those parents evil who promise gifts to their children if they piously participate in the mass and frequent the sacraments? Or can that custom of kings and emperors be reproved that—such has already happened—they become engaged to a heretic princess, but only marry her if she gives up her mistake! How easy it is to rebuke, correct, and govern the world from among the walls at home! I would like to see if these schoolmasters of all mortals would get among the same circumstances as we do! I would like to look at with what kind of faces they would look upon those in whom there is no kind of belief, no kind of friendship, and no kind of law! How would they get near to their countless villages in the company of twenty or thirty companions!? Hey, how soon they would get packing,—unless they have been robbed of their heels and heads already! I don't know to whom I can more suitably compare the missionary and his methods than to the youth who is looking for a bride for himself with respectable intentions. As soon as he gets to like someone, he courts her, in general, according to the usual, accepted customs, favouring her with gifts: most likely in order to win the girl's goodwill and to make the way free for himself, and to make their friendship firm. Only after this does he bring up the word of marriage. And there is not a person in the whole round world to whom it would occur to condemn this custom. It is unthinkable that force was used against the bride, nor does it occur to her to refuse the marriage on the basis of its having been prepared by gifts. On the basis of numerous considerations, those who work for the good of the soul do exactly the same thing. And there is nothing which the groom would fear more than to suffer rejection. But the Indians can also be the cause of deaths of the father and his companions: in the interest of the Indians they have to be

coaxed into coming out, being led out of their own lands; the Indians have to be deprived of the wide freedom of doing whatever they like; from polygamy and other sins they have to be freed. Finally: you have to persuade them to bow their heads to a king so-far-unknown to them and someday even to pay regular taxes to him. Let the critics just undertake this, they would soon get to know what all this means! I don't believe that they would even take on a much smaller burden unless they were wellpaid in advance. Let them just stop looking for the splinter in the eye of his fellow man, since up until the present day so many outstanding men of science and piety have not noticed them. Let them not bark at the accepted custom, never forbidden by the Apostolic See. Of course if they want to satisfy their critical inclinations, there will be opportunities presenting the mselves inthe future for this: let them notice, search for and correct—themselves!

What the Indians do if they find the gifts?

After sunrise, those who have first shaken the sleep from their eyes notice the gifts—and immediately grab them. Then they inquire how they got there and who hung them there? By examining footprints and branches that were broken here and there they arrive at the post of the missionary. There they are, of course, unsure of what to do. The inhabitants of the post, however, show them many different kinds of things with which they can be favoured. At first they don't trust this: their trust is only awakened if gifts are repeatedly hung for them nightly. Finally when one of them, overcoming his fear, comes closer and takes the reward of his courage to the others, such envy attacks every one of them that, with great yearning, they race over there. In the camp they are received in a very friendly manner, gifts are taken out and given to everyone. First of all, of course, the chief of the tribe—if there is one—is presented with gifts, in order to flatter His Majesty. Not long after that the company is invited to their village and all of them go there. But so as not to fall into the catches of their trickeries and plots they don't await the night there: the father spends the night in the circle of his own Indians.

But what happens if the gifts remain on the trees, no one looks for the camp, and they don't even dare to venture near? At such times certainly—offering the case to God and without losing our enthusiasm—we have to think about returning and leaving the luckless journey behind. But what happens if one and a half, two, or even more months are sacrificed to the trip and this is repeated three or four times? The Reader can imagine what bitterness and sadness torments the soul for the lost time; how strong the belief must be with the person not to collapse!?

The missionary trades with the Indians

The pagans also have hens, ducks, fish and other things, and these they bring to the father either voluntarily as a sign of goodwill, or in hope of a gift. The whole transaction is mostly complicated with signs, since generally the Indians speak in a new, previously unknown language. This is the first step in the cross' taking root: in the morning and in the evening the father says a short prayer together with the Christian Indians, for this the pagans flock together like monkeys. If, however, a sick child is found whose death is probable, the parents easily allow the child to be baptized. At such occasions there is still no mention made about moving and about things connected with belief; all effort is pointed at making the friendly relationship become permanent in the greatest possible way. After all this happened, the missionary announces that he is returning to the mission, but will come again in several months—with new gifts.

The definite sign of friendship: making presents of boys and girls

In hopes of new gifts they easily accept this plan and offer foodstuffs for the return. But since they are lacking carriers, the travellers leave the greater part of the gifts behind.

Such visits must be repeated frequently even after the friendship has been solidified, because it is certain that the Indians agree to leaving their land only very reluctantly. The undoubtable sign of their intention to migrate soon is when the chief offers two or three boys and the same number of marriagable girls to the father: who takes them with him. And even if they were to protest—which rarely happens—even then they would have to follow the father.

With this gift-giving the *arama* declares that he considers the father as his equal: the others have to respect him just as much as they respect the *arama*. The reason they give the youths: the boys to become servants, and in the case of the girls, however, they count on their getting married. The youths are usually accepted gladly, and on the predetermined day of travelling they are taken with them.

When they arrive at the mission, the young people—if they arrive naked—are dressed up and ornamented, and as much as possible they are kept rich—since the salvation of the entire tribe depends on them. After that they learn the language of the mission and the father learns theirs; they look at the churches, the cattle, the horses, and listen to the choral and instrumental singing—and are amazed! They frequently go to visit the neighbouring mission, too, where the father warm-heartedly and kindly receives them. After the pre-arranged number of months have elapsed—when they have already somewhat attained human morals—they are sent back to their land: their compatriots

see—according to their judgement—their very elegant clothes, they listen to them, talk over everything in amazement, and then decide to leave the forest behind.

3. §

The return is complicated and unpleasant

Complaint on account of the poverty of the missionaries

Before I report on the joys and unpleasantness of the return—both of which abound!—I beg the Reader's pardon: I burden his attention with complaining, although in any case this will be of no use in the future. I often think of the many trivialities, those countless number of harmful games on which so many squander their fortunes, sometimes all that they have bitterly scratched together with their labor of many years. During this same time whole tribes are lost: for no other reason than that those trifling gifts with which they could be tamed are not at the disposal of the missionary. How many times has the trip had to be suspended because nothing can be accomplished with empty hands! Alas! How many rich people there are who spend their fortunes on dogs, horses, extravagant adornments, the most common insects, worms, butterflies and other such things so blindly that you would never believe that a sensible man could do this if it were not proven by everyday examples. I know of a case where such a price was paid for a butterfly as would have paid for a sufficient amount of gifts of small value to win over a whole tribe. From such people I did not dare to ask for the same amount of gifts, as alms, because I was afraid of being refused.

How does their journey have to be prepared?

I mentioned elsewhere how much the Indians were amazed at the celibacy of the fathers. From that the Reader can easily imagine what kind of opinion the pagans form—if they have any opinion at all—when they hear that the girls given as gifts have been returned untouched. From this, as well as from the kind handing out of gifts their respect for the father grows so much that later on they solemnly confess: the father is not such as they, his speech is much more elegant and finer than theirs; their own speech is worth nothing. Soon they insist impatiently on setting forth and going to the mission from their land; it has to be brought to their attention specially that the time for the journey has not yet come. And this is mostly so. Because if the father did not take care of the necessary matters previously, they cannot be transferred to their new quarters. The following has to be prepared in advance: houses have

to be built in which to place the newcomers; provision has to be made for the food, that is some maize, until they sow, themselves; clothes have to be obtained, in case—and this is mostly so—they were previously naked. All these have to be collected from the older missions.

The difficulties of the move

After the preparations they can already be led out of the forest. How great is the chaos at such times! How noisy are those in preparation! How much everything is seething! It is easier to lead a herd of wild field bucks than to get them into order. Yet all this has to be done with a cheerful face, and they have to be praised. In the whole house there is not such a thing about which they would not be thinking: whether or not to take it with them, although they are not needed for anything either by themselves or by others. And even if you tell them a thousand times that those same objects, and even better ones will be found at the mission, they either don't believe it, or they aren't paying attention to what is being said. It is true, though, that their burdens decrease from day to day: when they notice that they are getting tired they hang their objects on the trees next to the road gradually. The trees are an interesting sight when this one hangs a jug on it, that one a half-broken pot, that one over there some pebble and this one over here a basket.

They are excessively sensitive

These cheerful matters, these pleasant histrionics, however, are just the first part of the case. The second part is entirely different from it. Within two or three days the food runs out, which, if it had been eaten with more moderation, could have lasted for eight to ten days. But who can put a limit to the voraciousness of the Indians! When they wander they don't think of their next meal at all; they even eat while walking, and they readily offer it to those whom they meet. When, however, the sack carried on their back empties out, they all turn with trust and without misgiving to the father as if they were in the middle of some wealthy city where everything is at their disposal in abundance. But God, who has told that even the lilies and the sparrows are in his care, often takes care of them in unexpected ways. That is why it is never heard that a single Indian has ever been taken away by hunger. As I have already mentioned elsewhere, one time fish, another time birds, at another time again game which can be bagged in the hunt get to the Indians' table and the exhausting journey does not have to be broken off.

The ill and the worn out increase the difficulties

If, however, testing to the end the patience of the missionary, from the will of God it so happens that someone falls seriously ill, then the journey certainly becomes a great deal harder. For if the trouble is already so serious that the afflicted person is unable to walk, then it is necessary to lie him on a stretcher and carry him on their shoulders. And unless the father is the first one to stand under the burden, he cannot easily find someone who will undertake it. From the example of the father, however, several of them do so. And although the father is never lacking for burdens which he himself has to carry, the women frequently feel themselves so tired under the load of their bundles, that they go to the father in a friendly way and pass off one or the other of their children or part of their luggage.

But who could list all the difficulties! Who is capable of enduring their constant pestering! Who is capable of bearing their obtrusive friendship which would exhaust even a dog! Who can understand their moral licentiousness, or rather their nakedness! Perhaps the only solace is that they have not fallen into the error of idolatry, and if the father wanted it, there would be no obstacle to baptizing everyone at once. But who would baptize a stick!? Work, heavy and constant sweat is needed before people can be freed from the thick darkness. How much sooner and more easily can a human form be carved out of hard marble, than a human being out of these! Of course the new Christian Indians in this area help a lot: they mix with them and families are joined with families. Because of this they can hold their discussions freely, without witnesses, and perhaps ponder over the plan of fleeing; but because of this, they can learn the forms of human and Christian behaviour, as well; finally, because of this, too, they become at home in the language of the mission.

Their amazement in seeing the mission

Who could describe the exclamation points of all of their wonderment when they stepped into the mission!? The church, the musical instruments, the church bells, the houses, the horses, the cows, the sheep and whatever else can be listed carries them away so much that I often wished: if I could follow them with my mind, if I could just see what happens in their minds at such a time. What do they think when they step into the father's room! They are amazed at everything, they smile at everything, and since it is their conviction that everything is held in common, whatever is appealing to their eyes they take it without asking permission from anybody, even if it is of no use to them. Because what use can they make of a book, a key, a sandal, or a hammer!? Everything has to be locked away carefully from them, if you don't want to have all your belongings taken away in one day. Often the father himself cannot

withdraw himself from the curiosity of the women, especially: they examine his hand and fingers, are they similar to theirs, look at his mouth, notice his teeth, pull apart his eyes,—and finally leave nothing untouched. Only in tobacco do they see something of particular interest: they are somewhat afraid of it, and disperse from its smell because it makes them sneeze.

I give thanks to God for the resettlement of the pagans, for leading them out of the forest, and I omit those of their customs from this description which are only slightly or not at all different from ours.

4. §

THE PORTUGUESE CAUSE HARM TO THE FAITH

Who are the mamelukes and where do they come from ?

Numerous writings dealing with American subjects inform us how wild, cruel, and godless are the *mamelukes*. They are also called by the name of *Paulists* since the city in which they live is consecrated to São Paulo. The city lies in Brazil, in the district of São Vicente and is under the jurisdiction of the Portuguese. Its first inhabitants were Portuguese. They then married Indian and Negro women, then disbanded into groups which are known under the collective name of *castas* and dispersed throughout Brazil. Due to its constant restlessness and rebellion this populace has a very bad reputation: not only once did the Portuguese kings themselves have to restore peace by force of arms. In their own circles, too, they bear such animosity toward each other, so long do they remember revenge, that almost a century is not sufficient time for making peace. Hardly a day passes without someone being hit by a lead bullet and dying: man against man, family against family and entire kindred feuds against another kindred. Their faith—this you could believe—is Catholic, but if you look at their morals—nothing! This is proved by the butchering and death of many thousands of pagans: all of them murdered.

How did they disperse ?

Fearing the revenge of their compatriots many of them fled from their city and they established fortified settlements in all of Brazil. Gradually they also arrived at the Portuguese territory neighbouring our missions. There are numerous *mamelukes* among the citizens of the area called *Matto Grosso*, too. This area is approximately a fourteen days walk in distance from the missions along the *Guapure* River; once it was very rich in gold. But with their skins they also brought their sins and destruction with themselves from their country

and soon contaminated the area. Because of this the superior of the area forced them to leave and prohibited them from ever returning, under the burden of the penalty of death. At first they didn't know where to go, but then—I don't know on whose advice—they dispersed along the already mentioned *Guapure*, settled down, built houses, and began to plant. They were not only neighbouring our missions, but mixing among them, too.

How did they get rich ?

The solitude, of course, did not appeal to them very much; the people who had up to that time led a very dissolute life did not like the celibacy to which they were unaccustomed; money was lacking, too, with which they could have brought necessities from the sailors coming from *Para* to *Matto Grosso*; finally they were tired out by the everyday work, by fishing and hunting for food. But the chance to get rich was not lacking for them, either: the previously mentioned Portuguese sailors, who came that way every four or five months, bought food wherever they could along the river in order to make the distance ahead to *Matto Grosso*. But any one of the *mamelukes* could hardly produce enough from all of his work so that there would be enough for himself for the whole year. And what their lives were like meanwhile, the Reader can imagine, himself. All along the river there was not a single priest, a single church, there was no Easter and no Lent, there was no judge and no law, nor was there any diety. Soon hatred and feuding dispersed them all: they didn't even dare to visit each other. If one of them reigned on one section of the riverside, he defended his own property to such an extent that if he saw his neighbour's boat passing on the river, he attacked him by shooting like a wildman. The other one, naturally, shot back, and only the death of one of them or the speed of the boat put an end to the skirmish. I know of someone from among these disgraces to mankind who had been chased out of *Matto Grasso* not long before that, when he chose the place where he wanted to settle he spoke thus:

“Thank God that I have made it here. Here, already, I can be free from the mass and the judge.”

Behold the new world ! The Indians who not long ago were ignorant, here are becoming human and Christian ! Behold the newer world ! Where people—to top it all whites and not rarely originating from European parents—become ignorant and wild !

Their plan of operation against the pagans

In order to free themselves from the above listed inconveniences, they decided that—putting aside the hatred and thirst for revenge among themselves—they would prepare a plan of action against those pagans whose con-

version we were working on just at that time. They marched out with their arms, surrounded the villages of the Indians, and if someone tried to resist or flee, he was shot dead. Then they set fire to their buildings and drove them all away: they tied them with long, iron chains and thus returned to their settlements. They finished the well-organized expedition, but even that did not satisfy them. Arriving home, they divided the captives among themselves: everyone kept the ones who he himself had captured. The more outstanding ones, whom they liked more—whether men or women—they kept for their own services, the rest, on the other hand, were sold as slaves in the villages of *Matto Grosso*. The case was written in this exact way to the Portuguese court and a result was decreed a better than that could not be asked. But this never got to them, and so could not have had any effect—no matter what the court decided. These depraved people also racked their brains about similar plans of operation and with the same kind of cruelty and success they accomplished them, too.

The Catururino tribe resists

Once they attacked a tribe named the *Catururino*, too: the number of members of the tribe was greater than the others; they were braver as well as stronger. When they learned how the *mamelukes* had brutalized their neighbors, they surrounded their villages with a very tall fence made from hard wood. At the same time they dug a kind of pit and they equipped the pits with spears made of very hard wood: the point of the spear looked toward the opening of the pit and the other end was stabilized in the ground. The opening of the pit was covered with branches, then fallen leaves were spread over it: the pit could not be differentiated from the other parts of the ground.

The *mamelukes* arrived and began their attack—hoping an easy success. But the arrows shot out from everywhere drove them back: seeing the fall of some of their fellows, they decided to hide. Meanwhile the guard and the groups hidden in the forest broke out, from every direction terrible shouting rang out: they attacked the *mamelukes* wildly and made them flee. Seventeen of them fell into the pits and were pierced through by the spears, while others were severely wounded. The healthy ones luckily escaped.

Craving for revenge, the *mamelukes* set out for attack a second time. The *Catururinos*, however, suspected this well in advance, since they had sent out spies: these had already notified them of the danger when the *mamelukes* were still very far away. In the vicinity there were a few villages belonging to the same tribe. The inhabitants of these also had pledged themselves to come and help. And so they came. The *mamelukes* also attacked in greater number than before. The matter ended in a very noisy way. The Indians broke out of hiding from everywhere, and the retreat of the *mamelukes* was blocked off to

such an extent, that only at a price of losing twenty of their fellows and with almost every one of them getting wounded were they able to break through. From then on they lost their appetite for attacking.

The plot of the mamelukes

Who is not offended by the plot described below! ?—if only that were all!

There were some *mamelukes* who were informed that one of the neighbouring tribes was soon to convert and that the father was to return to them to take them out of the forest. They had the clothes of the Jesuits sewn for themselves, dressed up and went to the Indians: these freely allowed them in, not to mention that they received them joyfully. They carefully spied everything out, then at night they attacked and, binding them to the previously mentioned iron chain, carried them off. This is why it happened that if those from tribes to which the news of the colour and shape of our clothes arrived saw a missionary, they fled or were distrustful for a very long time—to the severe harm of countless souls.

The chains to which the captives were bound were very long: twenty persons could easily have been bound to one. One foot of each of the captives was bound to it, the other was free: they were forced to go one after the other like sheep.

Cruelty against the captives

The bound group advanced at the speed of the one who walked at the front: there was no respect for the elderly, the women, or those whose health was impaired. The old and the sick were urged to hurry by being cudgelled over the head with clubs; or (and this was more frequent) they were killed by cutting off their testicles; or perhaps they were left on the road exposed to death from starvation. So if someone became so tired out on the journey that they could not go any farther, or if they got sick, mutilated and tortured they were immediately erased from the ranks of the living. If one of the women is unable to quiet down her still-sucking infant child's crying, either the two of them are killed with the strike of a club, or the infant is torn from the arms of its mother and smashed against a tree so that its brains are dashed out, or perhaps it is thrown into the depths so that the branches would tear it apart as it fell. Are these humans who take away the mortal life from the innocent? Are these, who could teach cruelty even to the wild animals, worthy of the name of human? They are not concerned about saving their immortal souls they don't even care about them at all.

Who could describe the sufferings of the captives left in the forest and the ones escaping! ? This one bewails his mother, that one his father, this one over here his brother and that one over there his sister who has been carried

away. And what happens when they are sold as slaves? How many times do they separate a husband from his wife, a son from his mother, a sister from her brother!? Many among the *mamelukes* also experienced what torments the Indians have to endure, for when the opportunity arises they are struck on the head with an ax or are stabbed with a knife and thus suffer punishment for their cruelty. This happened mostly to those who carried off women together with their children and who then uplifted them to the honour of mistress of the household and forced them to serve their husbands. Others, fleeing to the neighboring forest, had to reflect upon their deeds.

Where does this knowledge come from?

Let the Reader not wonder that I know all of this, and in fact, a lot more, too, although I have never resided among the *mamelukes*. The nearest neighbours of my mission were these, nearer than I wished for, and in order to ease their consciences they came to me to confess, like wolves hidden in sheep's clothing,—but in fact so that they could get the things most necessary to them. From them I could gain the knowledge of all that I have said, although they, naturally, were shamming: they spread all of the horror and abomination on the heads of others. Besides there was one among them—*Johannes de los Santos* was his name, who urgently asked our superiors: he would like to lament and expiate the sins of his former life in one of our missions. This man, also taking his vows, lived with me for almost two years, after which, performing the exercises of true repentance and devotion, he passed away. This man, although he had once been brought up very decently, invented such kinds of cruelties among his *mameluke* companions, that he was chosen to be their leader. He committed atrocities over the course of many years, making him worthy of becoming the leader of the wicked, but after that—as I mentioned—he came to a healthier understanding. He often told me about all of this, about which I have reported: he confessed that he or his companions committed all of this. When he spoke, such grief touched him, that I had to exhort him to cast his belief in the mercy of God.

Yet I had another informant, too, more outstanding than anyone else. My relationship with him was also close. He was his Mercy, the Count *Antonius Roullin de Moura*: the governor of the territory of *Matto Grosso* for many years, then the viceroy of *Bahia*. This man of noble origins was known in all of Portugal and Brazil as a man of knowledge and—this is even more important—of Christian piety. As soon as he arrived at his post and received knowledge of the matter of the behaviour of the *mamelukes*, he immediately forced them: to see reason or to have to die in chains. And even this was not enough; those whom the *mamelukes* had sold or who were still in their hands, he set free. I know from the confessions of the *mamelukes* that this man reinforced all of this.

Finally this noble man established a mission; there the *mamelukes* had to work diligently as punishment;—he also supplied this settlement with his advice and ample donations. When the shepherd of the soul left for *Bahia* and shortly afterwards the count was likewise ordered by the government there, all the Indians ran away and the settlement was discontinued, however.

From this outstanding man I heard of much more than what I knew myself, or have described here. But is there any need for authority when whoever has the slightest familiarity with American matters knows the name of the *mamelukes* and their misdeeds!?

VARIA

JOINT SESSION ON THE SOCIOLOGICAL PROBLEMS OF DEVELOPING COUNTRIES (Budapest, 1981)

The historical, economic, social, ideological, artistic and political problems of the so-called third world, in other words, the "developing countries", have had an ever greater significance and have played an ever more important role in Marxist sociological research during the past three decades, that is, since the disintegration of the colonial systems and since former colonial peoples have gained independence. As a consequence of the increased involvement of developing countries in world economy (often as serious competitors) and simultaneously—of necessity—their involvement in the global balance of political power, developing countries represent an active force in the economic, social, and ideological life of socialist countries, so it follows, in Hungary, as well. Not one branch of our social sciences can afford to close itself off from events related to developing countries or to issues raised on their account and often by these countries themselves. This realization, as well as the impossibility of maintaining the traditional separation of the various branches of science in the interest of a result closer to the truth, the need for the formation of a multidisciplinary approach were all factors leading up to the 1981 joint meeting of the Department of Philology and Literature, the Department of Philosophy and History, and the Department of Economics and Jurisprudence of the Hungarian Academy of Sciences. This joint meeting which occurred in connection with the 1981 general session of the Academy, was the most comprehensive such effort in our country to date. It would be highly desirable to have further multidisciplinary meetings of similar scope and importance follow.

During the course of the sessions held on May 6 and 7, presided over by Iván T. BEREND, Kálmán KULCSÁR and János HARMATTA, 18 lectures were heard. These can be divided into three large groups, though the subdivision is somewhat artificial, since, in the development of their topics most speakers made an attempt not to limit themselves solely to the resources, methods and theoretical data of their own special field. The consequence, naturally, being that the overall picture of the conference was uneven. It is not the task of this report to appraise the lectures which varied greatly in style, amount of preparation and scientific level. In any case, it was heartening that by far the majority of speakers helped to significantly enrich our view of developing countries.

The six lectures given during the first half-day presented, on the one hand, a basis of historical theory and history, for the study of the third world, and, on the other hand, analysed the collision of the third world with "European" socio-economic development and the problems of underdevelopment. The next six speakers dealt with the economic, legal and political factors in the developing countries' search for solutions, while the second day saw the analysis of the ideological role of art, literature, language and religious systems not so much of individual countries, nor of continents, but of the peoples making up the third world.

The joint session opened with the lecture of Ferenc TÓKEL. It dealt with the historical foundation of development problems of the third world, the general meaning of the Marxist conception of the "Asiatic" mode of production, and the dual role played by tribal-and-"Asiatic" surviving elements (retarding and, at the same time, carrying the possibility of progress in themselves). In his paper entitled "From Antiquity towards the Third World" István HAHN analysed the development of urbanization in the ancient world, primarily in the Hellenized and Romanized outlying areas of *Orbis Romanus*.

Sándor GIMESI spoke of three types of meetings of Europe and the third world. The highly developed American Indian cultures were unable to stand up to the European challenge. Not only did the Indian nations crumble but, due to the dramatic drop in their popu-

lations—only in part caused by massacres by the Europeans—the countries of America moved on following Europic models. In Africa, in response to the slave trade, traditional units came into being which today—taking advantage also of the confrontation of Europe and Islam—form specifically African, open cultures. In the lecturer's view, the meeting of Europe and India was "the collision of equal civilizations", although, ultimately, India was not able to give a suitable reply to the European challenge. László SALGÓ analysed the dual mission of colonialism. The ever sharper and more enriching debate on this question ends in two diametrically opposed extremes. These are, on the one hand, the West's "mission" to spread European civilization and on the other hand, the pauperization viewpoint of vulgar Marxism. It is without doubt that, to the present day, the colonizing countries gain more in material terms from the third world countries than they offer it; however, due to colonialism's effect of destroying tribal societies, and due, also to the colonizers' activity which brings technology and infrastructure in its wake—on differing levels in different developing countries—the prerequisites necessary for the peoples of the third world to step forward on the road of social development came into being. In his lecture, "Characteristics of National Development outside Europe" (one chapter of a work in progress) Attila ÁGH draws attention to the fact that since at present there is in Marxist research no final definition of the concept "nation", there is no need to consider solely countries at the economic center of the world, that is, European countries, as nations. The term should be applied to the periphery as well, that is to countries which came into existence through unorganic development. In so doing, it would be possible to establish numerous secondary types of patterns leading to nationhood—from England to Southeast Asia.

Tamás SZENTES documented that the raising of "nation-like" social consciousness in scattered parts of the third world as a result of monopolies on raw materials is merely an illusion of capitalist (or socialist) global economy. His presentation dealt with various theories of underdevelopment, which may, in fact, be termed "schools", being that many persons ranging from Samir Amin to Wallerstein attempt to analyse this question and each has numerous followers, yet few among them accept the odium of being termed Marxists. The pattern of European development which was based on the apologetic linear concept and which the third world too discovered—which incidentally remained alive in Hungary for a surprisingly long time—when put into practice resulted in numerous mistaken political decisions. The theory of interdependence which was often paired with the "linear" concept is entirely deceptive in a quantitative way (since it reflects only one sector of the economy) because it attempts to determine the place of developing countries in global economy on the basis of *per capita* national income, balance of foreign trade, etc. In examining the reasons for underdevelopment, the "new left" fetishizes the ideas of trade and exchange; dependency, the theory of unilateral dependence raised to the level of a conception by bourgeois pangs of conscience is actually a return to the one-sided view of the harm done by colonization, whereas, old and new colonialism is, of course, not the sole cause, nor even the decisive one, for the underdevelopment of the third world. In Tamás SZENTES' opinion, it is an error of bourgeois economic studies that it attempts to assemble the third world by the addition of individual countries; while, the "new left", on the other hand, deals only with global economy as a whole and disregards the ever more evident individual characteristics of each country. The progressive Marxist approximation, in all probability, lies in the dual dichotomy, the dialectical opposition of the developed centre and the underdeveloped periphery as well as the dialectical opposition of "national" versus international development.

Mihály SÁRKÁNY dealt with the mainly traditional—though some surviving elements continue to function today—economic system of tribal societies. His lecture summarized the work of six decades and the results attained which began as social anthropology with the research work of B. MALINOWSKI; however, from the end of the 1940's it came into conflict with formalist "universal" political economics which was its predecessor, and ended up, stamped with the name Karl POLÁNYI, as substantivist economic anthropology. The economy of tribal society, embedded as it is in social (family and power) ties can hardly be assessed or explained using ideas which are the end products of the past two decades of European development. Concerning tribal society and economy, we have at our disposal an analysis of the mode of production prepared during the transition period from the archaic state to nationhood. Marxists are critical of both the formalist and the substantivist trends. Nonetheless, economic (social) anthropology, which formed its view of the third world peoples on the basis of empirical knowledge of them, has contributed significantly to Marxist research. Mihály SÁRKÁNY also points out that the terms "family" or "domestic" mode of production, which also crop up in Hungarian literature, are none other than errors of researchers who exploit Marxist structuralism for petty ends, being that through reciprocity (obligatory exchange of gifts in primitive societies) and (tax) redistribution, but chiefly due to property

at most defined as tribal, this method of production can only be described as the tribal mode of production.

In his lecture entitled "The Characteristics of the Social Structures of Developing Societies", György KALMÁR emphasized the role of internal factors in the contemporary and future development of the third world. Attempts at salvaging communal property and turning it into socialist property have failed in the opinion of the lecturer because during the course of colonization private ownership of land was introduced thereby breaking up the original communities. He points out that the failure to adjust the orientation of our foreign policy to actual social changes did much damage to our relations with developing countries earlier. Altering our obsolete political means is a task awaiting our social sciences, not our politicians.

Gyula EÖRSI pointed out that the radical restructuring of society in fact cripples the traditional practice of law and the legal services instituted by colonizers as well. In the countries of the third world we can speak of a dual legal system: the traditional principles of tribal law and their execution or the "Shariya" administration of justice surviving from the Muslim caliphs, restricted to the area of family law, and modern law, European in origin, which is in force for capital crimes. An important trait common to both, however, is that each attempts to evade its own written and unwritten laws by resorting to any ("tricky") means in order to meet the requirements of a changing society.

Mihály SIMAI analysed the new situation of world economy arising from the raw material and energy crisis. More and more it appears that the "European challenge" of the colonial period is being turned into an inverse challenge by some of the developing countries. In "Hungarian Relations with Developing Countries in Historical Perspective", István DOBOZI examined the mutual economic and financial relations of Hungary and the third world from the turn of the century to the present. In his opinion, there is a need for an economic strategy during the next two decades which will take into consideration the continued growth of the division of labor with developing countries and which will seek out lasting new forms of co-operation. Concluding the first day András BALOGH reported on some of the social and political factors in the developing countries' search for solutions. He spoke of their role in the policies of socialist countries and of the necessity for countries of the third world to be able to benefit from the advantages of both world systems. Since no universal model of development exists, heterogeneity will remain a feature in the future too. Social differentiation will undoubtedly intensify but of itself this will not bring about social revolution. The judgement of socialist-oriented countries is more uncertain today than ever before. Yet, despite altered economic and political circumstances we make no changes in our policy vis-a-vis countries of the third world.

Tibor BODROGI spoke of a category broader than "tribe", of the art of tribal societies, of the possibility of evaluating creative works inspired by religion, magic and social customs. Colonization wrecked havoc firstly in tribal communal art and craftsmanship. On the other hand, however, the development of a national ethnic identity is being attained through the artificial revival of artistic traditions, that is with the aid of neofolklorism in the countries of the third world from New Guinea to Nigeria.

In his lecture entitled "Linguistic Culture and the Chinese Ideology", Pál MIKLÓS sketched the outlines of the basically empirical, non-Aristotelean, non-formalist mentality of the Orient, built on correlated logic and which seems from a European viewpoint to be primitive. Béla LÉVAI gave a lecture entitled "Tribalism, Use of Language and the Road to Nationhood" on the highly tentative attempts of developing countries—chiefly African ones—to create their own language and thereby speed up their progress on the road to nationhood. Róbert SIMON gave a convincing and historiographically well-founded account of the responses of Islamic countries, of the Arab world (and not only the Arab world) to socialism from the turn of the century to our days. Ágnes GERGELY presented an analysis of the psychological implications of the differences between English and French colonialism on African poetry. Through *négritude*, African poetry written in French gives expression to a mythical, romantic melting into Africanism, while African poetry written in what were formerly British colonies is characterized by a recognition of the individual, the personality, as well as a dry, ironic, intellectual tone.

With the title "Search for Identity with the Attraction of the Past and Present", Imre MARTON gave the closing lecture of the conference. He pointed out that the contemporary search for identity by developing countries is to a large extent inhibited by their dissimilar and distorted movement in the direction of internationalism and the rudimentary stages of their developing into nations due to the very slow rate of integration of their multi-ethnic societies. The chief dilemma of the majority of third world societies lies in creating a healthy balance between their cultural heritage and the outer influences, to go from the particular

to the universal without becoming dissolved in a foreign culture,—that is to become a nation, “to weave the fabric of the future from the threads of recollection of the past and to wrestle successfully with the present”.

In conclusion, we can in no way assert that as far as every lecture was concerned this multidisciplinary conference came up to the goals set and exemplified the unity of our social sciences. The co-operation of researchers from differing branches of science, the collaboration of technical sciences, in fact, their collective work, but at the very least their precise, not solely terminological understanding of each other, all require further effort.

Yet what the third world, the historical and contemporary problems of developing countries—and along with this numerous issues of our own past, present and future arising in connection with the third world—require is hardly lukewarm agreement or scholarly debate. It would be useful if scholars who work at present within the traditional limits of and with the abundance of information within their respective technical field, if outstanding scholars could find opportunities outside the rare framework of the demonstrative joint sessions and voluntarily bring into being a multidisciplinary social science that would be collective and uniquely Hungarian. If not in any other way, then in connection with the third world.

Of course, the question may arise in anyone's mind: what actual need is there for the Academy to organize conferences on the third world in Hungary, a country which never had colonies and which has, therefore, an interest in developing countries not with the traditional motive. And this was not the first such discussion, though it was, without a doubt the largest in scope to date.

The answer is three-sided, arising from three causes. Firstly, the contemporary political policy of socialist countries is affected by and has an interest vested in the developing countries exploiting the possibilities of non-capitalist development. Due to their present and apparently scarce material means, as well as the state of underdevelopment of their social structures, this may at best be termed “orientation”. Nevertheless, the political alliance of developing countries tending towards socialism is today already of extreme importance and in the future this will become indispensable under pressure of their technological development and the growth of population. Secondly, Hungary profits directly from trade with the countries of the third world and still more from co-operation with them; there is no doubt that, for example, developing countries have at their disposal raw materials which we lack. Thirdly, in view of the actual state of global social science, we possess a historical advantage which it would be an ideological and historical-theoretical mistake to pass up. The work of Ferenc TÓKÉI dealt with the most important historical-theoretical problem of the third world, the “Asiatic mode of production”, and was successful in wiping out not only the false beliefs about the third world of the past few decades—these beliefs often backlashing politically—through the theoretical interpretation of the Marxian conception of the Asiatic mode of production — but we can offer concrete, tested aid to developing countries in their understanding of their own societies. And in this way—hopefully—offer an opportunity for intelligent progress.

CSABA ECSÉDY

THE THIRD CONFERENCE ON THE RESEARCH OF BEAST EPICS (26th–28th October 1979, Münster)

Some years ago English, French, Dutch, German and Belgian philologists initiated international conferences for the researchers of medieval beast epics, of which the third has recently taken place. The participants, not too numerous, deal with literary, mythological, ethnographic, iconographic and artistic questions. So far no printed material has been published about the conferences and at this time as well only a stencilled summary has reached us. This shows that the twenty-four papers (for which they provide only one-page summaries) deal with a wide variety of subjects. The usefulness of the conference papers will be clear if we note that among these, many aspects of the *Renard*-stories are dealt with, as well as white-deer representations, the question of the genre of the Norman fables, medieval reports on the legendary animals of India, several problems of medieval fables, medieval English animal sculptures, the texts and illustrations of bestiaria, goliardism, medieval bird-symbolism, human-shaped foxes, the stories on the “fight of frogs and mice”, as well as general problems of the genre among others. A more thorough knowledge of this theme and participation in the work of this international group of researchers would greatly contribute to better our understanding of Hungarian medieval literature and Hungarian folklore in general.

VILMOS VOIGT

HANDLUNGSROLLE UND STRUKTURÄNDERUNG IM VOLKSMÄRCHEN

In den *Types of the Folktale* von Antti AARNE und Stith THOMPSON stehen in relativer Nähe zwei Märchentypen, deren Vergleich einen guten Ausgangspunkt zur Erhellung eines Strukturproblems des Volksmärchens bieten dürfte. Bei den zwei Märchentypen handelt es sich um den *Fischer und seine Frau* und um *Frau Holle*.¹ Auf den ersten Blick weisen diese Erzählungen nicht viel Ähnlichkeit auf: Die erste handelt von einem älteren Ehepaar, welches mit immer vermesseneren Wünschen an einen dankbaren Fisch herantritt und schließlich — indem es zur anfänglichen Armut zurückkehren muß — bestraft wird. Die zweite handelt von einer guten Tochter, die für ihre gute Tat von einer jenseitigen Frau belohnt, und von einer faulen und hochmütigen, die für ihren Ungehorsam bestraft wird.

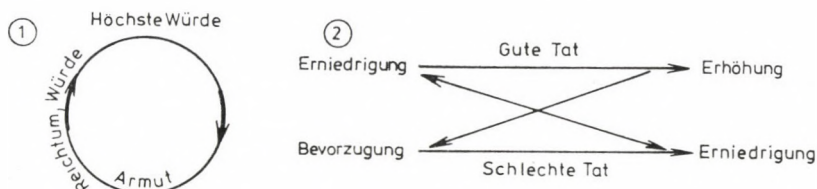


Abb. 1

Diese zwei Märchen sind jedoch nicht so unähnlich, wenn man ihre erzählerischen Strukturen freilegt: In beiden Märchen wird anfänglich einem übernatürlichen Wesen ein Dienst erwiesen; beide Märchen gipfeln in Belohnung und beide enden mit Strafe. Der erste wesentliche Unterschied besteht jedoch darin, daß in *Fischer und seine Frau* die Strafe eine Rückkehr zur Anfangssituation bedeutet, in *Frau Holle* hingegen eine Verschlechterung der guten Anfangssituation. Dies wird durch den zweiten Unterschied bedingt: Im Typ AaTh 555 handelt es sich um ein Ehepaar, das zusammen schuldig wird, im Typ 480 hingegen um zwei Antagonistinnen. Doch erweisen sich diese Unterschiede wiederum nicht als so groß, wenn man die handlungsbestimmenden Einstellungen der Personen vergleicht: Anfänglich verlangt der Fischer ja mit Recht seinen Lohn, hat er doch dem wunderbaren Fisch das Leben geschenkt. In dieser Hinsicht ist er Goldmarie, der positiven Heldin des Holle-Märchens ähnlich. Später wird er jedoch zum Mittel seiner ehrgeizigen Frau, die die Hauptrolle übernimmt. Diese Frau nun hat mit Pechmarie, mit der Unheldin des Holle-Märchens einen wesentlichen Zug gemeinsam: beide sind Usurpatorinnen, die einen überirdischen Lohn verlangen, obwohl sie keine gute Tat vollbracht hatten.

Trotz dieser Einschränkung bleibt jedoch die Tatsache zu bedenken, daß im ersten Märchen das Ehepaar als Einheit den Aufstieg und den Fall erlebt, im zweiten hingegen Aufstieg und Fall auf zwei gegensätzliche Persönlichkeiten verteilt werden. Dementsprechend besitzt die erste Erzählung eine *Ringstruktur*² und die zweite eine *spiegelverkehrte Struktur*³:

Beide Erzählungen sind Märchen mit schlechtem Ausgang,⁴ die zweite ist jedoch trotzdem ein Glücksmärchen, triumphiert in ihr doch das Gute, während das Negative bestraft wird. (In zahlreichen Märchen erfolgen zuerst die negativen Taten der Unhelden, sozusagen als erfolglose »Vorahnung« des positiven Helden,⁵ so daß Glücksmärchen und Märchen mit gutem Ende zusammenfallen.) Mit seinem schlechten Ende gehört *Frau Holle* zu dem Mär-

¹ AARNE, A.—THOMPSON, S.: *The Types of the Folktale*. A classification and bibliography (FF Communications No. 184). Helsinki 1964, 164: 480, *The Spinning-Woman by the Spring* und p. 200: 555, *The Fisher and his Wife*.

² LÜTHI, M.: *Ringerzählungen*. In: ID. *Volksmärchen und Volkssage*. Bern—München 1975, 119.

³ PEUCKERT, W.-E.: *Deutsches Volkstum in Märchen und Sage, Schwank und Rätsel*. Berlin 1938, 69.

⁴ RÖHRICH, L.: *Märchen mit schlechtem Ausgang*. In: *Hessische Blätter für Volkskunde* 49—50 Tl. 1 (1958), 238, 240.

⁵ LÜTHI, M.: *Das Volksmärchen als Dichtung*. Ästhetik und Anthropologie. Düsseldorf—Köln 1975, 111—120 et passim.

chentyp *Lohn und Strafe (Reward and Punishment)*⁶ oder im weiteren Sinne zum Typ *Un- glückliche Nachahmung (Unsuccessful Repetition)*,⁷ ferner zu den sog. Zweizahlgeschichten.⁸

Unsere Frage lautet: Ist es nun möglich, daß diese, in manchen Einzelheiten überein- stimmenden Märchen sich strukturell noch mehr annähern, das heißt, daß aus der spiegel- verkehrten Struktur eine Ringstruktur wird? Die Frage entspringt keineswegs einer eiteln »geometrischen« Spielerei, sondern der Hypothese, daß gewisse Wandlungen der Märchen- personen — in Widerspruch zu den Ansichten V. Ja. PROPPS — grundlegende Strukturände- rung bewirken.⁹

*

Unter den Bambara-Märchen, die Veronika Görög gesammelt und publiziert hat,¹⁰ befindet sich eine Geschichte mit folgendem Inhalt:

Ein verwaister und von seinen Brüdern verlassener Paralytiker rettet die Eier eines Reiher-Geistes vor dem Feuer. Aus Dankbarkeit schenkt ihm der Reiher Gesund- heit, Königtum und eine Familie. Anschließend gibt er dem neuen König seine Eier in Obhut. Der verwöhnte Sohn des Helden vernichtet die Eier. Der Reiher straft den König, indem er ihm alles wieder wegnimmt und ihn erneut zum Paralytiker-Dasein verdammt.

Was wird in dieser Geschichte erzählt? In der ersten Sequenz erweist ein benachteiligter Held einem Vogel-Dämon lebensrettenden Dienst, wird dafür belohnt und zum König erhöht. In der zweiten Sequenz wird erzählt, wie der König seine Pflicht vernachlässigt. Als Strafe für seine schuldhaftige Schwäche muß er zur miserablen Anfangssituation zurückkehren. Wir haben vor uns also eine klare Ringstruktur, sogar noch vollkommener als im Märchen vom *Fischer und seiner Frau*. Denn dort wird der Erzählbogen geknickt: Nach dem allmählichen Aufstieg stürzt die Fischersfrau jäh wieder hinunter. Im Bambara-Märchen hingegen liegt ein Erzählmodell vor, in welchem das Bild der Erniedrigung stufenweise durch den wieder- holten Gesang eines Vogels vorbereitet wird.¹¹ Ausgangssituation und Ende sind in beiden Geschichten jedoch ähnlich, wenn auch der begangene Frevel nicht der gleiche ist.

Mit dem Märchentyp AaTh 480 verglichen liegt auch ein ähnlicher Situationswechsel vor: Der Anfangszustand entspricht der Erniedrigung Goldmaries, der Endzustand der Erniedrigung Pechmaries. Das Königtum kann als der Lohn Goldmaries oder der Normalzustand Pechmaries betrachtet werden. Auf eine einfache Formel reduziert, können wir feststellen, daß im Typ AaTh 480 die Struktur *Mangel-Mangel aufgehoben (Lack-Lack liquidated)* oder *gestörtes Gleichgewicht — Herstellung des Gleichgewichtes*,¹² ferner deren negatives Gegenbild vorliegt. Im Bambara-Märchen haben wir jedoch die folgende Struktur: *Mangel — Mangel*

⁶ DRORY, R.: *Ali Baba and the Forty Thieves*. An Attempt at a Model for the Narrative Structure of the Reward-and-Punishment Fairy Tale. In: JASON, H.—SEGAL, D. Eds.: *Pat- terns in Oral Literature*. The Hague-Paris 1977, 31–48.

⁷ DUNDES, A.: *The Binary Structure of "Unsuccessful Repetition" in Lithuanian Folk Tales*. In: *Western Folklore* 21 (1962), 165–174. Zur Kritik an DUNDES cf. TENÉZE, M.-L.: *Du conte merveilleux comme genre*. In: *Arts et traditions populaires* 18 (1970), 61, not. 92.

⁸ RÖHRICH (wie not. 4) 240.

⁹ PROPP, V. [Ja.]: *Morphologie des Märchens*, Hrsg. von K. EIMERMACHER. [Frankfurt a. M.] 1975, 25–26 et passim. (Kritik an PROPP v. ebda.: LÉVI-STRAUSS, C.: *Die Struktur und die Form*. Reflexionen über ein Werk von V. Propp, 183–212.) Dem Modell PROPPS liegen zwar nur heroische Zaubermärchen zugrunde, sein Schema ist nichtsdestoweniger auch auf AaTh 480 anwendbar. Cf. PENTIKÄINEN, J.—APO, S.: *The Structural Schemes of a Fairy-Tale Repertoire: A Structural Analysis of Marina Takalo's Fairy Tales*. In: DUNDES, A., ed.: *Varia Folklorica*. The Hague-Paris 1978, 34–36; Ähnlich: APO, S.: *The Structural Schemes of a Repertoire of Fairy Tales*. In: HONKO, L.—VOIGT, V., eds.: *Genre, Structure and Reproduction in Oral Literature*. Budapest 1980, 151–152. Das hier angegebene Struktur-Schema entspricht dem oben erwähnten »spiegelverkehrten« Aufbau.

¹⁰ GÖRÖG, V.: *Contes Bambara du Mali*. Paris 1979, 80–82: *Le garçon paralytique et le héron secourable*.

¹¹ LÜTHI (wie not. 2); SCHEUB, H.: *Oral Narrative Process and the Use of Models*. In: *Varia Folklorica* (wie not. 9), 73–74.

¹² Dieser einfache Strukturtyp wurde von DUNDES auch bei den nordamerikanischen Indianern gefunden. Cf. DUNDES, A.: *Structural Typology in North American Indian Folk- tales*. In: DUNDES, A., ed.: *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs, N. Y. 1965, 208; ID.: *The Morphology of North American Indian Folktales* (FFC 195). Helsinki 1964, 61–64.

aufgehoben – Mangel. Der Unterschied besteht demnach darin, daß im Frau Holle-Märchen die Mangelsituation am Anfang des Geschehens und am Ende der Handlung von zwei verschiedenen Figuren erlitten wird, im afrikanischen Märchen hingegen von der gleichen Person. Was also im Bambara-Märchen geschieht ist dies, daß hier die *Rolle des Helden und die des Unhelden von der gleichen Person gespielt wird*. Wir haben somit eine »Reward and Punishment«-Erzählung vor uns, in welcher das in Europa übliche Zweizahl-Märchen in ein Ringmärchen abgewandelt wird. (Dies entspricht einer Tendenz der außereuropäischen Märchen, bei der Alternative »glückliches oder unglückliches Ende« oft das letztere zu wählen.¹³)

Die soeben aufgezeigte strukturelle Änderung beweist, daß man den Personen im Märchen mehr Aufmerksamkeit schenken sollte, als dies in der strukturalistischen Märchenforschung im allgemeinen der Fall ist. Nur zu oft wird hier nämlich der Handelnde zugunsten der Handlung vernachlässigt. Dies lag schon im Proppschen Ansatz vorgeprägt, besteht doch sein bahnbrechendes Modell ausschließlich aus Handlungselementen, von ihm Funktionen genannt. PROPP betonte zudem die morphologische Unwichtigkeit der handelnden Personen. Zwar hatte er auch den Personenbestand des Märchens untersucht und die stereotypen Märchenfiguren verschiedenen Handlungskreisen zugeordnet, dadurch ließ er sie jedoch in ihrer Handlungsfunktion aufgehen.¹⁴ So wurde ein wichtiger Spielraum der Märchenzähler vernachlässigt: PROPP hat zwar die schöpferische Möglichkeit des Erzählers, die Figuren auf der paradigmatischen Achse zu variieren, anerkannt, unterschätzte jedoch die Möglichkeit, diese Figuren auch auf der syntagmatischen Linie zu manipulieren. Er hat wohl gezeigt, daß mehrere Personen die gleiche Handlungsrolle spielen oder daß mehrere Handlungsrollen auf eine Person übertragen werden können, unterließ es jedoch, die Struktur dieser Mutationen zu untersuchen oder danach zu fragen, ob sie möglicherweise Änderungen in dem von ihm entworfenen Modell verursachen könnten.¹⁵

Da nun PROPP sein Korpus auf 100 russische Abenteuermärchen beschränkte, könnte man mit Recht fragen, was eine Bambara-Erzählung mit den Proppschen Funktionen und Personen zu tun hat? PROPP selbst jedoch hat seinen Versuch nur als ersten Schritt zu einer Systematik und zur Lösung der historischen Herkunft des Märchens verstanden. Und in der Tat hat in seiner Nachfolge die strukturalistische Erzählforschung aufgeblüht. Sein Modell wird als — teils kritisch angewendete — Grundlage neuen Modellen zugrunde gelegt¹⁶ es wird auf Gattungen außerhalb des heroischen Märchens angewendet: so auf nicht-heroische Märchen,¹⁷ auf nordamerikanische Indianermärchen,¹⁸ auf antike und auf mittelalterliche Romane.¹⁹ Man fragt nach der Nützlichkeit des Modells für eine Gattungstheorie des Thrillers und des Detektivromans,²⁰ man findet die Proppschen Funktionen in der fantastischen Erzählung²¹ oder im Spionagenroman²² wieder. Wenn also das Modell PROPPS oder ein neues Modell, das aus jenem hervorging, an den verschiedensten Textsorten erprobt werden kann, so liegt kein Grund vor, warum man mit Hilfe dieses Modells nicht auch eine westafrikanische Volks-

¹³ RÖHRICH (wie not. 4) 242; SEGAL, D.: *Approaches to the Analysis of Ethnopoetic Texts*. In: *Text Processing/Textverarbeitung*, Ed. by W. BURCHARDT and Klaus HÖLKER. Berlin–New York 1979, 218–219.

¹⁴ SEGRE, C.: *Structures and Time. Narration, Poetry, Models*. Chicago–London 1979, 30.

¹⁵ Das heißt, daß PROPP seine Aufmerksamkeit nicht den Figuren widmet, welche bestimmte Funktionen ausführen, sondern den Funktionen, die von bestimmten Figuren ausgeführt werden. ("Thus we have not characters carrying out functions but functions of characters." Cf. SEGRE, wie not. 14, p. 7.)

¹⁶ Cf. z. B.: MELETINSKIJ, E. [M.]: *Zur strukturell-typologischen Erforschung des Volksmärchens*. In: PROPP (wie not. 9) 271–276; TENÈZE (wie not. 7) 11–40; BREMOND, C.: *The Morphology of the French Fairy Tale: The Ethical Model*. In: *Patterns in Oral Literature* (wie not. 6) 49–76; JASON, H.: *A Model for Narrative Structure in Oral Literature*, ebda. p. 99–139; GREIMAS, A.-J.: *Sémantique structurale. Recherche de méthode*. Paris 1966, 172–212; BREMOND, C.: *Le message narratif*. In: *Communications* 4 (1964) 4–32.

¹⁷ PENTIKÄINEN–APO (wie not. 9) 34–41, 42–45.

¹⁸ DUNDES, A.: *The Morphology of North American Indian Folktales* (wie not. 12).

¹⁹ RUIZ-MONTERO, C.: *The Structural Pattern of the Ancient Greek Romances and the Morphology of the Folktale of V. Propp*. In: *Fabula* 22 (1981), 228–38; NOLTING-HAUFF, I.: *Märchen und Märchenroman*. In: *Poetica* 6 (1974) 129–178 und 417–455.

²⁰ PALMER, J.: *Thrillers. Genesis and Structure of a Popular Genre*. London 1978, 142–150; PORTER, D.: *The Pursuit of Crime. Art and Ideology in Detective Fiction*. New Haven, London 1981, 87–88 et passim.

²¹ BROOKE-ROSE, Ch.: *A Rhetoric of the Unreal. Studies in Narrative and Structure, Especially of the Fantastic*. Cambridge usw. 1981, 106–112.

²² NOLTING-HAUFF (wie not. 19) 130–131.

erzählung untersuchen könnte. Es gibt jedoch noch ein wichtigeres Argument hierfür: Wenn ein Naturvölkermärchen große Ähnlichkeit mit einem europäischen Märchen aufweist, kann dies drei Ursachen haben: 1. Es liegt eine Polygenese vor. 2. Die vorliegende mythische Form zeigt die mögliche Vorstufe eines Unterhaltungsmärchens in Europa. 3. Die Erzählung ist Weiterbildung bzw. Adaptation eines aus Europa importierten Märchens. (Es ist wichtig, an dieser Stelle zu betonen, daß in Westafrika auch der Märchentyp AaTh 480 mit der unglücklichen Nachahmung existiert!²³) In allen drei Fällen ist die Anwendung eines für europäische Märchen gültigen Modells legitim.

*

Während heute — wie schon erwähnt — eine stattliche Anzahl Struktur-Modelle existiert, die aus Systemen der Handlungen, Handlungskreisen und Zuständen aufgebaut sind,²⁴ wird die Dynamik des Personenbestandes nicht systematisch untersucht, obwohl schon interessante Wegweiser da sind. Bereits PROPP hat gezeigt, daß verschiedene Handlungskreise und Gestalten nicht nur kongruent sein können,²⁵ sondern daß der Feind Schenker und Helfer und der Held sein eigener Helfer sein kann, ferner, daß der Helfer mitunter die Rolle des Helden übernimmt.²⁶

LÉVI-STRAUSS hat in seiner Kritik an PROPP nicht nur betont, daß die Permutierbarkeit des Inhalts alles andere als willkürlich ist,²⁷ er hat vielmehr auch auf die Transformationsmöglichkeiten innerhalb des Märchens hingewiesen: so wäre beispielsweise der »falsche Held« die Transformation des »Schadenstifters«.²⁸

Marie-Louise TENÈZE stellt in ihrer Arbeit *Du conte merveilleux comme genre* fest, daß PROPP zwar die Höchstzahl der Funktionen und der Handlungskreise, nicht aber deren Mindestzahl angibt.²⁹ Sie entwirft ein Kernmodell des Zaubermärchens, aus dem ersichtlich wird, daß der Held sein eigener Helfer sein, daß er sich auf der anderen Seite in den Unhelden veräußern kann.³⁰ Sie zeigt ferner, daß der Held unter Umständen sein eigener Gegner sein³¹ und daß sich aus dem Schadenstifter ein Schenker entwickeln kann.³²

E. M. MELETINSKIJS Verdienst ist es schließlich, daß er in einem Kreismodell alle konstanten Personen des Zaubermärchens in Beziehung setzt, indem er zeigt, wie die Handlungskreise sich ineinander verschieben können:³³

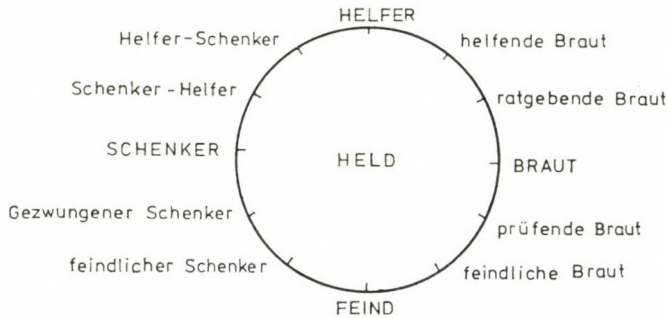


Abb. 2

²³ Z. B.: FROBENIUS, L.: *Atlantis* 10. Jena 1926, 232–233 und 224–232.

²⁴ Eine Übersicht der verschiedenen formalistischen und strukturalistischen Erzählungsmodelle findet man z. B. in folg. Werken: HARDT, M.: *Poetik und Semiotik*. Das Zeichensystem der Dichtung. Tübingen 1976, 65–90; MELETINSKIJ (wie not. 16) 243–271; JASON, H.: *Introduction*, in: *Patterns in Oral Literature* (wie not. 6) 1–10; SEGRE (wie not. 14) 1–56.

²⁵ PROPP (wie not. 9) 79–83.

²⁶ PROPP (wie not. 9) 81–83.

²⁷ LÉVI-STRAUSS (wie not. 9) 203–204.

²⁸ LÉVI-STRAUSS (wie not. 9) 205.

²⁹ TENÈZE (wie not. 7) 22.

³⁰ TENÈZE (wie not. 7) 30.

³¹ TENÈZE (wie not. 7) 29.

³² TENÈZE (wie not. 7) 34–37.

³³ MELETINSKIJ, E. M. et al.: *Проблему структурного описания волшебной сказки*. In: *Труды по знаковым системам* 4 (1969) 115–118. (Zitiert in: VOIGT, V.: *A folklór alkotások elemzése*. Budapest 1972, 339.) Cf. das graphische Schema der Personen bei TENÈZE (wie not. 7) 38–40.

Für unsere Untersuchung kommt dieses Modell jedoch aus zwei Gründen nicht in Frage. Erstens differenziert MELETINSKIJ in diesem System den Begriff »Feind« nicht, obwohl dieser der Gegner, der Schädiger und der Unheld sein kann. Zweitens stellt er den Helden in einen absoluten Mittelpunkt, zu welchem sich alle anderen Rollen in Beziehung setzen. Dadurch aber wird verhindert, daß mit dem Helden etwas geschieht. Er bleibt in seiner Rolle fest, während alle anderen sich in zwei Richtungen und durch mehrere Stufen hin verändern können. In unserem Bambara-Märchen geschieht jedoch gerade auf der Achse Held ↔ Unheld eine grundlegende Verschiebung mit nachfolgender Strukturänderung.

Zu unserem Zweck müssen wir demnach versuchen, alle möglichen Bewegungen innerhalb der verschiedenen Rollen aufzuzeigen:

1. *Getrennte Handlungsrollen.* Hier sind Handlungskreis und Gestalt völlig kongruent.³⁴

Wenn man die Träger dieser getrennten Handlungsrollen mit realweltlichen Gestalten vergleicht, muß man schon eher von einem Auseinanderfallen sprechen. Denn was im Leben sich innerhalb der Seele eines einzigen Menschen abspielt, wird im Märchen auf verschiedene Gestalten verteilt. Dabei geht es vor allem darum, daß die negativen Eigenschaften des Helden im Unhelden verkörpert werden.³⁵ Die augenfälligsten Aufspaltungen sind freilich die Verdoppelungen: der Held verdoppelt sich in dem Brüdermärchen;³⁶ neben der erlösten Braut treten gelegentlich noch eine oder mehrere gerettete Königstöchter auf;³⁷ der Schenker kann sich verdoppeln³⁸ oder der Feind sich in Gegner und Verfolger aufspalten.³⁹

2. *Verschiebung.* Die saubere Trennung der Handlungsrollen wird aufgehoben, wenn sie sich gegeneinander verschieben, wenn eine handelnde Person an der Funktion der anderen partizipiert.⁴⁰ So spricht man etwa von einer helfenden Braut (die Rolle der Braut verschiebt sich in die Richtung des Helfers) oder von einer feindlichen Braut (die Rolle der Braut verschiebt sich in die Richtung des Feindes).

3. *Transformation.*⁴¹ Wenn die Verschiebung vollständig ist, können wir von einer Transformation sprechen. So wird aus dem anfänglich bedrohlichen Tier der Gatte (AaTh 425), so kann der Helfer die Rolle eines Gegners⁴² oder die des Helden⁴³ übernehmen; aus dem Feind kann ein Helfer⁴⁴ und aus dem Helden ein Unheld werden.⁴⁵

4. *Verschmelzung oder Identität.* Verschiedene Personen können vom Anfang der Erzählung an zwei Handlungsrollen in sich vereinigen. Man muß jedoch bedenken, daß dieser Zustand nicht immer sauber von einer Verschiebung oder Transformation unterschieden

³⁴ PROPP (wie not. 9) 80.

³⁵ LÜTHI, M.: *Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen.* München 1978, 16. TENÈZE (wie not. 7) 30; Cf. auch die tiefenpsychologischen Interpretationen JUNGScher Richtung: BEIT, H. von: *Symbolik des Märchens* 1–3. Bern 1971.

³⁶ Z. B. AaTh 303. Cf. TENÈZE (wie not. 7) 30, not. 34.

³⁷ Z. B. AaTh 301, 461, 326.

³⁸ PROPP (wie not. 9) 81.

³⁹ ebda.

⁴⁰ Cf. das Schema MELETINSKIJS auf p. 202.

⁴¹ An dieser Stelle ist es nötig, unseren Begriff der Transformation von jenem PROPPS und LÉVI-STRAUSS' abzugrenzen. Unter »Transformation« wird hier verstanden die Entwicklung einer Figur, die innerhalb eines Märchentyps oder eines konkreten Märchens eine bestimmte Funktion ausübt, zu einer Figur mit einer anderen Funktion. PROPP gebraucht den Begriff Transformation für Änderungen auf der paradigmatischen Achse des Sujets und LÉVI-STRAUSS für die Verwandlung verschiedener Funktionen auf der syntagmatischen Achse der Struktur: in PROPPS Modell könne man nach ihm einzelne Funktionen auf andere zurückführen. Der »falsche Held« etwa sei eine Transformation des »Schadenstifters«, die »Schwere Aufgabe« jene der Prüfung usw.

⁴² Das bekannteste Beispiel dazu: AaTh 500. Cf. RÖHRICH, L.: *Rumpelstilzchen.* Vom Methodenpluralismus in der Erzählforschung. In: *Festschrift für Robert Wildhaber zum 70. Geburtstag.* Hrsg. von Walter ESCHER, Theo GANTNER und Hans TRÜMPY. Basel 1973, 567–596.

⁴³ PROPP (wie not. 9) 83.

⁴⁴ PROPP (wie not. 9) 81; TENÈZE (wie not. 7) 34–37.

⁴⁵ Cf. den Paralytiker im oben analysierten Bambara-Märchen (in: GÖRÖG [wie not. 10] 80–82), sowie den Ehemann in AaTh 555. In den Märchen mit einem Helden, der bei zwei Proben versagt und bei der dritten Probe Erfolg hat, haben wir gewissermassen die Verschiebung: Unheld → Held.

werden kann. Man kann etwa die feindselige Braut (z. B. im Turandot-Märchen, AaTh 851A) und die Braut, die gleichzeitig die Gegnerin des Helden ist (z. B. in den Typen AaTh 507A & B), nicht immer auseinanderhalten, genauso wenig wie die helfende Braut (z. B. im Typ AaTh 400, KHM 92) und die Geliebte, die gleichzeitig magische Helferin ist (z. B. AaTh 313). Wenn der Held sein eigener Gegner wird, wie in vielen Tierbraut-Märchen, ist es ebenfalls nicht immer eindeutig, ob man da von einer Transformation oder von einer Identität sprechen kann. Da theoretisch jedoch die Verschmelzung gegenseitiger Funktionen zu *einem* Handlungsträger möglich ist, sollen diese Konstellationen auch aufgezeigt werden. Der Held ist in vielen Märchen sein eigener Helfer,⁴⁶ die Braut aber Gegnerin des Helden.⁴⁷ Auf der anderen Seite kann die Braut die Schenkerin⁴⁸ oder die Helferin⁴⁹ des Helden verkörpern. Neben dem sich selbst helfenden Helden kennen wir den Helden, der seinen eigenen Fall bewirkt, also sein eigener Gegner ist.⁵⁰ Der Schenker kann gleichzeitig Feind⁵¹ und Helfer sein.⁵²

Es soll hier noch bemerkt werden, daß der Sender (5. Handlungskreis bei PROPP) mal feindlich, mal freundlich oder auch gleichgültig ist. Dies ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, daß es bei ihm einzig und allein auf die Funktion der Aussendung ankommt.

*

Es liegt nun das Material zu einem gedanklichen Experiment vor. Wir nehmen mit PROPP an, daß »morphologisch gesehen als Zaubermärchen jede Erzählung bezeichnet werden kann, die sich aus einer Schädigung [...] oder einem Fehlelement [...] über entsprechende Zwischenfunktionen zur Hochzeit [...] oder anderen konfliktlösenden Funktionen entwickelt«,⁵³ und stellen die Frage, welche der oben entworfenen Mutationen die Aufhebung dieser Definition bewirken könnten. Wir kommen zum folgenden Resultat: Die Struktur »Mangel-Aufhebung des Mangels« (oder »Schädigung-Aufhebung der Schädigung«) kann abgeändert werden, wenn positive Rollenträger eine negative Funktion übernehmen. Wenn also die Braut ihre Feindseligkeit nicht ablegt und wenn aus dem Helfer ein Feind wird, der nicht überlistet werden kann, besteht die Möglichkeit eines tragischen Märchens.⁵⁴ Dies ist auch der Fall, wenn der Held sein eigener Gegner wird: durch die Verletzung eines Tabus oder durch Unvorsichtigkeit verliert er seine Tier-Frau.⁵⁵ In allen diesen Erzählungen haben wir ein Märchen mit schlechtem Ausgang, eine Märchensage oder ein Mythenmärchen vor uns, nachdem die Struktur des Zaubermärchens sich geändert hat. In den meisten Fällen jedoch — zumindest in Europa — ergibt sich die Braut dem Helden, der Feind wird überlistet und der fehlbare Held findet nach mühsamer Suchwanderung seine Frau. Das heißt, daß sich die Märchenstruktur bei negativer Verschiebung des Helfers, der Braut oder bei der Selbstschädigung des Helden keine Änderung erleiden muß. Es erübrigt sich zu sagen, daß die Struktur sich nicht ändert, wenn der am Ende siegreiche Held zuerst die Rolle des Unhelden spielt (erfolglose Proben). Wenn jedoch der Held nach bestandener Probe ein Unheld wird, dann ändert sich die Märchenstruktur. Dies ist auch der einzige Fall, in dem sie sich ändern muß. Denn wir kennen kaum Märchen, in denen der Held abwechslungsweise in positive und negative Rollen schlüpft.

⁴⁶ PROPP (wie not. 9) 82.

⁴⁷ TENÉZE (wie not. 7) 20–21, 31.

⁴⁸ PROPP (wie not. 9) 81.

⁴⁹ HORN, K.: *Der aktive und der passive Märchenheld*. Basel 1983, 45.

⁵⁰ TENÉZE (wie not. 7) 29.

⁵¹ PROPP (wie not. 9) 81; LÜTHI (wie not. 35) 73.

⁵² PROPP (wie not. 9) 80.

⁵³ PROPP (wie not. 9) 91.

⁵⁴ Cf. verschiedene Märchen des ungarischen Zigeuner-Märchenerzählers ÁMI: *Ámi Lajos meséi* 1. [Die Märchen des L. Ámi. Hrsg. von] ERDÉSZ Sándor. Budapest 1968, z. B. Nr. 35, p. 437–445.

⁵⁵ Dies geschieht vor allem im Märchentyp AaTh 400: Die Schwanenjungfrau. Cf. z. B.: *Irische Volksmärchen*, hrsg. Käte MÜLLER-LISOWSKI (Märchen der Weltliteratur). Düsseldorf–Köln 1962, Nr. 29 und 43; *Schottische Volksmärchen*, hrsg. von H. AITKEN, R. MICHAELIS-JENA (Märchen der Weltliteratur). Düsseldorf–Köln 1965, Nr. 37; *Märchen aus Mallorca*, hrsg. von F. KARLINGER und U. EHRGOTT (Märchen der Weltliteratur). Düsseldorf–Köln 1968, Nr. 2; La fée de Cleibe, Légende publ. par M. CORREVON. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 3 (1899) p. 142–145.

Marie-Louise TENÈZE schreibt in ihrem Aufsatz den folgenden Satz: «Dans le 'schéma à 7 personnages' de PROPP, le personnage premier est ainsi le héros. Il en est même — théoriquement — le seul indispensable [. . .]». ⁵⁶ Nach unserem soeben skizzierten Versuch können wir diese Feststellung folgendermaßen ergänzen: Die Struktur und damit auch das Wesen des Zaubermärchens muß sich ändern, wenn der Held sich *in sein Gegenteil verwandelt*, eben weil er theoretisch die einzig unentbehrliche Rolle des Märchens bekleidet.

Welche Einsicht gewinnt man mit Hilfe unserer Untersuchung in das Wesen des Zaubermärchens? Man hat lange dieses als einfache Wunschdichtung angesehen. Dazu kam später die verfeinere Auffassung, daß im Volksmärchen Möglichkeiten der menschlichen Entwicklungen und der Selbst-Verwirklichung dargestellt werden. Max LÜTHI wiederum zeigt den isolierten Märchenhelden als einen allseitig Beziehungsfähigen. ⁵⁷ Nach unserer strukturellen Untersuchung gewinnen wir auf der semantischen Ebene folgende zusätzliche Einsicht: Das Zaubermärchen zeigt den Menschen, als ein Wesen, dessen Glück — trotz mannigfaltiger übernatürlicher Hilfe — im Grunde genommen *einzig und allein von ihm selbst abhängt*.

Wenn Volksdichtung und Hochliteratur immer wieder anschaulich machen, daß der Mensch durch sich selbst fällt, ⁵⁸ so ergänzt das Zaubermärchen diese Wahrheit mit der ihm eigentümlichen Aussage, daß der Mensch seines Glückes Schmied ist. Auf diese Weise wird es verständlich, daß es gleichgültig ist, ob der Held im Zaubermärchen passiv oder aktiv, ob der Partner feindselig oder verliebt ist, der Schenker freiwillig gibt oder bestohlen wird, ob der Helfer einmal sich anbietet, ein anderes Mal gezwungen werden muß und der Held auch selbst oft Fehler begeht: es kommt nur darauf an, daß er schließlich die ihm gestellte Probe besteht, das heißt, daß der Held nicht ein Unheld wird. Vielleicht liegt also der wahre Optimismus des Zaubermärchens darin, daß es den Menschen als ein freies, für sich verantwortliches Wesen darstellt. Märchen, die noch den Mythen nahe stehen, oder moderne Märchen, die schon eine Schwundstufe darstellen, zeigen den Menschen hingegen eher als einen in tragische Schuld Verstrickten.

Wie nahe diese zwei menschlichen Möglichkeiten sind, wurde aus unserem Bambara-Märchen ersichtlich: Der Held, der richtig gehandelt hatte, erhielt den höchsten Lohn: es wurden ihm Gesundheit, Glück, Reichtum und Würde zuteil. Sobald er jedoch in seiner neuen Position die Schuld der Nachlässigkeit auf sich geladen hatte, stürzte er erneut in das finsterste Unglück.

KATALIN HORN
Basel

JEUX ET SPECTACLES POPULAIRES HONGROIS IMPORTÉS PAR LES ROUMAINS

C'est tout à fait normal que les Roumains de Transylvanie — ancienne principauté hongroise — aient pris des coutumes, pratiques, jeux populaires, spectacles et objets ethnographiques hongrois pour enrichir leur vie spirituelle et matérielle.

Dans cet article je me propose de vous présenter une petite chapitre de mon étude encore sous forme de manuscrit.

Les jeux et spectacles de cet article ont été vus et enregistrés dans mes voyages et recherches ethnographiques en Moldavie et Oltenie dans les années 1930 et suivantes. Il faut ajouter que la bibliographie roumaine concernant le théâtre populaire roumain est très modeste et les Jeux et Spectacles que je présente ici sont inédits.

En 1982 Etienne HANGANU de Piatra Neamţ — Moldavie — a passé le Noël chez une connaissance à Cristurul Secuiesc (Székelykeresztúr) dans le pays des Sicules en Transylvanie. Au cours de ce séjour il a eu l'occasion de voir des troupes avec trois bergers qui portaient une petite église; parfois il y a aussi un Ange. Cette coutume de caractère manifestement

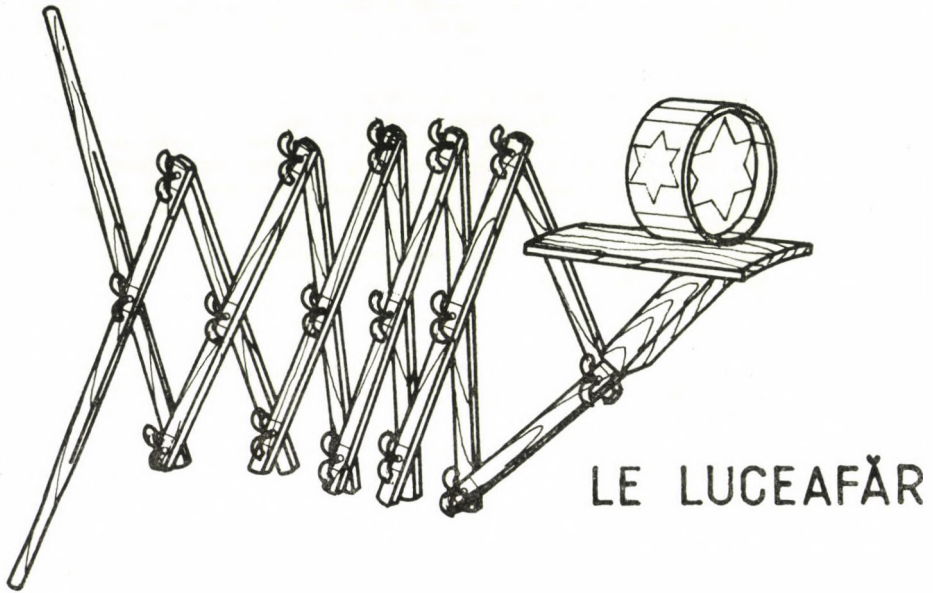
⁵⁶ TENÈZE (wie not. 7) 29.

⁵⁷ (wie not. 35) 60–62, 103 et passim.

⁵⁸ LÜTHI, M.: *Parallele Themen in der Volkserzählung und in der Hochliteratur*, und *id.:* *Zum Thema der Selbstbegegnung des Menschen in Volksdichtung und Hochliteratur*. In: LÜTHI, M.: *Volksliteratur und Hochliteratur*. Bern–München 1970, 80–113.

dramatique est connue sous le nom de *Betelemes játék* (Jeux de Noël). Chaque troupe visitait l'une après l'autre toutes les maisons ou elle était invitée et les Bergers chantaient des cantiques religieux ayant pour sujet la naissance de Jésus-Christ.

HANGANU fut impressionné et comme un bon Moldave qui aime les spectacles et spécialement les jeux avec un caractère religieux il retint l'idée et arrivant à Piatrea Neamț il en parla à ses amis et connaissances pour que le spectacle hongrois fut transplanté dans sa ville. Tous furent d'accord et l'année suivante — 1893 — une troupe de garçons — élèves de l'école d'Artisanat — se produisit dans la ville avec: *Le Monastère* (Mănăstirea) le nom roumain du Betlehem hongrois.



LE LUCEAFĂR

Fig. 1

La troupe était composée de quatre garçons de 14 à 16 ans; deux portaient une petite église, un véritable bijou. Les murs étaient embellis avec des images religieuses, à l'intérieur, au fond de l'église, où est l'autel, ils avaient arrangé la Crèche avec le petit Jésus, la Sainte-Vierge, Joseph, les Bergers et les Rois-Mages. L'intérieur de l'église était éclairé avec des bougies et dans les deux tours ils avaient accroché des petites clochettes. Les garçons chantaient des chants de l'Étoile (Sternlieder, en roumain: Cîntece de Stea).

Ce spectacle religieux fut présenté jusqu'en 1950 quand les autorités l'interdirent.

Dans le même département de Neamț, dans les villages: Calu, Iapa, Rosnov, Nichitici, Taslău situés dans la vallée de Bistrița et aussi dans d'autres départements dans le nord de la Moldavie j'ai vu dans les années 1930, 1940 et les suivantes: Lucefărul¹ et Serafimul. Les spectacles sont vieux. Un anonyme les a ramenés dans les années 1890 du pays des Sicules ou ils sont présentés Le Jour des Rois — l'Épiphanie — par des garçons et des filles qui vont de porte en porte avec le *Csillagozás*. Chez les Roumains le jeu se déroule pendant les trois jours de Noël. La troupe est composée de trois garçons ou parfois de filles; l'un d'entre eux porte le Luceafăr ou le Serafim qui est exactement comme le « Luceafăr » hongrois.

Lorsque la troupe est invitée à entrer dans une maison, elle pénètre dans la pièce où se trouve réunie la famille et se tournant vers les icônes commence à chanter des chants religieux; pendant qu'ils chantent un garçon joue avec le Luceafăr.

La coutume existe encore aujourd'hui.

¹ Chez les Roumains, Venus, l'étoile du soir et du matin s'appelle: Lucefăr. Serafim: une sorte d'Ange.

A Ilovița, village situé dans le nord de l'Olténie, département de Mehedinți, j'ai vu dans les années 1930—1950 et suivantes un spectacle semblable au *Luceafăr* qui s'appelle *Balonul* (Le Ballon). L'idée et l'objet ont été apportés par Nicolas Ursu de Transylvanie. Il a vu un jeu semblable dans un village hongrois dans la contrée de Hunedoara (Vajdahunyad).

Avec le Ballon, 4—5 garçons vont de porte à porte dans la nuit du 31 Decembre. Le Ballon — l'objet — a une forme ronde et est semblable a une calotte tatare. Le Ballon est traversé par un axe au moyen duquel le garçon qui le porte le fait tourner pendant que la troupe chante des chants religieux.



Fig. 2

Dans le répertoire du théâtre populaire religieux roumain il y a deux pièces: *Hérode* et les *Mironosițele*.²

Hérode est la plus vieille pièce et la plus connue et répandue. Cette pièce a une origine et une évolution particulière dans chaque province de la Roumanie. Pour la Transylvanie l'origine et l'histoire de *Hérode* sont liées au *Bethléem* hongrois et à l'Union religieuse des Roumains avec Rome en 1700. Le lendemain de cet acte Rome a commencé l'offensive spirituelle, culturelle et religieuse pour gagner les Roumains au catholicisme. A la suite de quoi les catholiques ont fondé des monastères et spécialement une école, une sorte d'université à Blaj (Balázsfalva) pour les futurs prêtres greco-catholiques. Cette école a joué un rôle de première importance dans l'histoire de *Hérode*.

Avant de partir en vacance pour Noël les élèves donnaient à l'école un spectacle, une petite pièce composée par un prêtre et avec pour personnages les Rois-Mages et Hérode. Mais avant ça au XVII^{ème} siècle les élèves du collège Unitarien de Cluj-Napoca (Kolozsvár) et d'autres collèges hongrois jouaient à l'école, la veille de Noël, des petites pièces mettant en scène les trois Bergers qui vont à Bethléem conduits par l'Étoile et peut-être aussi d'autres pièces avec les Rois-Mages. En vacances dans leurs villages les élèves jouaient ces pièces en allant d'une maison à l'autre.

Les Roumains ont eut connaissance de cette nouveauté et quelques uns eurent l'idée de composer une pièce semblable ou de traduire le texte hongrois; peut-être même les Roumains avaient-ils parfois un rôle dans la pièce hongroise, ce rôle devant être vraisemblablement celui du Berger, un rôle secondaire; et sans doute un de ces Roumains, peut-être aidé d'un hongrois a-t-il eu l'idée de composer un petit jeu d'après le modèle hongrois d'autant plus que ce dernier n'était pas à vrai dire une pièce avec un texte. Les *Betlehemezés* sont une sorte de « spectacle » composé de cantiques religieux en l'honneur de la Nativité.

Dans ce qui suit je vais montrer le rôle primordial joué par les *Betlehemezés* et *Betlehemes játék* dans la vie — c'est à dire l'origine, la naissance et le développement du théâtre populaire religieux roumain et non pas seulement en Transylvanie. Les Roumains ont pris l'idée, les personnages et le texte, parfois ad litteram.

Dans les textes roumains de Transylvanie les Bergers portent des noms hongrois: Titirus, Maksus et Koridon parfois roumanisés et on trouve le motif de Rêve chez les Bergers, la scène comique qui se passe entre eux, l'Ange, Joseph et Marie qui demandent un abri à Hérode, l'âne, le dialogue d'Hérode avec les Rois-Mages et les marionnettes, donc presque tout ce qu'il y a dans les différents textes et formes des jeux hongrois de Noël.

La première *Hérode* connu mais non imprimé a circulé dans le Maramureș au commencement de 1800 et peut-être même avant. Les paysans du Maramureș sont presque tous devenus greco-catholiques. A Bixad (Bikszád), non loin du Maramureș (Máramaros) les franciscains ont fondé un monastère qui a joué un rôle de premier ordre dans la vie spirituelle, culturelle

² Mironosițele sont les sept vierges porteuses de chandelles qui se rendirent au tombeau de Jésus Christ.

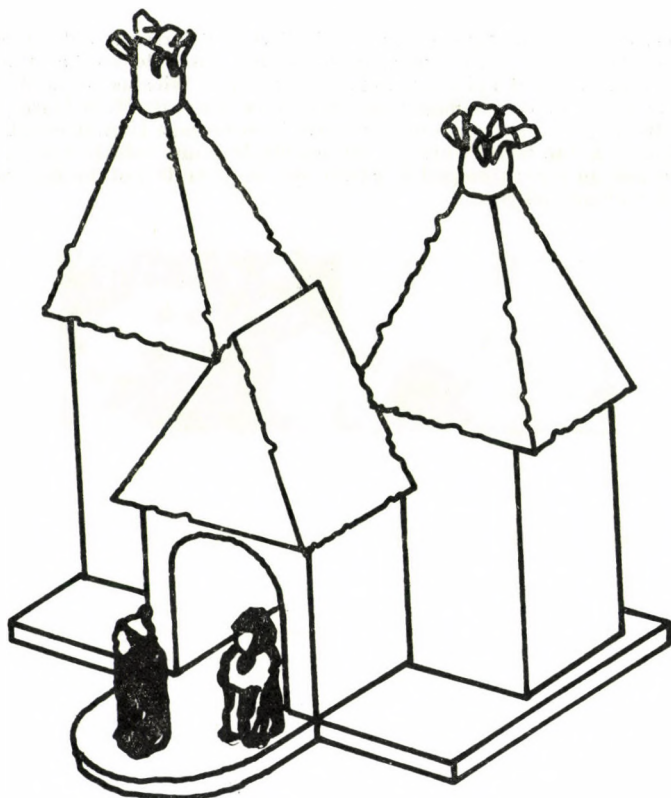


Fig. 3

et religieuse dans cet endroit. Là un moine d'origine hongroise a composé le texte de cet *Hérode* baptisé par les Roumains: *Viflaimu* nom roumanisé et déformé du Bethléem. On y trouve les personnages des Bergers: Coridon, Miron et Macsus, l'Ange, Joseph et Marie mais aussi l'âne qui porte Marie, ainsi que le motif du Rêve; Joseph a aussi ses instrument de charpentier et bien sûr, le dialogue d'Hérode avec les Rois-Mages est également présent.

Le motif du Rêve, les Bergers, l'Ange se généralisent et se retrouvent dans tous les textes orthodoxes d'Hérode.

Parmi les textes les plus proches du jeu hongrois de Noël sont les *Hérodés* composés en 1836 et 1837 par Picu Procopie Petruț de Săliște Sibulului (Szelistye) où il a été chanté à l'église orthodoxe. Quoique orthodoxe et homme d'église, Picu a composé ses *Hérodés* dans l'esprit et avec une action et des personnages entièrement catholiques. Dans le deuxième texte d'*Hérode* (1837), Joseph et Marie demandent un abri pour la nuit. Hérode leur donne une réponse dure à la suite de laquelle Joseph lui dit qu'il est plus méchant qu'un chien, sans âme et avec un cœur de pierre. Cette scène avec presque les mêmes mots se retrouve dans les textes hongrois des Sicules étudiés par András BENEDEK. Picu P. Petruț connaissait le hongrois et je suis sûr qu'il a vu les jeux hongrois de Noël et qu'il a eu des amis parmi les hongrois car à la fin de l'un de ses textes donnant certains renseignements sur la biographie du texte il utilisait l'orthographe hongrois (non pas le nom hongrois) pour certains noms de lieu Roumains.

Je ne présenterai pas ici tous les textes roumains comportant des personnages, des situations, des motifs et des scènes empruntés aux différents textes hongrois. Comme je l'ai dit auparavant tous ces éléments ont traversé les Carpathes et se retrouvent, dans les textes roumains orthodoxes d'*Hérode* de Valachie, Oltenie et Moldavie. Je désire cependant vous présenter l'Hérode que je considère le plus intéressant parce que l'auteur — Jean TOUDOU-CESCOU — l'instituteur avant la première guerre mondiale dans la petite ville de Lipova — a composé un *Hérode* avec des personnages vivants et aussi avec des marionnettes ce qui est un

cas unique dans la biographie de l'*Hérode* roumain. Les personnages sont: Hérode, les Rois-Mages, les Bergers (Amidon et Coridon), le Soldat, l'Ange, le Cursor (Der Läufer) et le montreur de marionnettes. La troupe est accompagnée par la Truie, c'est à dire un paysan avec un cheval qui porte un gros sac, dans lequel on met les offrandes des paysans: fromage, saucisson, jambon et d'autres cochonnailles. En plus des personnages vivants il y a des marionnettes: Deux Anges, Deux Bergers, les Rois-Mages, Hérode, le Soldat, Marie avec le petit Jésus, Rafila avec un très petit bébé, le Prêtre, le Chantre et le Larron qui porte au cou une petite boîte dans laquelle les spectateurs mettent des sous. Les Bergers — les personnages vivants — portent la Crèche, une petite église avec devant le porche une sorte de petite scène, ou le montreur fait jouer les marionnettes.

L'originalité de cet *Hérode* consiste dans un fait singulier dans la géographie et l'histoire de l'*Hérode* roumain: le spectacle donné par les personnages vivants est accompagné simultanément par le jeu des marionnettes, donc il y a en même temps deux spectacles ayant le même sujet mais avec deux sortes d'acteurs. Les marionnettes font exactement ce que font les personnages vivants. J'ajoute quelques détails de mis en scène pour mieux comprendre le déroulement du spectacle. Si la troupe — chacun étant costumé comme il faut — est invitée dans une maison, les Bergers — porteurs de la Crèche — mettent celle-ci sur deux chaises avec la petite scène en face du public pour que celui-ci puisse suivre la représentation avec les marionnettes. Le spectacle commence par un chant religieux chanté par les Bergers vivants, en même temps le montreur montre sur la scène les Bergers marionnettes; après le chant les Bergers Miron et Coridon restent en scène et commencent leur dialogue. Miron a eu un rêve: un Ange lui a dit d'aller à Bethléem ou est né Jésus Christ. Coridon est un peu sourd, ne comprend pas bien ce que lui dit Miron et fâché qu'on l'ait réveillé, gronde et accuse Coridon d'être méchant.

Il y a un échange de mots bouffons; à la fin les deux hommes partent vers Bethléem.

Pendant que se déroule cette scène, le montreur fait un jeu bouffon avec les Bergers marionnettes. Dès le début du spectacle il y a un parallélisme parfait entre le jeu des personnages vivants et celui des marionnettes. A la fin Hérode — marionnette — tue l'enfant du Rafila, marionnette, le Prêtre et le Chantre procèdent au service d'enterrement du bébé, le Soldat l'enterre et après ça le Soldat et le Larron montent sur la scène; le Larron salue révérencieusement le public et le Soldat frappe avec son petit javelot la boîte où le public met les sous.

Cet *Hérode* a été joué par les paysans-acteurs à Lipova et dans d'autres villages. Je l'ai vu en 1932, 1933, et 1934. Le texte est plus court et plus simple que dans les autres *Hérodos* mais on voit les motifs du *Bethléem* hongrois qui ont passé dans l'*Hérode* roumain.

Pendant l'hiver de 1932, Doumitron SAMOÏLA du village de Bobotemi dans la vallée de Bistritza, dép. Neamț dans la région montagneuse a travaillé avec d'auteurs-paysans de Bobotemi dans les forêts de Valea Seaca non loin de Borsec (Borszék) en Transylvanie dans la région des Sicules. Pour Noël tous les hommes avaient coutume de rentrer chez eux dans leur village, cette année la SAMOÏLA a proposé à ses amis de rester là pour voir quelles sont les coutumes folkloriques de Noël chez les Hongrois. Comme SAMOÏLA était un acteur de grand renommé dans le théâtre populaire roumain (il a fait de véritables créations dans les pièces de théâtre comportant des brigands et dans les jeux avec masques) il était spécialement intéressé de voir s'il y avait quelque spectacle pouvant être transplanté au-delà des Carpathes dans son village. SAMOÏLA était un peu cabotin et voulait toujours se montrer sur la « scène » avec un nouveauté. Le soir du 24 Décembre lui et ses amis — aussi de Bobotemi — étaient en train d'entrer dans un débit de boisson lorsque soudain SAMOÏLA aperçut non loin dans la rue une troupe avec beaucoup de personnages parmi lesquels étaient trois Diables, un Ange et la Mort. Très curieux, il s'approcha en leur demandant ce que c'était et comment cela s'appelait, mais la réponse fut presque incompréhensible parce que les acteurs connaissaient très mal le roumain. Mais SAMOÏLA persévéra et accompagna toute la nuit la troupe, espérant découvrir tout ce qu'il voulait aigrippe sur cette pièce. Tard dans la nuit vers l'aube il a saisi le sujet, mais grosso modo. Un hongrois connaissant la langue roumaine lui a donné quelques détails en lui faisant une esquisse du sujet.

Les personnages sont: le Grand Juge, le Grand Diable — Skaraoski — qui porte un gros livre avec deux Diables, ses aides de camps, l'Ange qui lui aussi a un gros livre, la Mort et deux hommes; le Riche et le Pauvre qui vont affronter le Jugement Dernier. Le Grand Juge a d'un côté le Grand Diable et de l'autre, l'Ange. On commence avec le Riche. Le Grand Diable lit à haute voix dans son livre tous les péchés commis par le Riche qui est écrasé et supplie l'Ange de chercher dans son propre livre. L'Ange cherche mais il ne trouve aucune bonne action. Le Riche le supplie de nouveau de chercher mais en vain; rien de bon dans le livre. Après lui, vient le Pauvre. L'Ange a trouvé une seule petite bonne action à son compte. Les Diables emmènent le Riche qui, effrayé, fait des gestes, crie et tombe à genoux pour supplier le Grand Diable; mais celui-ci fait un geste à ses aides pendant que la Mort s'approche d'eux. Le Pauvre est sauvé. Il va au Paradis.

Cette pièce est à l'origine un Mystère du Moyen-Age; c'est la Parole très connue: le Riche et le Pauvre. L'écrivain Hugo von HOFFMANNSTAHL a utilisé le motif et le sujet dans sa pièce: *Jedermann*. Le Mystère est arrivé chez les Hongrois ou un anonyme dans un monastère l'a transposé en une pièce devant être jouée dans les écoles catholiques et aussi par des acteurs amateurs.

SAMOÏLA n'a pas compris grand chose; seulement le sujet, mais le spectacle l'a obsédé. L'année suivante il a parlé avec ses amis en leur proposant de jouer la pièce. Ceux-ci lui répondirent qu'il n'avait pas le texte donc comment la jouer? SAMOÏLA qui avait réfléchi à cette pièce et à son succès éclatant pendant une année entière leur répondit: Nous la jouerons sans paroles. Je vous dis le sujet et ce que chacun doit faire; chacun a la liberté d'imaginer ce qu'il veut dans le cadre de l'action générale. Les acteurs ont compris et ils jouent la pièce en pantomime mais une pantomime simplifiée car ils n'ont pas l'expérience de véritables acteurs ni suffisamment d'imagination pour remplacer le texte par un jeu riche en gestes. Mais, tout de même considérant que ce sont des acteurs-paysans, ils ont joué très honorablement la pantomime. — La première a eu lieu le Noël 1933.

La pantomime est utilisé par les acteurs-paysans roumains de la Moldavie dans beaucoup de spectacles sans texte ou il y a des personnages grotesques qui miment: le Vieux, le Juif, la Vieille, le Diable, la Mort, le Docteur et d'autres; donc ce n'était pas une nouveauté pour ses amis qui ont tous joué dans de pareils spectacles. Mais, tout de même, SAMOÏLA reste le premier et le seul *auteur-paysan* d'une pièce de théâtre de pantomime jouée par des acteurs-paysans dans le théâtre populaire roumain et le seul qui ait réussi à mettre en scène un spectacle de pantomime sans connaître comme il faut le texte.

SAMOÏLA a eu un grand succès moral. Aujourd'hui encore on parle de lui et de sa pièce mais lors de sa tournée en 1933 et 1934 aucune femme ne lui a ouvert la porte; même les hommes se sont tenus à l'écart. On a ri, on a fait des plaisanteries, on a été enchanté, on a félicité SAMOÏLA mais tout le monde a été réticent. La troupe a donné ses spectacles seulement dans les débits de boissons (*carciuma* en roumaine) et dans la rue. Après des années et des années quand j'ai parlé avec SAMOÏLA il s'est vanté de la nouveauté qu'il avait introduite dans le théâtre et en était très fier mais à la fin il m'a dit avec de l'amertume dans la voix: « Les hommes sont sots. Ils ont eu peur! Pourquoi s'effrayer? Le Diable existe-il? Non! Moi, j'ai été Skaraoski, donc pourquoi avoir peur? » Il est vrai que SAMOÏLA n'était pas aimé par les habitants du village. Il était un homme rude et moqueur. Un homme à la langue aiguisée; sans pitié pour les défauts et les fautes de ces villageois. Il avait plaisir de se moquer des hommes. Il avait une âme et aussi un visage méphistophéliques, c'est pourquoi il était en conflit avec les habitants de Bobotemi et d'autres contrées et ceux-ci à leur tour ne le ménageaient pas. Ils lui avaient donné le sobriquet de Skaraoski à cause de son rôle et parcequ'il avait une ressemblance étrange avec le Grand Diable.

Je lui ai rendu visite maintes fois dans son auberge située dans une gorge de montagne, solitaire, ou il vit comme un ermite, se contentant avec le paysage magnifique et la solitude.

HORIA BARBU OPRISAN
Bucarest

TÖPFERKUNST IN SIEBENBÜRGEN

Über die siebenbürgische Töpferkunst erschien ein prachtvoller Band von Horst KLUSCH aus Hermannstadt in deutscher Sprache beim Kriterion Verlag in Bukarest, und zur gleichen Zeit veröffentlichte die westdeutsche Zeitschrift KERAMIK eine Studie mit vielen Farbfotos von ihm.¹ Diese schöne Bände der siebenbürgischen Keramik werden dem deutschsprachigen Leserkreis gewiß eine große Überraschung bereiten, da die früher erschienene, reich illustrierte rumänische Literatur (B. SLĂTINEANU, P. STAHL, P. PETRESCU, C. NICOLESCU) heute nicht mehr zugänglich ist. Nicht zugänglich ist aber auch der Großteil der früheren deutschsprachigen Fachliteratur, so die grundlegenden Werke von V. ROTH, die Studien

¹ KLUSCH, Horst: *Siebenbürgische Töpferkunst aus drei Jahrhunderten*. Kriterion, Bukarest, 1980, 98 S., 255 Fotos, davon 35 Farbfotos, Abbildungen
KLUSCH, Horst: *Die kontinuierliche Entwicklung des rumänischen Töpferhandwerks in zwei Jahrhunderten. Rumänische, sächsische und ungarische volkstümliche Töpferkunst in Siebenbürgen. Historische Frühformen und Hafnerware des 17. bis 19. Jahrhunderts*. Teil 1. Keramik Nummer 10 (1980), 80 S., 39 Farbfotos. Teil 2. Keramik, Nummer 12 (1981), S. 85–156, 36 Farbfotos, 4 Schwarzfotos, 1 Karte.

von J. BIELZ, der ehemalige Direktor des Bruckenthal Museums von Hermannstadt. Der 1933 veröffentlichte Band »Krüge und Teller« von Misch OREND wurde dagegen in Faksimileausgabe neuerdings in der BRD herausgegeben.

In Siebenbürgen ist die Lage der keramischen Forschung die folgende:

1. Obzwar datierte Stücke fehlen, die Keramik der rumänischen Töpferorte ist das altertümlichste, doch sind die Gegenstände die jüngsten. Da die Töpferarbeit weiter lebt, ist die ethnographische Forschung möglich.

2. Die Keramik der Sachsen ist mit den frühesten datierten Stücken repräsentiert, viele aus dem 18. Jh., aber weil die Töpferorte im 19. Jh. aufhörten zu arbeiten, war es kaum möglich ethnographische Forschungen auszuführen. Die kunsthistorische Literatur ist von hohem Niveau andererseits.

3. Bei den Ungarn stammen die datierten Stücke meist aus dem 19. Jh., selten aus dem 18. Jh., und die Keramik kann in reicher Auswahl nach den Erzeugungsort bestimmt werden. Da die Töpfer bis zum 20. Jh. arbeiteten, ergab sich die Möglichkeit linguistische und ethnographische Forschungen auszuführen.

Laut Vorwort des Bandes setzte sich der Autor drei Ziele: Einführung in die Kunst der rumänischen, sächsischen und ungarischen Töpferwerkstätten, Erleichterung der Identifizierung von Gegenständen, Übersicht über die geschichtliche Entwicklung, Technik der siebenbürgischen Keramik sowie über den Ursprung der Symbolik der Ziermotive.

Horst KLUSCH ist Dezernat für Kultur des Kreises Sibiu/Hermannstadt² und Mitglied des Deutschen Hafner-Archivs, das von dem ehemaligen Paul STIEBER in München organisiert worden war und erst in Tirol, später auch anderswo seine jährliche Versammlungen abgehalten hatte (Siehe *Ethnographia* XCII (1981), 161. über die Sitzung des Archivs in Hermannstadt im Jahre 1980). KLUSCH ist zugleich auch Sammler, 30 von den in seinem Band vorgeführten Gegenständen stammen aus seiner Privatsammlung, die Mehrzahl der abgebildeten Stücke aber aus dem Bruckenthal Museum in Hermannstadt. Sein Arbeitsplatz ermöglicht ihm, die lebendige Volkskunst zu unterstützen; in einer der nächstfolgenden Nummern der KERAMIK beab-

² Verzeichnis der geographischen Namen aus Siebenbürgen:

<i>Deutsch</i>	<i>Ungarisch</i>	<i>Rumänisch</i>
Neudorf	Barcaújfalu	Satl Nou
Birgantál	Borgó völgy	Birgau
Bistritz	Beszterce	Bistrița
Burzenland	Barcaság	Țara Bîrsei
Deutsch Kreuz	Szászkeresztúr	Criș
Draas	Homoróddaróc	Drăușeni
Fogarasch	Fogaras	Făgăraș
	Háromszék	Zona Treiscaune
	Hétfalu	Săcele
Hermannstadt	Nagyszeben	Sibiu
Keisd	Szászkézsd	Saschiz
Kirchberg	Kürpöd	Chirpăr
Klausenburg	Kolozsvár	Cluj-Napoca
Kokel (Fluß)	Küküllő	Tîrnave
Kronstadt	Brassó	Brașov
	Mezőtelegd	Țileagd
Mülbach	Sebes	Sebeș
Nimesch	Nemes	Nemșa
	Nagyvárad	Oradea
Reps	Kőhalom	Rupea
	Románújfalu	Nou Român
Sächsisch-Regen	Szászrégen	Reghin
Schäßburg	Segesvár	Sighișoara
	Sepsiszentgyörgy	Sfîntu Georghe
Städterdorf	Resinár	Rășinari
	Szászcsór	Săsciori
	Székelyudvarhely	Odorheiul Seciesc
	Székelyszombor	Jimbor
	Torda	Turda
Urwegen	Szászorbó	Giřbova
	Zilah	Zalau

sichtigt er, die heutige rumänische Töpferei vorzustellen. Er ist ein guter Photograph, obwohl die Illustrationen seines Buches als auch die Farbfotos sind seine eigenen Arbeiten. Auf dem Umschlag seiner beiden Bücher ist jeweils ein besonders schöner und alter Krug zu sehen, womit eigentlich angedeutet werden soll, daß die Betonung auf der älteren siebenbürgischen Keramik liegen wird, und zwar in erster Linie auf der sächsischen Töpferkunst der Umgebung von Hermannstadt.

Im folgenden möchten wir uns vor allem mit dem Kriterion-Band befassen, aber auch auf die KERAMIK hinweisen. In der großzügig angelegten Einführung behandelt er die annehmbare »Kontinuität«, die die urzeitlichen Kulturen mit der rezenten volkstümlichen Keramik verbindet. Im weiteren macht er uns mit Geschichtsquellen und Zunftdokumenten — darunter auch mit den ungarischen Töpferzünften — sowie mit seinen Forschungsergebnissen bekannt. Nach dieser historischen Einleitung, die auch die gesellschaftlichen Voraussetzungen berührt, untersucht der Autor sehr umsichtig die Problematik der Identifizierung von Gegenständen. Seiner Meinung nach kann die Zugehörigkeit eines Gegenstandes zu einem Herstellungszentrum nur dann befriedigend bestimmt werden, falls

1. Berichte von zeitgenössischen Augenzeugen darüber vorliegen, wo der Gegenstand entstand,
2. eindeutige Inschriften auf dem Gegenstand zu finden sind,
3. neuzeitliche Ausgrabungsfunde den Ort der Herstellung bestätigen.

Da aber diese Voraussetzungen — meint er — bei dem größten Teil der siebenbürgischen Keramik nicht vorhanden sind, kann nur bei 2 Prozent der Gegenstände der Herstellungsort authentisch bestimmt werden. Erstaunlich ist diese Feststellung! Darauf ist es aber zurückzuführen, daß unter den Fotos die Ortsbezeichnungen fehlen, wie auch die Fundstellen, die bei einem Teil der Gegenstände, wenn auch nicht bei allen, doch bekannt sein können.

Horst KLUSCH widerlegt also die Behauptungen, die die jeweiligen Typen nach Herstellungsort unterscheiden oder den betreffenden Typ mit der Nationalität einer Ortschaft gleichsetzen. Er hält die Unterscheidung zwischen rumänischer, sächsischer und ungarischer Keramik in Siebenbürgen, nach der Nationalität der Bewohner eines vermutlichen Zentrums seitens der Literatur und der Sammler für unbegründet. Er betrachtet diese Art der Unterscheidung für unwissenschaftlich. Bei der Zugehörigkeit der Keramik, betont er, müßte man nicht nur den Herstellungsort in Betracht ziehen, sondern auch den Ort, wo es gebraucht wird, die Fundstelle, die Nationalität der dort Lebenden, den Einfluß der Verbraucher auf die Töpfer und die Anpassung der Töpfer an Ansprüche und Geschmack der Käufer. Beachten müßte man weiterhin, daß in einem Zentrum Töpfer verschiedener Nationalitäten arbeiten und mehrere Stilrichtungen parallel entstehen können. Interessante statistische Angaben vermittelt er über die Wanderburschen verschiedener Nationalitäten. Aufgrund dieser Überlegungen unterscheidet er die Gruppen nicht durch die bekannten, auch unter Sammlern gebrauchten Namen, sondern durch Buchstaben. Dies geschieht vor allem im Kriterion-Band, im KERAMIK-Band kehrt er jedoch wieder zu den von den Lesern leichter verfolgbaren, wenn auch »unwissenschaftlichen« Bezeichnungen zurück. Des Überblicks wegen gebrauchen auch wir die Bezeichnungen des KERAMIK-Bandes, führen aber unsere Darlegung mit den durch Buchstaben unterschiedenen Gruppen des Kriterion-Bandes fort, weil diese Gruppen der Keramik-Band nicht enthält.

Das technologische System von STIEBER folgend behandelt KLUSCH als erste Gruppe der Irdenwaren die unglasierten Irdenwaren, und zwar die roten Irdenwaren, da das Schwarzeschirr ein selbständiges Kapitel bildet. Da die Sammler der Keramikgegenstände ohne Glasur erst spät Aufmerksamkeit schenkten, gibt es in beiden Bänden recht wenig Fotos von solchen Gefäßen. Gebrauchsgeschirr ohne Glasur war — natürlich — bei allen Nationalitäten in Siebenbürgen vorzufinden, Töpfer jeder Nationalität solche anfertigten, doch blieb die archaische Tradition besonders lange bei den Rumänen erhalten, da sie nicht in Städten lebten und auch nicht zu Zunften gehörten, wie es Klusch behauptet. Er zitiert Beschreibungen über die Töpferei im rumänischen Săsciori von Cornu Irimie und Herbert Hoffmann und deutet auch auf die kaum erforschte rumänische Keramik im Birgantal hin; die in diesem Thema geschriebene Arbeit von Sándor GÖNYEY kennt er jedoch nicht (Néprajzi Értésítő 1958, XL 231–240).

Als selbständige Gruppe behandelt KLUSCH das färbigglasierte (Bleiglasur) Geschirr, die gelben, braunen, grünen Gefäße. Vom Technischen her ist diese Gruppierung berechtigt, da aber färbigglasiertes Geschirr überall entstehen konnte, reicht dieser Faktor allein nicht zur Unterscheidung nach Zentren aus. Besonders bedeutend sind die grünen Weinkrüge von großem Format, der älteste — nur erwähnt — ist 1583 in wahrscheinlich Homoródaróc angefertigt worden. Das einzige Stück, das vorgestellt wird (im KERAMIK-Band) ist für die Nachbarschaft von Urwegen von Samuel ROTH 1874 in Mühlbach gemacht worden, und entstammt seiner Privatsammlung. An manchen seltenen Krügen und Tellern sind unter der

gelben und grünen Glasur auf weißer Engobe mit Pinsel aufgetragene Muster und Jahreszahlen zwischen 1770 und 1800 zu sehen. Diese Art von Keramik knüpfte man früher an Nimesch, was aber die dortigen Personenstandsregister dieser Jahre nicht zu unterstützen scheinen, weil sie keine Töpfer verzeichnen.

Die größte und am ausführlichsten behandelte Gruppe bildet die Keramik mit farblos-er Glasur (Bleiglasur), die sich in mehrere Untergruppen gliedert.

Das Kapitel L des Kriterion- bzw. das V. Kapitel des KERAMIK-Bandes befaßt sich mit Ritzornamenten (Sgraffito) auf weißem Grund. Im KERAMIK-Band behandelt er sie unter dem Titel »Alt-Bistritzer Ware«, im Kriterion dagegen stellt er fest, daß dieser sonst verbreitete Typ gerade in der Gegend von Bistritz sowie im Burzenland nicht vorkommt, was ein Widerspruch ist.

In diese Gruppe gehören die am frühesten datierten Gefäße, deren genaue Herkunft nicht bekannt ist. Auf den Fotos sind einige bedeutende Exemplare aus früherer Zeit zu sehen: Ein Humpen aus dem Jahre 1712, in der Sammlung des Bruckenthal Museums, ein stiefelförmiges Gefäß mit demselben Muster, eine Kanne, einen Krug und Teller; Klusch macht uns auch mit dem ältesten, aus dem Jahre 1728 stammenden Birnkrug, der im Besitz des Budapester Ethnographischen Museums ist, bekannt. Mit diesem Typ im Zusammenhang spricht KLUSCH über die weitverzweigte eurasische Verwandtschaft der bleiglasierten Keramik und der glasierten Ritzornamente, und hebt die Bedeutung der Armenier in der Verbreitung dieser Technik hervor, wobei er sich auf Tancred Banateanu beruft. Er befaßt sich auch mit der Symbolik der Ornamentik, mit byzantinischen Motiven wie Spiral, schaffiertes Dreieck, Vogel, doppelköpfiger Adler und Lebensbaum. Er unterscheidet wie Spiess zwei Arten von Lebensbäumen, den iranischen, der unten einen gespaltenen Stamm hat, wo sich der Brunnen des Lebenswassers emporquellend und den byzantinischen bzw. den Lebensbaum mitteleuropäischer Prägung, bei dem der Lebensbaum aus einem Herzen spriest.

Dieser Technik gehören auch die zwei behandelten Krüge (Kriterion 182/183) an, wir halten sie für Székler Arbeiten aus Háromszék, KLUSCH nach stammen sie aus der Gegend von Sepsiszentgyörgy und Székelyudvarhely. Sie sind späteren Ursprungs als die oben erwähnten, sie müßten am Anfang des 19. Jahrhunderts entstanden sein.

Die E-Gruppe des Kriterion-Bandes (XI Gruppe in Teil 2. KERAMIK) bilden die vielfarbig mit Malhorn verzierten »geschriebenen« Teller und Krüge mit blauem Muster, die sogenannte »Bistritzer Ware«. Die Mehrzahl der Teller mit schmalem Rand und Vogel-Muster ist mit Jahreszahl versehen, sie entstanden zwischen 1790 und 1824. Betrachtet man sie aber als Bistritzer sächsische Ware, ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß nicht Bistritz, wie es KLUSCH behauptet, sondern Sächsisch-Regen das Töpferzentrum war, da dort am Ende des vorigen Jahrhunderts viel mehr Töpfer tätig waren als in Bistritz. Regen liegt dem Szeklerland nahe, was die Ähnlichkeit zwischen sächsischer Ware und der Székler Keramik in der Mieresch-Gegend erklärt. KLUSCH sieht in der Ornamentik eine Verwandtschaft mit der rumänischen Volkskunst, und hebt die byzantinischen Motive hervor. Erwähnt werden in diesem Kapitel auch die häufigen figuralen Ofenkacheln aus Bistritz.

Die Gruppe A des Kriterion- bzw. die VI. Gruppe des KERAMIK-Bandes ist der Hermannstädter Ware gewidmet. Hierzu gehören die ältesten Gegenstände, die Jahreszahlen sind von 1703 bis 1752 verfolgbar. Krüge und Teller bilden diese Gruppe, KLUSCH hält es für wahrscheinlich, daß die früheren Exemplare von den habanischen Töpfern angefertigt wurden, weil auch sie mit Bleiglasur arbeiteten. Eine sehr charakteristische Ware ist der Nelkenhumpen, eine mit stilisierten Nelken verzierte Humpenform, die von den Forschern eindeutig als Hermannstädter Ware betrachtet wird. KLUSCH bearbeitete die »Dokumente über das Hermannstädter Töpferhandwerk, 14–19. Jahrhundert«, in: (Studii si Comunicari, Sibiu, 1980), und stellt aufgrund seiner Forschungen fest, daß Michael Gross, der 1721 zum Töpfergesellen wurde und 1725 starb, als nämlich die Humpenware plötzlich schwand, aller Wahrscheinlichkeit nach der Meister sein mußte. Eine meisterhafte Identifizierung, denn nur selten gelingt es die Fundsachen mit den im Archiv auffindbaren Dokumenten in Einklang zu bringen!

Die B und C Gruppe des Kriterion- bzw. die VII. Gruppe des KERAMIK-Bandes behandelt die blaue Verzierung auf weißer Engobe. Für das Zentrum dieser Gruppe hielt man lang Draas, besonders häufig kommt es in den Gebieten zwischen Draas, Hermannstadt und Schäßburg vor. (Das Budapester Ethnographische Museum erhielt vor allem aus Kronstadt viele Exemplare am Ende des vorigen Jahrhunderts.) Mit unzähligen Gefäßen — Krüge, Teller, Kannen — ist dieser Keramiktyp von langer Lebensdauer, die erste Periode dauerte von 1730 bis 1830, die zweite, bereits Spätperiode bis 1890. Weder Archivgut, noch Erinnerungen lassen auf authentische Herstellungsorte schließen, es ist möglich, daß mehrere Ortschaften in Betracht kommen, wie etwa Keisd und Repts.

Die M Gruppe des Kriterion- und die VIII. Gruppe des KERAMIK-Bandes umfaßt die mehrfarbig verzierte Ware, deren besonderes Kennzeichen die gegliederte Krugform und die

Leisteverzierung ist eine Nachahmung der Metallkrüge. Umstritten ist der Herstellungsort, den Sammlern nach sei es Kirchberg, verbreitet ist sie in der engeren Umgebung von Hermannstadt. War relativ kurzlebig, die mit Jahreszahl versehenen Gegenstände entstanden zwischen 1743 und 1776. Mit Hilfe des Materials im Budapester Ethnographischen Museum kann man diese Ware bis zum 19. Jahrhundert verfolgen, ihre Verzierung wurde aber allmählich einfarbig, blau. Ein Kachelofen in der Nähe von Hermannstadt mit der Jahreszahl 1782 gehört in diese Gruppe, ist mit großen bunten Blumenmotiven prachtvoll verziert (siehe 218. Bild). Der Ofen steht heute im Dorfmuseum von Städterdorf, ursprünglich stand er wahrscheinlich in einem sächsischen Haus. (Das Material des Dorfmuseums in Städterdorf stammt nämlich nicht ausschließlich aus den umliegenden Ortschaften, Kós, 1972, 163.)

Die Gruppe N des Kriterion- bzw. die IX. Gruppe des Keramik-Bandes behandelt die bekannte Sgraffito-Ware, die mit Keisd in Verbindung gebracht wird, zwar gehen die Meinungen diesbezüglich auseinander. Aufgrund der Jahreszahlen kann es zwischen 1766 und 1848 datiert werden, anfangs waren es nur Krüge, später Teller und Kannen. Es liegt eine umfangreiche Literatur vor. (J. PAP 1888, L. PETRIK 1889, Zs. BÁTKY 1905, J. TEUTSCH 1905, E. SIGERIUS 1907, V. ROTH 1908, M. KIMAKOVICZ 1911, M. OREND 1925, J. BIELZ 1927, KLUSCH 1968/69, siehe die vollständigen bibliographischen Angaben im Literaturverzeichnis bei KLUSCH 1980, Kriterion-Buch.) Problematisch erscheint ihre Beziehung zu der Böhmischen Keramik, die vom Ende des 17. Jahrhunderts bis 1730 entstand. Der Zeitraum von 1730 und 1766 ist zwischen der böhmischen und siebenbürgischen Ware unüberbrückbar, und zwar in Hinblick auf den Lebensalter der Töpfer, die nach KLUSCH' Rechnungen im Durchschnitt 42 Jahre lebten und davon 17 Jahre tätig waren. Fragwürdig ist weiterhin, die Beziehung zu den Habanern. Zwar lebte und arbeitete eine Gruppe der Habaner zwischen 1764 und 1767 in Deutsch Kreuz, doch auch das benachbarte Keisd war ein altes Töpferzentrum, wo bereits 1702 ein Zunft existierte. KLUSCH nähert sich den problematischen Fragen von neuen Aspekten und neuartig ist auch, wie er die Frage der Technik behandelt, da er die Möglichkeit eines batikartigen Verfahrens nicht ausschließt.

Die obigen fünf Gruppen hielt die Forschung für sächsische Arbeiten. In allen der Gruppen gibt es viele hervorragende Gefäße aus dem 18. Jahrhundert, wovon 40 Stück illustriert sind. Keine der sächsischen Keramiktypen war langlebig, die Mehrheit fand im 19. Jahrhundert keine Fortsetzung mehr, in unserem Jahrhundert ist kein einziges Töpferzentrum erhalten geblieben. Der frühe Verfall der sächsischen Keramik ermöglichte es nicht, durch ethnographische Forschung Meister zu befragen, was wiederum die Identifizierung problematisch macht.

Anders ist der Fall bei den sonstigen Keramikwaren (D, F, G, H, I, J, K und L-Gruppen des Kriterion-Bandes). KLUSCH nennt ihre unter den Sammlern anerkannten Namen nicht. Die Gefäße mit Jahreszahl zählen zu den Raritäten, wo es aber eine Jahreszahl angegeben ist, handelt es sich meistens um ein späteres Werk. Diese Typen sind für uns Ungarn gut bekannt und ich glaube, daß KLUSCH, wenn er sich auch mit der neueren ungarischen Keramikliteratur beschäftigt hätte, dem Problem der Identifizierung nähergekommen wäre. Er zitiert zwar frühere ungarische Autoren (B. ORBÁN, O. HERMANN, J. PAPP, L. PETRIK, J. JANKÓ, Zs. BÁTKY, D. MALONYAY) und auch sogar jüngere (S. IMRE, A. T. SZABÓ, Gy. MÁRTON, O. SOPRONI, B. KRISZTINKOVICH, M. BUNTA), die neueste ungarische Keramikliteratur jedoch läßt er außer acht. Wir bemängeln vor allem, daß er die Werke von Dr. Károly Kós nicht benutzte, obwohl sich Kós nicht nur in seinen Artikeln, aber auch in seinen drei Bänden *Népélet és néphagyomány* (Volkleben und Volkstradition), 1972; *Tájak, falvak, hagyományok* (Gegenden, Dörfer, Traditionen), 1976; *Eszköz, munka, néphagyomány* (Gerät, Arbeit, Volksüberlieferung), 1980, (Bukarest, Kriterion) mit der Töpferei befaßte. In dem 1972 erschienenen Band (S. 134–190) stellt er in der Studie »Népi kandallók és kályhacsempék az erdélyi magyarság körében« (Volkstümliche Öfen und Ofenkacheln bei den siebenbürgischen Ungarn) etwa 30 ungarische Töpferzentren von Siebenbürgen vor.

Nun aber befassen wir uns der Reihe nach mit den Gruppen.

Die Gruppe D (X. Gruppe in KERAMIK Teil 2) ist eine mit Malhorn verzierte Ware in blauer, blau-brauner, blau-grüner Tönung. KLUSCH nach stamme es aus Butzenland und sei um die Jahrhundertwende des 18. und 19. Jahrhunderts entstanden. Er unterteilt es in mehrere Untergruppen. Albert EICHHORN hält Kronstadt für das Zentrum, wir dagegen Barcaúfalu, worüber bereits Balázs ORBÁN schrieb, daß es ein bekanntes Töpferzentrum war. Unsere Meinung stützen die von Mihály Dávid 1889 angefertigten Arbeiten, wovon eine von György DOMANOVSKY in dem Buch *Ungarische Volkskunst, Töpferei* (Officina) vorgestellt wurde. (Er begang zwar einen Irrtum, weil er sie als »Hétfalusi csángó« nennt, und Barcaúfalu ist zwar ein »csángó« Dorf, gehört aber nicht zu »Hétfalu« den drei »csángó« Dörfern die man zu den sieben zurechnet). In der letzten Zeit beschäftigte sich András SERES mit den Töpfertraditionen in Neudorf. Diese ungarische Keramik ist zweifelsohne verwandt mit der sächsi-

schen Pinsel-Keramik. Die Ähnlichkeit ist besonders bei den sogenannten Akazientellern augenscheinlich. Dank der gut zusammengestellten Fotos im Kriterion-Band ist es möglich, solche Details zu vergleichen. (Bilder 103–104.)

Gruppe F: Blaue Verzierung, Muster mit Pünktchen und Blumen. KLUSCH kennt sie hauptsächlich aus der Hermannstädter Gegend. János HERPESI hält es für möglich, daß Székelyzombor der Herstellungsort war.

Gruppe G (Gruppe XIV in KERAMIK Teil 2, dort »Ware des Alttsal« genannt): eine vielfarbig gemusterte Ware von hoher Lebensdauer, es gibt sogar Exemplare aus den 30er Jahren. Besonders verbreitet ist es bei den Rumänen in der Gegend von Fogaras und Hermannstadt, steht aber auch mit der Keramik im Burzenland in Verbindung, ist auch sogar in Székelyudvarhely vorzufinden. András SERES läßt in dem 1980 erschienenen Band *Népismereti Dolgozatok* (Volkskundliche Schriften) die ungarischen Töpfer aus Románújfalú über diesen Typ sprechen. Ich halte es für möglich, daß in unserem Jahrhundert auch in Székelyudvarhely auf ähnlicher Weise gearbeitet wurde.

Die Gruppe H ist einer der umfangreichsten und problematischen Typen. In meiner Studie *Illusztrációk az erdélyi kerámia történetéhez* (Beiträge zur Geschichte der Keramik in Siebenbürgen. Ethnographia 1972, 219–249.) beschäftige ich mich detailliert mit den Schwierigkeiten der Identifizierung dieses Typs; meiner Ansicht nach übte die habanische Keramik hauptsächlich auf das westliche Gebiet von Siebenbürgen einen Einfluß aus, so auf die ungarischen Töpfer in der Städten Nagyvárad, Klausenburg, Torda, Zilah — beeinflusst wurde auch Székelyudvarhely, worauf eigentlich der Name »Székler Krug aus Odorheiu« zurückzuführen ist. Wir bedauern es sehr, daß KLUSCH diesen Gedankengang nicht beachtete und auch die von Attila T. SZABÓ stammenden Angaben, die sich auf die Nachahmung des vom Westen mitgebrachten weißen Geschirrs beziehen, außer acht ließ.

Im Zusammenhang mit der Symbolik der Ornamente befaßt sich KLUSCH mit dieser Gruppe am ausführlichsten, wobei er sich auf die Werke von Karl Spiess sowie auf die von Spiess beeinflussten Oliver Soproni stützt. Spiess nach ist der iranische Lebensbaum unten gespalten und dort befindet sich die Quelle des Lebenswassers. Dem Lebensbaum gehören der Vogel, der Hirsch an. Dieses Motiv gelangte durch Byzanz und Venedig nach Siebenbürgen, schreibt Klusch, und er sieht die Variationen dieses Motivs an den siebenbürgischen Krügen, und auch sogar in allen dreieckigen Motiven. Ich dagegen halte dieses Lebensbaum-Motiv mit zwei Baumkronen für eine Erscheinung der westeuropäischen Chinoiserie-Mode. Die Muster der chinesischen »Famille verte« aus dem 18. Jh. übernahm Holland, später vermittelten es die sogenannten Weißtöpfer oder Krügelmacher, die Nachfolger der Habaner in der Gegend Wien-Brünn-Pozsony, nach Siebenbürgen. KLUSCH kennt die Chinoiserie-Mode sehr gut, im Falle der Weiß-Blau-Tönung beruft er sich sogar darauf, aber bei dieser Ornamentik sucht er nach tiefer liegenden Traditionen. Verwirft man aber nicht ganz und gar seine Meinung, ist es vorstellbar, daß auf die Weißtöpfer, die auch auf siebenbürgische Bestellungen arbeiteten, ein siebenbürgischer Anspruch früheren Ursprungs Einfluß übte, wie zum Beispiel im Falle der Krug-Form. An dem früheren habanischen Geschirr gab es solche Motive wie Hirsch oder Vogel nicht oder nur selten, nachdem sie aber für Siebenbürgen arbeiteten, erschienen diese Motive. Klusch beobachtete auch, wie wir, daß an den in Siebenbürgen angefertigten Krügen der Kopf des Hirsches nach hinten gedreht ist, möglichst weil das verfolgte Tier Teil einer früheren Komposition bildet. Dieses Verhältnis der Töpfer und der Käufer ist recht interessant, und es ist nicht ausgeschlossen, daß das Siebenbürger Volk einen Einfluß auf die Krügelmacher ausübte. Wenn wir auch die Behauptungen von Klusch nicht ohne Vorbehalt übernehmen, sind wir ihm dennoch dankbar, daß er die Frage der Symbolik klar formulierte und dadurch zu weiteren Diskussionen — und weiteren Beweisführungen — Anregung gab.

Die Gruppe I (Gruppe XIII, KERAMIK Teil 2.) unterscheidet sich von der vorangehenden, die Farben sind braun-grün-gelb, ihre Verzierung ist aber mit der der Gruppe D, also mit den blauen Mustern aus Barcaújfalú (Neudorf) verwandt. Károly Kóts hält die braun-grün-gelb färbige Gruppen für Kézdivásárhelyer Ware. Der Herstellungsort könnte aber auch das benachbarte Bereck in Háromszék sein. András SERES, Bearbeiter von Neudorf in Burzenland ist an der Meinung, daß dort die Dekorationsfarben nicht nur blau, sondern auch grün-braun sein können. Das ist eigentlich kein Widerspruch, die ungarische Töpferei des östlichen Gebietes von Széklerland, von Háromszék und Burzenland, scheint sich in diesem zwei älteren Typen verwandt zu sein. Auf diese Gruppe hatte die habanische Keramik nie einen Einfluß. Klusch behandelt die sogenannte »Cserelaps« Typen Székler Krüge aus Odorheiu auch unter dieser Gruppe, welches aber wieder was anderes ist.

Problematisch erscheint die Gruppe J (Gruppe XII, in KERAMIK, Teil 2). Es handelt sich hierbei um Waren mit blauem Muster und vielfältiger Form, denen KLUSCH wieder ratlos gegenübersteht. Ein bedeutender Teil dieser könnte mit Turda in Verbindung gebracht werden (siehe das Kapitel über die Töpferei schon in der Monographie von János JANKÓ, 1892).

Ich halte es möglich, daß bei diesem Typ sogar Mezótelegd in Betracht kommt, oder Klausenburg. In diesem Falle geht es um eine Modeerscheinung in der Keramik des 19. Jahrhunderts, um die Ausführung von habanischen Mustern in blauer Farbe, die mehrere Städte erreichte.

An den Gegenständen der Gruppe K finden wir einfache, großzügige Verzierung mit bunter — hauptsächlich grüner — Glasur. Die großen Kannen, Ängster, Krüge stammen aus der Gegend von Küküllő, der nähere Herstellungsort ist jedoch unbekannt.

Die durch Buchstaben unterschiedenen Gruppen (wobei es sich nach unserer Meinung um Keramiktypen handelt, die hauptsächlich von ungarischen Töpfern angefertigt wurden) finden in der kürzeren KERAMIK keine Erwähnung, die sich also — trotz ihres Titels — nur mit sächsischer Keramik befaßt.

Wir behandelten alle Gruppen einzeln. Klusch folgend außer der in beiden Bänden enthaltenen Habanischen Keramik, der schwarzen Keramik bzw. Industriewaren des Kriterion-Bandes.

Wir müssen noch von einem einzigen Teller sprechen. Vorgestellt wird er nur im Keramik-Band. Der Teller datiert aus dem Jahre 1696, hat ein Durchmesser von 50 cm, ist im Besitz des Bruckenthal Museums. Berichtet wurde darüber bereits im Band »Krüge und Teller« von Misch OREND. Es wurde mit Malhorn verziert: zwei Vögel sind einander gegenüber, unten und oben Blumenäster, zwischen den beiden Vögeln ein in zwei Blumen endender Stengel. Die Färbung des Tellers ist auch außergewöhnlich in Siebenbürgen. Die siebenbürgische Keramik des 18. und 19. Jahrhunderts kennt fast ausschließlich die Farben gelb, grün, braun, aber die rote Farbe fehlt ganz und gar. Die Farben dieses Tellers sind rot-grün wie die der Keramik der Großen Ungarischen Tiefebene um Debrecen und auch der Gegend am oberen Teil der Theis, zum Beispiel Vámfalu. Gerade aus diesem Grunde schließen wir darauf, daß dieser prachtvolle Teller entweder in der Tiefebene oder vielleicht in Klausenburg entstand, wo man Scherbenstücke ähnlicher Farbe gefunden hat (János HERPEI, Erdélyi Irodalmi Szemle, 1927, [IV], Nr. 2, 212–223.). Gehörte die Schüssel zu der Gruppe, die von Olivér Soproni als »ungarischen« Typ aus der Türkenzeit genannt wurde, bildete sie den ältesten, mit Jahreszahl versehenen Gegenstand.

Wir können beide Bücher jeden empfehlen, der die Keramik und Siebenbürgen gern hat. Wir können, auch wenn wir unsere Bedenken nicht verhehlen, sagen, daß der Leser ein gewissenhaft, mit großer Sorgfalt und Sachkenntnis, klar verfaßtes Werk in die Hand nimmt, und dank des umfangreichen Fotomaterials, der ausgezeichneten Zusammenstellung der Bilder wunderschöne Gegenstände kennenlernen kann.

MÁRIA KRESZ

LA MAISON FUNERAIRE THUONG
Introduction aux photos de NGUYỄN VAN K'U
(Comité des Sciences Sociales du Vietnam)

D'une façon générale, on peut dire que l'étude de la maison funéraire *Thu'ong*¹ et des expressions plastiques qui s'y rattachent n'en est encore qu'à ses débuts. Dans ces conditions, les notes qui suivent n'ont guère la prétention de rendre compte des principaux problèmes que soulèvent de telles recherches au double point-de-vue ethnologique et esthétique. Elles ne se veulent que des observations préliminaires accompagnant les quelques photos choisis dans la série réalisée par l'artiste photographe NGUYỄN VĂN K'U' au printemps de l'année 1982 dans certains villages de la région Nord du *Tây Nguyên*², chez les *Bahnars*, ethnique au parler austro-asiatique (ou: môn-khmer), et les *Djarai*, ethnique au parler austronésien (ou: malayo-polynésien).

Mais qu'elle relève du l'une ou l'autre des deux familles de langue que nous venons de mentionner, qu'elle ait élu son habitat sur le versant Est du *Tru'ong So'n*³ ou sur les plateaux du *Tây Nguyên*, chacune des communautés humaines actuellement connues sous l'étiquette commune de *Thu'ong* se différencie, par ailleurs, des autres par une appellation particulière, une langue ou un dialecte bien à elle, et fait état dans la vie quotidienne de traits de mœurs spécifiques. Malgré de nombreux détails d'ordre ethnographique qui confèrent à chacune

¹ *Thu'ong* — littéralement: ceux qui vivent en haut, donc: montagnards. Nom attribué pour ainsi dire « en vrac » à toutes les ethnies peuplant le versant EST de la cordillère *Tru'ong So'n* et les plateaux du *Tây Nguyên* au Centre Vietnam.

² Revoir Note 1.

³ *Tru'ong So'n* — revoir Note 1. Dénommé « Chaîne Annamitique » à l'époque coloniale.

d'elles une physionomie ethnique originale, l'étiquette compréhensive de *Thu'q'ng* se justifie cependant, en ce sens qu'on peut d'ores et déjà discerner dans leurs différents genres de vie un certain dénominateur commun qui les rangerait dans une catégorie à part, les opposant pour ainsi dire en bloc à ceux d'autres ethnies du pays. Citons-en les aspects les plus perceptibles:

- Agriculture sèche itinérante, avec « feu de brousse » et bâton à semer;
- Habitations sur pilotis, ou, plus rarement, posées à même le sol, avec cependant une partie de la surface habitable surélevée moyennant un long plancher en bambou;
- Comme vêtements, cache — sexe à tablier pour les hommes, pagne pour les femmes, et couverture à draper, quand il fait froid, pour les gens des deux sexes;

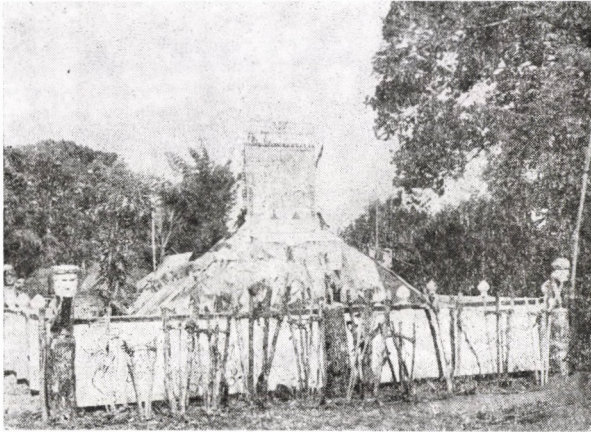


Fig. 1

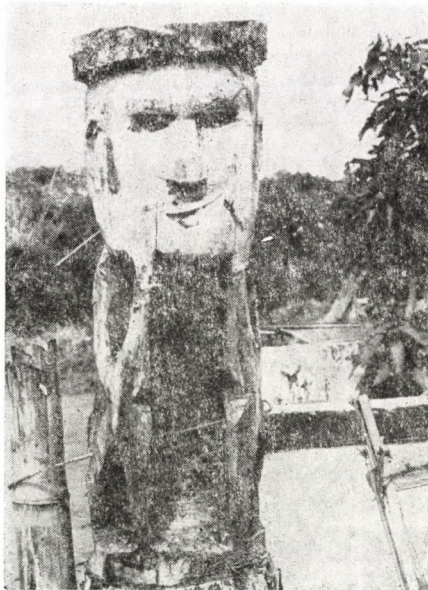


Fig. 2

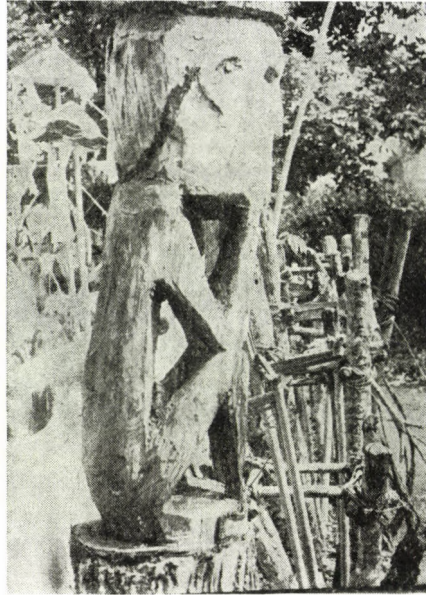


Fig. 3

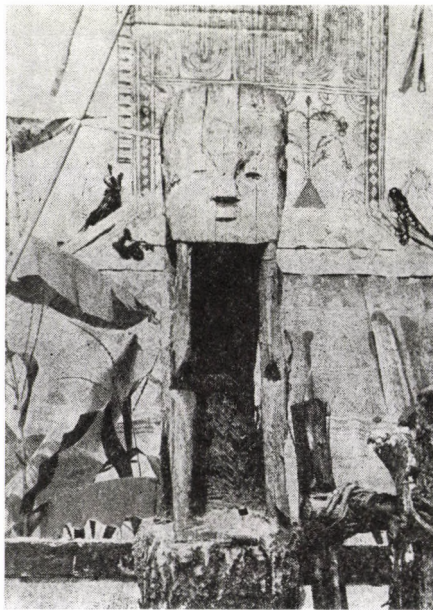


Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6

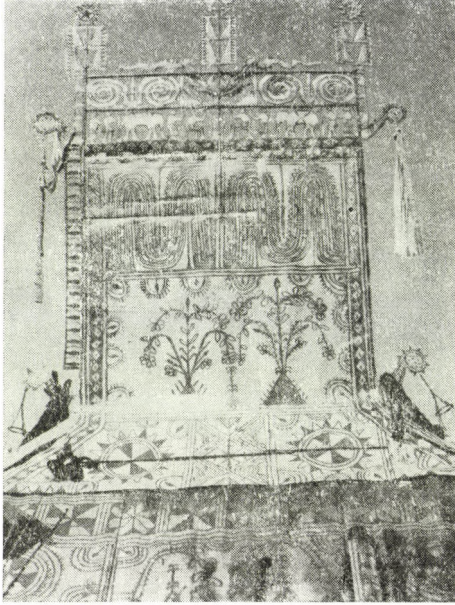


Fig. 7



Fig. 8

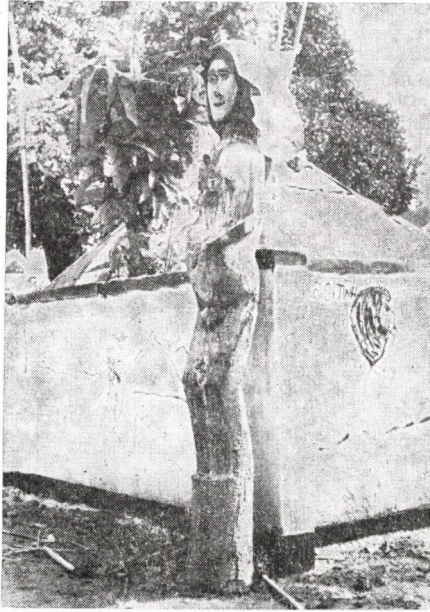


Fig. 9



Fig. 10

- Comme boisson forte, bière de riz qu'on aspire avec des tuyaux flexibles, mais pas d'alcool distillé;
- Lévirat et sororat;
- Rassemblement humain en villages indépendants, pour le moins autonomes, même dans les cas où existe une chefferie dont l'autorité s'étend sur toute une région chaque village ayant son propre territoire bien délimité; ses coutumes particuliers, son auto-administration;
- Propriété collective des terres cultivables dans le cadre de chaque village;
- Rôle éminent des Anciens en ce qui concerne les décisions ayant trait aux activités et comportements collectifs de la population villageoise;
- Culte des forces de la nature idéalisées en *yang* (génie) dans le cadre de panthéons plus ou moins rudimentaires;
- Sacrifice du buffle (qu'on retrouve chez plusieurs ethnies, sinon chez toutes), etc. . .



Fig. 11

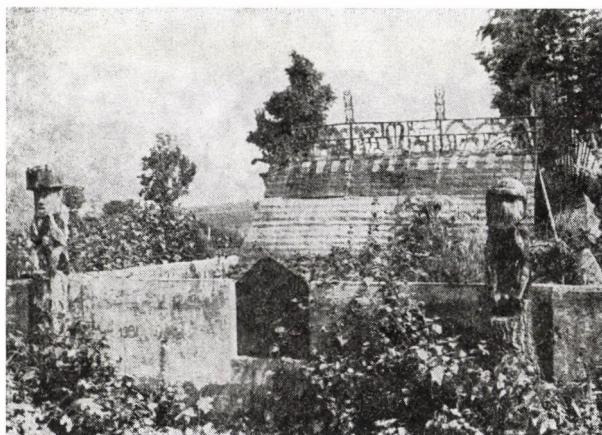


Fig. 12

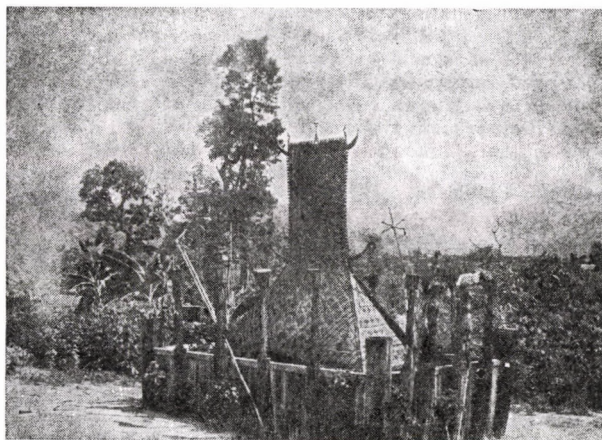


Fig. 13



Fig. 14

De ce dénominateur commun, un des aspects les plus dignes d'attention, et qu'illustrent partiellement les photos de NGUYỄN VĂN KỰ', est sans conteste la conception de la mort dont les grandes lignes sont partagées par toutes les ethnies *Thu'ông*: le sort réservé à toute âme définitivement détachée du corps; de même que le comportement d'un collectif de vivants à l'égard d'un de ses disparus, sans en exclure bien entendu le cérémonial funèbre. Si l'on en croit certains travaux déjà publiés à l'époque coloniale par des chercheurs Français, et les premiers résultats des enquêtes de sondage effectuées par les ethnographes Vietnamiens depuis la libération de la moitié Sud du pays (1975), on ne retrouverait nulle part chez les *Thu'ông* la croyance en la possibilité pour l'âme d'un défunt de revenir périodiquement de l'autre monde afin de se réunir avec ses proches et de partager avec eux le repas communiel sous le toit familial. Autrement dit, à la différence des Viêt (ou Kinh), ethnie majoritaire qui forme

pour ainsi dire l'ossature de la nation Vietnamiennne, et de certaines minorités ethniques du Nord Vietnam, les *Thu'ong* ne pratiquent pas le « culte des ancêtres » dans le sens « classique » du terme. En effet, tout le comportement formel des vivants à l'égard d'un de leurs proches récemment disparu, malgré les détails qui varient largement d'une ethnie à l'autre, obéit cependant à une règle commune, en ce sens qu'il ne s'échelonne que sur un intervalle de temps plus ou moins bref, prenant fin brusquement à partir du moment où l'âme du mort est censée quitter pour toujours le monde terrestre: sur le plan rituel, après l'accomplissement de la cérémonie dite « abandon de la tombe ». Ne conviendrait-il pas, dans le cas qui nous occupe, de remplacer le concept de « culte des ancêtres » par celui plus circonstancié de « culte des morts récents »?

De toute façon, au cours de cette période cruciale cédant l'« abandon de la tombe » — un an, ou un peu plus, un peu moins, selon les coutumes de chaque ethnie —, les vivants

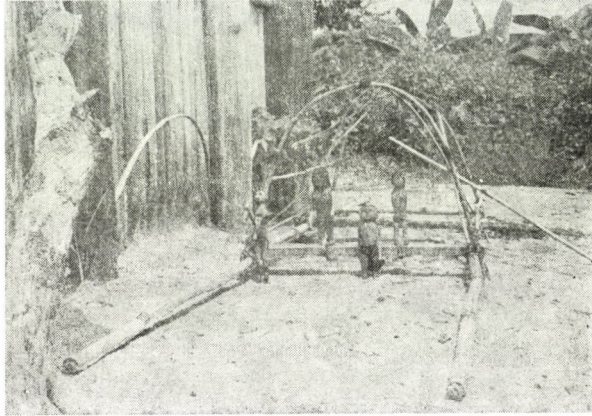


Fig. 15

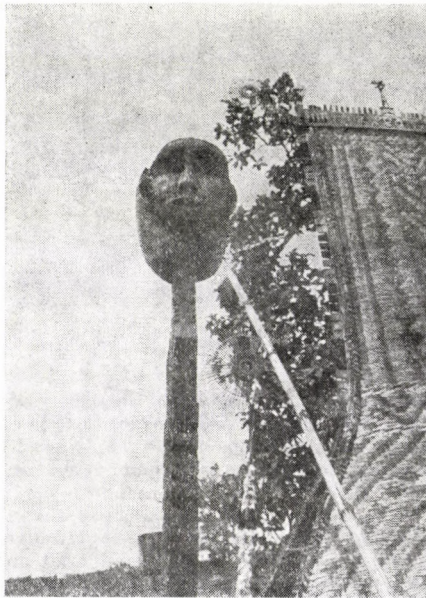


Fig. 16

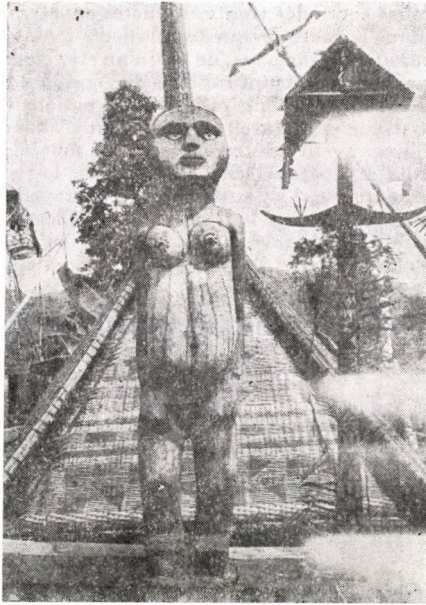


Fig. 17

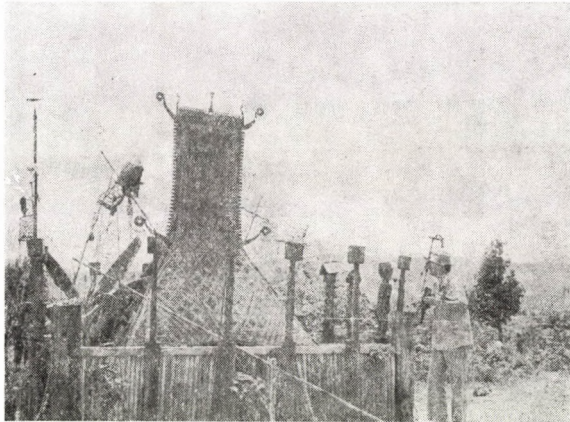


Fig. 18

sont tenus de prendre soin en permanence du mort, de lui fournir sur sa tombe même ses repas quotidiens, de communier avec lui par le canal de divers sacrifices . . . Et, le plus important de tous peut-être, d'élever une maison funéraire pour abriter le tumulus des intempéries et l'âme des influences néfastes dûes aux mauvais esprits. Cette construction, de dimensions modestes, s'agrémente cependant de nombreuses ornements certainement liés à la conception cosmologique traditionnelle de l'ethnie, dont la représentation du chemin que l'âme devra emprunter pour se rendre dans l'au-delà. De toutes ces expressions plastiques, ce qui frappe d'emblée l'étranger, ce sont à coup sûr les statues en bois surmontant les rondins plantés tout autour de la maison funéraire qui délimitent l'espace sacré rectangulaire réservé à chaque tombe. Certaines de ces représentations en rondebosse rappelleraient de loin ou de près les chefs-d'œuvre de la statuaire des Noirs d'Afrique et des Mélanésiens.

Il est regrettable qu'au cours de trente dernières années, marquées comme on le sait, par deux longues guerres, dans le cadre desquelles plusieurs ethnies *Thu'ong* ont été victimes, de la part des armées d'occupation étrangères, de ce qu'un ethnologue français, G. CONDOMINAS a proposé d'appeler « ethnocide », la sculpture du *Tây Nguyên* a dû passer par une profonde régression. Une tâche urgente s'impose donc, et à l'échelle nationale: sauver ce qui peut encore l'être de cette héritage artistique et culturel original, tout d'abord par des images prises sur le vif, par la collecte des objets ayant une certaine valeur muséologique, quitte à les éclairer ensuite à la lumière des faits ethnographiques recueillis sur le terrain concernant la maison funéraire et les coutumes ethniques qui s'y rattachent. A ce travail immense NGUYỄN VĂN KỰ' a apporté sa première contribution sous la forme d'une collection de photos assez fournie, dont celles parues dans ce numéro de revue ne constituent qu'une petite partie. Disons tout de suite que l'artiste a su choisir l'objet de son intérêt. Car si chaque ethnie *Thu'ong* a son



Fig. 19

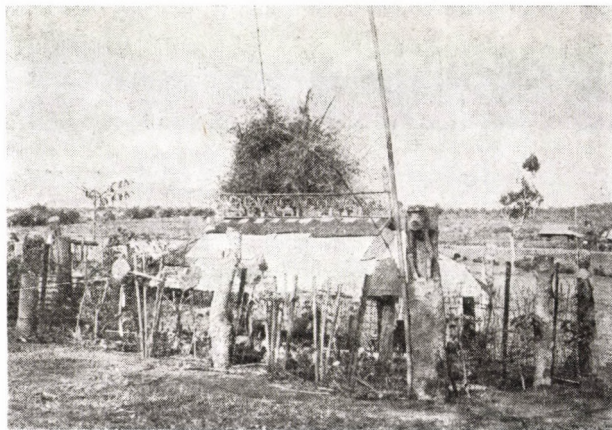


Fig. 20



Fig. 21

type particulier de maison funéraire, cette architecture n'atteint que rarement les dimensions et la richesse artistique qu'on retrouve chez les *Bahnar* et les *Djarai* de la région Nord du *Tây Nguây*n, là où NGUYÊN VĂN KỰ' s'est senti attiré dès sa première tournée sur les hauts plateaux. Et pour que les images surprises par son objectif reçoivent leur pleine justification ethnographique, qu'il nous soit permis d'y ajouter quelques petites remarques ayant trait à certains détails qu'on peut observer sur les photos.

La toiture de la maison funéraire, faite dans la plupart des cas en bambou tressé, est une structure qui s'étire dans le sens vertical, s'élançant pour ainsi dire vers le ciel. Si ses deux plus grands pans chez les *Bahnar*, n'offrent que des décors géométriques (voir photos 7; 13; 14) on en observe, par contre, chez les *Djarai* d'autres qui sont d'une nature disons plus « réaliste »: sur la photo 1 on voit la représentation de deux arbres, et une frise contenant des motifs humains et animaliers. Dans ce deuxième cas, la surface picturale est divisée en étages superposés et cette disposition ne fait faute de suggérer l'idée d'une cosmologie sous-jacente. Sur cette lancée, on pourrait se poser bien des questions: Les deux arbres représentés sur la toiture *Djarai*, ne seraient-ils pas identifiables à l'arbre cosmique? Et les motifs géométriques: au soleil, à la lune, aux astres en général? Ce qui est certain, c'est que l'artiste décorateur, qu'il soit de l'une ou de l'autre ethnie, tient à surajouter à la surface picturale représentée par chacun des deux plus grands pans de la toiture des objets décoratifs de forme ronde, soit prolongés par des rubans soit de rayons disposés en cercle (voir photo 7), et que les aborigènes s'appellent justement « soleils ».

Dans le cas des *Bahnar* — quoique cela ne se voit pas sur les photos 7; 13, 14, le photographe ayant affaire en l'occurrence à une tombe déjà abandonnée — les deux colonnes sur lesquelles s'appuient les deux extrémités supérieures de la toiture ne s'arrêtent point à la ligne factière, mais, au contraire, la dépassent, et de loin, en direction du ciel. Ces deux colonnes, qui s'érigent ainsi en mâts, et dont le tronc est chargé de motifs géométriques en triangle inlassablement répétés, sont aussi agrémentés d'objets décoratifs affectant la forme d'astres. Dénommés *kla*o, ils sont aux yeux des *Bahnar* l'image même du chemin reliant ce monde à celui d'en haut, et les astres qui les décorent portent tout simplement le nom soit de *mât khei*, soleil, soit de *mât khei*, lune.

Dans son cercueil que protègent le tumulus et la toiture de la maison funéraire, le mort est allongé sur le dos suivant un axe Est — Ouest, la tête du côté du levant, les pieds du côté du couchant, donc le visage tourné vers l'Ouest vers le monde des ténèbres. Il en va de même de l'espace sacré restreint qui l'entoure, et que délimitent, comme on le sait déjà, des rondins surmontés de statues funéraires: cette aire rectangulaire est aussi orientée selon un axe

Est — Ouest, et l'entrée qui y donne accès est uniformément pratiquée sur le côté Est du rectangle. Sur une échelle plus vaste, le périmètre d'habitat de tout village *Thu'ong* se divise en deux zones distinctes: le village proprement dit celui des vivants, et le cimetière, ou village des morts. Les deux zones, souvent séparées par un bief de ruisseau, sont contigües, et les coutumes traditionnelles veulent que la deuxième soit toujours aménagée à l'Ouest de la première. A en croire un conte *Bahnar*, un homme qui ne se console pas de la perte de sa femme part un jour à sa recherche en prenant la direction du couchant, et arrive après un très long voyage à la rejoindre au pays des morts. Ainsi, l'univers surnaturel dans lequel est plongé l'homme *Thu'ong* n'est pas seulement déterminé par un axe vertical reliant le monde terrestre des hommes au monde céleste des *yang*, mais se réfère encore à une coordonnée horizontale orientée dans le sens Est — Ouest, le long de laquelle se distribuent deux mondes opposés: Vie / Mort, Lumière / Ténèbres.

On raconte qu'il y a à peine quelques décennies, quand les traditions *Thu'ong* étaient plus ou moins intactes, n'ayant pas encore fléchi sous les coups répétés de l'«ethnocide», l'entrée de chaque complexe tombal était gardée par deux statues en bois qui n'étaient pas tout-à-fait semblables aux autres: un homme et une femme, debout l'un en face de l'autre des deux côtés de l'ouverture, et dont les organes géniteurs apparaissaient dans leur état le plus dynamique. Transportons nous en pensée devant un tel complexe juste au moment où le soleil se lève: les premiers rayons du jour pénètrent par l'entrée dans l'espace sacré, illuminant du même coup le couple surpris par le sculpteur anonyme au seuil même de leur élan vital le plus pur. Il faut avoir vécu de tels moments, peut-être, pour être à même de pénétrer, non seulement par l'analyse, mais encore par perception directe, une idée que le *Thu'ong*, à quelle ethnie qu'il appartienne, situe au centre de la vie même, au centre de la maison funéraire et du cérémonial funèbre: la Vie et la Mort, quoiqu'opposées l'une à l'autre, ne se contredisent pourtant pas, mais, au contraire se complètent, se continuent, l'une engendrant l'autre.

Et enfin, un mot à propos des statues funéraires. Nous avons fait part de la régression dont elles ont été victimes. Pour s'en convaincre, il suffirait de comparer celles sorties des mains de l'artisan il y a une quarantaine d'années ou un peu plus, dont quelques rares pièces se conservent encore au Musée d'Art de Hanoi, à d'autres plus récentes que vient de fixer le photographe (voir les photos 4, 5, 8, 9, 10). L'art se passant volontiers de commentaires, contentons nous d'attirer l'attention sur deux particularités qui marquent les œuvres anciennes et qu'on ne retrouve plus, ou presque plus, sur leurs homologues modernes. Tout d'abord, le «visage en forme de cœur» que certains historiens de l'art considèrent comme le cachet de la sculpture traditionnelle de l'Afrique Noire. Ensuite, ce développement du rythme dans le sens vertical, imposé par la forme du rondin qui sert de matière première au sculpteur *Thu'ong* d'hier et aujourd'hui. Ce facteur qu'on croirait oppressif, du moins limitatif, a donné lieu à la naissance d'un style pétri de suavité. Des êtres humains à peine évadés du tronc d'arbre d'où ils viennent, se figent soudain au contact de l'air, de la lumière, du ciel . . . , en des positions qu'on taxerait volontiers de non-signifiantes, en ce sens qu'elles ne laissent prévoir aucune action bien précise. En un mot, des positions non porteuses de récit. Et pourtant, sans qu'on s'y attende ces masses toutes simples, rudimentaires même, se rejoignent imperceptiblement pour former un tout vivant, mûes peut-être par ce frisson léger qui a depuis toujours parcouru les fibres internes de la matière . . .

Mais tout cela n'est plus. Ou il en reste si peu. Et c'est ce qui nous fait apprécier davantage l'apport modeste de NGUYỄN VĂN KỰ' à ce travail de sauvetage qui nous concerne tous.

TU' CHI et TAN CỤ'
Hà Nội

THE SIGNIFICANCE OF THE WEREWOLF IN PARAGUAY

Folklorists agree that folk narratives show up aspects of the idiosyncrasy of a group that shares attitudes, values and behaviors. But they do not agree on the method used to find out the significance of those narratives. In order to contribute to its study, I have applied the scheme of the "actants" of Algirdas Julien GREIMAS to a Paraguayan mythical legend regarding the werewolf, locally named Luisón.

I collected versions of this legend amongst Paraguayan residents in Buenos Aires during three years (1972 to 1974) and obtained twenty five versions given by informants of different sex, age and educational level.¹ The interviews consisted of informal conversations

¹ The transcription of the interviews are in the archives of the library of the Instituto Nacional de Antropología, Buenos Aires, Argentina.

during which each person was asked about folk-belief narratives. All of them were willing to collaborate and none of them was paid, for my work was done on a friendly basis. Usually the informants were flatetred by my interest in their folklore. Many of them had been engaged in rural activities in Paraguay. They were small farmers who produced for subsistence as primitive agricultural technics restrict the amount of land a peasant can cultivate. The majority migrated to Argentina in search of work or a higher standard of living and have been living in Buenos Aires from seven months up to twentyfive years. Most of these informants maintain strong affectionate ties with Paraguay, often visit Paraguay, usually making one or two trips per year, especially at Christmas or New Year. They also maintain a correspondence with Paraguayan relatives or friends.

Although the informants came from various regions of Paraguay, the similarity of their testimonies is striking. This similarity can be attributed to the fact that, in Paraguay, the rural communities are still quite conservative. Paraguay offers a vigorous and homogeneous culture, partly because of the influence of the Jesuit missions established from 1609 to 1767, and partly because of its long period of isolation. When visiting Paraguay in 1975, I was able to note that the narratives they offered in Buenos Aires do not differ from those in force in Paraguay.

Analysis of the mythical legend

I will try to demonstrate the significance of the Luisón legend and determine how the component elements interrelate. To this end I applied the "actantial" model proposed by the French semiotician GREIMAS.² In this scheme the "actants" are functional component parts of a belief story. These functions or "actants" show the relationship of each "actant" to the others, and the significance each bears toward the development of the belief tale as a whole. An "actant" can be a person, an animal, an object, a behavior, a value, a mode of acting, or a particular social or environmental condition. The "actants" are at once the actors that constitute each sign and the internal forces that determine the configuration of the sign. In Greimas' scheme there are six actors or "actants" which organize each belief tale: "dispatcher", "object", "recipient", "helper", "subject", and "opponent".

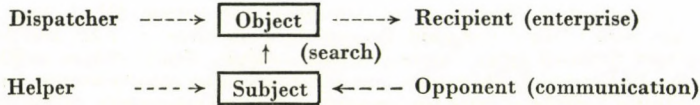
Let us see the function performed by each "actant". The "dispatcher" represents a need or lack in a society. Consequently, the dispatcher constitutes the context or the referential framework of the community under study. The "dispatcher" refers to the historical, cultural, and social conditions which prevail during the time the data are compiled. Whether the need is consciously realized or latent, society produces in response to this need an "object", in the present case, the belief. Through this "object" the society is able to express its needs metaphorically. The "object" is the concretion of a cultural problem which the community expresses through a belief tale. The folklorist's task is to try to determine what the community is expressing through its metaphors, so that what is unconscious at the community level becomes conscious at the scientific level. The "recipient" is the particular form in which the community satisfies those needs which the dispatcher raised in its cultural framework. Therefore, we have in the dispatcher a series of interrogatives, and in the recipient, the answers or solutions. But a "subject" is required so that this "object" can be expressed verbally. The "subject" is the people who share and experience the needs and wants of their culture. Through their folk-belief stories, the informants express the actual needs of their society. "Helpers" are the elements that allow people to express their needs, and "opponents" are the difficulties that people have in expressing them.

Each "actant" can have a series of variants, but all of these variants play the same role. Thus, elements which are apparently different perform the same function. For example, as helper "actants" in the Luisón demonic folk belief we see destiny, mass-media communications, the cemetery, the night, the moon, and the behaviour of dogs. These are seemingly disparate elements, but as helper-actants, they fulfill the same function, which is to further the expression of the belief, thus bringing about its concretion.

Besides the specific function of each "actant", each has a specific relationship to the other actants. GREIMAS graphically represents this relationship in this way:³

² GREIMAS 1973: 260-283.

³ GREIMAS 1973: 276.



These relationships determine three objectives of the sign's organization: "enterprise", "search", and "communication". The "enterprise" is the relationship established among the dispatcher, the object, and the recipient; it represents the purpose of the belief story, i.e., the attempt to express values which find no other modes of expression in the sociocultural structure. The dispatcher postulates the needs, the object concretizes them, and the recipient resolves or satisfies them. The subject then goes in search of that object which the enterprise postulated; people search for the expression of felt needs. Communication is established among the helper, the subject, and the opponent. Helper and opponent respectively aid or deter the subject's mythifying.

In the analysis of the Luisón's legend and in order to present the data clearly, I have used the three basic aspects of the sign proposed by the American philosopher and logician Charles S. PEIRCE: iconic, indexical, and symbolic.⁴ I found these aspects particularly useful in establishing three phases or levels of perception for my informants. The iconic level encompasses the informant's sensory perceptions of the Luisón, the indexical level constitutes his description of the mythical figure's acts, and the symbolic level includes the informant's evaluation of those acts and perceptions.

The reiteration of elements which may be observed throughout this analysis of actants and levels is not a matter of simple repetition, for the elements are treated differently on each level. Thus, for example, while the night appears as helper on each level, in each one of them it performs a different function. On the iconic level, it acts so that the Luisón may be seen; on the indexical level, in such a way that the Luisón may act, and at the symbolic level in such a way that the Luisón may be valued.

Object

At the iconic level the Luisón can be perceived as a man and as an animal. Most often he appears as a weak and ill man. He is described as being of pronounced pallor, of yellow complexion; he is haggard, with circles under his eyes and swollen eyelids. Less often he is seen as a person with long hair and nails. Sometimes he is said to be completely hairy, or to have facial eczema. He is occasionally followed by dogs. When he appears in human form, some perceive him as lacking in vigor while others envision him as a man with animal characteristics.

All the informants agreed that he may transform himself into a dog. Only one informant, number 25, mentioned that he can also change into other animals such as a monkey or a parrot. Although the Luisón is perceived sometimes only as an animal, people always presumed that this animal has already gone through the transformation from human to animal. The Luisón as an animal has distinctive characteristics. He is bigger than an ordinary dog, and of a dark or black color. He has long hair, big ears, and fiery eyes whose look hypnotizes. He may be seen as a furious dog whose hair does not grow on his forehead and who walks with head inclined. More rarely he may be a dog with features of other animals. Then he may have a horse's mouth or a multi-crested spine and tail. This description tallies with that of certain saurians. The Luisón as animal is described as a monstrous being, as if the informants wanted to place him among the lowest form of animals, but sometimes they attribute to him such human characteristics as a hairless forehead. The belief that people bear during their lifetime the sign of the baptism on the forehead may explain this particular characteristic.

In the indexical level there are four main actant-objects (1) the behavior of the Luisón as a person, (2) his method of transformation, (3) his conduct as an animal, and (4) the method whereby the Luisón escapes from the state of being a Luisón.

1. The behavior of the Luisón as a person is distinctive. He is a timid, silent person of a retiring nature; he is pusillanimous and does not like people. He eats very little and has strange eating habits; he does not eat meat, although he prefers chicken droppings or excrements, and leftovers. He likes food which is already going bad, or when normally it is considered not nourishing because its vital substance has already been extracted. For example, informant number 21 mentions that he eats *yerba* that has already been used for the *mate*

⁴ PEIRCE 1960: 2. 247-249.

gourd.⁵ Once the substance of the *yerba* has been extracted, the drink is reinfused with fresh *yerba*, but the drops are not considered food fit even for animals. As far as Luisón's working habits are concerned, he appears as a person who either does not work at all or works very little.

As for his sleeping habits, he is said to sleep on ashes, or to stay awake continuously. Instead of resting he goes out at night. When he sleeps he always sleeps inside his house, although on hot summer nights, in the country as well as in towns, Paraguayans usually sleep in hammocks in the open.

His sexual activity is virtually nil, although there is no agreement on what little there is. He does not marry or have children. But some maintain that Luisóns may have a family, and an informant in Paraguay stated that once a Luisón is married, he is freed of his Luisón condition.⁶

2. The general consensus about the Luisón's transformation is that he has the power to change into a dog. This transformation does not occur of his own volition because he cannot prevent it even though he may try. In the majority of cases the transformation occurs when he rolls over three times in the sand, on the earth, on ashes, or on a grave. The Luisón may also go around the house three times, and afterwards roll in the ashes. As we see, there is a ritual aspect to the transformation. In most narratives, the amount of times a certain movement must be made is specified. Just as his eating habits are sometimes associated with decomposed and rejected materials, so is his transformation method in that he rolls in sand or ashes. In other versions certain elements of time and place favor the transformation. It may take place at a crossroad, in the cemetery or when the moon begins to appear.

The animal status of the Luisón is temporary, recurring on certain nights of certain days. The informants are more uneasy about the transformation from human to dog than they are about his change from dog to human. The transformation back is not associated with any ritual and may occur on the Luisón's return to home, at dawn, or when he is killed as a dog. Informant number 19 tells us about the case of a Luisón who, trapped as a dog, started his human conversion, but because the moon had "lost its strength", the man was, only partially transformed. A person interviewed in Paraguay related a similar occurrence. The Luisón was left with a human body and the face and claws of a dog. While three versions stated explicitly that the process of conversion starts from adolescence, this notion is only implied in the rest of the narratives. During childhood the person who is destined to become a Luisón begins developing the characteristics inherent to this character, and crystallizes them only on reaching adulthood. *Curanderos* (folk healers) who practice black magic or spiritualism may also become Luisóns by reading books on magic, even though they are not seventh sons. Reading occult books thus constitutes another method of transformation. Interestingly, fate does not play a role in such cases since the individual can choose and deliberately set about to change.

3. In discussing Luisón's behavior as animal, most informants point out that as a dog he goes to cemetery and eats dead human bodies. Some informants stated they knew a Luisón had been discovered because on his human form was found the shreds of burial clothes in between his teeth. This story confirmed beliefs about his eating habits as an animal. The occasional mention of other behaviors of the Luisón's provide a more complete outline of the Luisón's nocturnal habits. He goes around all the neighborhood; visits seven villages; walks seven leagues; or goes to *yerba* plantations. As a dog, he eats candles, lambs, or the brains of dogs. Only informant number 17, states that the Luisón can kidnap and kill a co-worker, and then eat him.

In animal form, he harasses man by frightening him, attacking him, persecuting him, charging him, maddening him, or hypnotizing him. One informant described the Luisón as an animal which behaves in a strange way; if he is struck he does not howl or bite but runs away.

4. There are several methods which enable the Luisón to escape from the condition of being Luisón. As a dog he may make physical contact with a human being. The physical contact may consist of crossing between a person's legs, or of licking his forehead. Data is lacking to infer with certainty the meaning of passing between the legs. But licking the forehead, upon which the sign of baptism is stamped, may imply a connection with the blessed element with its redeeming qualities that we have seen in other beliefs. A single version,

⁵ Leaves of the *illex paraguayensis* plant used for an infusion which is drunk in a calabash-tree called *mate*.

⁶ I only analyzed the versions obtained in the fieldwork realized in Buenos Aires, even though occasionally I mention some details of versions obtained in Paraguay.

number 20, states that the Luisón caused an accident resulting in a tragic death, but it neglects to specify whether the Luisón then had a human or an animal form. The description that this informant made was exceptionally confused, probably because she knew the beliefs only through hearsay and not by experiencing the belief within the Paraguayan community.

It is evident throughout this analysis that the Luisón involves ideas of deterioration, decomposition, and disintegration. Whatever form he adopts he becomes an outcast, something objectionable and deserving of rejection.

At the symbolic level the actant-object evinces the risk that the human runs of being changed into an animal. People refer to dog as the animal a Luisón is most likely to become, because dogs are more intimately involved with man than all other animals and are the most domesticated. There are a few instances in which the Luisón becomes a monkey or a parrot. The selection of these animals may be explained by the facts that the former resembles man and the latter speaks like him. Destiny determines the Luisón's fate for it is inexorable that the seventh son become a Luisón.⁷

The Luisón is a being who is rejected. He is repulsive because of his unpleasant physical appearance, his bad smell and eczema, and his antisocial habits. In all ways he departs from established and desirable social standards of his community. He is considered inoffensive while in human form, but in animal form he can be harmful. Some informants assert that as a dog he can attack such loved ones as his own mother, his sweetheart, or his brother, while others maintain that he never harms his own family.

Most informants had personal knowledge of Luisóns. Luisóns are always exceptional people but they can either be geniuses or retarded. For some informants the Luisón was a mongoloid, or some other "useless" being, others remember his being their school's best pupil. By calling exceptional people "Luisóns", the community shows its resentment or fear of all departures from its standard norms.

Helper

At the iconic level there is a unanimous feeling among the informants that the night is the most likely time to see the Luisón in his animal form, since he is seen in daily life as a person. Some informants assert that he appears at twelve o'clock at night, while others say he has his day and hour to transform himself, without specifying either. The moon figures as an important element for the Luisón's transformation. In some versions he transforms himself during the new moon, in others, during the full moon, and in still others, during any moonlit night. The Luisón is seen generally on a Friday or on a Tuesday. He may also appear on any of the three week-days which have an "r" in their Spanish name: *Martes* (Tuesday), *Miércoles* (Wednesday), or *Viernes* (Friday). Other versions state that he can be seen at any moment or in certain periods of the year. Helper places to see the Luisón are next to a cemetery or around the barracks of conscripted soldiers.

Dogs may warn people of the nearness of a Luisón by exhibiting such frightened behaviors as barking, howling, crying, or following another dog without going near it. In the majority of cases though people may not themselves perceive the Luisón, but the strange behavior of the dogs convinces them that the Luisón is wandering about.

In the indexic level the helper place, time and circumstances for the Luisón to act are the same as I pointed out at an iconic level, but at the indexic level they provide for his action. Also serving as helper is the behaviour of those neighbours who comment on or make fun of the Luisón in his human form. As a consequence of their mockery, people risk attack by the Luisón when he assumes his animal form. To ensure that he will not attack as a dog one should greet him with respect when seeing him in human form. People may also provoke the Luisón's attack if they observe him during his transformation.

At the symbolic level destiny is the main helper-actant. Also operating as helper-actants are social and political institutions. Religion contributes to the Luisón belief in that the priest must bless the bullet that kills the Luisón. Sometimes the priest blesses the bullet knowingly and in response to a request. But he may confer the blessing unwittingly, since it may be hidden among other things presented for his blessing, such as candles or palm leaves. Political institutions also play a role in the belief symbolization. A unique feature of this belief is the influence of governmental agents in community life. The President of the Republic will consent upon request to become the godfather to a family's seventh son or daughter.⁸

⁷ The seventh daughter will be transformed into a witch. This belief does not concern us since we have confined our discussion to the Luisón.

⁸ This practice is still extant. It is justified as a traditional practice, but no official reference is made about avoiding the risk of a child becoming a Luisón.

Police accept the responsibility for keeping watch over places where the Luisón is known to appear. The Luisón is well-known through the mass media. Many informants said they had read accounts about the Luisón which were published in newspapers, magazines, and books. Some informants heard about it in radio-novels or saw a play about it. One of the informants, number 18, remarked that in one case a Luisón was taken to the Faculty of Medicine in Paraguay. For the informant, the mere fact that the Faculty studies him constituted proof of the existence of Luisóns.

Certain events or action also function as helper-actants. When the Luisón as animal is hit or hurt, the Luisón in human form appears with the same bruise or injury. For the community these marks or injuries are proof of the identity of the person with the animal. The facts the Luisón's own family has killed him or plans to kill him also constitute proof. If his relatives cover up for him or if, apprised of the Luisón's capture, people go together to the police station to see the monstrosity, the Luisón's existence is inferred. Rarer elements that favor Luisón symbolization are the facts that the mother is a prostitute, or that the Luisón is a stranger in the community. The prostitute breaks the ethical bonds of society, and so does the stranger, precisely because he is unknown, albeit involuntarily. His alien character conflicts with one of the social ideals that are the pride of this society. Informants maintain that "In Paraguay we all know each other".

Subject

The informant as carrier of a third-person narratives, indicated that female transmission of the belief is as frequent as male transmission. On the female side the mother is usually the transmitter. The male transmitter is most often another member of the community.

The informants as autonomous emitters frequently stated that in the neighbourhood where they lived in Paraguay, a person was pointed out as Luisón, and that there is much talk about this belief. One informant, number 19, said that the Luisón is the most talked-about demonic creature in Paraguay. Some said that they had seen the Luisón as a person. Credulity in this belief predominates; informants have stated: "That is true, the Luisón exists", an affirmation that we do not find in any other folk belief. I could not determine whether other informants believed in the Luisón or not. One of those interviewed, number 17, denied that the Luisón exists, attributing the belief to popular imagination. Another informant, a priest, made attempts to explain the belief to himself, apparently to settle doubts in his own mind. His doubts arose out of the conflict between his experience as a member of the community and his religious education. While on vacation in Paraguay, this priest took into his home a youth who had been pointed out as Luisón. He was interested in the youth's behaviour, for he wanted to verify, or perhaps disprove, the belief. For two consecutive nights he observed him. He noticed that the boy did not sleep through the night but sometimes got up and walked about his room. The priest explained this behavior by saying that the boy must not have expended enough energy during the day to be tired enough to sleep soundly the night through.

Opponent

In the iconic level the opponent-actants for the Luisón's perception are the police who may mount guard wherever the Luisón is expected to appear and thus prevent his arrival by their very presence. One narrative, number 21, says that the Luisón disappears from sight when in an attempt to see him clearly, a ray of light from a flashlight is cast on him. As in other folk-belief narratives, the precise atmosphere created by light opposes that which is magic and diffused in twilight and darkness.

Interesting to note is the diachronic process of the images in Paraguayan society. In contemporary oral versions, when the Luisón transforms himself, he turns into a dog. But in the old written versions he is always an Indian who transforms himself into a tiger, called in Guaraní "Yaguareté-abá" (jaguar-man), or more precisely, Tiger-Indian.⁹

In the indexical level the opponent-actants of the Luisón are: crossing one's legs to prevent the Luisón-dog from passing between them and transferring his evil quality. Informant number 22 points out that during childhood she was so afraid of the danger of the Luisón's infection that she always walked keeping her thighs as close together as possible. The religious element also prevents the Luisón's actions. To avoid the Luisón's approach one

⁹ LAFONE QUEVEDO, AMBROSETTI and GRACIANO quoted by COLUCCIO 1950: 561; MORALES 1929: 101-105; AYALA GAUNA 1944: 119-124; RAMALLO 1970: 45-47.

may make the sign of the Cross, display a crucifix, indicate the sign of the Cross on one's forehead, or hang blessed things on trees near the house. Of course, the most effective opponent-actant is bringing about his death. The majority of informants agree that to kill the Luisón the bullet must be "baptized", for if it is not, it will not penetrate.

In the symbolic level there are only few elements as opponent-actants because destiny, which man can do little to oppose, controls the Luisón. Two versions indicate that urban areas do not provide fertile grounds for the belief. One of the characteristics of urban life is the flexibility of its social codes. Heterogeneous beings can live together without risk. Since other mechanisms preserve the social structure, the creation of the Luisón is unnecessary. Another version, number 18, related that an appropriate cure prevented a person from being converted into a Luisón. This narrative implied that a person classed as Luisón is supposed in the common perception of the Luisón as sickly, pale, and thin. Such classification provides still another means whereby the risk of becoming a Luisón can be avoided: the application of society's prescientific knowledge. For example, a *curandero* (folk-healer) can heal the Luisón by herbal infusions.

Also functioning as an opponent-actant is the immigrant living in the area. The community is aware that a "person from the outside" may be guided by codes which differ from its own. The informants who pointed out this fact, number 14, exclaimed: "How can that man be a Luisón if he is a European?"

Recipient

The recipient-actant stresses a particular group composed of young men in transition toward adulthood. As we noted, a person destined to become Luisón starts to show Luisón characteristics during adolescence which later become fixed. So Luisón is likely to appear near the barracks where youths do their military service. One of the informants in Paraguay reported that the Army dropped out many conscripted soldiers because they were Luisóns. This same informant also stated that once Luisóns get married they are no longer Luisóns. Marriage not only implies the responsibility assumed by both parties toward each other, but also the taking of responsibility before society and toward it.

Through this belief people manifest support of social institutions: in particular, the Church and its sacraments. The Church may defeat destiny by baptizing the seventh son, having the President of the Republic act as his godfather, or by blessing the bullets used by the police to kill the Luisón. The latter two possibilities show the dependence of government agents on the Church in order to be effective. Imbedded in the recipient is the fear of cultural change. People tend to decry and reject human anomalies in order to stress group homogeneity. Those who are different are not only observed with distrust but are rejected.

Dispatcher

The dispatcher is the uneasiness that Paraguayan society feels toward all who operate as disjunctive elements in the community. In the Luisón belief, all sorts of defense mechanisms appear. These are set in motion when the community detects loss of control or breakdown of the social codes which bind it together. The generating idea of this belief tale is gradually developed in the three levels through constant and complicated metaphors.

The informants place the Luisón as a man and as an animal. As a man he has lost his vital forces, he is a leftover; as an animal, he is akin to monsters. The narratives show the three methods by which a person can become a Luisón: through the operation of destiny, by means of magic, and through contagion. The transformation of the Luisón by destiny shows the community uncertainty concerning a genetic process: seven consecutive boys (or girls) can upset the community's demographical balance. The presence of Luisón creates disorder in the population distribution. The transformation by means of magic implies an individual's desire to overcome natural forces. The transformation through contagion entails the consequences of proximity to risk. Danger and disorder may be attractive to some and such attraction in itself constitutes a danger. Whatever the means taken, being a Luisón necessarily implies the disintegration of social codes applicable to speech, eating, work, sex, morals, and even sleep. In showing the Luisón's strange behaviour or anomalous conduct the community points out its norms.

The narrative show the community's necessary rejection of those members who stray or break its social codes. The group requires cohesion; those who do not conform to it, or who willfully or unwittingly infringe upon its solidarity must be punished because they constitute a threat. Since integrity of the group is in danger, the sanction the group imposes must be drastic.

To become a Luisón through the operation of destiny is a matter of particular interest because it is fraught with paradoxes. While the community creates and foments the Luisón, it simultaneously rejects or eliminates him. The community's ambivalence seems to guide individuals toward desirable social interaction. The presence of the Luisón in the neighbourhood alerts the individual to the danger of destruction or loss of the community's social codes. By creating the Luisón the community shows what should be done with those who depart from communal life. This being serves as an exemplary punishment for all its members. With latent wisdom, the community chooses precisely the person who by his very birth has broken one of its controls, the demographic. The community knows that this child, chosen by destiny, will be one of destiny's victims. It is with this awareness that informants explain: "It is not his fault. Even though he may not want to, he must change into a Luisón." Destiny provides the community with a scapegoat upon which it may discharge its fears, griefs, and tensions. People know that when an individual is ejected from his community he is incapacitated as a human being and reduced to living a tragic life. But the community denies any responsibility for its role in this arbitrary play. It rationalizes its participation by insisting that fate developed the Luisón because he was the seventh son. Because destiny controls, neither the Luisón may be blamed for having been born the seventh son, nor the society which has stigmatized him. While there is a consensus among the informants that the Luisón originates in the seventh son, being the seventh son is not always the sole determinant, since a person may become Luisón through magic or contagion. The community's need to maintain the Luisón belief as a social control is so great that in the absence of the seventh son phenomenon, it allows for alternative methods for becoming Luisón.

I have not been able to learn if the killing of those accused of being Luisón actually takes place. But the question whether these killings occur in the world of fact or in the realm of the imagination is immaterial to the creation and preservation of the belief as a form of social control. A future researcher might do well to investigate police records or newspaper accounts of unexplained killings.

Not only is the community's treatment of the Luisón ambivalent but the Luisón behaviour itself is paradoxical. As a man he has to accept the life that the community imposes on him. The Luisón knows that he is constantly a victim of collective suspicion; he is observed, pointed out, and rejected. He ends up by behaving just as he is expected to do. With a passive resentment he does exactly what the community intended for him to do, and he fulfils the role it created for him. But as a dog the Luisón's resentment is active; he attacks man and tries to pass on his evil. The community which controls him in human form cannot control him in his animal form. Thus the community is mired in its own confabulation from which it cannot emerge until it takes advantage of the socializing institutions that can help the community to get rid of a Luisón, either by preventing a human being from becoming a Luisón or by ensuring a Luisón's death. But if the community has means to stop the appearance of the Luisón, why does it not apply this mechanism in every case? Perhaps it does not always use this mechanism because it needs an exemplary victim when its cohesion is endangered. Periodically therefore, it must reproduce the Luisón belief as a moralizing agent for all its members. The Luisón legend allows society teach the balance between order and disorder, between human and animal behaviour, and between acceptance of social codes and punishment for those who break them.

It is the only of the Paraguayan folk-belief I analyzed in which a human being is the protagonist. It is also the only narrative in which collective action regularly plays a role. In his human form as well as in his animal one, the Luisón excited the intervention of the group. As a dog he acts as a leader since "dogs follow him" as reported earlier. Some written versions of the belief refer to a group action to eliminate a person thought to be a Luisón.¹⁰ This theme of collective action may be explained by the danger the Luisón poses not merely to the individual but to the entire community.

In this mythical legend magic elements come into play, such as the periodical alternation between human and animal forms, and the number seven. The Luisón is the seventh son, gives seven turns to be changed, goes through seven towns or seven leagues in a night, and must be baptized in seven churches.¹¹

¹⁰ RAMALLO 1970: 67-82; GONZÁLEZ DELVALLE 1972: 5-27; MOLINA-TELLEZ 1947: 194-195.

¹¹ In occidental culture the number seven has had great importance, such as seven are the days of creation; seven the days of the week; seven the colours of the rainbow; seven the capital sins; seven the Archangels; seven the wonders of the world.

Contemporary oral accounts of the Luisón contain characteristics similar to those in the written versions of werewolf beliefs of certain regions of Spain and Portugal.¹² Undoubtedly the Luisón legend sustained today in Paraguayan society had European origins. But the existence of the Yaguareté-abá suggests that a belief in a sort of werewolf was already established in the pre-Hispanic period among the Guaraní. Probably the earlier belief facilitated the incorporation of the latter, and explains its widespread and tenacious acceptance.

Finally, the universality and entrenchment of the werewolf belief may reflect the universality of society's fear of losing group cohesion through the unconventional acts of its abnormal members.¹³ The importance of group cohesion can be seen in the severity of punishment the community metes out to those who would disturb it, i.e., the loss of their humanity, ostracism, or execution. The risk of social change is stressed in rural communities because of the greater inflexibility of their structure.

Conclusions

The method proposed by GREIMAS allowed me to detect the implied significance in a legend. I have tried to determine the cultural needs put forward by a traditional story and their way of resolving them. No culture fulfills all the needs of its members, and needs which people cannot satisfy in their day-to-day dealings with one another within the framework of official regulatory institutions may be expressed and fulfilled in the creation of belief stories.

The interviewed include in the Luisón legend the environmental and social conditions of their own surroundings. Synthetizing we can say that the night is the favorable moment for the Luisón's appearance and action while the proximity of the dwelling is the propitious environment.

The historical setting is the period of Spanish acculturation as shown by the nature of the elements that constitute the Luisón narrative; i.e. the Luisón's name, his behaviors both as man and as animal, the method employed to counteract him, and the important influence of certain numbers. The value that is stressed is the fear of deviation from normal behaviour. The individual who deviates from conventional patterns of behaviour represents an intolerable risk for the community. The functions of the three social institutions involved—the religious, the police and the political—are to prevent an individual's development as a Luisón, to stop a Luisón's action, or to eliminate the being entirely. Severe punishment is inflicted on those who are believed to endanger social cohesion. The community stresses that certain patterns of social interaction must be followed and maintained in order to preserve its culture. The mechanism of cultural dynamic involves the belief in destiny which according to the narratives, governs a seventh son's biological inheritance.

When trying to unravel the mental mechanism used by informants to elaborate this believe, it is observed that this society has created an individual upon whom it can unload the sanctions that would fall on those of society's disruptive members. The severe punishment that the Luisón has to suffer serves as a warning for all members of the community.

Comparison with written versions

I compared the versions obtained from informants regarding the Luisón with those collected by authors who studied the folklore of the Guaraní area which includes all of Paraguay, the northeastern part of Argentina, and the southwestern part of Brazil to compare and contrast the versions given by those interviewed to those existing in bibliographic sources.

The characteristics of the Luisón mentioned in written versions are in general similar to those analyzed in oral versions. The authors are not concerned with the meaning of this belief nor with the analysis of its relationship with the culture. While in Paraguay it is called

¹² RISCO 1945: 514-533.

¹³ VOEGELIN in LEACH 1949: 1170.

"Luisón",¹⁴ in Argentina it is called "Lobisón",¹⁵ and in Brazil "Lobishomen".¹⁶ There are many written references for this demonic folk-belief in the Guaraní area. The majority of writers tend to point out its universal origin, although the informants themselves are not aware of its universality. The informants are not concerned with such matters, but only with their experience with the belief in their own community.

MARTHA BLACHE

Instituto Nacional de Antropología,
Buenos Aires

Bibliography

- AMBROSETTI, Juan B. 1953. *Supersticiones y Leyendas*. Buenos Aires
- AYALA GAUNA, Velmiro 1944. *La selva y su hombre*. Rosario
- BARROSO, Gustavo 1923. *O sertao e o mundo*. Río de Janeiro
- BEJARANO, Ramón 1960. *Carai Vosa*. Asunción
- CÂMARA CASCUDO, Luis da 1962. *Dicionario do Folclore Brasileiro*. Río de Janeiro
- CENTURIÓN, Carlos 1947. *Historia de las letras paraguayas*. Buenos Aires
- COLUCCIO, Félix 1950. *Diccionario folklórico argentino*. Buenos Aires
- DI BERNARDO, Elso 1965. *El Lobisón en Grécia y en Roma*. Selecciones Folklóricas, June, Buenos Aires 39-41.
- GONZÁLEZ, Gustavo 1967. *Mitos, leyendas y supersticiones guaraníes del Paraguay*. Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo 2, 66-69.
- GONZÁLEZ DELVALLE, Alcibiades 1972. *El grito del Luisón*. Asunción
- GREIMAS, A. J. 1973. *Semántica estructural*. Madrid
- INCHAUSPE, Pedro 1942. *Voces y costumbres del campo argentino*. Buenos Aires
- JIJENA SÁNCHEZ, Rafael 1952. *El perro negro en el folklore. El Lobisón, el Familiar y otras supersticiones*. Buenos Aires
- LEACH, Maria 1949 (ed.) *The Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. New York
- MAGALHAES, Basilio 1944. *El folclore en el Brasil*. Río de Janeiro
- MOLINA TELLEZ, Félix 1947. *El mito, la leyenda y el hombre. Usos y costumbres del folklore*. Buenos Aires
- MORALES, Ernesto 1929. *Leyendas guaraníes*. Buenos Aires
- PERCE, Charles Sanders 1960. *Speculative Grammar*. In: *Collected Papers*, Cambridge, Mass.
- PERKINS HIDALGO, Guillermo 1963. *Leyendas y supersticiones del Iberá*. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología 4, 272-273.
- PIAZZA, Walter 1951. *O Lobishomen*. Anais Congresso Brasileiro de Folclore III. Río de Janeiro 341-353.
- QUIROGA, Horacio 1965. *El Lobisón*. Selecciones Folklóricas, June, Buenos Aires, 42-45.
- RAMALLO, José A. 1970. *Cuentos y leyendas de la tierra misionera*. Córdoba
- RIBEIRO, Joao 1919. *O Folk-Lore. Estudos de literatura popular*. Río de Janeiro
- RISCO, Vicente 1945. *Creencias populares gallegas. El Lobishome*. Revista de Dialectología y Tradiciones Populares 3/4, 514-533.
- RODRÍGUEZ MEDINA, C. n. d. *Iniciación literaria*. Asunción
- ROLLA, José Cruz 1954. *Folclore, ritos y costumbres del pueblo Guaraní*. Buenos Aires
- TEIXEIRA, Fausto 1949. *Estudios de Folclore*. Belo Horizonte
- TORANZOS BARDAL, Fortunato 1900. *Alma Guaraní*. Asunción

¹⁴ TORANZOS BARDAL 1900: 23-31; CENTURIÓN 1947: 307; BEJARANO 1960: 65-66; GONZÁLEZ 1967: 66-69; GONZÁLEZ DELVALLE 1972: 5-27; RODRÍGUEZ MEDINA n. d.: 63-66.

¹⁵ MORALES 1929: 101-105; INCHAUSPE 1942: 166-167; AYALA GAUNA 1944: 119-124; MOLINA TELLEZ 1947: 194-195; JIJENA SÁNCHEZ 1952: 5-69; AMBROSETTI 1953: 100-101; ROLLA 1954: 56-57; PERKINS HIDALGO 1963: 272-273; DI BERNARDO 1965: 39-41; QUIROGA 1965: 42-45; RAMALLO 1970: 67-82.

¹⁶ RIBEIRO 1919: 36-38; BARROSO 1923: 57-73; MAGALHAES 1944: 53; TEIXEIRA 1949: 54-58; PIAZZA 1951: 341-353; CÂMARA CASCUDO 1962: 643.

MUSEUM EDUCATION OR EXHIBIT EVALUATION?

Since the French Revolution, when the Royal Cabinet of Curiosities was opened for the public representing the first museological exhibit in history, a new changing horizon began for all curiosity collections, and the basic principles of modern museology gradually grew up from this point. These beginnings were based on a simple principle that is still vital and is much discussed today: that museological collections are not only for scientific researches and preservation but also for communication of knowledge, and therefore for education as well, for all of us without the slightest distinction. However, though this latter principle is unquestionable, its interpretation and realization are always dependent on the needs, opportunities, and support of any given society at any time.

In the XIXth and the first half of the XXth centuries, for example, the museums' main goal was to gain scholarly reputation. This is why beside the collecting activities their "communication of knowledge" centered mainly around scholarly researches, lectures, and publications. "This is the oldest definition of a museum in the Pythagorean sense and is also what many of us would hope to create today. The distillation of much of this research may be seen in the exhibits. They are open to all, non-didactic, and they can be taken or left alone. Thus, the exhibits provide a method of exposure but not direct education" writes S. Dillon Ripley, Secretary, about this period in connection with the Smithsonian's development in his introduction to the published volume of the Institution's 1966 Conference on Museums and Education (LARRABEE 1968:3).

However, during the last two decades the old principle—which finally gave rise to modern museology as well—has again come to the forefront. Moreover, it seems to be slowly becoming one of our most challenging cultural problems. But the frame of reference in which this problem is currently discussed almost always includes a questionmark: do museums actually educate and/or are exhibits effective enough? And as our museums have lately achieved a real social *éclat* (cf. WASHBURN 1975:214), their responsibility for this questionmark is at least as important as for maintaining their scholarly reputation.

In any case, our main concern here is this questionmark, which is clearly closely associated with our contemporary museums' function to communicate knowledge and therefore to educate. Its background can certainly be traced back on the one hand to the rapidly developing means and methods of communication and on the other hand to our ever growing knowledge in experimental psychology of learning and motivation and in instructional technology and design (cf. SCREVEN 1974:11). These growing scientific arsenals urge museums to keep step with modernization and also provide constantly increasing means for control and ability to form goals not only in accordance with scholarly activities but also with the needs of contemporary society as well.¹

Anyway, the museums' responses to this challenge, it seems to me, generally concentrated on three categories: 1. in forming a more sophisticated relationship with schools; 2. experimenting with all kinds of surveys; and 3. developing different methods to motivate visitors to more productive exhibit-attending behavior. By setting up these more or less arbitrary categories, I don't necessarily mean qualitative ranking at the same time. Each of them has its own importance among the museum services. I would rather sort them as quantitative categories by which museums try to bridge the gap between their traditional capabilities and their contemporary responsibilities. It is interesting to note that while these efforts do give extra work and responsibility to the museums and their staffs, in practice it is usually the educators who are charged with them and who most of the time are also left alone with them. This is the reason for the strange bipolarization at most contemporary museums: on one side there are the curators and designers with their feelings that a necessary cooperation with the educators will lessen their scholarly and artistic achievements, and on the other side there are the educators with their feelings that they are only allowed to patch some of the gaps and, it could be said with some irony, to clean up the "mess". Though this statement may sound a bit sharp, it is emphasized to some extent these days even in the proliferating literature on museum education (cf. NEWSOM 1980:47; MATTHAI 1974:10-13). But these quantitative efforts have already certainly laid down the path toward a qualitative change in the interpretation of the museums' goals and working methods. And from these debts even methods ahead were born (see ALT 1977; SCREVEN 1976; SHETTEL 1968).

The concept of education is generally so closely related to schools that in the common use, and even many times in museological context, educational activities and/or programs

¹ This modernization trend in some cases gave birth to ingenious speculations, as with CAMERON who tried to present a new look at the museum's role in education by approaching the museum as a communication system (1968:33-40).

are usually interpreted as school—museum relationships. And their effectiveness and success, therefore, in most cases are judged simply on statistical data: how many students visited an exhibit and/or were put in guided tours or other museum services. Indeed, anyone who takes just a short look at the enormously increasing museum educational literature has to realize that at least 50 percent of the studies are deeply committed to all sorts of different theories, experiments, or suggestions on how the museum and school relationship can be developed successfully.

There is no question that these aspirations gave rise to various efforts on the museum educators' side and that the number of special programs for classes has rapidly increased from the sixties since when the institutionalization of the education within the museums has grown to a considerable size. However, it is obvious for all of us that the common goal of these services is mainly based upon the organization of spectacular and/or attractive new programs which gave opportunity for museum educators to teach and students to learn.

Let me give an example from my own practice: when I started to work with the Hungarian National Museum in 1973 as a curator in charge of education, the traditional school programs consisted of a one- to two-hours guided tour for students from different grades and of different ages, during which students simply were "driven through" all the galleries of the museum.² First of all, we worked out a series of various special programs for the schools: free bus transportation, organized guided tours in one of the galleries in accordance with the classes' syllabuses, special workshops for students, special lectures, quiz-games with reference to their study materials, etc. Since from the traditional museum point of view this was the only way for education to be helped, this had to be the first step. After all this was done, we could then start our own educational business by developing effective educational programs based on a systematic cooperation with the teachers.

We first had to make it clear and unambiguous in our minds what the teachers and the schools considered to be really useful and also how to provide more individualized and therefore more effective, intimate experience for the students when they visited our exhibits (cf. CAMERON 1968:38). This process led to the search for specific objectives: what knowledge, skill, and understanding were important and optimal for the students to achieve during an organized school program? So, for each grade on the basis of their study-books we worked out a series of worksheets which through their questions (in terms of action verbs and/or drawings to complete) motivated the students to work out individually on their own what to see in and how to look at our exhibits. We also provided for the teachers special instructional sheets which helped them to prepare their classes without any extra effort (cf. BORSÁNYI 1976:182-83).

The variations of special school programs are indeed innumerable and endless. Instead of listing these further, let me just mention that they are concentrated usually on both sides of this relationship: how to provide more structured and therefore more effective opportunities by utilizing all kinds of available resources *in the museums* on the one hand, and how to develop various assemblages of museum collections, replicas and/or any other instructional materials for classes to use *in the schools*. These latter programs, as "loan-services" for example, have an old tradition in English museums and in a more sophisticated way as travelling exhibits in the Scandinavian museums (cf. FERDINAND et al. 1976). Without going into more details, I would only like to point out here in conclusion that these efforts usually consisted of seeking after extra means and methods by which a museum's potential teaching outcome could be made more effective.

*

One of the spectacular concomitants of the modernization trends in contemporary museums are the various surveys. As LOOMIS interprets this phenomenon rather wittily, "There is a pervasive belief in our culture that institutions show their accountability, in part, to the public by 'surveying' them, no matter how ludicrous the results" (1973:21). And though LOOMIS is certainly right saying further on that the "results of surveys tend to be information that one already knows or 'common-sense' (1973:21)", these efforts—even if they fail—help the museums in the long run to find the right methods for their own work in our accountability-needing cultural and economic systems.

² In Hungary the Hungarian National Museum has the most complex existing archeological exhibit on the Carpathian Basin's prehistory before its conquest by the Hungarian tribes; the museum also has the richest Hungarian historical exhibit. Since its galleries and displays are organized by historical sequence, they provide excellent demonstrative materials for history classes.

A nice, complex, well-organized, and exemplary visitor survey project done at the University Museum in Philadelphia is reported by PRAGUE in the *Curator* (1974:207-12). The museum was interested in demographic and attendance data and in informations on its institutional services to visitors. In cooperation with other Departments of the University of Pennsylvania and by using competent student help in the data collection and the statistical and computer analysis, the whole project was really attractive and the cost was reduced to the minimum. Interviews and unobtrusive behavioral observations were carried out, and consultations were held with teachers of visiting school groups.

The evaluation of this University Museum survey provided information on the demographic picture, the reactions of special interest groups, the ineffectiveness of publicity, poor visitor orientation, architectural problems, temperature and lighting control, exhibit design, difficulties of access to the museum, and museum facilities (gift shop, restaurant, library). So, it can be seen that a cautious and complex survey can really be helpful in summing up all sorts of problems that a museum faces at a given time. Moreover, through such analysis as Prague projects it, it is possible "not only to reinforce the museum's self-image, but also to add new dimensions to its future plans" (1974:208).

But not all museum surveys give an over-all evaluation. Fortunately there is an increasing number of experiments aiming at one particular problem at a time. These can help us to improve our methodological arsenal for handling some single elementary problems in museum planning. Orientation, for example, is one of the problems which commonly causes troubles for visitors in using museum facilities. COHEN et al.'s experimental study shows nicely how useful planned aids can be in assisting museum visitors (1977:85-97). At the National Museum of History and Technology, various indexes of disorientation were measured and also the degree to which selected aids could alter these indexes. This systematic investigation clearly draws anyone's attention to the more or less common hunch that "it is essential that any orientation scheme be carefully tested and orchestrated in such a way that visitors can enrich their experience and make the most of their time while in museums" (1977:96).

Some of these surveys also provide interesting evaluations and overviews of other minute but well-known problems, such as WEINER's study on the history, function, and criteria of exhibit label writing (1963:143-56). We all know that the value of an exhibit is in direct proportion to what it communicates to a viewer and that labels are virtually one of the most important means by which benefit is derived from an exhibit, but actually little attention is ever paid to their literary style, content, length, or visual appearance. Weiner discusses these well-known aspects and at the same time gives practical instructions on how to handle them.

The listing of these surveys and evaluations and the like could be at least as endless as that of the school programs. However, I would like to insist upon the fact that though they may seem to be more sophisticated than the school programs, and indeed they have to be accounted as helpful efforts, probably they only "yield descriptive information and provide validation for hunches" as LOOMIS concludes (1973:21). I think that these kinds of efforts tend mainly to find out what the visitors like best or would like best in the museums. And since visitors are very heterogeneous, the findings of these efforts, even if they are acted upon, can most likely produce only partial results.

*

From among the visitor surveys a few experimental researches rise above the others and analyze more deeply the visitors' motivation; on the basis of the data gained, they try to carry out various means and methods for securing more productive exhibit-attending behavior. MELTON, for example, through his unobtrusive observations found important information on exhibit installation (1972:393-403). And SHETTEL demonstrated that it is possible to design and complete sophisticated effectiveness studies of exhibits (1973:32-41; 1968). The advantage of these experiments unquestionably lies in their efforts to approach the problem of the "communication of knowledge" through exhibits. Nevertheless, it is interesting to note that this approach, that is the concept of this approach, is not always obvious. Shettel, for example, decided that he should set up rather arbitrary exhibit categories (emotive, aesthetic, and didactic) in trying to validate the competence of the educational concept "to satisfy a need we have to learn, to understand things that we did not understand before, to make sense out of confusion and complexity, order out of chaos" as he expresses it (1973: 33).

BORHEGYI, the late director of the Milwaukee Public Museum—one of the first pioneers of museum education—was already among the first who really emphasized that museums have to search for better communication through the improvement of their exhibits (cf. 1963:

45-57). His interest in the objective measurement of museum visitor behavior initiated a new approach to educational problems in the light of the new development in experimental psychology in learning and motivation. And SCREVEN's systematic experimentations and applications of the psychology of learning to increase visitor learning from exhibits (1974a; 1974b) are convincing indeed as to the effectiveness and usefulness of this approach.

I think that the genuine significance of the experimental psychological method from the museum's point of view can be found in its basic concept, which simply takes the museum as a learning environment (SCREVEN 1974a:9-11). In this way it does not really want to interfere in the museum's exhibit policy (at least not in this period), and therefore its scholarly activities, but rather tries to offer newer methods and means by which any kind of scientific information can be effectively communicated with voluntary individual visitors. Of course, carrying out specific ways in which substantive learning can occur at exhibits requires the attainment and consequent application of a series of systematic learning/teaching principles.

As SCREVEN points out, the first step is to decide what our exhibit wants to communicate, that is, to define its "learning outcome" (visitor behavior) in terms of instructional objectives. "Objectives may be stated in behavioral form both for cognitive learning and for so-called attitudinal or affective learning. Cognitive objectives may include the teaching of simple information, being able to give new examples of a concept, applying rules to solve problems, learning to analyze problems into their components, etc. Attitudinal (affective) objectives would include observations of preference, avoidance behaviors, rejection, assignment of adjectives to specific stimulus conditions, rating scores" (SCREVEN 1974a:14).

Beside the instructional objectives, the motivation of the visitor is also important since the "learning from exhibits is dependent on looking, reading, relating, comparing, etc., then it is necessary to motivate the casual museum visitor to 'do' these things by 'rewarding' him when he does them and not 'rewarding' him when he doesn't . . . rewarding consequences for humans in many learning situations include knowledge of results (feedback), the successful completion of a task or question, verbal praise, and progress toward a pre-established goal" (SCREVEN 1974a:15).

And here we come to the next important step when we have to find ways — interaction systems — by which we are able to induce the visitor to look, read, relate, compare, etc., that is to do what we consider to be important for the learning process. "An interactive museum exhibit would involve an interdependency between its two main elements: the exhibit and its viewers. Each acts upon the other in a series of interdependent events, via the media of artifacts, labels, audio, questions, response devices, slides, etc." (SCREVEN 1974b:70).

There are various ways to create effective visitor—exhibit interaction systems. SCREVEN successfully experimented with the use of individual programmed audio tape cassettes, a portable punchboard response device, and a coin-operated visitor self-testing machine (see SCREVEN 1974a chs. II, III, IV, and 1974b). However, simpler ways can sometimes be as effective as the use of audio devices. For example, in the Hungarian National Museum in 1977, on the 175th birthday of the institute, we prepared a small illustrated booklet for our visitors containing ten questions and the relevant answers. "The questions are based on a pleasantly short and interesting walk through the entire museum and grounds, and highlight ten important facets of Hungarian History . . . In designing this booklet special attention was given to the feedback aspect. On one page there is a question and an appropriate illustration, and on turning the page, the visitor immediately finds the proper answer" (BORSÁNYI 1978:13). We actually pretested our questions and the route and time it involved, that is we devoted careful attention to the preparational phase. Originally it was planned for physical workers but its astonishing popularity soon urged us to extend this service to all visitors.

It is also obvious that well-prepared and clearly defined conditions provide reliable opportunities for the evaluation of exhibits' learning outcomes. And SCREVEN's experimental investigations—based on the analyses of interaction systems—show that "productive learning can occur in the public museum and that museum exhibits probably are subject to the same kind of evaluation as any would-be instructional or communication system" (1974a:68).

*

Probably here is the time to recapitulate. It can be abstracted that museums, in response to the contemporary challenge, are providing reasonable efforts to increase the effectiveness of the communication of knowledge. In any case, I take the liberty of thinking that most of their efforts for better education focus on how existing exhibits and/or other museum resources can be made more communicative than they are: series of school programs, visitor surveys, and experimental researches aim to produce more effective ways of making exhibits more educational. Thus, if we share the concept that the main educational form of our con-

temporary museums is the exhibit and at the same time take into consideration that the exhibit's effectiveness usually requires supplementary means, they are right who emphasize that evaluations of the intended effects on visitor learning and performance should already take place during the planning and constructing of an exhibit (SCREVEN 1976; SHETTEL 1973).

The so-called goal-referenced approach—developed by SCREVEN—for exhibit evaluations to measure the knowledge acquired (the term 'goal' refers to measurable learning outcomes) by the visitors as the result of their museum experience is an excellent tool. Following SCREVEN's model, after the goals and the intended audience are defined in measurable terms and the exhibit is executed, the visitors' reactions (attention, interest, attitudes, values, knowledge, skills) are measured and compared to the defined goals. "The goal-referenced approach, then evaluates exhibits in terms of their intended goals and, if necessary, adjusts their design until the goals are attained. This evaluation is not possible unless the curator or designer has clearly (measurably) defined what the educational or performance outcomes of the exhibit are supposed to be" (SCREVEN 1976:274).

What is important here is SCREVEN's emphasis on the use of this model, the goal-referenced approach. That is, he distinguishes between two types of evaluation: formative and summative. The formative is a sort of preliminary evaluation by which exhibits are appraised and modified while being prepared, while the summative provides the evaluation of existing exhibits' effectiveness in connection with their original goals (1976:274). It is obvious that formative evaluations are not limited only to exhibits in preparation but are also useful tools in exhibits which are being shown. They might suggest some ways on how to improve existing exhibits through installation, re-arranging, changing, and/or interactive systems' development.

Instead of going into further details on the process and stages of the evaluations (see SCREVEN: 1976), let us have a short look of the way in which these concepts fit the traditional museum practice. It is obvious that if the traditional view that exhibits are products of scholarly and artistic efforts is expanded—following some rules of the educational game—to include educational efforts, the effectiveness of exhibits can be increased easily. However, we all know that in the traditional practice exhibit planning and implementing are separated into different specialities (curator, designer, educator, etc.) although an exhibit is a total system. Its "components—content, organization, photos, artifacts, animals, diagrams, text, signage, visual design, prioritized objectives, and visitor pilot testing—all play important role throughout the design process" (SCREVEN n.d.: 156). So, the realization of a new horizon—the unity of scholarly, artistic, and educational efforts—requires a qualitative change in both traditional view, and practice and also calls for a qualitative change in the effectiveness of both the exhibit policy and the potential educational abilities of the museums.

There is still another problem that can be argued: museum visitors are heterogeneous, and the exhibits' values for consideration and therefore for effective communication have to be arranged in accordance with their intended audience. Consequently, their educational value prevails only for the intended audience. I think this should be the only and optimal dividing line—if there must be any at all—in our contemporary museums between the curatorial-designing and the educational works. Hence it is the educators' task to plan, provide, and operate for special interest groups and for individuals as well—with the use of formative evaluation (of course still in continuous cooperation with the curatorial and designer staff)—effective exhibit interaction systems and to take charge of their publicity. And in cases like this, education and exhibit evaluation will certainly find their relevant functions in the museums' systems.³

LÁSZLÓ BORSÁNYI

Bibliography

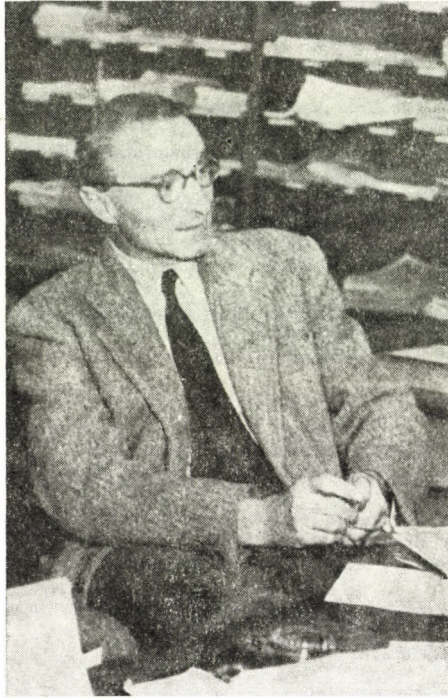
- ALT, M. B. *Evaluating Didactic Exhibits: A Critical Look at Shettel's Work*. Curator 20, no. 3 (1977): 241–58.
- BORHEGYI, Stefan D. *Visual Communication in the Science Museum*. Curator 6, no. 1 (1963): 45–57.

³I would like to take this opportunity to express my gratitude to Dr. Chandler G. SCREVEN (University of Wisconsin, Milwaukee), Dr. Jerry J. BRODY (Maxwell Museum, Albuquerque), Dr. Philip K. BOCK (University of New Mexico, Albuquerque), Frieda D. Butler Fellowship Fund and Dr. Richard A. BARRETT (University of New Mexico, Albuquerque) who aided me in the preparation of this essay.

- BORSÁNYI, László. *A New Type of Activities for Factory Brigades in Museums*. Market of Ideas 1978 February, Nr. 15. (Stockholm)
- ID. *Köznevelődési munka a Magyar Nemzeti Múzeumban*. (Public Education at the Hungarian National Museum.) Folia Historica 4 (1976): 179-87.
- CAMERON, Duncan F. *A Viewpoint: The Museum as a Communication System and Implications for Museum Education*. Curator 11, no. 1 (1968): 33-40.
- COHEN, Marilyn S. et al. *Orientation in a Museum. An Experimental Visitor Study*. Curator 20, no. 2 (1977): 85-97.
- FERDINAND, Klaus et al. *The Role of Anthropological Museums in National and International Education*. Department of Ethnography, Moesgaard, 1976.
- LARRABEE, Eric. *Museums and Education*. Smithsonian Institution Press, 1968.
- LOOMIS, Ross J. *Please Not Another Visitor Survey*. Museum News 52, no. 2 (1973): 21-26.
- MATTHAI, Robert A. *In Quest of Professional Status*. Museum News 52, no. 7 (1974): 10-13.
- MELTON, Arthur. *Visitor Behavior in Museums: Some Early Research in Environmental Design*. Human Factors 14, no. 5 (1972): 393-403.
- NEWSOM, Barbara Y. *A Decade of Uncertainty for Museum Educators*. Museum News 58, no. 5 (1980): 46-50.
- PRAGUE, Rochelle H. *The University Museum: Visitor Survey Project*. Curator 17, no. 3 (1974): 207-12.
- SCREVEN, Chandler G. *Exhibit Evaluation — A Goal-Referenced Approach*. Curator 19, no. 4 (1976): 271-89.
- ID. *Learning and Exhibits: Instructional Design*. Museum News 52, no. 5 (1974a): 67-75.
- ID. *The Measurement and Facilitation of Learning in the Museum Environment: An Experimental Analysis*. Smithsonian Institution Press, 1974.
- ID. *Visitor Attention and Learning in Public Exhibits and the Role of Evaluation*. Ms, xerox, n.d. pp. 151-57.
- SHETTEL, Harris H. et al. *Strategies for Determining Exhibit Effectiveness*. Pittsburgh: American Institutes for Research, April, 1968. AIR-E95-4168-FR.
- SHETTEL, Harris H. *Exhibits: Art Form or Educational Medium?* Museum News 52, no. 1 (1973): 32-41.
- WASHBURN, Wilcomb E. *Do Museums Educate?* Curator 18, no. 3 (1975): 211-18.

ROBERT WILDHABER

1902—1982



Einige Tage vor seinem 80. Geburtstag erhielt ich die traurige Nachricht, daß Robert WILDHABER, der bedeutende schweizerische Ethnograph, ein Organisator der europäischen Ethnographie mit unermüdlicher Ausdauer, Ehrenmitglied der Ungarischen Ethnographischen Gesellschaft gestorben ist. Die ungarischen Ethnographen verloren einen Freund, der über unsere Monographien und Zeitschriften in dem von ihm redigierten Schweizerischen Archiv für Volkskunde jahrzehntelang Rezensionen erscheinen ließ. Er war nicht nur Wissenschaftler, Museologe und ein Organisator von außerordentlichen Fähigkeiten in einer Person, sondern eine wahre Institution an die man sich immer um Rat oder Bibliographien wenden konnte. Es erfüllte ihm mit besonders großer Freude, wenn er zwischen Ethnographen, die weit voneinander lebten und arbeiteten, eine Verbindung herstellen konnte.

Neben dieser riesigen Arbeit unterrichtete er während eines beachtlichen Teils seines Lebens an einer Mittelschule und erhob das Basler Museum für Volkskunde auf europäisches Niveau.

Besonders hebt sich aus seinem Lebenswerk die nach dem Weltkrieg erneut herausgegebene Internationale Volkskundliche Bibliographie heraus. Diese besonders wichtige bibliographische Serie wurde 1917 von John MAIER ins Leben gerufen, später von HOFFMANN-KRAYER übernommen und Basel zum Zentrum der Arbeit gemacht. 1931 wurde dann P. GEIGER der Redakteur dieser Bände. Der die Jahre 1935–36 umfassende Band erschien 1941. Nach dem Krieg gab GEIGER 1947 die bereits fertige Bibliographie der Jahre 1939–41 heraus, während von 1948 an schon R. WILDHABER diese Bände zusammenstellte und redigierte. Diese umfangreiche Arbeit wurde mit dem Band, der die Bibliographie der Jahre 1973–74 enthielt und 1977 in Bonn veröffentlicht wurde, abgeschlossen und an W. BREDNICH übergeben. Dabei hatte er auch noch die Energie aufgebracht, die Bibliographie der Jahre 1937–38 mit Hilfe der Berliner Akademie herauszugeben (Akademie Verlag, Berlin 1957), wodurch eigentlich die Reihe vervollständigt wurde. In seinen an mich gerichteten Briefen beklagte er sich oft darüber, an die bibliographischen Angaben einzelner Länder nicht heran-

zukommen und bat uns, ihm Kollegen zu empfehlen. Er war immer sehr glücklich, wenn es ihm gelang, einige Mitarbeiter für die Vervollständigung der Bibliographie zu gewinnen.

Wenn wir diese unentbehrlichen Bände in die Hand nehmen, denken wir immer daran, daß er eine harte Arbeit unter den schwierigsten politischen und finanziellen Umständen leisten mußte, um all die Angaben sammeln zu können. Keine einzige Frage der Ethnographie kann heute in Europa ohne die Internationale Volkskundliche Bibliographie bearbeitet werden. Besonders wichtig ist diese Ausgabe für die ungarische Volkskunde, denn über ein bestimmtes Jahrzehnt liegen uns keine anderen Angaben vor als diese.

Er war nicht nur bei der Fortsetzung dieser Bibliographie, sondern auch in der Museumsarbeit der Nachfolger von Eduard HOFFMANN-KRAYER, der die Europäische Abteilung des Basler Völkermuseums gegründet hatte. Diese wurde jedoch von WILDHABER zu dem Schweizerischen Museum für Volkskunde weiterentwickelt, das gemessen an seiner Sammlung nicht nur ein schweizerisches, sondern ein europäisches Museum wurde. Vor allem kam das in seinen Ausstellungen zum Ausdruck, deren Führer faktisch als Monographien gebraucht werden können. Die ausgestellten Ostereier, Lebkuchen, Möbel etc. sind nicht als Gegenstände einer Ausstellung bekannt geworden, sondern stellten wissenschaftliche Quelle aus den Ergebnissen einer Sammeltätigkeit und wissenschaftlichen Korrespondenz dar, die sich über jeweils ein Jahrzehnt und auf ganz Europa erstreckte. Als er 1967 in Pension ging, überließ er seinem Nachfolger Theo GANTNER, dem er die Leitung des Museums übergab, eine systematisch zusammengestellte Sammlung von wissenschaftlicher Bedeutung. Die Pensionierung bedeutete aber bei weitem nicht die Trennung vom Museum, denn wo er auch immer in Europa war, verfolgte er mit großer Aufmerksamkeit, womit man die Sammlung des Basler Museums ergänzen könnte.

Die Zahl seiner kleineren und umfangreicheren Studien ist unüberblickbar, so daß man bei der Zusammenstellung der Festschrift zu seinem 70. Geburtstag (*Festschrift für Robert Wildhaber zum 70. Geburtstag* . . . Basel, 1973), nicht einmal versuchte, eine Zusammenfassung seiner Tätigkeit zu geben. Zwei Dinge waren charakteristisch für seine wissenschaftliche Tätigkeit. Einerseits zogen ihn als außerordentlich gründlichen Beobachter besonders einzelne Teilfragen an, andererseits verstand er es, er selbst die scheinbar belanglosesten Themen immer im Hinblick auf Europa zu bearbeiten. Die ethnographische Literatur kannte zwar niemand besser als er, dennoch hat er immer seine Freunde aus den verschiedensten Gebieten Europas um Angaben, die er auch immer erhielt. Dadurch wurden seine Arbeiten noch wertvoller und zu universell europäischen Werken.

Vor einigen Monaten schrieb er in einem Brief, daß er sich mit der europäischen und schweizerischen Verbreitung der geographischen Namen des Heiligen Landes (wie Bethlehem, Jericho, Jerusalem etc.) beschäftige und fragte mich, ob ich dazu ungarische Parallelen wüßte. Nachdem ich eine Reihe davon zusammengestellt und diese abgeschickt hatte, dachte ich daran, daß es sich auch lohnen würde, diese Frage in ungarischer Relation zu bearbeiten. Dies war eben eine weitere Besonderheit seiner Tätigkeit und seines Briefwechsels: sie wirkten inspirierend. Er warf wichtige, interessante Probleme auf, die dann von mehreren in Europa bearbeitet wurden. Dadurch schuf er die Möglichkeit, einzelne kleinere Gebiete monographisch zu bearbeiten.

Wenn ich jetzt die Frage beantworten müßte, mit welchem Zweig der Volkskunde seine Tätigkeit verbunden war, würde ich in große Verlegenheit geraten, da er sowohl auf dem Gebiet der materiellen Kultur, als auch in bezug auf geistige und gesellschaftliche Fragen wichtiges leistete. Ich glaube, am besten ließe sich der Charakter seiner Tätigkeit bestimmen, wenn wir sagen würden, daß er alle Bereiche des Volkslebens berührte und mit Hilfe der kulturgeschichtlichen Anschauung nach Verbindungen in den verschiedensten Gebieten von Europa suchte.

Einige Tage vor seinem Tode erhielt ich ein Bändchen von ihm, in dem das Rätische Museum in Chur seine Studien über seine engere Heimat veröffentlichte (*Beiträge zur Volkskunde Graubündens*). Dieser Band wurde eigentlich zu seinem 80. Geburtstag herausgegeben und enthält 22 Artikel, die im Zusammenhang mit Graubünden stehen, manche unter ihnen aber auch mit einem weiten Ausblick auf Europa. Diese Studien veranschaulichen gleichzeitig die Vielfalt seiner Tätigkeit. Wir finden darin ebenso Äußerungen über die Sammlertätigkeit wie über Schneckenzucht oder über das Hirtenleben. Ernteorganisation, Beerdigungshäuben, Gerstenmörser, Christusbilder, Grenzzeichen und noch vieles andere sind nicht nur Bestandteile des Volkslebens und von anderen kaum beachtete Einzelheiten, sondern auch Beweise seiner Arbeitsmethode. Über diese Ausgabe konnte er sich noch freuen, aber seinen 80. Geburtstag 3. August 1982 erlebte er nicht mehr, weil er am 16. Juli 1982 starb.

Durch seinen Tod verlor die Volkskunde ihren Diplomaten. Während unserer Unterhaltungen sprach er oft darüber, daß er die Herstellung der Verbindung zwischen Westen und Osten für die Aufgabe der Schweiz hält. Auf seinem Gebiet tat er sehr viel dafür. Er war der

erste bedeutende Ethnograph aus dem Westen, der in den 50er Jahren Ungarn aufsuchte. Als Mitglied des Kuratoriums für den Herder- und den Europa-Preis kannte er sehr gut die Ethnographie der sozialistischen Länder. Er verfügte über ein umfangreiches Wissen auch auf dem Gebiet der Tanz- und Chorbewegung und besaß einen sicheren Blick für die Auswahl der Besten. In den letzten zwei Jahrzehnten war er des öfteren bei uns, er kannte unsere Ergebnisse, aber auch unsere Probleme und unterhielt persönliche Kontakte zu den meisten ungarischen Forschern. Die ungarischen Ethnographen werden einen hervorragenden Freund vermissen, dessen sie aber mit Liebe und Dank gedenken.

IVÁN BALASSA

RECENSIONES

CSILLÉRY, Klára K.: *A magyar népi lakáskultúra kialakulásának kezdetei* (Anfänge der ungarischen volkstümlichen Wohnkultur). Akadémiai Kiadó, Budapest 1982. 390 S.

Klára K. CSILLÉRY systematisiert in ihrer Monographie die Ergebnisse einer Forschungstätigkeit von mehreren Jahrzehnten. Sie setzte sich kein geringeres Ziel als die Rekonstruktion der anfänglichen, bis vor 6000 Jahren zurückführbaren, von der finnisch-ugrischen Periode bis zum Frühmittelalter währenden Geschichte der ungarischen Wohnkultur, der Entwicklung von der Zeltwohnung bis zur Lebensweise der Sesshaftigkeit. In dieser Hinsicht ist diese — wenn auch nicht leicht lesbare — Arbeit, sowohl ihrem Stoff als auch ihrer Methode nach, nicht nur in der ungarischen fachwissenschaftlichen Literatur ein einzigartiger Versuch. Die Autorin gebührt schon allein aus dem Grunde Anerkennung, weil sie die zweifelsohne bedeutenden Schwierigkeiten eines Bahnbrechers auf sich nahm. Nach dem Lesen dieses Buches können wir getrost sagen, daß dieses heroische Unternehmen eine wesentliche Bereicherung der ungarischen und internationalen Fachwissenschaft darstellt. Im allgemeinen finden neue Erkenntnisse von solcher Tiefe und Gründlichkeit nur schwer Aufnahme in die Wissenschaften, aber ihre langfristigen Auswirkungen können wohl kaum abgestritten werden.

Die Autorin vertiefte sich — wie das ihrer Einleitung zu entnehmen ist — immer mehr in die Geschichte der Wohnkultur, um eine Erklärung für die Raumordnung der letzten Jahrhunderte, für den Ursprung der archaischen Elemente zu finden. Mit der Ausdauer und Konsequenz eines echten Wissenschaftlers erforschte sie alle bisherigen Ansichten, die diesbezügliche Fachliteratur und die Quellen. In ihrer neuen Konzeption wurde der vergleichenden ethnographischen Methode die bedeutendste Rolle zugeteilt. Das Ergebnis der historischen Rekonstruktion ist ein feststehendes System, in dem vielleicht einzelne Elemente vertauscht, ersetzt werden können, aber dessen Grundlage lange zu bestehen scheint.

Diese Arbeit zeichnet eine ganze Reihe von Tugenden aus, insbesondere die Komplexität. Zu einem imposanten Bau werden die Forschungsergebnisse der verschiedenen Disziplinen verarbeitet, so der Geschichtswissenschaft, Archäologie, Linguistik, Ethnographie, Literatur, Kunstgeschichte und der Geschichte des Kunstgewerbes, die sich auf mehrere Kontinente, vor allem aber auf Asien und Europa beziehen. Die schöpferische Verarbeitung des Quellenmaterials, die Systematisierung des einer neuen Konzeption unterzogenen Stoffes sowie die Anschauung, die den geschichtlichen Entwicklungsprozeß immer im Spiegel der Lebensweise bzw. damit im Zusammenhang rekonstruiert, setzt ein umfangreiches fachliterarisches Wissen voraus.

Eine der höchsten Tugenden Klára K. CSILLÉRYs ist der Ordnungssinn. Während ihrer bisherigen Tätigkeit befaßte sie sich mit der bis in die historischen Anfänge reichenden Klärung grundsätzlicher Teilfragen. In diesem Werk faßte sie dagegen die von ihr und von anderen kritisch analysierten Forschungsergebnisse in einem System zusammen, in dem bedeutende und scheinbar belanglose Angaben, mancherorts unbedeutend erscheinende Beiträge der bereits erwähnten Wissenschaften in großer Zahl zum überzeugenden Beweis ihrer Behauptungen werden. Mit erstaunlicher Beharrlichkeit und Ausdauer sammelte und wandte die Autorin diese zur Beweisführung und Argumentation unerläßlichen Angaben an, die alle ihrem System eingegliedert wurden. Die auf alle Details eingehende Forschungstätigkeit von zwei Jahrzehnten führte zu neuen bravourösen Erkenntnissen, zur Abrechnung mit veralteten Ansichten, Erläuterung von neuen Zusammenhängen, die — dem historischen Prozeß untergeordnet — zur Rekonstruktion eines glaubwürdigen Geschichtsbildes beitrugen.

Die Authentizität ihrer Arbeit wird durch die vergleichende ethnographische Methode gesichert, mit deren Hilfe einerseits der historische Prozeß mit einer breiteren — auch mehrere Kontinente umfassenden — Umwelt, mit ähnlichen Erscheinungen der auf gleicher wirtschaftlich-gesellschaftlich-kultureller Entwicklungsstufe Lebenden in Verbindung gebracht

werden kann, andererseits aber erhalten Erscheinungen der volkstümlichen Wohnkultur, die im Laufe des historischen Werdegangs bis in die jüngste Vergangenheit oder gar bis heute bewahrt wurden und die Züge archaischen Ursprungs aufweisen, einen neuen Sinn, indem ihre ursprüngliche Funktion überzeugend erklärt und ihr Platz im Prozeß festgelegt wird. Durch die ständige Konfrontation gelingt es K. CSILLÉRY, die anfänglichen, aber bis heute weiterlebenden Erscheinungen der Wohnkultur, Raumordnung, Sitten und Gebräuche »sprechen zu lassen«, lebensnah zu bringen. Die Schilderung der Kernfragen und deren Systematisierung bilden die Grundlage zum Verständnis jener Veränderungen, die in den verschiedenen Epochen vorstatten gingen.

Die Monographie besteht aus die Teilen: I. Finnisch-ugrische Zeit, II. Urungarische Zeit, III. Frühmittelalter. Die Autorin geht in jedem Teil, der in mehrere Abschnitte gegliedert ist, vom Wohngebäude aus. Der Klärung der formalen und funktionalen Varianten folgt ein doppelter Vergleich, nämlich ihr Fortleben bei den in Ungarn und die Vergleichung mit europäischen Varianten bzw. die Untersuchung deren Verbreitung in Europa. Dieser Untersuchung schließt sich eine gleichfalls komplexe Analyse der Einrichtungsgegenstände, der einzelnen Möbel und die der Raumeinteilung, Wohnungsansatz, Wohnsitten an.

In dem Abschnitt finnisch-ugrische 'Wohnkultur' bereitet die historische Rekonstruktion die größten Schwierigkeiten, denn aus dieser Zeit liegen die allerwenigsten Kenntnisse vor. Dennoch kann die Autorin in der Einleitung schreiben: »Im Leben der ungarischen Vorfahren ist die sog. finnisch-ugrische Epoche die früheste Zeit, von der man sich anhand gewisser Angaben, vor allem von gemeinsamen Wörtern, die bei den die uralischen bzw. finnisch-ugrischen Sprachen sprechenden Völkern erhalten blieben, von archäologischen Funden und nicht zuletzt mit Hilfe des ethnographischen vergleichenden Materials ein annäherndes Bild von der Wohnungseinrichtung machen kann.« Aufgrund der neuesten linguistischen und archäologischen Erkenntnisse beschreibt sie die mit dem Neolithikum zusammenfallende finnisch-ugrische Zeit. Hierbei der Meinung bestimmend, die uralische Urheimat in den Nordwesten Sibiriens, in die Waldzone verlegt, die nördlich an die Steppe grenzt. Sie gibt eine kurze Beschreibung der Behausung und Wohnung die der Lebensweise der subarktischen Jäger, Fischer und Sammler und dem häufigen Ortswechsel entsprechen mußten. Sie betrachtet das Kegelzelt und die Kegeldachhütte mit kreisförmigen Grundriß bzw. ihre in den Boden eingetieften Varianten als die verbreitetsten Formen. In diesem Rahmen haben wir nicht die Möglichkeit, auf alle aufschlußreichen Einzelheiten ihrer Argumentation einzugehen, wir können nur einige wichtige Feststellungen erwähnen. Die Feststellung der Autorin, nach der die erwähnte finnisch-ugrische Behausung als eine im heutigen Sinne verstandene Heimstätte angesehen werden muß, wo sich die Familie regelmäßig versammelte, ihren Hausrat und Lebensmittelvorräte aufbewahrte und wo die Kinder unter Aufsicht der Alten gelassen werden konnten, erscheint als ein wichtiges Argument. Zur Erforschung der Einrichtung der anfänglichen Heimstätte untersuchte sie Publikationen, Fundreste von Kegeldachhütten aus dem Neolithikum und verglich sie mit neuzeitlichen Analogien nicht nur aus den nördlichen und mittleren Gebieten Eurasiens, sondern auch aus Nordamerika.

Die sogenannte Einrichtung beschränkte sich, den Lebensbedingungen entsprechend, auf einige wenige Elemente, die den grundlegenden Lebensfunktionen dienten. Darunter war besonders die Liegestatt in der Nähe der Feuerstelle, das urzeitliche Bett, das zugleich mit dem Bettzeug identisch war, von größter Bedeutung. Auf den Boden wurden Fichten- und Laubzweige etc. gestreut und darauf Felle gelegt, in die man sich zum Schlafen einwickelte. Durch einen monographischen Überblick über die Geschichte des Gegenstandes beweist die Autorin sehr glaubhaft, daß diese Betten hölzerne Kopfstützen hatten, des Weiteren, daß auch die aus Baumrinde geformte, mit Bast zusammengenähte Wiege in Schachtelform bekannt war. Anhand der Darstellung der primitiven Formen der Vorratslagerung im Zelt und der einzelnen Einrichtungselemente rekonstruiert sie die Raumordnung, nach der sich die Schlafstätten an beiden Seiten der Feuerstelle in mitten des Zeltes, recht und links vom Eingang befunden haben mußten. Der Hauptplatz mußte in der rechten Raumhälfte liegen, der häusliche Kultplatz und der von den Männern verschaffene Lebensmittelvorrat war dagegen im hinteren Teil des Zeltes untergebracht. Auch die Männer und Frauen hatten ihren festgelegten Aufenthaltsort. Durch weitreichenden Vergleiche wird nachgewiesen, wie die wesentlichen Elemente der Einrichtung fast bis in unsere Tage weitergegeben bzw. bewahrt wurden, so z. B. die Stelle des Liegeplatzes oder die Funktion der höher geschätzten rechten Seite. Damit leitet sie den Ursprung jener Züge der Raumordnung, die nach dem Zeugnis der späteren Epochen immer hierarchischer wurden, bis in die Urzeit zurück und gelangt zu der neuen Erkenntnis, daß diese auf sehr alte Traditionen zurückgeführt werden können, die ein Erbe der Ungarn aus finnisch-ugrischer Zeit darstellen. Die Feststellung wird durch die Beweisführung untermauert, nach der die unserer heutigen Heimat benachbarten Völker in ihren ähnlichen Wohngebäuden eine überwiegend andere Raumordnung benutzt haben.

Ein schönes und bravouröses Beispiel wissenschaftlichen Rekonstruktion — aufgrund der Quellenanalyse und der Analogien der späteren Bräuche — stellt das Kapitel über die Wohnungsausschmückung und über die kultische Rolle grüner Zweige dar, die später auch der Dekoration dienen.

Abgeschlossen wird der erste Teil mit einer Analyse der Veränderungen in den Wohnverhältnissen aufgrund der allmählichen Umwälzungen in der Lebensweise anfängliche Bodenbearbeitung, Auswirkungen des Übergangs zur Pferdehaltung etc. in der Periode nach der Trennung der finnisch-ugrischen Völker. Vorausgesetzt wird weiterhin anhand der Wortgeschichte die Differenzierung der Wohnfunktionen 'sitzen' und 'liegen' sowie eine gewisse Entwicklung in der Herstellungstechnologie der Holzgegenstände, wovon der Wortschatz zeugt.

Der zweite Teil des Bandes, die *urungarische Zeit*, umfaßt etwa 1500 Jahre. Am Ende der Bronzezeit zogen die Urungarn, die aus der ugrischen Gemeinschaft ausgeschieden waren, nach Süden. Im Laufe der Wanderung gingen sie zur Schafzucht über, woraufhin in der Wohnkultur die gewebten Teppiche und durch neue Beziehungen der Filz erscheinen. Die neue Lebensweise und die immer stärker werdende Differenzierung in den Vermögensverhältnissen machen sich auch in den Wohnverhältnissen und der Einrichtung bemerkbar.

Aus dieser Zeit datiert der Übergang vom Bettzeug aus Fell zur Schlafunterlage aus Textilien sowie deren Mehrschichtigkeit und die Herausbildung von größeren Vorratsbehältern.

Anhand einer der frühesten Quellen der ungarischen Urgeschichte untersucht die Autorin die verschiedene Typen von Wohngebäuden in der Periode bis zur Selbstverwertung im gegenwärtigen Heimat. Während der Beschreibung von Kuppelzelten, Kegelhütten und viereckigen Grubenhäusern geht sie auch auf deren Ursprung ein, wie diese im Laufe der Wanderung von anderen Völkern übernommen werden konnten. Als wichtige Momente der Entwicklung werden der bedeutende Fortschritt in der Holzverarbeitung hervorgehoben, die Rolle des auf Holzarbeiten spezialisierten Handwerkers, des Zimmermanns, sowie die neuen Erscheinungen in den Wohnverhältnissen und der Einrichtung, die sich auf die gesellschaftliche Differenzierung zurückführen lassen. Im Laufe des ersten Jahrtausends u. Z. ist nämlich bei den selbst gewordenen Völkern Europas — insbesondere bei den herrschenden Schichten — die Benutzung von Möbeln allgemein üblich geworden, dadurch würde bei manchen Möbeln auch die Rangbezeichnende Rolle akzentuiert. Die Trennung von Liegestatt und Sitzgelegenheit ist eine wichtige Station der Entwicklung, wie davon das türkische Lehnwort *szék* 'Stuhl' zeugt. Ausführlich wird die Bedeutung des Wortes 'Stuhl' behandelt, das ursprünglich 'Thron' bedeutete und eine repräsentative Funktion hatte, später aber allgemein verbreitet war. Überzeugend ist die Argumentation und Beweisführung, nach denen es am Anfang der Entwicklung den Thron gegeben hat und nicht den technisch viel primitivsten Schemel, wie man es lange meinte, das beweisste die Untersuchung der Lebensweise und Gebräuche. Dargestellt wird auch der Entwicklungsgang anderer Möbel, wie sich z. B. der kleine, meist runde Tisch aus auf den Boden gestellten Schüsseln, Platten entwickelte oder wie man von den der Aufbewahrung dienenden Lederschläuchen und Einwickeltüchern zu den Truhen überging oder wie die neue Form der Kufenwiege entstand. Die neuen und immer mehr differenzierten Formen der Raumordnung spiegeln die Hierarchie in der Familie und Gesellschaft wieder.

Besonders interessant ist die vergleichende und sehr gründliche Entstehungsgeschichte der Männer- und Frauenseite, der Links-Rechts-Regel, die durch geschichtliche und kunstgeschichtliche Analogien veranschaulicht wird. Der zweite Teil schließt mit dem Abschnitt Wohnungsausschmückung. In dieser Zeit kann man schon von einer echten Wohnungsausschmückung sprechen, auch die Zahl der Gegenstände, die dazu dienen, ist stark angewachsen. Die Dekoration reicht der gesellschaftlichen Rangordnung folgend, von Importtextilien bis zu den einfach gefärbten Textilien. Von den letzteren werden bei den Ungarn die mit bescheidenen roten, blauen oder schwarzen Streifen wohl am meisten verbreitet gewesen sein.

Der dritte, der behandelten Periode nach kürzeste, aber dem Quellenmaterial nach reichste Teil befaßt sich mit dem *Frühmittelalter*. Die bedeutendste Veränderung in der Lebensweise und in den Wohnverhältnissen brachte das Selbstwerden der sich im Karpatenbecken niederlassenden Ungarn und die Verbreitung fester Wohnhäuser mit sich.

Als erstes beschreibt K. CSILLÉRY wiederum, von den damaligen Spezifika des Wohnhauses ausgehend die Raumordnung, vor allem die Platzierung des Ofens, Feuerstelle und die damit verbundenen Tätigkeiten bzw. auf dem Boden verrichteten Hausarbeiten. Neben der Mitexistenz der Zeltwohnung behandelt sie der Reihe nach die verschiedenen Formen der Wohnhäuser. Einer auf Funktion und gesellschaftliche Unterschiede eingehenden Analyse der Gruben-, Schilf-, Flechtwand-, Lehmwand-, Holz- und Steinhäuser folgt die Beschreibung der Häuserinnen und der Raumordnung. Wir können der Autorin nur unsere Anerkennung aussprechen, weil sie sich um der Klarstellung willen so tiefgehend mit den Gebäudetypen des

Frühmittelalters beschäftigte, auch wenn sie gezwungen war — denn eine ähnliche Monographie liegt nicht vor — und sich bemühte, Fundresten sowie Angaben und Tatsachen zu überprüfen, die von Historikern und Archäologen häufig widersprüchlich bewertet wurden, aber in Abstimmung mit anderen Quellen ein einheitliches Bild ergeben können. Verehrungswürdig ist die Unternehmung auch dann, wenn neue Ausgrabungen noch einiges daran ändern können.

Wichtig ist der Abschnitt über die Entwicklung der Holzverarbeitung. Wir lernen das neue technologische Verfahren kennen, die Konstruierung durch Zusammenbau von gesondert bearbeiteten Einzelteile die besonders im Bauwesen, in der Möbel- und Holzgeschirrherstellung von großer Bedeutung war. Die technologischen Errungenschaften der antiken Zivilisationen lernten die Ungarn während des Zusammenlebens mit den slawischen Völkern kennen, wovon einige Fachausdrücke zeugen. Die Autorin behauptet nach einem gründlichen Studium der Wortgeschichte, daß die meisten solchen Ausdrücke spätestens bis zum Ende des 10. Jahrhunderts übernommen wurden.

Neue Namen von Möbeln — wie *szekrény* in der primären Bedeutung von 'Stollentruhe' —, neue Berufsbezeichnungen — *esztergályos* 'Drechsler', *kádár* bzw. *bodnár* 'Böttcher' — deuten auf die Differenzierung in der Holzverarbeitung hin. Das einzige neue Werkzeug in dieser Zeit, das dem Namen nach germanischen Ursprungs ist, das *bárd* 'Breitbel', weist auch auf die neue Technologie in der Holzverarbeitung hin.

Nach den Wohngebäuden beschreibt die Autorin die einzelnen Möbel. Mit Hilfe von Darstellungen aus der Kunstgeschichte bekräftigt und belebt werden die verschiedenen lange Zeit parallel verwendeten Formen der Liegestatt — Schlafen auf dem Bett oder dem Boden — behandelt. Über die Verwendungweise der einzelnen Liegestatttypen, erfahren wir durch die ausführliche Beschreibung des jeweiligen Bettzeugs. In dieser Zeit waren bereits Federbett, Unterbett und Kopfkissen bekannt. Auf dem Boden schlief man auf Binsenmatten die aber nicht wie in Westeuropa geflochten und genäht waren, sondern gewoben, wie man es schon vor der Landnahme übernommen hatte. Eine Decke oder die aus Byzanz stammende Steppdecke besaßen nur die Vornehmen, die Mehrzahl der Menschen wickelte sich in die eigenen Oberkleider ein. Sitzmöbel behalten auch weiterhin ihre Rangbedeutung. Der Schemel mit eingesetzten Beinen, der im Europa des Mittelalters überall verbreitet war, gelangte auch den Ungarn in die Häuser der arbeitenden Schichten. Die Autorin weist auf Zusammenhänge hin, die zwischen der Sitzweise, die dem hohen Sitz entspricht, und den Sitzgruben der Grubenhäuser bestehen, und verfolgt deren fortlebende Praxis bis zur jüngsten Vergangenheit bzw. die Entwicklung von der Lehnbank bis zur hölzernen Bank.

Der Tisch wurde nach der Landnahme von den Slawen übernommen. Er stand auf hohen Beinen, hatte eine viereckige, längliche Platte, eine Form die sich in Europa am Ende des 1. Jahrtausends verbreitete; diese Form verdrängte den niedrigen, runden Tisch der Antike. Noch lange bildete aber dieser Tisch keinen ständigen Bestandteil der Einrichtung, die Platte wurde zu bestimmten Gelegenheiten auf Böcke gelegt, und diese Form blieb bis heute in den bäuerlichen Haushalten als Gelegenheitsmöbel erhalten. Neben, in den Dörfern in der späteren Arpaden-Zeit verbreiteten, an einem bestimmten Platz der Wohnung stehenden, hohen Tisch, auf den man auch schon eine Tischdecke legte, erscheinen auch schon die kleinere Exemplare als Beistelltische.

Neben alten Formen der Vorratslagerung wurde in den Dörfern allmählich auch die Stollentruhe verbreitet. Am allermeisten hinreißend ist vielleicht das Kapitel, in dem die Entwicklung, der Gebrauch und die künstlerische Gestaltung der Stollentruhen bis zum 14. Jahrhundert verfolgt werden. Im 14. Jahrhundert kam, die Stollentruhe nach und nach aus der Mode verdrängend, durch die aus Westeuropa stammende, von Tischlern angefertigte Truhe, die am ungarischen Königshof bereits im 13. Jahrhundert bekannt war.

Die Raumordnung der Wohngebäude mit viereckigem Grundriß wird einerseits durch die Heizeinrichtung und den Platz, an dem die Hausarbeiten der Frauen verrichtet wurden, andererseits durch die Stelle des Tisches, der Sitzgelegenheiten und der Kultecke bestimmt. Die Autorin beweist überzeugend, daß das Diagonalsystem der gegenwärtigen ungarischen Bauernstube mittelalterlichen Ursprungs ist. Diese Raumordnung bestimmte im weiteren die Stellung der Möbel und der Einrichtung sowohl in ein- als auch in mehrräumigen Bauernhäusern.

Die Frage gewissermaßen offen lassend, behandelt die Autorin den Übergang zwischen der alten Raumordnung der Kegeldachhütten und der neueren Eckenordnung und deren Beziehungen zum Wertsystem von der rechten und linken Raumhälfte, die aber immer im Bezug auf die gesellschaftlichen Schichten und Geschlechter untersucht werden. Schließlich kommt sie zur Konklusion, daß als Urform, als unmittelbarer Vorgänger der Raumordnung in den späteren Bauernstuben, das Ordnungssystem der frühmittelalterlichen Wohnungen, die in der Arpaden-Zeit entstand, betrachtet werden kann.

Ähnlich verfährt sie bei der Charakterisierung der Wohnungsausschmückung. Die Dekoration aus besonderen Anlässen mit Ziertextilien, das Aufhängen und Auflegen von einfarbigen und gemusterten Textilien hat seinen Ursprung in den mittelalterlichen Gebräuchen und der damaligen Aufschmückungsweise. Außer Ziertextilien, die lange Zeit bei der Wohnungsausschmückung allein herrschend waren, konnten auch Möbel dieser Funktion dienen wie z. B. die Stollentrühen mit geometrischer Ornamentik. Die archaische, den Nutzenzieher verwendete Ritztechnik, die Kompositionsschemate, die rot-schwarze Musterung lassen sich auf antike Vorbilder zurückführen, fügen sich aber dennoch dem frühmittelalterlichen ungarischen Ornamentensystem ein. Es ist zu vermuten, daß der ausgezeichnete Platz der späteren Tischlertrühen — in den Zeiten als die Ziertextilien immer mehr von den bemalten Möbeln verdrängt wurden — hat sich auch von den Stollentrühen des Frühmittelalters vererbt.

Wie ich schon in meiner Einleitung angedeutet habe, ist dieses Buch nicht leicht zu lesen. Seine Besprechung war ebenfalls keine leichte Aufgabe, denn ich war gezwungen, mehr als gewohnt zu vereinfachen. Nur die wichtigsten Grundzüge konnten angesprochen werden, ohne die Gedankenvielfalt, die weitverzweigten, nuancierten Analysen, die bei solchen Studien sonst ungewöhnliche Größe des philologischen Apparat würdigen zu können. Beansprucht wird aber der Leser von diesem Buch auch dadurch, daß er sich in der Fülle des Beweismaterials der verschiedenen Wissenschaften auskennen und die Dialektik der diachronen und synchronen Erscheinungen verfolgen muß, um ein detailliertes Bild von der einstigen und bis in die Gegenwart reichenden Realität zu bekommen. Mit einem Wort: Die große Komplexität des Werkes macht dem Leser zu schaffen, denn er kennt sich wohl nicht in all den Wissenschaften aus, die die Autorin zu Hilfe ruft; sie führt aber ihren Leser, Fachmann wie interessierten Laien, ihr imposantes System beherrschend — wenn auch nicht immer in einem ungewungenen Stil — mit sicherer Hand zum Verständnis ihrer Ergebnisse.

Durch die Rekonstruktion von Klára K. CSILLÉRY erhalten wir ein unsere Teilkenntnisse weit überragendes, kohärentes Bild über die Anfänge der ungarischen — nicht nur volkstümlichen — Wohnkultur, wobei ruhig hinzugefügt werden kann, auch über die europäische Wohnkultur. In ihrer nuancierten Darstellung der Entwicklung, in ihrem wissenschaftlichen System erhalten viele früher nicht erkannte Erscheinungen ihren gebührenden Platz und eine tiefgehende Analyse.

Infolge der angewandten, vergleichenden Methode für die Rekonstruktion ist ein bedeutender Teil ihrer Behauptungen letztlich hypothetisch, das gilt vor allem für die geschichtlichen Anfänge und für die Überbrückung von lange doch lückenhaft bestehenden Erscheinungen. Diese Konstruktionen sind nicht nur Produkte einer im besten Sinne des Wortes verstandenen wissenschaftlichen Phantasie, sondern die des umfangreichen Wissens, der Systematisierungsfähigkeit einer Philologin von Erudition und Präzision. Authentisch ist diese Studie von Klára K. CSILLÉRY auch ihrer wissenschaftlichen Gewissenhaftigkeit wegen, auch wenn es noch offen gelassenen Probleme gibt, die noch von weiteren Forschungen modifiziert werden können.

Es scheint nebensächlich zu sein — obwohl darin einer Reihe von Monographien verborgen bleiben —, daß wir die gesamte Vorgeschichte der Möbel bis zum Mittelalter verfolgen können, die bisher von der Fachwissenschaft kaum berührt wurde. Hinsichtlich der Geschichte des Kunstgewerbes ist dieses Buch nicht nur deshalb wertvoll, weil es anhand von Analyse von authentischen, zeitgenössischen Werke der bildenden Künste in den Bezeichnungen der Einrichtungsgegenstände Ordnung schafft, sondern weil es auch über Kunstwerke, die schon als Gemeinplatz gelten, weitere, oft überraschende, neuere Informationen vermitteln kann.

Das Buch von Klára K. CSILLÉRY ist eine Leistung, die noch lange zum Nachdenken anregen wird. Es ist nicht nur für die Ethnographie, sondern auch für die Geschichte des Kunstgewerbes und die allgemeine Kulturgeschichte von großer Bedeutung.

HEDVIG SZABOLCSI

SZEMERKÉNYI, Ágnes (hrsg.): *Nógrádsipek. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu mai folklórjáról.* (Nógrádsipek, Studien über die gegenwärtige Folklore eines Dorfes in Nordungarn). Akadémiai Kiadó, Budapest 1980. 711 S., 32 Fotos.

Im Rahmen eines betonten Forschungsprogramms der Ungarischen Akademie der Wissenschaften (Veränderungen der Lebensweise und Kultur in der Dorfgesellschaft) fand in dem letzten Jahrzehnt die hervorragendste, bestens organisierte Untersuchung in der Ethnographie statt. Das wichtigste Ergebnis dieser Arbeit bilden die Werke »Varsány, Aufsätze zur Gesellschaftsethnographie eines Dorfes in Nordungarn« 1978, und »Nógrádsipek, Aufsätze über

die gegenwärtige Folklore eines Dorfes in Nordungarn« 1980, die in der Reihe »Néprajzi Talnalmányok (Ethnographische Studien)« des Akademieverlages erschienen.

In den zwei auch geographisch naheliegenden Dörfern begannen zwei Abteilungen — Forschungsabteilungen für Gesellschaft und Folklore — des Ethnographischen Instituts der Ungarischen Akademie der Wissenschaften parallel die Sammelarbeit. In Varsány wurden die Veränderungen in der Gesellschaft, in Nógrádsipek die der geistigen Kultur untersucht. Diesen neuartigen, bisher allein stehenden Unternehmen gingen große Erwartungen voraus.

In der nächstfolgenden Rezension berichten wir über die Ergebnisse des später erschienenen — die Veränderungen der geistigen Kultur eines heutigen Paloczendorfes vorführenden — Sammelbandes.

Ágnes SZEMERKÉNYI, der Herausgeber des Bandes, macht uns in ihrer Einführung mit dem Ablauf der Materialsammlung und Bearbeitung bekannt und gibt die aus der Neuartigkeit der Arbeit herrührenden Probleme an. Da die Rahmen der Forschung und die Arbeitsbedingungen von den Möglichkeiten des Instituts abhingen, wurde selbst die Planung mit zwangsmäßigen Kompromissen begonnen. In Nógrádsipek arbeiteten die Forscher jeweils nach ihren Themenkreisen, hinsichtlich der Methode mußte sich ein jeder auf eigene Erfahrungen stützen. Ágnes Szemerkényi war bestrebt, in dem vorliegenden Stoff Gleichgewicht zu schaffen. Ihrer gründlichen Arbeit ist es zu verdanken, daß der Leser einen leicht übersichtbaren Band, der mit Verzeichnis und Anmerkungen gut versehen ist, in die Hand nehmen kann.

Der Band besteht aus zwei Teilen. In dem ersten finden wir die Studien (429 S.), in dem zweiten eine Chrestomathie, die nur einen Teil des gesammelten Materials enthält, das ganze wird als Archiv von der Ethnographischen Forschungsgruppe der Ungarischen Akademie der Wissenschaften gehandhabt.

Die Autorin der ersten zwei Studien ist Ágnes KOVÁCS. In ihrer ersten Studie stellt sie die Nógrádsipeker Märchenerzähler von hervorragender Persönlichkeit und Fähigkeit vor, indem sie ihr Repertoire analysiert. Geschildert werden weiterhin die Situationen, in denen man Märchen erzählt. Durch diese Darstellung können wir uns von der Lage, insbesondere aber von der Rolle und dem Leben des Märchens in einem Paloczendorf ein Bild machen. Der gesamte Märchenschatz des Dorfes, die Rolle des Märchens erscheint hinsichtlich der Möglichkeiten allzu traditionell. Die vor allem traditionellen Märchentypen haben eine erstaunlich gebundene Form, die die Autorin dazu veranlaßte, sich in ihrer zweiten Studie mit der rhythmischen Analyse drei Nógrádsipeker Volksmärchen zu beschäftigen. Die rhythmische Aufzeichnung der Märchentexte machte László S. KÁROLY. Aufgrund dieser Analyse stellte Ágnes Kovács fest, daß der Stil der Paloczen-Märchenerzähler dem Klang nach weicher, dem Rhythmus nach lockerer sei als der Stil der Märchenerzähler von der Ungarischen Tiefebene und aus dem Komitat Szatmár.

Idlikó KRIZA untersuchte in Nógrádsipek die Lieder- bzw. Geschmackskultur der Dorfbewohner und deren Veränderungen. In den vergangenen 80 Jahren entwickelte sich das Dorf in immer größerem Maße vom Selbstversorger zum Konsumenten, was sich auch auf dem Gebiet der geistigen Kultur bemerkbar macht. Zufolge dieser Veränderung sind in den verschiedenen Segmenten der Folklore gattungen jeweils andere Proportionen zu beobachten. Festgehalten wird, daß auf dem Gebiet der Prosatradition die Veränderung viel langsamer vor sich ging als in der Liederkultur, wo schon innerhalb eines Jahres eine neue Modewelle auf das Repertoire Einfluß haben kann. Die Präferenz der Liedertypen wird auch in Prozenten anhand der Fragebögen angegeben. Das Verhältnis zwischen Volkslied und Kunstlied ist 36% : 66%. Die klassischen Balladen sind im Nógrádsipeker Liedermaterial überhaupt nicht vorzufinden, beliebt sind dagegen die episch-lyrischen Werke von religiösem Thema, deren Vortragsmöglichkeiten heute noch in Nógrádsipek lebendig sind: Die verschiedenen Erscheinungsformen des religiösen Lebens werden zur Zeit neu belebt. Auf die religiösen Lieder hatte die Schundliteratur, die sich seit Ende des vorigen Jahrhunderts verbreitete, einen bemerkenswerten Einfluß ausgeübt, dessen Spuren heute noch feststellbar sind.

Imola KÜLLÖS analysierte ein typisches Paloczen-Kinderspiel, das »Csillag Boris«, bestimmte es historisch und nach Gattung, um aufgrund des bereits bekannten und aufgezichneten Liedes und Textes die charakteristischen Züge der Nógrádsipeker Varianten zu finden. Dadurch gewann sie einen Einblick in das Leben der Nógrádsipeker Kinder und darin, wie das Spiel im Dorf lebt. Da im gegenwärtigen Liederrepertoire des Dorfes die Liedertypen neuerer Herkunft in Mehrzahl sind, bewahrte das Kinderlied und -spiel archaischere Züge.

Zsuzsanna ERDÉLYI erforschte auch in Nógrádsipek die archaischen Volksgebete. Die Tatsache, daß das Dorf keine eigene Kirche hat und im Dorf eine nahezu eigentümliche, im Gegensatz zur offiziellen kirchlichen Regelung eine volkstümliche Ausübung der Religion aufrechterhalten blieb, veranlasste die Autorin, gründliche Forschungen vorzunehmen. Wäh-

rend der Analyse der dort gesammelten Volksgebete konnte die Autorin mit Erfolg Texte, Bruchstücke oder Motive mittelalterlichen Ursprungs identifizieren. Motive wie »Todessehnsucht«, »Suche nach Obdach«, »die Leidensgeschichte« werden historisch und nach Gattungen analysiert, wobei die Grundlage die Nógrádsipeker Texte bilden. Die nach Vollständigkeit strebende, komplexe geschichtliche Analyse dieser Motive kann als ein beachtenswertes Ergebnis der Folkloreforschung betrachtet werden.

Ágnes SZEMERKÉNYI untersuchte, wie und in welchen Kommunikationssituationen Sprichwörter und Redewendungen in Nógrádsipek erscheinen. Sie befasste sich mit einer schon von vornherein gewählten Gruppe der Sprichwörter. Bei der gewählten Methode stützte sie sich auf ihre früheren Erfahrungen: Die Situation wird von einem Fragesteller dargelegt, und der Gefragte, wenn er es kann, antwortet mit einem passenden Sprichwort. Da aber diese Methode viel Zeit in Anspruch nimmt und die Zahl der positiven Antworten gering ist, werden ergänzende Fragen gestellt. Durch die Analyse der erhaltenen Antworten versuchte sie, den Gebrauch der Sprichwörter in Nógrádsipek zu umreißen. Ihre wichtige Feststellung ist, daß die Sprichwörter zur Aufrechterhaltung der noch stark ausgeprägten leitenden Rolle der Dorfgemeinschaft wesentlich beitragen.

Éva Pócs versuchte in ihrer Studie, das System der Nógrádsipeker Glaubenswelt zu ergründen, wobei sie sich auf die Ergebnisse der europäischen Forschung stützte. Das lebendige Glaubenssystem baute sie durch die Erfassung der Verbindungspunkte von einzelnen funktionalen und thematischen Einheiten auf. Ausführlich werden das Leben der kleineren und größeren Einheiten und die Eigentümlichkeiten der Struktur analysiert. Die relativ reiche Glaubensmaterie in Nógrádsipek lebt heute noch in sehr lockeren Verbindungen weiter und richtet sich zugleich nach mehreren äußeren und inneren Einflüssen, in manchen Fällen aktualisiert sie sich sogar erneut. Der Übergang der zwei Schichten der Glaubenswelt (echte Glaubenswelt und deren mündlich übertragene Form) als hauptsächlichliche Veränderung charakterisiert eigentlich den Wandel der Glaubensmaterie, was aber keineswegs ein neuer Prozeß ist, und erscheint in jedem Fall in eigentümlichen Außenmaß. Um sie klären zu können, müssen die Hintergrundfunktionen eingehend erschlossen werden, was Éva Pócs vorbildlich gelungen ist (siehe Acta Ethnographica 1981, 329–378).

In der letzten Arbeit des Bandes versuchte Zsuzsanna TÁTRAI, die Veränderungen im Hochzeitsbrauch festzuhalten. Da uns über die Bräuche in Nógrádsipek kein früher gesammeltes und aufgezeichnetes Material vorliegt, wählte die Autorin die Methode des Erzählens. Sie ließ Ehepaaren erzählen, wie sie ihre Hochzeit feierten. Mit Hilfe der gewählten Zeitpunkte (1918, 1939, 1962, 1965 und 1973) ist ihr gelungen, die ausgestorbenen bzw. neuen Elemente des Brauches zu verfolgen. So konnte sie jedoch nur die wichtigsten Momente dieses Brauches festhalten, eine vielseitige Beschreibung bzw. Schilderung dieses Brauches ist mit Hilfe des Gedächtnisses nicht möglich. Erfolgreich ist dennoch dieser Versuch und kann durch Verfeinerung und Kombination mit anderen Methoden zur nuancierten Darstellung des Prozesses führen.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß wir einen sich auf die Veränderungen der geistigen Kultur konzentrierenden, bedeutenden Sammelband lesen können, der wenn auch unter unsicheren Bedingungen, einen guten Versuch machte, Probleme zu lösen: Einige hervorragende Studien (Ágnes Kovács, Éva Pócs) bereichern mit wertvollen Teilergebnissen die Folkloreforschung. Mangelhaft ist jedoch das Bild über die Nógrádsipeker Kultur — als Ganzes —, doch mit Hilfe der präzise erschlossenen Tendenzen erhalten wir hinsichtlich des Gesamtprozesses Stützen. Die Erfahrungen dieses Bandes können in den nächstgeplanten Veränderungsuntersuchungen gut genutzt werden.

ÉVA SZACSVAY

SÜPEK Ottó: *Szolgálat és szeretet. A feudális személyiség alapvonásai* (Service et amour Les traits fondamentaux de la personnalité féodale). Magvető, Budapest 1980. 254 p., 8 illustrations

Ce dernier quart de siècle, les recherches sur le Moyen Age ont pris un nouvel essor. Si les résultats acquis dans le passé par le positivisme sont indéniabiles, les chercheurs d'aujourd'hui ont recours à de nouveaux modes d'investigation, à de nouvelles théories et se donnent pour objectif de trouver le chemin de la réalité médiévale. Ils analysent de façon approfondie la structure socio-économique au Moyen Age, le développement des techniques, la conception du temps et de l'espace, la vie quotidienne, en faisant intervenir la symbolique des nombres, des sons et des couleurs. Ottó SÜPEK appartient à cette nouvelle génération de chercheurs et sa réputation internationale a été confirmée par une haute décoration française.

Les recherches d'Ottó SÜPEK ont non seulement enrichi la connaissance de la littérature française du Moyen Age, mais encore, par le biais des conséquences que l'on peut tirer aussi bien sur le fond que sur la méthode des mises en parallèle, elles ont laissé une trace dans différents domaines de la science en Hongrie. Grâce à son mode d'approche et aux méthodes qu'il a développées au cours de l'étude de la poésie française et en particulier des chansons de geste et grâce à quelques analogies relevées entre les évolutions Ottó SÜPEK a su, d'ores et déjà, jeter un jour nouveau sur le Moyen Age hongrois. Nous pensons ici à ses observations pour déterminer l'auteur de l'ouvrage intitulé « Gesta Hungarum » et la date de sa composition grâce au déchiffrement des messages cachés dans les illustrations et à celui des anagrammes qui figurent dans l'œuvre.

Ces raisons nous incitent à prendre en considération le récent livre d'Ottó SÜPEK, dans lequel l'auteur essaie de cerner le noyau du système du monde féodal, la conscience qu'il a de lui-même, ses valeurs autonomes, l'influence des idéaux moraux et de comportement, tout en suivant le développement de l'homme et de la personnalité de l'homme. Les traits fondamentaux de la personnalité féodale résident dans la dialectique du service et de l'amour: le livre d'O. SÜPEK nous montre, en sept essais littéraires, comment et à l'occasion de quels conflits, de la fin du 9^e siècle jusqu'à la fin du 17^e siècle, la personnalité féodale s'est formée à travers ses variantes, ses idéaux et ses types (le saint, le chevalier, l'étudiant, le prêtre, la dame noble). Ottó SÜPEK nous présente ses résultats avec une grande maîtrise du sujet; il saisit d'une façon originale de nouvelles relations et l'ensemble est rédigé dans une langue riche, un style de qualité qu'on trouve rarement dans les sciences littéraires hongroises.

L'auteur ne traite pas son sujet, vu le problème fondamental de son livre, sous le seul aspect de l'histoire littéraire: en effet, il s'attache, à partir d'œuvres littéraires il est vrai, à la question (qui relève de l'histoire globale et touche par beaucoup d'aspects à la philosophie de l'histoire) de savoir ce qu'est la personnalité féodale, et s'il est légitime de faire correspondre des types idéaux de l'homme, de la personnalité à des époques historiques, qui sont la résultante de constructions abstraites.

Cette dernière question touche de très près toutes les sciences historiques y compris l'ethnologie car celle-ci a plusieurs fois tenté de circonscrire les différents types de la personnalité par une mise en parallèle générale de fonctions identiques. Les arguments d'Ottó SÜPEK, la ligne directrice ainsi que la structure du livre sont tout à fait convaincants; le point de vue de l'auteur est justifié dans la mesure où on ajoute à son analyse qu'il n'existe pas d'époque historique à laquelle corresponde un seul type de la personnalité. De même, à l'époque féodale il y a un nombre assez grand de types qui trahissent l'influence des valeurs de l'antiquité (ceci est encore plus frappant à la Renaissance); de plus, dans la vie des cités on voit apparaître le type du bourgeois.

Le premier des sept chapitres du livre traite de la Cantilène de Sainte Eulalie, la première œuvre en langue nationale de la littérature française et des vies de Saint Léger et Saint Alexis et nous fait voir dans sa réalité le type du saint. L'analyse porte sur de très beaux poèmes et O. SÜPEK nous permet de jeter un regard sur la littérature des légendes françaises, sur la mystique des nombres et il fournit des points de vue pour expliquer non seulement la signification des phénomènes folkloriques mais aussi pour interpréter les valeurs historiques étudiées par l'ethnographie des religions.

Les deuxième et troisième chapitres traitent, à propos de la Chanson de Roland, et Le Pèlerinage de Charlemagne chansons de geste en ancien français, du chevalier, soldat de la foi. Ces chansons ont été diffusées dans toute l'Europe par des musiciens et des chanteurs ambulants sous la forme de différentes variantes, ce qui a contribué au culte de Roland (par exemple à Raguse, l'actuel Dubrovnik se dresse une colonne Roland devant l'église Saint Blaise). La chanson de Roland présente combien le service chevaleresque et l'amour envers son suzerain deviennent exemplaires: jusqu'au 13^e siècle, c'est un bon moyen pour élargir l'influence du culte chrétien afin de renforcer le système féodal. Du point de vue du folklore, il est très intéressant de voir que les éléments fantastiques et les légendes qui se trouvent dans la Chanson se transforment en cycles. A remarquer encore les parallélismes symboliques sur lesquels O. SÜPEK attire l'attention (par exemple le motif de la besace des pèlerins; le contraste entre le blanc et le noir; la relation entre le Hongrois Toldi et Rainouart etc.).

Dans les deux chapitres suivants, O. SÜPEK fait l'analyse de la personnalité de Villon, qui, au milieu du 15^e siècle, se moque avec une ironie mordante du sens collectif féodal qui pèse dès sa naissance sur la personnalité de l'homme moyen. Les deux chapitres nous éblouissent par les morceaux de bravoure; ils nous font atteindre le cœur des poèmes, là où les critiques littéraires français n'ont pas su jusqu'à présent suivre Villon dans ses « entroublis » (rêveries). Le fait d'avoir découvert le carré magique et d'avoir dissipé l'obscurité de quelques passages du Lais sont des réussites qui ont définitivement consacré Ottó SÜPEK comme l'un des meilleurs spécialistes de Villon. L'ethnologie devrait faire usage de sa méthode dans l'ana-

lyse de textes folkloriques, une fois nettement déterminé le fond historique de la civilisation en question.

Le sixième chapitre étudie le message caché qu'adresse dans Gargantua de Rabelais l'homme de la Renaissance ainsi que l'aspiration de l'individu à la liberté et à l'amour. Grâce au déchiffrement que permet la symbolique des nombres, O. SÜPEK a trouvé la clef de la structure, clef que la critique française a adoptée depuis. (Imre KATONA s'est inspiré de cette méthode pour expliquer, par exemple, certains passages de l'Histoire de Szilágyi et de Hajmási.)

Le septième chapitre, pour présenter la désintégration totale de la vision féodale du monde, analyse La Princesse de Clèves, œuvre qui met en évidence le conflit entre le service et l'amour. C'est déjà l'époque baroque où le mariage n'est pas, une fois de plus, placé dans la sphère de l'amour, mais dans celle du devoir. (Une analogie hongroise: selon Ferenc Erdei, le fondement du mariage n'est pas l'amour, mais bien plus les nécessités qu'imposent l'exploitation de la ferme et l'obligation de prendre en charge les enfants.)

Les recherches d'Ottó SÜPEK sont menées dans une perspective littéraire; néanmoins tout ce que reflètent les œuvres littéraires du monde caché du Moyen Age, des traits caractéristiques de la personnalité féodale devrait avoir une certaine validité dans les conditions hongroises et dans la perspective des histoires de la société.

Le féodalisme hongrois a sans doute eu de semblables répercussions sur la culture populaire; il conviendrait donc de les déceler. Le livre en question nous fournit sur ce point un grand nombre d'analogies et de procédés méthodologiques qui pourraient susciter de nombreux résultats dans l'ethnologie hongroise.

ERNŐ TÁRKÁNY SZÜCS

Kós, Károly: *Eszköz, munka, hagyomány. Dolgozatok a munka néprajza köréből* (Gerät, Arbeit, Tradition. Studien aus dem Kreise der Ethnographie der Arbeit). Kriterion Verlag, Bukarest 1979. 525 S., 42 Fotos, 401 Zeichnungen, Karten

In der 70er Jahren sind die Studien von Károly Kós in drei selbständigen Bänden von mehr als 1000 Seiten erschienen. Zählen wir zu diesen Werken noch die fast genauso langen Arbeiten, die er mit anderen Autoren zusammen und vor allem aus dem Kreise der Volkskunst veröffentlichte, hinzu, können wir getrost sagen, daß niemand soviel über die materielle Kultur, gesellschaftliche Bildung der Ungarn in Rumänien erschienen ließ wie er. Er publizierte ausgezeichnete, noch nie erschienene Angaben, höchstens vermutete Schätze, wobei er auch die engen Beziehungen zwischen Gegenständen, Arbeitsgeräten, dem einzelnen Menschen und der Gesellschaft ermittelte. Seine hervorragenden Zeichnungen, Karten werden zu immer wichtigeren Quellen der Ethnographie.

Er verbrachte sein Leben als Museologe und als ein in landwirtschaftlicher Arbeit und im Hausgewerbe bewandertes Mensch, was für ihn von besonderem Vorteil war. Damit im Zusammenhang stellte er folgendes fest: »Das innerliche 'Zusammenleben' mit der volkstümlichen materiellen Kultur und mein Beruf ließen mir klar erkennen, daß 1. die reiche Welt der verschiedenen Geräte sowohl Gestalter als auch Schöpfer der gesamten volkstümlichen materiellen, gesellschaftlichen und geistigen Kultur ist; 2. es kein einziges Gebiet der volkstümlichen Kultur gibt, das nicht mit Gegenständen verbunden wäre; 3. die materielle Kultur in dieser Form geeignet ist, die gesamte Kultur zu veranschaulichen« (9). An der Wahrheit seiner Worte zweifle ich nicht, aber es wäre angebracht, diese grundlegende Frage der Ethnographie ausführlicher darzulegen und darüber zu diskutieren. Dies wäre allein vom Gesichtspunkt der Einheit der Ethnographie her vonnöten, denn ihre äußeren und inneren Inhalte und Grenzen verändern sich in letzter Zeit.

Es ist nicht möglich, über den umfangreichen Band, der die verschiedensten Studien enthält, eine ausführliche Rezension zu schreiben, schon allein des Umfanges wegen nicht. So muß ich mich mit Andeutungen begnügen. Ich muß aber darauf hinweisen, daß Károly Kós immer vom Einzelfall auf das Allgemeine folgert, dabei das gesammelte Material und in den Museen auffindbare Gegenstände benutzt, ist aber auch in der Fachliteratur bewandert und vernachlässigt neben geschichtlichen Aspekten der Fragen auch die Möglichkeit des Vergleichs nicht, wodurch er zu wichtigen und grundlegenden Feststellungen gelangt, die von den Erfahrungen eines mit Arbeit verbrachten Lebens zeugen. Er schreibt unter anderem: »Im Grunde genommen sind Geräte nicht ethnischen Ursprungs, sondern technische Produkte des Kampfes, den der Mensch gegen die Natur führt, und als solche verbreiten sie sich zwischen Völkern und Menschengruppen, die unter gleichen Bedingungen leben (was aber schon typisch sein kann). Für die volkstümliche Kultur eines bestimmten Volkes oder einer Landschaft sind besonders die Zusammensetzung der Geräte und die Ausführung der Details an den einzelnen Gegenständen charakteristisch.« (9).

Sollte es noch so interessant sein, über einige Behauptungen von Károly Kós eine Diskussion zu führen, oder gar sie zu ergänzen, weiterzuentwickeln, müssen wir das erwähnen, was der Fachmann und der sich für dieses Thema interessierende Leser in diesem Buch findet. Eine wichtige Tugend des Autors ist, daß er über schwierige Fachprobleme in einem siebenbürgischen literarischen Ungarisch so zu schreiben weiß, das es ein jeder versteht.

Népi eszközvilágunk ősrétégéről (Urformen der Bauerngerätschaften) (13–107) ist eine Studie über die Geräte aus Holz und Stein sowie aus Knochen und Horn, deren archaische Schichten in den Vordergrund seiner Untersuchungen gerückt werden, denn sie sind wegen ihrer Primitivität auf besonders großem Gebiet bekannt. »Eine umsichtige, perspektivische Untersuchung der Elemente unserer volkstümlichen Kultur führt notwendigerweise zur Entdeckung der uns mit anderen Völkern verbindenden, ähnlichen Züge, der gleichen, unversetzten Urschicht der volkstümlichen Kulturen, die außerdem eine unentbehrliche Grundlage bildet, lokale, landschaftliche, nationale Charakterzüge wissenschaftlich bestimmen zu können« (16).

In letzter Zeit zeigt sich ein besonderes Interesse für Geräte aus Stein. Károly Kós stellt in der vorhin genannten Studie über die Anwendung von Stein bei Backglocken, Schleißstein, Mühle, Grabstein, Torpfosten und anderen Sachen hinaus vor, wie man nach Wetzstein suchte und ihn formte. In seiner Studie *Csicsói malomkő* (Die Mühlsteine von Ciceu) (281–308), befaßt er sich mit der Herstellung des Mühlsteins. Er nennt sogar die wichtigsten Zentren der Mühlstein-Gruben, ausführlich beschreibt er jedoch nur die in Csicsó (Ciceu). Wichtig ist es deswegen, weil der bedeutende Teil dieser bisher nur oberflächlich oder gar nicht bearbeitet wurde (Magyar Néprajzi Lexikon 3:513–4). Der Stein aus diesen Gruben fand aber nicht nur bei Mühlen Verwendung, sondern auch bei Töpfnern, die damit die Glasur rieben.

Eine der bedeutendsten Studien ist die *Földműves és határbarázdáló faekék Erdélyben* (Siebenbürgische Holzpflüge zum Ackern und Ziegen der Feldrainfurche) (131–196), die zwar einige Ergebnisse früherer Studien enthält, aber diese mit neuen Lehren zu ergänzen weiß. Diese Arbeit ist sozusagen eine Zusammenfassung über die Geschichte der siebenbürgischen Pflüge. In diesem Gebiet des Karpaten-Beckens verbreitete sich der Halbeisenpflug erst vor 100 Jahren, so konnte Károly Kós noch mit solchen Menschen sprechen, die mit Holzpflug arbeiteten oder bei der Anfertigung teilnahmen und das Herstellungsverfahren kannten. Alleinstehend sind diese Angaben, denn von anderen Gebieten des Karpaten-Beckens liegen kaum welche oder gar keine vor. In dem umfangreichen Stoff findet man sich nicht immer leicht zurecht, da er die Pflug-Terminologie nicht immer und nicht in gleicher Bedeutung gebraucht, aber überwunden wird diese Schwierigkeit, wenn man sich einen Überblick verschuf. Ich persönlich lernte sehr viel aus seinen Feststellungen und Angaben, und betrachte seitdem bestimmte Probleme, vor allem was die geographische Verbreitung einzelner Typen anbelangt, heute bereits anders. Aufgrund dieser Tatsachen nimmt diese relativ kurze Studie in der europäischen Pflug-Literatur einen beachtenswerten Platz ein.

In der Studie *A bivaly a kalotaszegi parasztgazdaságban* (Der Büffel in der Bauernwirtschaft von Călata) (192–277) behandelt er ein kaum gekanntes Gebiet der volkstümlichen Viehhaltung. Die Büffelhaltung war in Siebenbürgen schon immer von besonderer wirtschaftlichen Bedeutung, und diesbezügliche Fachliteratur ist vor allem hier vorzufinden. (Z. B. Miklós NAGY-István PAP: *Bivalytenyésztés* [Büffelizecht]. Bukarest 1957.) Ihre wirtschaftliche Bedeutung und Verbreitung charakterisiert vor allem die Zahl der Büffel. 1930 gab es in Rumänien 140 000 Büffel und der größte Teil davon befand sich in Muntenien und Siebenbürgen. Er nennt auch die wichtigsten Zentren, wie Kalotaszeg (Călata), die Gegend von Fogaras (Făgăraş), die Gegend von Küküllő (Tirnavă), das Mezőség (Cîmpia Ardealului) und die Szamos- (Someş)gegend, und ihre territorialen Besonderheiten. Eingehend beschäftigt er sich mit Kalotaszeg (Călata), wo die Zahl der Büffel 1940 mehr als das Vierfache des Jahres 1910 ausmachte. Seine gründliche Untersuchung bezieht sich nicht nur auf wirtschaftliche Aspekte, sondern auch auf Volksbewußtsein, -anschauung und Volksglauben.

Károly Kós beschäftigt nicht nur die Ethnographie der Ungarn in Rumänien, sondern er vergleicht sie mit den Rumänen (wie er das auch in seiner Arbeit über die Geräte aus Stein tut), wo es die Möglichkeit gibt, konfrontiert er sie auch mit den rumänischen Schwaben. In dem Aufsatz *Egy Kolozs megyei román ácsfalu* (Ein rumänisches Schreinerdorf im Kreis Cluj/Klausenburg) (278–290), schildert er das Leben und die Arbeit der Dorfbewohner. In Bedecs (Bedeci) am Rande der Walachei bauten die Zimmerleute hauptsächlich in ihren eigenen Dörfern und aus eigenen Materialien die verschiedensten Bauten, Wohngebäude, Scheunen. Die großen Wälder, die mageren Äckern bestimmten sozusagen für diese Leute das Zimmerhandwerk, denn nur dadurch konnten sie zum lebenswichtigen Getreide gelangen.

Eines der bedeutendsten Keramikzentren in Siebenbürgen wird in der Studie *Járai parasztfazekesség* (Bäuerliches Töpferhandwerk in Iara) (309–331), vorgestellt. Das in der Nähe von Torda (Turda) liegende Dorf Jára (Iara) hat seit dem 16. Jahrhundert nachweis-

bare Töpferei. Früher stellte man auch reich verziertes, von Herrschaften benutztes Geschirr her. Die Zahl der Töpfer war am Endes des vorigen Jahrhunderts 49, 1948 dagegen 16, es wurde aber immer mehr Gebrauchsgeschirr ohne Muster hergestellt. Von besonderem Interesse sind die Feststellungen, die er im Zusammenhang der einzelnen Dörfer, Landschaften, Nationalitäten, Jahreszeiten macht, denn diese Aspekte können von der zukünftigen Forschung nicht vernachlässigt werden.

Mezőségi adatok a népi szücsmesterséghez (Beiträge zur Kenntnis des Kürschnerhandwerks im Cimpia Ardealului) (332–365), ist eine Bearbeitung der siebenbürgischen Kürschnerei, die große Traditionen hat. Die Darstellung der Tätigkeit, Kunst und des Zeichensystems der Kürschnerei in drei Siedlungen, Kőbőkút (Fintinița), Ajton (Aiton) und Keszű (Chesău) stellt eine wichtige Quelle dar.

Es ist bekannt, daß sich Károly Kós nicht nur mit der materiellen, sondern auch mit der sozialen Kultur befaßt, wovon die Studie *Régi munkaszervezeti formák* (Alte Formen der Arbeitsorganisation) (366–387), dieses Bandes zeugt. Das Material zu dieser Studie sammelte er zwischen 1945 und 1949, also in der letzten Epoche der Bauernwirtschaften, in der Umgebung von Kolozsvár (Cluj-Napoca/Klausenburg). Aus den vielen interessanten Angaben ragt besonders das Diagramm hervor, das die zum Schlafen, zur Arbeit und Erholung verwandte Zeit nach Monaten und Geschlechtern angibt. Er schreibt über landwirtschaftliche Kalender, gegenseitige Hilfeleistungen, Saison- und Tagesarbeiten sowie über Knechte und Hirten. Diese Art der Verarbeitung war auf diesem Gebiet noch nicht bekannt, und es wurde daher mit besonders großer Freude aufgenommen.

Sein besonderes Interesse gilt der Veränderungen, die er in seiner Studie *Változások az avasúvjáriak gazdálkodásában* (Wandlungen in der Landwirtschaft von Oraşul Nou) (388–443), bis zum heutigen Tag verfolgt. Nach einem geschichtlichen Überblick von informativem Charakter stellt er die früheren Veränderungen in der Bauernwirtschaft dar und vergleicht sie mit der in der kollektiven Wirtschaft bzw. mit den Veränderungen in der Lebensweise. Seine abschließenden Worte erläutern eine der grundlegendsten Fragen der Ethnographie: »Es ist selbstverständlich, daß die radikale Umwälzung, die sich im Übergang vom Privatbesitz zum Kollektivbesitz, von manueller Arbeit zur Arbeit mit Maschinen, von der selbst bzw. im familiären Rahmen verrichteten Arbeit zur Arbeit als Mitglied äußerte, verursachte in Avasújvár (Oraşul Nou) auch in der Lebensweise Veränderungen, führte zu Umwälzungen im Gemeinschaftsleben und in der Kultur« (441).

A régi Szék községi rendjéről (Gemeindeverwaltung im alten Sic) (444–471), ist eine Zusammenfassung über das Dorf, dessen ethnographische Eigentümlichkeiten in den letzten Jahren erschlossen wurden. Über die Fluren und Flurenutzung hinaus befaßt er sich mit außerordentlichen Tagen, wichtigsten Daten der Wirtschaft sowie Feiern und mit der Gemeinschaftsregelung des alltäglichen Lebens, die nicht nur für die untersuchte Siedlung, sondern auch für andere Dörfer in Siebenbürgen charakteristisch war, und zwar mit dem Doppelsystem der Gemeinde und Kirche; in Szék (Sic) bewahrten aber auch kleinere Einheiten (Viertel, Straßen, Zehntel) ihre Bedeutung.

Abgeschlossen wird der Band mit einer sehr spannenden und der Methode nach folgenreichen Studie: *Munka, életmód és hagyomány egy rituselem változása tükrében* (Das Verhältnis zwischen Arbeit, Lebensweise und Tradition aus Beispiel eines Rituselementes.) (471–486). »Das reiche Material an Hochzeitsbräuchen bildete von Anfang an ein Forschungsgebiet der Ethnographen. Hochzeiten wurden nach Landschaften beschrieben, analysiert und miteinander verglichen. Vernachlässigt blieb jedoch der Zeitpunkt, obwohl auch dieser von gemeinschaftlichen Konventionen geregelt wird« (472). Aus diesem Grunde untersuchte Károly Kós anhand von Heiratsregistern in einem typischen Dorf Kőbőkút (Fintinița), zwischen 1787 und 1945 die Monate und Wochentage der Eheschließungen. Aufgrund des Diagramms können wir feststellen, daß während großer landwirtschaftlicher Arbeiten keine oder nur selten Hochzeiten gefeiert wurden, umso mehr wurden sie in den Wintermonaten, aber besonders zur Faschingszeit gefeiert. Dieser Brauch ist interessanterweise bis heute erhalten geblieben.

Die Bedeutung der Studien von Károly Kós beruht nicht allein auf dem Reichtum der sonst nirgendwo auffindbaren Angaben und Illustrationen, sondern auf der Erschließung der Zusammenhänge von Gegenständen, Erscheinungen. Berührt er dem Anschein nach noch so unbedeutende Frage, weiß er sie immer mit dem ganzen Bauernleben in Verbindung zu bringen. Er ist zwar ein Erforscher der materiellen Kultur, verbindet aber sie immer mit gesellschaftlichen und geistigen Erscheinungen. Seine Art zu sammeln und zu bearbeiten wird von seinen Schülern fortgesetzt.

Der Verlag Kriterion ließ diesen bedeutenden Band in schöner Form und in großer Auflage erscheinen. Im Gegensatz zu den vorangehenden Bänden enthält dieser eine Bibliographie, ein Inhaltsverzeichnis in rumänischer und deutscher Sprache und ein Verzeichnis

der ungarischen geographischen Namen in Rumänisch. Ein Verzeichnis der geographischen Namen und ein Sachverzeichnis der ethnographischen Angaben könnte die Arbeit für die Fachleute noch mehr erleichtern. Dieser frommer Wunsch ändert aber kaum an dem Verdienst dieses Buches und des Verlags.

Angesichts der Ergebnisse der ungarischen Ethnographie in Rumänien und der Studien, deren Erscheinen bereits in Zeitungen angekündigt wurde, haben wir, glaube ich jedenfalls, ausreichendes Material zu einer Zusammenfassung. Was die materielle Kultur anbelangt, könnte Károly Kós diese Arbeit leisten, in der Folklore aber József FARAGÓ, denn sie beide sind auch auf den verschiedensten Gebieten der gesellschaftlichen Kultur bewandert. Wenn sie eine solche Arbeit vorliegen würden, würden sie die ganze europäische Ethnographie zu Dank verpflichten.

IVÁN BALASSA

SZABÓ, T. Attila: *Nép és nyelv. Válogatott tanulmányok* (Volk und Sprache. Ausgewählte Studien). Bd. IV. Kriterion Verlag, Bukarest 1980. 675 S. 15 Zeichnungen, Karten, Fotos.

Der Band IV der ausgewählten Werke von Attila T. SZABÓ ist zu unserer größten Verwunderung erschienen, denn die Fortsetzung dieser Reihe wurde in dem vorangehenden Band nicht angedeutet. Dieser Band ist aber zum Glück erschienen, denn die früheren und oft schwer zugänglichen Werke des Autors, aber auch die sich immer mehr vermehrenden Arbeiten, die vielleicht weitere Bände ergeben könnten, vermögen für manche Wissenschaftszweige noch Neues, Unentbehrliches zu sagen. Besonders große Freude bereitete uns, daß dieser Band zum 75. Geburtstag Attila T. SZABÓ' veröffentlicht wurde. Hiermit möchten die Ethnographen dem Wissenschaftler, der seine Tätigkeit immer mit unermüdlicher Konsequenz ausführte, dem Ehrenmitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und der Ethnographischen Gesellschaft ihre Glückwünsche ausdrücken.

In den Rezensionen über die früheren Bände (Ethnographia LXXXII [1971], 93–5, LXXXIV [1973], 134–7, LXXXV [1974] 546–7.) und Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár (Sammlung ungarischer Wortgeschichte in Siebenbürgen/Ethnographia LXXXVI [1975], 654–7.) stellte ich des öfteren fest, welche bedeutende Rolle Attila T. SZABÓ in der geschichtlichen Vertiefung der Ethnographie spielt. Vorerst bleibt es noch ein frommer Wunsch, von dem gesamten ungarischen Sprachgebiet ähnliche, wenn nicht gleich solche Geschichtsquellen zu besitzen. Bestätigt wird dieser Wunsch noch mehr durch diesen Band.

Die Studien, Artikel, Mitteilungen, die in sechs Kapitel gegliedert sind, dienen indirekt oder direkt der Ethnographie. In dem Kapitel *Volkstümliche Sprachwissenschaft* finden wir den Aufsatz »Április bolondja, bolondok napja és áprilist jártat (Aprilnarr, Narrentag und Innen-April-Schicken)« (37–45), in dem der Verfasser den Brauch bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts verfolgt und feststellt, daß »dieser Brauch mit großer Wahrscheinlichkeit direkt von den Deutschen übernommen wurde« (45).

Name und Mensch bezeugt, daß sich der Autor nicht nur für die Etymologie interessiert, sondern auch für den tätigen Menschen, der sich dahinter verbirgt. Ihm ist es zu verdanken, daß die Linguistik und Ethnographie die Aufmerksamkeit der Forschung auf die Diminutivformen (Koseformen) der Eigennamen lenkte. Im Zusammenhang damit stellt er fest, »daß die Diminutivsuffixen auf der primitiven, relativ niedrigen Stufe der Kultur, bei Volksgruppen, Völkern, Völkerteilen die in familiären Gemeinschaften leben genauso oft gebraucht werden wie in der Kindersprache bzw. Ammensprache« (103). In den Studien *A marosvásárhelyi személynévanyag bece-jellegű elemei a XVII. század első felében* (Koseformen der Vornamen in Tirgu Mureş zu Beginn des 17. Jahrhunderts) (73–101) und *Elavult, haladó és élő kicsinyítő — becéző képzők a moldvai csángó nyelvjárásban* (Veraltete, fortschrittliche und lebendige Diminutivsuffixe in der Moldauer Tschango-Mundart) (102–165) bearbeitete er Angaben von heute und von jüngster Vergangenheit (1949–50). Interessant wäre, diese hauptsächlich linguistischen Ergebnisse auch vom Gesichtspunkt der Ethnographie zu untersuchen.

Methode und Praxis in der Erforschung der Ortsnamengeschichte ist eines der von Attila T. SZABÓ am meisten erschlossenen Gebiete. *Miért és hogyan gyűjtünk helyneveket?* (Zu welchem Zweck und wie sammelt man Ortsnamen?) (251–275) gab von den 30er Jahren an der Erforschung von geographischen Namen einen Anstoß. Über dieses Thema erschienen besonders in den letzten Jahren mehrere, ganze Komitee umfassende Bände.

Der Band enthält unter anderem ein Kapitel mit dem Titel *Volksleben — Volkskultur*, das in 33 kleineren Studien die Kenntnisse über die siebenbürgische Volkskultur erweitern möchte. Aus allen dieser Studien können die Forscher dieses Gebietes schöpfen. Hier habe ich nicht die Möglichkeit, sie alle einzeln zu analysieren oder gar nur auf alle einzugehen, ich möchte die Aufmerksamkeit nur auf einige Themenkreise lenken. Als hervorragender Kenner

der siebenbürgischen Stickerei untersuchte er die verschiedensten Einflüsse in der Stickerei *A szlovák kézimunkák erdélyi divatjának és hatásának történetéhez* (Zur Geschichte der Mode und des Einflusses slowakischer Nadelarbeiten in Siebenbürgen) (276–291); *Oszmán-török elemek a magyar hímzésben* (Osmanisch-türkische Elemente in der ungarischen Stickerei) (292–298); Notizen zum Buch von Gertrud PALOTAY).

Einen geschichtlichen Überblick erhalten auch die Forscher, die sich mit Volkstrachten und Berufsamen beschäftigen *A kalotaszegi női öltözet leírása 1864-ből* (Beschreibung der Frauentracht aus Calata vom Jahre 1864); *A mezőszéki Szék női és férfi viselete XVIII–XIX. századi történetéhez* (Zur Geschichte der Männer- und Frauentracht in Sic 18–19. Jh.); *Kaptál piros csizmát?* (Hast due rote Stiefel bekommen?) (299–304); *Kalotaszegi mester- és foglalkozásnevek a XVIII–XIX. századból* (Handwerker- und Berufsamen in Calata 17–19. Jh. (305–314).

Beachtenswert sind auch die Studien über Töpferei: *Kalotaszeg régi népi fazekességának történetéhez* (Zur Geschichte des alten volkstümlichen Töpferhandwerks in Calata); *A győri bokály», a »győri kancsó» és a »győri pohár» erdélyi elterjedéséhez* (Zur Verbreitung der »győri bokály«, »győri kancsó« und »győri pohár« genannten Tonkrüge in Siebenbürgen); *Szegedi fazekészítmények Erdélyben* (Töpfererzeugnisse aus Szeged in Siebenbürgen, 315–325). Ich möchte meine Aufzählung nicht weiter fortsetzen, aber erwähnen muß ich noch, daß wir viel Neues über Begräbnissen mit Speere und Fahnen, Tor mit Taubenschlag, bemalte Decken, den Bau der Wohnhäuser, Balladen, Abgaben und Steuern der Leibeigenen erfahren. Das weitgefächerte Interesse von Attila T. SZABÓ bestätigt weiterhin, daß er sich mit Volksbräuchen, insbesondere Weihnachtsbräuchen beschäftige, wobei er die Geschichtsquellen und die Ergebnisse seiner Sammlungen mit in seine Arbeit einbezog. *Karácsony-táji népszokások a Lapos menti Domokoson* (Weihnachtsbräuche im Damacuseni im Lapus-Tal) (362–368); *Egy XVIII. század közepi népies betlehemi játék* (Ein volkstümliches Krippenspiel aus der Mitte des 18. Jh.) (369–380).

Ich glaube, daß ich den außerordentlichen Reichtum, den der Autor jenen überreichen möchte, die die Vergangenheit Siebenbürgens erforschen, nicht tiefgehend genug veranschaulichen konnte.

In dem einen der nächstfolgenden Kapitel, das den Titel *Aus der Sprach- und Mundartengeschichte* trägt, sind die Arbeiten über medizinische Bücher von besonderem Interesse *Újabb adalékok a XVI. századi orvosi könyv kérdéseihöz* (Neuere Angaben zu Fragen des medizinischen Buches im 16. Jahrhundert); *Lencsés György Ars Medica-jának kéziratai* (Die Handschriften von György Lencsés »Ars Medica«) (530–569).

Aus dem Abschnitt *Vorläufer und Zeitgenossen* möchte ich nur die wichtigsten Namen erwähnen: János KRIZA, Sándor KÖRÖSI CSOMA, Károly VISKI, Lajos KELEMEN, György KRISTÓF. Ihre Tätigkeit ist in der Ethnographie von besonderer Bedeutung.

Dieser Band von Attila T. SZABÓ wird genauso oft in die Hand genommen wie seine bisherigen, wenn man auf geschichtliche Fragen keine Antwort weiß. Auf dem Vorderblatt des Bandes steht folgendes: »Namen-, Wort- und Sachverzeichnis finden Sie im Band V.« Die Erscheinung weiterer Bände der Sammlung ungarischer Wortgeschichte in Siebenbürgen ist kaum zu erwarten, denn sie bedeutet für die Ethnographie immer ein großes Ereignis.

IVÁN BALASSA

RÉDEI, Károly: *Zyrian Folklore Texts*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1978. 682 pp. (Bibliotheca Uralica 3)

The book contains 251 texts, the bulk of which was collected by the author, a professor of linguistics, in the Komi SSR in 1964. The texts were primarily intended to demonstrate 8 dialects but many of them are important from folkloristic points of view. The author was often escorted by folklorists on his expedition therefore the selection of the informants meets every folkloristic requirement. The texts of each dialect are preceded by a short linguistic introduction where the characterization of the informants can also be found. The English translations of the texts are on the right-hand pages. The original and the translation might have been placed more precisely against each other, in a more practical though less attractive make-up. The texts were segmented by the author whose linguistic comments can be found in the last section of the book. The appendix contains the international type numbers of the 65 folktales (defined by Ágnes KOVÁCS). This is very important, for, as opposed to Cheremis, Votyak, Mordvine and other Finno-Ugric peoples' folktales, there are few Zyrian (Komi) folktales published with international type numbers. Mária DOMOKOS cooperated to publish 29 tunes (the numbers refer to the texts by means of fraction signs). It may be regretted that

the texts have no references to their tunes. The texts and the words of the tunes are identical therefore twice printed though not in vain since they are segmented differently. If it could have been arranged, it would have been better to print the tunes between the texts. This may have been avoided for the reason that the book does not contain every tune that had been recorded. The tunes are classified according to the tune-system of the book. It may be regretted that the book contains only 7 photos and there is only one depicting an informant.

When some years ago we determined the manual for the critical edition of folklore texts, we mentioned that the principles of modern folklore text edition should be employed in the vast quantity of precious Finno-Ugric publications. It is a pleasure to realize that Károly RÉDEI's book meets the criteria of a scholarly folklore publication. What is missing is a more comprehensive view of each genre. The translations do not always show the quantity of originally Russian motifs in the texts. But it would require another study.

We look forward to the similar publications of our Finno-Ugrists if they are similarly reliable on such a high level of folklore scholarship. We should also bear in mind that even the collection of the texts required enormous amount of effort at the field work. The careful edition of the texts attest the author's extraordinary diligence.

VILMOS VOIGT

VIKÁR, László-BERECKI, Gábor: *Chuvash Folksongs*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1979. 579 S. 54 Photos, 350 Melodien.

Auf die tscheremiss Sammlung folgend liegt uns bereits das auserwählte tschuwasch Material der beiden Verfasser vor. Das produktive Zusammenwirken des Musikfolkloristen und des Linguisten hatte wieder einmal eine bedeutsame Arbeit über die Traditionen der verwandten Völker resultiert. Obzwar die wichtigsten Konklusionen der tschuwasch Feldforschung sind bereits aus den vorherigen Mitteilungen von VIKÁR bekannt geworden: und zwar, daß der quintwechselnde-pentatonische Stil keine eigene alte Tradition der Tschuwaschen sei, sondern allein auf einem schmalen Gebiet an der tscheremissischen Grenze vorkomme, die schon früher eine Revidierung der »Urgeschichte« der ungarischen Volksmusik erübrigte; nun liegt uns selbst das Material vor, das außer den Erwähnten noch in zahlreichen anderen Relationen mit weiteren wichtigen Schlußfolgerungen dient.

Aus den Detailnoten erfährt man bereits bei den ersten Melodien mit Überraschung, daß die bisherigen Vermutungen über die zweifache Pentatonie des Wolga-Kama-Gebiets ebenfalls einer Revidierung bedürfen. Die Pentatonie mit und ohne Halbton existiert nämlich nicht bloss als nebeneinander vorhandene zweifache Stilform, die Formen wechseln sich nicht einmal innerhalb der selben Melodie, mindestens innerhalb der überwiegend vierstufigen, auf SZO-Ton ablaufenden Lieder mit kleinem Tonumfang, oder in der um einen Ton weiterentwickelten »Grundpentatonie«. Der Unterschied besteht also im wesentlichen in der schwankenden Intonation der Terz. Dieser Erscheinung wurde im Band eine selbständige Analyse gewidmet. Laut den Instrumentenmessungen von Pál SZTANÓ sei die Intonationszone der »neutralen Terz« viel breiter, wie die der zwei Nachbartönen, (die der kleinen und großen Terz). Interessant ist das allmähliche Verschwinden dieser janusköpfigen Eigenart der Terz in Stücken mit breiterem Tonumfang, indem die Pentatonie ohne Halbton je mehr alleinig wird.

Eine Überzahl des musikalischen Materials machen die Melodien mit kleinem Tonumfang aus, vor allem die von unten aufbrechenden und einen Bogen spannenden SZO-Pentatonlieder; sie haben sogar bis auf die Oktave emporsteigende Abarten. Außer ihnen kommen die von der Oktave fallenden Melodien in viel geringer Anzahl vor, der quintwechselnde Stil des nordwestlichen kleinen Grenzgebietes erscheint allerdings als Sonderstil. In den sich in niedrigen Regionen bewegenden tetraton-pentatonischen Melodien ist entsprechend der Natur der Dinge eine sehr lange DO-RE Bewegung zu beobachten (VIKÁR zitiert die Melodie Nr. 199), in diesen Liedern ist die Typenverwandtschaft mit den LA-Tetratonliedern des Zoborgebiets leicht zu erfassen (»Csak azt szánom-bánom« . . . »Es reut mich bloß«) (z. B. Nr. 27.). Über diese LA-Tetratonie ist noch jene Vierstufigkeit vorhanden, die uns aus den Liedern des Gyimes-Moldva-Gebiets bekannt ist (die mit SZO-LA-DO'-RE' kennzeichnet werden kann).

VIKÁR hält im Zusammenhang mit dem Rhythmus für wichtig, daß die Mehrzahl der Lieder ein festes Giusto ist, obzwar innerhalb dieser sich ständig wechseln die verschiedenen zweizeitigen und dreizeitigen Takte. Allein die unter den Tataren seßhaften tschuwasch Minderheitsgruppen singen auch parlando-rubato Lieder, diese bilden doch im Vergleich zu dem ganzen Material eine verschwindende Minderzahl. Zur selben Zeit sind auch die Giusto-

Melodien mit reichen Melismen geschmückt, die samt den sich unverbunden wechselnden Takttypen auch in Giusto den Eindruck der dem Rubato gleichen Unverbundenheit erwecken.

Von der formellen Seite gibt das Material des Buches ein etwas besser geordnetes Bild ab, als es in den früheren tschuwasch Sammlungen, vor allem von LACH dargeboten wurde. Die ein- bzw. zweizeiligen Lieder, sowie die aus zwei Melodienzeilen durch Wiederholung geschaffenen dreizeiligen, das heißt die elementarsten Formen überwiegen noch immerhin. Dieser Elementarcharakter ist umso stärker, denn der Inhalt der verschiedenen »Melodienzeilen« ist beinahe eine bloße Variierung von ab-auf laufenden Elementarmotiven des schmalen Tonbestandes (z. B. Nr. 64.), die zwei »verschiedenen« Melodienzeilen weichen öfters voneinander kaum ab (z. B. Nr. 12–13.).

Eine spezielle Art formen unter den fallenden Liedern diejenige, in denen die ersten drei Zeilen des Liedes sich in der Höhe bewegen, in der vierten Zeile sinken sie plötzlich darauf mit großen Sprüngen — durch Quart oder Doppelquart — auf den tiefen Grundton herab (Nr. 314–315., 319., 340., 346., 348–349.). Das kommt öfters unter den auf RE-ablaufenden Liedern vor (Nr. 173, 176–178.). Manchmal hören wir am Ende der Zeilen oder der Lieder die für unsere Lieder ebenfalls charakteristischen Quart- (Terz-)kadenzen mit punktiertem Rhythmus. (Nr. 173, 175., 268., 297., 316., 340.)

VIKÁR widmet den musikalischen Eigenarten der Lieder nach Tonbestand, Form, Bogen und Silbenzahl-Rhythmus, sowie nach Abweichungen des musikalischen Dialekts ein Sonderkapitel. Er gibt einen nützlichen Überblick über die bisherigen tschuwasch Sammlungen und Volksliedausgaben sowohl für die ungarischen, als auch für die tschuwasch Fachforscher und überhaupt für die ausländischen Forscherkollegen, die einen Querschnitt über die ungarischen Forschungsergebnisse in Bezug auf die tschuwasch Volksmusik gleichermaßen mit Nutzen lesen können. Er faßt die Gattungen der tschuwasch Volkslieder zusammen, zumeist von den tschuwasch Sammlungen ausgegangen, denn im eigenen Material gibt es relativ wenige Beispiele für die in Spezialfunktion existierenden Gattungen. Die Lieder von dieser Art befinden sich dem Anschein nach im Aussterben, obgleich die Möglichkeit besteht, allein das Sammeln brachte sie nicht genügend an den Tag. Die Beispiele des eigenen Sammelns weisen doch keine *musikalische* Unterschiede unter den einzelnen Gattungen auf. Eine eigenartige Lyrik vertreten die mit den verwandtschaftlichen Besuchen verbundenen Texte und die Klagegesänge über das eigene Schicksal. (Die letzteren sind etwa die Gegenstücke der wogulisch-ostjakischen »Schicksallieder«.)

VIKÁR beschreibt auch die Silbenzahlkonstruktion der Zeilen, die meistens aus 7 und 8 Silben, bzw. aus deren Kombinationen bestehen. Es gibt spezifisch verlängerte Zeilen, in denen durch Wiederholung eines Wortes Zeilen von der Art gebildet werden, die in den ungarischen 10-silbigen Zeilen oftmals vorkommen: »Piros alma ne gurulj, ne gurulj, Kisangyalom ne búsulj, ne búsulj« (»Roter Apfel rolle nicht, rolle nicht, mein kleiner Schatz reue nicht, reue nicht!«) und dergleichen.

Die stilistische und poetische Deskription stammt von Gábor BERECKI. Aus dieser Beschreibung sowie aus der Überschau der Textübertragungen erhellt, daß für die lyrischen Lieder charakteristische Gegenüberstellung der zwei Parallelbilder: eins aus der Natur, eins aus dem Menschenleben genommen aus dem ungarischen Volkslied wohlbekannt ist, dessen östliche Beziehungen durch die vergleichende Analyse von Gábor I.ÜÖK seit lange in Evidenz gehalten werden. Er konstatiert, der Aufbau der Textzeilen »quasi isosyllabisch« sei, also die strophengebildeenden Zeilen eine annähernd gleiche Länge haben, innerhalb deren gebe es doch eine mehr-wenige Silbenzahl-Schwankung, z. B. 7 7 8 7. Das heißt, sie befinden sich bezüglich der Ausgestaltung von gebundenen Zeilen- und Strophenstruktur etwa in der Entwicklungsphase, die wir gegen Ende des 15. Jahrhunderts erreichten. Ebenso parallel mit der alten ungarischen Dichtung wird bei ihnen vorwiegend der Stabreim verwendet, wenn doch seltene Endreime vorkommen, die sind höchstens Flexionsreime.

Die über die tschuwasch Sprache, sowie über die historischen und Ursprungsprobleme erforderlichen Kenntnisse werden ebenfalls von BERECKI dargeboten.

Auf die Schilderung der Methoden und des Ablaufs der Sammeltätigkeit folgend wird von VIKÁR das bei der Mitteilung der Lieder verwendete System angegeben. Er transponierte die Melodien auf ein gemeinsames DO, das scheint innerhalb des pentatonischen Stils richtiger zu sein, als die Transponierung auf einen gleichen Endton, (wenn auch die Lieder mit DO- und RE- Abschluß in viel höhere Regionen geraten, als die auf SO- und LA- auslaufenden; bei den letzteren macht ja diese Art der Transponierung die Stil-Zusammenhänge äußerst plastisch). Stellt sich doch die Frage, ob die Überführung der Nummerierung I–VII und 1–8 von BARTÓK auf das gemeinsame DO- ebenfalls zweckmäßig sei. Seit BARTÓK bedeutet 1. immer den Schlußton, denn jede Melodie wird auf einen gemeinsamen Endton transponiert. Bei VIKÁR macht eins stets LA- aus, also der Schlußton bei DO-Endungen b3, bei den RE-Endungen 4, usw. Demzufolge sind wir gezwungen sowohl die Kadenzformel, als auch die Stimm-

umfang-Bezeichnungen ständig zu transponieren. (Es ist doch war, wer sich mit diesem System diesmal vertraut macht, der kann sich auf Grund der mitgeteilten Numerierung-Beispiele leichter zurechtfinden, wenn die selbe Nummer stets den selben Ton bezeichnet.)

Was selbst die Anordnung des Buches anbetrifft, wäre vielleicht günstiger gewesen, nicht von den Zeilenzahl und Kadenzen (zudem von den Dominant Tonika), sondern vom Tonumfang auszugehen: der hätte die hauptsächlichlichen Stil- und Typenähnlichkeiten prägnanter hervorheben können. Demzufolge fängt innerhalb des jetzigen Systems der »Entwicklungsprozeß« von primitiv vierstufigen Liedern bis zu den absteigenden oder quintwechselnden Liedern von großem Tonumfang mehrmals an.

Von einer näheren Verwandtschaft mit dem Ungarischen — über die bei den tetra-tonischen Liedern festgestellten hinaus — kann nicht mehr als bloß im Falle eines einzigen Typs der Lieder die Rede sein: und zwar die Lieder Nr. 289–290 haben den selben Aufbau, wie unser Lied mit dem Beginn: »Széles vizen keskeny palló« (»Über ein breites Wasser liegt ein schmaler Steg«) und seine Verwandtschaft; sie sind nicht so direkte Variante, wie die von KODÁLY vorgezeigten Parallele dessen, zeugen wiederum von Weitverbreitung der Melodienfamilie oder des Melodienaufbaues.

Überdies darf eine desgleichen fernere Verwandtschaft auch nicht vermisst werden, die sich ebenfalls eher in dem Melodienaufbau als in der konkreten Melodie zeigt. Die Lieder von SO-Grundton mit schwankender Terz und schmalen Tonbestand haben eine eigenartige Ergänzung mit der moll Sexte (z. B. Nr. 65–70., 94–96., 113., 180., 225.), die sie mit den ungarischen Liedern von »akustischer Leiter« ähnlich macht, in denen eine akustisch–frig-Schwankung gleichermaßen vorkommt. Die Ähnlichkeit verstärkt die Ausbreitung des Tonumfanges dieser Lieder von dem Unterton des Schlußtones (oder vom Grundton) bis auf Septime, wie in den charakteristischsten ungarischen Liedern. (Z. B. »Körtéfa« »Birnbäum«/Pt 370 oder »Meghalok, meghalok« (»Ich komme um, ich komme um«/Pt 473). Von näheren Melodienvarianten kann auch diesmal nicht die Rede sein. (Diese Art der Melodie erscheint aber bei uns auf jenem Gebiet am häufigsten, wo auch die LA-Tetraton Lieder außerhalten blieben: auf dem Zoborgebiet und in seiner Umgebung.)

Alles in allem, im Band wurde ein hochwertiges Material veröffentlicht, mit so genauer musikalischer Notierung, bzw. mit phonetischer Zuschrift der Texte, das in den bisherigen tschuwasch Volksmusik-Mitteilungen beispiellos steht. Die musikalische Verordnungs- und das reichhaltige Register, sowie die präzise Übertragung ins Englische und Ungarische machen das Material für die Forschung leicht zugänglich; die ersten Schritte derer tun selbst die Verfasser mit ihren analysierenden Schriften. Wenn auch die Verwendung der früheren, möglicherweise archaischeren Material enthaltenden Sammlungen nicht überflüssig gemacht wurde, doch vertritt der Band in großem und ganzen die tschuwasch Folklor gediegen, und gewährt einen verlässlichen Überblick darüber. Mit ihrer Leistung bereicherten die Beiden unsere Kenntnisse über die Volksliedstilen des Wolga-Gebiets in großem Maße, geholfen damit zur Klärung der prähistorischen Probleme der ungarischen Musik.

LAJOS VARGYAS

HAMBUCH, Wendel: *Der Weinbau von Pusztafám*. Der Wortschatz des Weinbaus in der deutschen Mundart von Pusztafám. Ungarndeutsche Studien I. Tankönyvkiadó, Budapest 1981. 180 S, 54 Abb.

Die ungarndeutsche Wissenschaft kann in den letzten Jahren, seit 1975, eine beträchtliche Zahl wissenschaftlich fundierter Publikationen aufzeigen. Gemäß der Zielsetzungen der volks- und mundartkundlichen Disziplinen sollten kürzere und längere Teilarbeiten später zum Gesamtwerk, zum *Ungarndeutschen Sprachatlas* und zum *Wörterbuch der Ungarndeutschen Mundarten* führen. Diese beiden großangelegten Arbeiten können nur aufgrund Einzelmonographien und einer planmäßigen thematischen Forschung verwirklicht werden. Bereits 1905 kam die Ungarische Akademie der Wissenschaften zu dieser Erkenntnis und versuchte Lehrer und Wissenschaftler verschiedener Fachbereiche zur Forschungsarbeit zu motivieren. Auf den Vorschlag von Gideon PETZ wurde eine Sammlung von Abhandlungen herausgegeben, in welcher auch die deutschen Mundarten sowie die Volkskunde der Deutschen in Ungarn beschrieben wurden (*Magyarországi Német Nyelvjárások — Deutsche Mundarten in Ungarn*). 1912 begannen Gideon PETZ, Jakob BLEYER und Heinrich SCHMIDT mit der Herausgabe einer neuen Sammlung von germanistischer Arbeiten. Die Sammlung führte den Namen *Arbeiten zur deutschen Philologie (Német Philológiai Dolgozatok)*. Diese Sammlung brachte vor allem sprachgeschichtliche, volkskundlich-dialektologische, namenkundliche, siedlungsgeschichtliche, dialektmonographisch-historische Arbeiten. 1937 begann Elmar SCHWARTZ mit der Herausgabe der Forschungen zur deutschen Volkskunde (*Német Néprajztanulmányok*, Budapest 1937—

1944) und schon im folgenden Jahr (1938) ließ er den ersten Band einer neuen linguistischen Sammlung, der Arbeiten zur deutschen Sprachwissenschaft (Német Nyelvészeti Dolgozatok, Budapest 1938—1944) erscheinen. In den aufgezählten wissenschaftlichen Reihen und Sammlungen erschienen in der Vorkriegszeit Arbeiten, wie z. B. die *Volkskunde von Hartau/Harta* von Edit FÉL, oder *Das deutsche Volkslied in Ungarn* von Emmerich KRAMER, die Monographie über *Boglar/Vétesboglár im Schildgebirge* von Anton TAFFERNER oder die *Volkstracht der Sathmarer Schwaben* von Margit MERTZ und viele andere. Die meisten Arbeiten wurden damals nur in ungarischer Sprache veröffentlicht, waren also dem deutschsprachigen Publikum und den Interessenten aus dem Ausland kaum zugänglich. In der Nachkriegszeit konnte die Erforschung der ungarndeutschen Mundarten und Volkskunde lange Zeit nicht mit derselben Intensität geführt werden, wie in den 30er Jahren. Erst in den 60er Jahren, mit der Tätigkeit von Karl MOLLAY und Claus Jürgen HUTTERER und ihrer Schüler kam es wieder soweit, daß die Forschung und die Nachwuchsbildung institutionell organisiert wurden. Man konnte aber erst nur an Einzelpublikationen, verstreute Veröffentlichungen denken. Durch die Initiative des Demokratischen Verbandes der Ungarndeutschen und der Ungarischen Ethnographischen Gesellschaft kam es 1975 zur Herausgabe der Beiträge zur Volkskunde der Ungarndeutschen. Die einzelnen Bände enthalten Aufsätze zur Volkskunde und Mundartforschung der Ungarndeutschen, die Thematik der Arbeiten ist weitgefächert, von der Volksnahrung und Volkstracht bis zum Fachwortschatz der Bergmannssprache. Der erste und zweite Band liegen bereits vor, der dritte erscheint 1981, der vierte Band ist im Druck. Als in den 60er Jahren die Aufgaben der ungarndeutschen Volkskunde und Mundartforschung festgelegt wurden, hieß es u. a. daß neben der Lautlehre der einzelnen Ortsmundarten auch Monographien von siedlungs- und volksgeschichtlicher Thematik zusammengestellt, bzw. fachsprachliche Arbeiten mit bestimmter Thematik (Weinbau, Kleingewerbe, Viehzucht usw.) bearbeitet werden sollen. Da die Beiträge zur Volkskunde der Ungarndeutschen Aufsätze von verschiedener Thematik veröffentlichen, war es angebracht, für die sogenannten Einzelmonographien oder längeren Studien eine neue Reihe zu veröffentlichen. Aufgrund eines Publikationsplanes des Demokratischen Verbandes der Ungarndeutschen und des Lehrbuchverlags kommt es ab 1981 zur Herausgabe der *Ungarndeutschen Studien*, es soll eine Reihe von volkscundlich-dialektologischen Arbeiten über Sprache und Volkskunde sowie Sozialgeschichte der Ungarndeutschen werden. Die Herausgeber wollen mit der Herausgabe dieser Reihe jene Arbeit fortsetzen, die in der Vorkriegszeit bedeutende Persönlichkeiten der ungarndeutschen Wissenschaft begonnen haben. Der erste Band der neuen Reihe liegt bereits vor: Wendel HAMBACH hat seine Promotionsarbeit weiterentwickelt und den Weinbauwortschatz von Pußtawahn/Pusztavám in die Sozialgeschichte der Deutschen dieses Ortes eingebettet dargestellt. In sieben Kapiteln beschreibt der Verfasser die Geschichte von Pußtawahn, den traditionellen Weinbau mit Flurnamen, den Weinbau nach dem zweiten Weltkrieg, den Sprachgebrauch der Pußtawahner Deutschen, bringt zum Schluß Texte in der deutschen Mundart von Pußtawahn und Mór sowie ein vergleichendes Weinbau-Wortschatz-Register von Mór und Pußtawahn. Im Anhang findet der Leser ein reiches Fotomaterial zur beschriebenen Thematik.

Die Mundart von Pußtawahn wurde bereits 1943 in der Monographie von Adam WITTMANN beschrieben, so konnte der Verf. auf die ausführliche Lautgeschichte der bairischen *ui*-Mundart verzichten. Statt einer Lautlehre bringt er aber auf 15 Seiten eine ausführliche Analyse des Sprachgebrauchs der Gemeinschaft, wobei auch Fragen der Zweisprachigkeit erörtert werden. Vor 1945 war Pußtawahn ein typisches ungarndeutsches Dorf, die Bevölkerung setzte sich zu 98—99% aus katholischen und evangelischen Ungarndeutschen zusammen. Die Kinder erlernten zu Hause den Pußtawahner Dialekt, in der Schule kam dann das Ungarische hinzu. Hambach analysiert das damalige Schulsystem der ungarndeutschen Dörfer und stellt drei Typen fest. In Pußtawahn war die Unterrichtssprache ungarisch, dabei gab es jeden Tag Deutschstunden, Religion und Gesang wurden auch in deutscher Sprache unterrichtet. Für die hauptsächlich ungarische Umgebung von Pußtawahn war diese Schulpraxis lebenswichtig, denn die tägliche Kommunikation mit den Nachbardörfern erforderte auch die Kenntnis der ungarischen Sprache. Der Dialekt als Haussprache und Ungarisch als Hochsprache — das typische ungarndeutsche Modell — sicherten die völlige Zweisprachigkeit in dieser Periode. W. HAMBACH beschreibt die sprachliche Entwicklung auch nach 1945 und gibt auch die Gründe für den Rückgang der deutschen Sprache in der Gemeinschaft an. Unter den negativen Faktoren wird vor allem die Aussiedlung und deren politische und psychologische Wirkung erwähnt, zu den positiven Faktoren gehören die Kulturpflege, der Deutschunterricht sowie die Massenmedien. Eine generationsbedingte Analyse schließt dieses wichtige Kapitel ab. Aufgrund der Beobachtungen von W. HAMBACH unterhalten sich zwei Generationen auch weiterhin in deutscher Sprache. Die älteren, bereits in Ruhestand lebenden Bauern benutzen in der Kommunikation ausschließlich die deutsche Sprache. Die 50—60jährigen unterhalten sich ebenfalls deutsch. Die 40jährigen sprechen den Dialekt einwandfrei, gebrauchen ihn aber

meistens nur im Gespräch mit älteren Leuten. Die Deutschen unter 40 Jahren benützen in der Konversation mit Gleichaltrigen nur die ungarische Sprache. Die Altersgruppe 20—40 Jahre versteht den Ortsdialekt einwandfrei, verwendet ihn aber lediglich im Gespräch mit den Eltern oder Großeltern. Die Schulkinder und die Jugendlichen, die Generation unter 20 Jahren, verstehen den Pußtawahner Dialekt gut, antworten den Großeltern aber immer in ungarischer Sprache. Wieweit neue sprachliche Impulse (Unterricht, Tourismus, Rundfunk, Fernsehen) auf die Sprachentwicklung wirken, bleibt dahingestellt.

Was den volkskundlichen Teil der Monographie betrifft, hier geht der Verfasser aufgrund der Fachliteratur und der bereits veröffentlichten Arbeiten (vgl. E. HAJDU: Der Weinbau in Schambeck in Wort und Bild, in: Beiträge zur Volkskunde der Ungarndeutschen 2, 1979, S. 99 ff.) vor. Der Ablauf der Arbeit im Weingarten, die Arbeit mit den Trauben werden detailliert dargestellt und überall auch mit mundartlichen Belegen unterstützt. Besonders wichtig sind die soziologischen Bemerkungen des Verfassers (z. B. Bergleute und Kleinhäusler und die Weingärten u. a.). Einige Seiten werden auch der Volksnahrung gewidmet, indem die Speisen mit Trauben und Wein beschrieben werden. Auch die Folklore kommt nicht zu kurz: Weinlieder und Weinsprüche sowie Wetterregeln werden auch festgehalten. Das Buch wird zum Schluß ein wenig in die Richtung der Wirtschaftsgeschichte ausgeweitet, der Verfasser beschreibt nämlich die Tätigkeit des Staatsgutes von Mór.

Zusammengefaßt kann festgestellt werden, daß Wendel HAMBUCH ein stattliches Manuskript zusammengestellt und der Budapester Lehrbuchverlag ein schönes Buch veröffentlicht haben. Der erste Band der *Ungarndeutschen Studien* ist gemäß der Zielsetzungen eine komplexe Monographie, die sowohl mundart- als auch volkskundlich wertvolles Material enthält. Zur äußeren Gestaltung des Buches trug Aurel KOCH bei, in der Textgestaltung standen die Lektoren, Elisabeth HAJDU, Barbara MAIER-VAMOS und der unlängst verstorbene Julius G. SCHWEIGHOFFER zur Seite.

Der Rezensent muß aber hier auch eine kritische Bemerkung zur Textgestaltung des Buches äußern: Das Buch enthält viele mundartliche Texte, die aufgrund der ungarndeutschen phonetischen Transkription gedruckt werden sollten. In der Anleitung auf Seite 128 wird zwar angegeben, wie die Texte transkribiert werden, die Praxis, die Veröffentlichung der Texte weicht aber von dieser Anleitung ab. So kam es leider dazu, daß wegen drucktechnischer Ungeschicklichkeit dieses wertvolle Buch mit einem Schönheitsfehler erscheinen mußte. Dies lag aber nicht an dem Verfasser, der ja durch das Abschreiben der mundartlichen Texte eine gewissenhafte und präzise Arbeit leistete, sondern an dem Verlag, der bei diesem Buch keinen fachkundigen auswärtigen Redakteur einstellen konnte. Wie dem auch sei, solche Fehler dürfen dem Verlag in der Zukunft nicht unterlaufen, wenn er das Niveau der bisherigen Publikationen halten will.

KARL MANIERZ

CLAESSEN, Henry J. M.—SKALNÍK, Peter (eds): *The Early State*. Mouton, The Hague—Paris—New York 1978. 968 pp. 1 map.

This monumental volume of essays embraces twenty-eight studies. The first section is entitled Thesis, the second Antithesis and the third Synthesis. The first and the third sections include theoretical studies, i.e. the premises and the summaries derived from the shorter studies. It does not necessarily follow from this tripartition that the essays providing an areal and a diachronic set of examples lack theoretical statements. That could not have occurred, for the simple reason that eight studies have been written by Soviet authors. Among the Soviet authors, the problems (examples) of the formation of the state and its early history arouse great interest and exchange of views of varying intensity. A. M. HAZANOV undertook the authorship of two essays: the Thesis partly gave the idea of research, and the Antithesis partly that of the early state of the Scythians. The two editors present interesting essays in all three sections. An eminent scholar on equestrian nomads in the Eurasian steppes, L. KRADER presents this large-scale theoretical summary in the Thesis section.

Nor is it an easy task to edit a volume of essays concerned with a single subject. The editors aimed at lucidity, however, the elegant section titles almost completely fail to cover the content assigned to them, even though they do provide a certain division and point of view.

The editors' concise introductory studies demonstrate the unsolved problematic views that diversify the researchers (1) in relation to the definition of the state, and in their estimation of the character of states appearing not in diachronic but rather in polichronic aspects, (2) in relation to the investigation of the formation of the state and of its early existence. The researchers are divided by particularly severe differences of attitude in the estimation of questions included in the last section. The editors draw attention to the two main reasons of

the differences in thinking and of the contradictions. (1) The scholars concentrate on narrow subjects in geographical and chronological respects. Every scholar's theory considered to be correct on his own subject, becomes useless as soon as one tries to apply it on a world-scale. (2) It is impossible to arrive at reliable results where the information is insufficient and undeveloped. Reading these two remarks, we must trust the editors, because they do not act as guardians of the gateway to their volume. Resuming H. J. M. CLAESSEN's and P. SKALNÍK's line of argument, the idea emerges, that is, is it at all possible or necessary to elaborate a theory of world-wide validity about the early state and its notional determination, apart from a few entirely general historical theses? This skeptical idea is not intended to question the results of the valuable effort made by the editors and their co-authors. Clearly, the volume fails to provide completely resolved information comprising all the essential aspects of the early state. Scientific hypothesis or even ideas are indispensable, but neither of these attitudes should exceed their area of competence. God forbid those experts who wish to apply their suppositions, drawn from the examples on the early state they alone are familiar with, to the whole world.

The few examples taken from the volume of essays throw light on the difficulties and the impediments not coped with for the time being. The early state of ancient Egypt (3000—2150 B. C.) is analysed by J. JANSSEN in an excellent study, begun by a series of hypotheses. (Dating of the era is uncertain, "dynasty" is an entirely technical notion, the epigraphic records include many elements implying a variety of interpretations.) The political organization which emerged in North-West India in the 5th century A. D. is recognized by S. A. MARETINA as a state-type formation. "State-type formation" is a new concept compared with the notion of early state. The author of this interesting study believes it plausible that (geneological) clans based on kinship gradually turned into professional-social type groups. In these groups equality remained, but the disparity between the professional groups, which cannot be identified as a difference of social class developed. Preceding the appearance of class societies, a political organization emerged whose power spread to all groups. These professional groups resemble, but are not equal with the castes developed among the Hindus. It is of particular interest that the North-Eastern Indian mountain area, in spite of a more developed social class arrangement as compared with Karachi, did not even form a state-type organization. The political establishments resembling Karachi organization (Koch and Chutiya) arose in the investigated region. The author concludes that in the stage of social development represented by Karachi, natural environment came to play an extremely great role, as it was in the North-West Indian mountainous territories that state type organizations appeared, while the states emerged on the plains.

The analysis of state of the Ethiopian Galla (cca. 1832—1932) is introduced by a hypothesis, namely, that this very interesting state existed without any system of writing until it was attached, by force to Abyssinia as it began to ascend. The Galla' organization is not based on kinship, but on territorial and neighbourhood principles. They had known private ownership of land for a very long time and the land could be sold or exchanged among themselves. The Galla free-born were equals despite the fact that there were rich (powerful) and poor(weak) people. The rich and powerful could just as well become slaves as the poor and weak. Richness and power was regarded an individual accomplishment and not as an inherent condition of origin. Beside the stratum of craftsmen and slaves, no other social stratification was known to the Galla. By virtue of a successful campaign or of a good business sense, the weak could ascend and rank among the powerful, but as a result of an unsuccessful enterprise they could again become poor. In this specific social formula the king and his clan enjoyed political but not sacral reputation. The local rulers were considerably rich and were entitled to retain ten per cent of the tax during the last period of the existence of the Galla state. Otherwise the land (estate) and later the house tax and the commercial customs were royal, or more correctly, state incomes. The subjects were required to execute forced labour in addition to the annual tax. Foreign mercenaries constituted the essential part of the royal guards, who collected the tax, beside performing military service.

It is clear from the examples taken from the Antithesis that (1) the studies investigate phenomena distant from each other in space and time, (2) beside a few general phenomena, they refuse to establish theories of universal validity.

H. J. M. CLAESSEN and P. SKALNÍK, drawing on the theoretical results in the bibliography concerned with the history of the formation of the state, make a distinction between chiefdom and early state. In their view, the criterions of principality are the following: privilege by birth, social-political organization with centralized administration, no formal-legal organization of oppression, lack of prevention of the separation of certain parts. Organizations qualified as "barbarian states" and "semi-state formations", are treated by the Soviet science under the concept of early state. The last conception is regarded as a temporary and far too cautious one. H. J. M. CLAESSEN and P. SKALNÍK summarize the features of the early

state under seven categories. (1) Sufficient population for social categorization and stratification. (2) The links are determined by territory and not by origin. (3) The state administration is centralized and sovereign in legislation and in the maintenance of order. (4) It is independent and able to protect its integrity and to prevent separation. (5) The productive forces are able to regularly create a surplus to maintain the state. (6) As a consequence of stratification within the population, the development of social classes (rulers and ruled) can be demonstrated. (7) The legitimacy of the ruler (rulers) relies upon an ideology of general validity. — The above mentioned features (criteria) are not linked in a causal interrelationship neither with each other, nor with the creation of the early state. Some of them appear to be the consequence, and not the cause of the development leading to the rise of the state. The editors distinguish between three types of early states: (1) in the stage of arising, where in the field of political life the kinship and community relationships dominate, specialization and taxation are undeveloped, random tax collection is frequent, the social differences are not yet settled. (2) In a typical early state, the kinship links are compensated by the territorial ones, inheritance of state dignities are compensated by competition and nomination where the nominated dignitaries strive for a leading role in the administration, in the relationship between social strata the mutual commitments are dominant. (3) In the transitional early state, governing is performed by nominated officers and the mutual obligations prevail only on the periphery of the administration, the prerequisites of the private property of the means of production exist, market management is ongoing, antagonistic classes exist and the germs of the mature state are present.

In the concise study by R. COHEN, some essential features of the differences between chiefdom and early state are demonstrated. Every political organization before the early state is characterized by dissolution, and disintegration is their basic property, normal political and demographic tendency. As a consequence of their dissolution (disintegration), a political organization similar to the original ones arises. This tendency has a kind of "snowball" effect: the political organization, after arriving at a critical point, falls into smaller units. And because they are precise reproductions of the original, they tend toward self-extinction. The chiefdom knows offices, however, all the basic features of the provincial organization are the accurate copy of the central organization. Therefore at the disintegration of the central organization, the parts possess offices identical with the organization bringing them forth. Many features of the early and of the modern state are identical: e.g. both have to solve the problems imposed by the regime changes, and both have to bring the centre-periphery links into harmony. In the early state, continuity is ensured by bureaucracy which can be elementary, too. This organization cares for royal succession, overcomes rebellious forces and maintains the character of the relationship between the royal chair and the periphery. R. COHEN agrees that the early state comes into being by social settlements or by aggressive organizational activities. The number of causes inducing its rise is inexhaustable and the interlocking is variable—its essence is any kind of collective privilege or monopoly. Other groups can get access to the privileged goods (pasture, water, long-distance trade, fertile soil, etc.). The geographical and demographic situation plays a decisive role in many cases in the rise and life of early state.—According to R. COHEN, it is a useless and eccentric endeavour to seek the specific causes of the rise of the early state. A correlation between factors leads to the rise and function of the early state. One or several factors create the others, and the process is autonomous and constitutes a system. The functional need enforces the necessary correlations. R. COHEN believes that up until recently, the Marxian theory of state was the paradigm considered to be the best. Simultaneously, it follows from the investigation of universal history, that the early state does not arise from the forceful experiments by groups of social potentates. It undoubtedly occurred that unanimous stratified society came into being after the formation of the early state, whereas the ruling class does not enjoy equality in terms of possession of power and richness. R. COHEN sees the essence of the doubtfulness of Marxian theory of state in the mixture of cause and effect. He claims that if Marxism was to be made a real causal theory, the conspiracy theory of history should be established whereby the future ruling class designs and acts to create early state. The early state rarely arises out of class conflicts, unless the notion of class conflict covers every possible level of the society and the determination of the conflicts between its groups. In most or all of the early states, the so-called horizontal class-stratification is intersected by the conflict-free contacts of the vertical groups (ethnic and client relationships, trade and kinship links). R. COHEN states that property involved by the food production creates the condition for development towards uneven possession (obtainment) of resources. Property necessarily creating the stratification of society is the immanent peculiarity of the neolithic age.

Also, Marxian theory (or the one believed in good faith to be Marxian) was scrutinized by L. KRADER, who devoted his excellent theoretical work to the criticism of MARX's theoretic-

cal legacy. In the theoretical thesis section of his study he points out that state is the product of a society that has split into two classes: to one directly making efforts to create the social product and the other directly less involved in it. In the creation of the state neither class is interested: the class labouring to produce material goods is not really interested that the surplus resulting from its efforts should be taken from it. The state is not an organization of society divided into classes, but a specific part of it. The whole of the ruling class is not identical to the state. As L. KRADER proves, it would be teleological to proclaim that the ruling class has established the state in its own interest. The interest of the ruling class arose outside the sphere of its rise. The state is a specific organization that arose inside and outside the class forces. The early state (and the state generally) is the touchstone of civilized society and the formal organization of the society of the political economy as that. The attitude of the ruling class is indirect or has nothing to do with production, and simultaneously, has an interest in the surplus product coming from the labour of the working class. This is the moment whereby the ruling class as a whole is interested in the activity of the state officers because through their participation, one can get access to the social surplus product. In the view of L. KRADER, the state is an absolute organization irrespective of the mode of production on the one hand, while the old and modern state exist in the materialization of history on the other.

I should like to present my ideas in relation to R. COHEN's and L. KRADER's argument in two questions. First, both authors were justified in attaching importance to the necessity of theoretical reconsideration of facts accumulated since the age of foundation of the theory of state. Furthermore, they are justified in their rejection of the teleological and conspirative theory of history. It would be strange to expect from the oeuvre of K. MARX and F. ENGELS to imply from the teleological viewpoint an answer to the problems resulting from the informations accumulated mostly in the second half of the twentieth century. However, the open and problematic aspects contained in MARX's and ENGELS' theory of state and causality are significant in themselves to the extent that their elucidation can only be carried out in the framework of a considerable scientific and theoretical program. Second, if the Marxian theory of state and causality would really appear as they are presented by R. COHEN and L. KRADER, we should agree with every important point in their criticism. Their own experiments to provide theoretical solutions would, nevertheless, remain problematic even in this case. Looking at the complete works of MARX and ENGELS, their theories of state and causality underwent several phases. However, they did not succeed in the elimination of views which they overcame by themselves, and in the summarization of the final results. Therefore the fragments of their intellectual legacy allow various interpretations. R. COHEN and L. KRADER stress in their formulations aiming at originality that the immanent essence of development implies such rise of property which specifies that one group of society is unable to get access to the natural resources. In this situation, the prerequisites (the cause-effect correlations) needed for the rise of early state are present. I could hardly imagine a more conservative application of MARX's and ENGELS' theory. To put it in other words, MARX and ENGELS, in an age of much more insufficient factual knowledge, were successful in formulating such a system of general validity that even today has not been discredited by the newest investigations. The realization of regularities limited by geographical setting and age is a series of fragmentary questions that the history is not obliged to answer. I should like to note that both authors attempt to get rid of the theoretical paradigm that has become inconvenient for them. However, the Marxian theory of state and causality is quite like an incurable illness. It can only be caught.

A. M. HAZANOV reluctantly accepts the notion of the early state. He considers the classification and the standardization based on any principle necessary. He adopts the standardization given by H. J. M. CLAESSEN and P. SKALNÍK as one of the possible systematizations. The other means of classifications may rely on various principles. Areal, chronological, synchronic, diachronic and retrospective systematization are all available. He holds plausible the application of the notion of an ancient and mediaeval early state. But he poses the question what makes a state "early"? and whether every new-born state is "early"? The last question may seem unjustified in that the universality of early state is determined by its priority (Egypt, Mesopotamia, China). There is a difference, however, between a primary and a secondary state. In the original early state the criteria of the previous development stage are significant, the society structure is unstable, the subordinate relationships are manifold, neither of them dominating absolutely and its civilization has a progressive character. The states emerging as a reply to the challenge by the existing early states are early too (Accad, Elam, Mari, Assur, Urartu, Media, Persia). Every early state shares the feature of "Asian society", namely the state directly exploits the workers by means of taxation, forced labour and other obligations. Clodvig's state is early because the feudal elements were present potentially rather than actually. The Capets' state was already feudal. As one of the forms of subordination and exploitation becomes regularly dominant, early state and class society ceases to be early. A. M.

HAZANOV commenting upon "automatism" of causality remarks that, save for a few exceptions, the surplus product was, in fact, brought forth by neolithic revolution. In diverse societies the characteristic forms of stratification are determined by a complex of various factors (social, historical, environmental, economical, technological, demographic, etc.). Conversely, factors do not exist determining the formation of classes in an absolute manner. A given society may stagnate on the level of chiefdom or even on a lower level. The factors of class formation are in a certain degree reversible, i.e. their functioning may accelerate, slow down or stagnate and these factors can get into a static state, and even may disappear, but they can still revive under inside or outside influence. In every society spontaneously developing, the prerequisites of the rise of classes were identical, but the functioning varied considerably. In the view of A. M. HAZANOV, the stages of class development could not have been clarified as yet and I share this opinion—though—he adds, those researchers are right who believe that in societies stratified and dismembered into occupational groups, the development of the dominating class becomes visible. Nevertheless, it does not follow from this that only the two-stage development is universal. Two trends can be distinguished in the rise of classes: (1) the dominating group monopolizes the whole of surplus product by its controlling and harmonized activity. (2) the dominant group monopolizes the surplus product by direct exploitation of producers (e.g. slavery). Environmental and ecological circumstances have a very large impact on the rise of the dominant stratum and of the state. Some authors maintain that the irrigation system and its control was a decisive factor in the development of really original and spontaneous states. The followers of this concept claim that irrigation is not the productive (economical) but the organizational and political property of state. The earliest states, in fact, emerged in the irrigated regions, however, in the same regions the organized order of irrigation largely preceded the formation of state. In other places the original rise of the state took place under quite different agricultural conditions.

H. J. M. CLAESSEN and P. SKALNÍK tried to reveal the common features in varied opinions—an immense work—and they fulfilled their task by treating the different and controversial theories with the greatest delicacy. It is undeniable that their work was made easier by the fact that nobody was proposing ideas intended to change the world overnight. L. KRADER is perhaps the only one whose way of presenting his ideas is marked for categorical claim to justice, however, even that results from the thesis character of his study, but this could be remedied. I support the intellectual sphere free of safeguards, because thus the conditions for patient argumentation and understanding are ensured. Thus, it is possible to unite the efforts made by scholars professing different ideas. This unification of efforts opens perspectives for research.

The editors find the introduction of the notion of "early state" to be justified. A structural model has been outlined without the editors having been converted to it. H. J. M. CLAESSEN, in 20 charts, could display 51 structural characteristics each of which is important on 99% level! This is an outstanding result, even if the insistence upon quantity is not justified in the social sciences. I am skeptical that such an ingeniously simple and universal law of historical ethnology will ever be formulated, such the one suggested by Albert Einstein for the understanding and explanation of the universe. The recognition by F. ENGELS of correlations between private ownership, state and force, however, ingenious in its kind, has no universal value. The effect of one-factor determinism has not been proved and force has not occurred to be without exception in the genesis of state. Early states emerged on the basis of social agreement, and not according to the formula "exception confirms the rule". Scientific consensus does not exclude theoretical discussions. However, such a discussion is only effective if every aspect of the criticized theory is clarified and thoroughly known, because thoughts deprived of their context become dead material. K. MARX and F. ENGELS regarded as absolute only continuous change and motion. It is worthwhile to be aware of that when making statements about the obsolescence of some of their findings.

The 99% realization of 51 factors in the process of formation of early state helps to obtain more basic informations than before and, perhaps they can lead us to find some kind of universal regularity. It is worth noting that the factors by which the ruling stratum expresses its exclusive disposition of the surplus product is present on the 100% level of cases. Statistics are convincing enough to keep the ingenious features of K. MARX's and F. ENGELS' theory visible.

Some very delicate and problematic questions arise in reading the volume and appraising its merits: it does not follow from the large-scale essay by L. KRADER where the eighth and ninth century Turk khaganate, its proliferation, the Khazar khaganate and the Chinigisides' empire or empires belong. These are open and problematic questions of great importance because it is certain that L. KRADER's study fails to answer them. The Turkish khaganate and the Mongolian empires were not organizations of identical significance. In relation to the

latter ones, the delicate question arises as to whether the early state differs from the chiefdom in the essential point that the local administration is not the precise reproduction of central government. Obviously, this essential point is not present in the Mongolian empires. This is in spite of the fact that Chingis himself did his best to prevent the formation of the copies of administrative organizations functioning in the centre of the empire in the provinces. Again, if the separation of parts capable of living from the maternal organization (disintegration) is the peculiarity of the chiefdom and not of the early state, then the problem of the Mongolian empires becomes even more obvious. In his superb study, A. M. HAZANOV discusses questions of Scythian early state. This is a problem free of emotions, unlike the one of Kiev Russia. Namely, it broke up into parts at the end of the eleventh century in such a way that each chiefdom was the true copy of the Kiev organization. Thus, was Kiev Russia a state? These are not abstract theoretical issues because in the everyday historical consciousness of the citizens of the Soviet Union, the mentioned theoretical problems are full of emotional elements and involve feelings. Therefore their elucidation is an important task. I do not exclude the possibility that such a realization of disintegration where the central organizations (offices and functions) exist also on the peripheries launching or maintaining life in the usual channel, may be a common feature of the early state and the chieftancy.

ANTAL BARTHA

Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte. Jahrgang 1977. Akademie-Verlag, Berlin 1977. 276 S.

Im vorliegenden Band des erneuerten Jahrbuches wird dem theoretischen Gebiet der Fachwissenschaft, vor allem den Fragen der Methodologie und der Ideologie große Bedeutung beigemessen. Dementsprechend befassen sich zahlreiche Studien mit aktuellen kulturpolitischen und wissenschaftspolitischen Fragen (H. BOCK, W. SCHLICKER, K. V. CISTOV). Andere Untersuchungen lenken die Aufmerksamkeit der ethnographischen und kulturhistorischen Forschungen auf bisher weniger bekannte Themen. T. MÜLLER stellt die Lebensweise einer mecklenburgischen Siedlung aus dem vergangenen Jahrhundert zur Schau, in den Mittelpunkt seiner Analyse die Lebensumstände der Tagelöhnerinnen gestellt. Die Entwicklungstendenzen und -perioden zwischen den 16—19 Jahrhunderten einer von der vorherigen völlig abweichenden speziellen regionalen Kultur wurden von W. RUDOLPH beschrieben. Die Studie bietet einen historischen Überblick über die am südlichen Küstengebiet der Ostsee von Seeleuten bewohnten Dörfer, über die Lebensform der Bewohnerschaft von speziellem Beruf, sowie über ihre materielle Kultur dar.

Im Jahrbuch wurden im weiteren einige Vorträge von zwei wissenschaftlichen Tagungen 1975 veröffentlicht. A. FILEP faßt die anthropologischen Probleme des ungarischen Bauernkrieges 1514 vom Standpunkt der historischen Entwicklung des Kulturniveaus bei der Agrarbevölkerung zusammen. Von den Aufzeichnungen der Volkskroniken ausgegangen registriert A. ROBEK den tschechischen Bauernaufstand 1775, hingewiesen gleich auf die ethnographischen Schlußfolgerungen seiner Untersuchungen. Der Aufsatz von A. KUTRZEBA-POJNAROWA entwirft einige charakteristische Züge der in der polnischen Bauernkultur zwischen den 16—19. Jahrhunderten erfolgten Änderungen.

Drei Vorträge des magdeburgischen Kolloquiums berichten von einer mit breitschweifiger wissenschaftlicher Zusammenarbeit durchgeführten Forschung. Von R. BERTHOLD werden die sich ab zweiter Hälfte des 18. Jahrhunderts bis auf Anfang des 20. Jahrhunderts erhebenden Grundprobleme in der sozioökonomischen Entwicklung der Magdeburger Börde unter die Lupe genommen. Die Auswirkung der kapitalistischen Entwicklung »auf preußischem Weg« beleuchtet G. BIRK durch den historischen Vereinigungsprozeß der ehemals vier magdeburgisch-preußischen Verwaltungsbezirke. Ch. HEINRICH befaßt sich mit der sozialen Projektion des wichtigsten regionalen Wirtschaftszweiges, des Zuckerrübenbaus: mit der sozialen Lage der Saisonarbeiter im 19. Jahrhundert. Diese Teiluntersuchungen gehen einer beachtlicher monographischer Bearbeitung vorher, die von der Wissenschaftlichen Akademie der Deutschen Demokratischen Republik unter dem zusammenfassenden Titel *Landwirtschaft und Kapitalismus in der Magdeburger Börde* ab 1978 in mehreren umfangreichen Bänden herausgegeben wird.

ATTILA SELMECZI-KOVÁCS

BEITL, Klaus (Hrsg.): *Gedenkschrift für Leopold Schmidt (1912—1981) zum 70. Geburtstag.* (Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde. Neue Serie, Band 4). Selbstverlag des Vereins für Volkskunde in Wien, Wien 1982. 110 S. 6 Fotos

Österreichische staatliche und gesellschaftliche Institutionen für Volkskunde, ihm nahe-stehende Forscher und Museologen wollten der am 12. Dezember 1981 im Alter von 69 Jahren verstorbenen hervorragenden Persönlichkeit, dem Akademiker Dr. Leopold SCHMIDT, der von 1945 bis zu seiner Pension im Jahre 1978 Direktor des Museums für Volkskunde und Präsident der Gesellschaft für Volkskunde war, mit diesem 1982 zu seinem 70. Geburtstag erschienen Band (neben einer Reihe von Würdigungen und einer in Vorbereitung befindlichen Festschrift ihre Achtung zum Ausdruck bringen.

Er gründete drei Museen, gab 1945 erneut die »Österreichische Zeitschrift für Volkskunde« heraus, von der bereits 35 Bände erschienen sind, und gründete 1973 das »Institut für Gegenwartsvolkskunde der Österreichischen Akademie der Wissenschaften«, um nur die wichtigsten Momente seiner vielseitigen Tätigkeit zu erwähnen.

Die Gedenkschrift versucht, die charakteristischsten Züge der Persönlichkeit von Leopold SCHMIDT aufzuzeichnen und die reichen Ergebnisse seiner schöpferischen, erzieherischen und wissenschaftspolitischen Tätigkeit bzw. der als Lehrer und Organisator zusammenzufassen. SCHMIDTS wissenschaftliche Anschauung war grundsätzlich historisch geprägt, stellt Klaus BEITL in der ihm zugleich die letzte Ehre erweisenden Einführung des Bandes fest. Seine Werke entstanden in einer sehr bewußten geistes- und kulturgeschichtlichen Anschauung, die er belebte und in der Volkskunde für anwendbar hielt. Drei Fachkollegen in hohen öffentlichen Positionen befassen sich in diesem Band mit den verschiedensten Tätigkeitsbereichen des bedeutenden Ethnologen. Richard PITTONI gibt einen Überblick über die Tätigkeit Leopold SCHMIDTS an der Wiener Universität und in der Gesellschaft für Volkskunde. Carl BLAHA beschäftigt das Schaffen des Museumsdirektors und Fachorganitors. Herbert HUNGER, der Präsident der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, stellt uns den Akademiker vor, der sich im Rahmen der Akademie von 1967 an unter Betonung des Historismus um die Entwicklung der vergangenheits- und zukunftsorientierten Volkskunde bemühte.

Der Band enthält auch die umfangreiche, 1947 zum ersten Mal erschienene Studie »Die Volkskunde als Geisteswissenschaft« von Leopold SCHMIDT, die damals als theoretische Zusammenfassung wie ein Leitfaden gedacht war. Nicht ohne Grund wurde diese Studie in die Gedenkschrift aufgenommen, die die Erinnerung an Leopold SCHMIDT bewahren und eine Art Nachlaß darstellen soll, denn diese Arbeit und die darin formulierten Definitionen, Begründungen und Richtlinien — wie das auch von Klaus BEITL hervorgehoben wird — bilden noch heute die fundamentalen theoretischen Grundlagen der österreichischen Volkskunde. Leopold SCHMIDT definiert in dieser Studie die Volkskunde als die Wissenschaft einer vom Leben überlieferten Ordnung, die in den kulturellen Ereignissen die statischen Momente für wichtig hält und nicht wie die Geschichtswissenschaft die dynamischen. Die Zweige der Volkskunde untersuchen nicht aus Selbstzweck ihre Fachgebiete, sondern erschließen alle Erscheinungen des Lebens von verschiedenen Seiten und projizieren diese in die traditionelle Ordnung. SCHMIDT versucht, gerade die Form der neuen Anschauungsweise zu umreißen, die die Forscher der einzelnen Fachgebiete bei der Rekonstruktion der traditionellen Ordnung des Lebens weiterbringt und mit deren Hilfe sie die Gesetzmäßigkeiten, Ursachen der Erscheinungen und der Ordnung untersuchen können. Dadurch wird die Volkskunde zur selbständigen Wissenschaft und zugleich zur nützlichen Hilfswissenschaft anderer Wissenschaften. Im abschließenden Teil der Gedenkschrift gibt Michael MARTISCHNIGG eine Zusammenfassung über die wissenschaftlichen Ergebnisse Leopold SCHMIDTS in den Jahren 1977—1982. Diese soll die Bibliographie ergänzen, die eine kleinere Arbeitsgruppe unter der Leitung von Klaus BEITL schon 1977 über die zwischen 1930 und 1977 erschienenen Werke zusammenstellte (*Leopold Schmidt-Bibliographie*. Wien, 1977).

Allein die Zahl der wissenschaftlichen Schriften, insgesamt 4112, ist bewundernswert. Den behandelten Themen nach ging er während seiner Forschungstätigkeit auf alle Gebiete der Volkskunde ein. Seine Rezensionen zeugen von einem breitgefächerten Interesse für die Ergebnisse anderer Völker. In Europa ist kein einziges Werk der Volkskunde erschienen, auf das er die österreichischen Forscher nicht aufmerksam gemacht hätte oder das er nicht, wenn nötig, bewertet oder ergänzt hätte.

ERNŐ TÁRKÁNY SZÜCS

WILSON, C. Anne: *Food and Drink in Britain. From the Stone Age to Recent Times*. Penguin Books, Harmondsworth 1976, 425 pp. Bibliography. A Peregrine Book. (First published by Constable, 1973.)

Anne WILSON read classics at Cambridge and she holds the University of London post-graduate diploma in archaeology of the Iron Age and the Roman Provinces. Such qualifications are rarely held by those who write handbooks on national dietary patterns from pre-history to modern times; but in fact, few have done so, and to my knowledge, there is no equivalent to the present book.

WILSON's work is well written, clearly organized and easy to read. Its appearance in paperback points to its good reception by a wide readership. This is not due only to the popularity of old cookery books, but also to the current fashion of studying the history of food. This book is first and foremost a serious work of research, of outstanding merit for historical food research in Europe and beyond. A brief review of to some extent comparable projects clearly demonstrates the importance of WILSON's work. Moritz HEYNE's *Das deutsche Nahrungswesen von den ältesten geschichtlichen Zeiten bis zum 16. Jahrhundert* (Leipzig 1901) — an excellent summary when published — is now out-dated, although still important. The summary on France, Georges and Germaine BLOND's *Histoire pittoresque de notre alimentation* (Paris 1960) is unduly picturesque in its approach. It is geared to a broad audience and so offers very little in the way of new information for cross-cultural research. It is no substitute for a systematic handbook on food and drink in France from prehistoric to modern times. An Italian summary is also lacking, though some steps have been taken in the survey of the golden age of gastronomy in the 15th—16th centuries (Luigi FIRPO's *Gastronomia dell'Rinascimento*, Torino 1974 and other studies). Several aspects of food in the region reaching from the Mediterranean to the British Isles have been excellently analyzed as part of a study of the history of material life by the historian Fernand BRAUDEL (*Capitalism and Material Life 1400—1800*, New York 1973, original 1967). However, culinary procedures, for example, do not come into such a study.

Italy, France, Germany, Britain are the regions where the earliest recipe collections of European culinary art survived from the Middle Ages. Thereafter, they went on producing and reprinting cookery books from the earliest decades of book printing. Exactly for this reason we should encourage the writing of handbooks similar to WILSON's from regions where the sources are more modest, e.g. Sweden or, in fact, Hungary. In these two countries the first printed cookery books date from the second half of the 17th century.

The above comment is not irrelevant, since Wilson's book effectively promotes international dietary research. To take just one example, before 1600 there was no direct cultural relationship between England and Hungary in general, or explicitly between England and the principality of Transylvania. It is clear that there was no ready means of transmitting recipes, yet WILSON's commentaries on the late medieval period have already done much towards the interpretation of the earliest, most extensive Hungarian cookery book. This is an anonymous manuscript, dating from around 1600 and originating from the Transylvanian princely court. Its author was familiar with one or two early foreign cookery books, certainly Marx RUMPOLT's *Ein new Kochbuch* (Frankfurt am Main, 1581) and other Central European examples, but definitely with none from England. Even though culinary art in the Middle Ages is strongly international, the major centres of influence were Italy and France. Without Italian and French comparative material (the material exists but is rather inaccessible), the distant English case offers a sure point of reference for the analysis of international period styles. Only at first glance does it appear paradoxical that the English sources offer better material than the rich close-at-hand German sources in the interpretation of those from Hungary. Still, if we see parallels in both the German and English material to procedures recorded in Hungary around 1600, we may justifiably conclude, that the source or origin lies in period styles of some earlier age or international fashion. I suspect that Anne WILSON never imagined that she would forward modern ethnological food research beyond Britannia, in former Roman provinces such as Pannonia or Dacia. Yet she does, and we are grateful.

The author's knowledge of archaeology and classics led her to begin her study in the prehistoric period, and to continue it through the Roman and early medieval periods. It is fortunate that there happened to exist written records from the late medieval and early modern periods, from which the entire study evolved. In 1962 a collection of early English cookery books was presented to the Brotherton Library at the University of Leeds. Anne WILSON catalogued the collection, and then began extensive study, of which this is the result.

The book's basic aim is "to present an outline of the gradual changes and developments in the preparation of foodstuffs" from early times until the period of the industrial revolution. There are nine chapters, arranged according to the category of foodstuffs, where necessary,

combined with methods of preparation, on: seafish, freshwater fish and salt; game beasts and tame beasts; wild fowl, tame fowl and eggs; milk, cheese and butter; cereals, pot herbs and pottage; bread, cakes and pastry; spices, sweeteners, sausages and puddings; fruit and salad vegetables; and drinking. The chapters cover the five broad periods already mentioned. The final chapter provides a brief glance at the 19th century and after. The preface and introduction place Britain in a wider European context, emphasizing the main influences on Britain from the Continent.

This is a history book. The emphasis is on the *time-scale of changes*, both in terms of gradual indigenous development and the influence of the continental practices. Despite the intention reflected in the title, this is a history of food in England rather than in Great Britain. With regard to Scotland the late medieval and early modern material requires more detailed analysis, since there are no doubt relevant sources which have not been used here.

Important as the book is, its value for scholarship in countries outside Britain would have been greatly enhanced if the Bibliography had been presented in a more detailed way, ensuring, for example, that the precise date of the original text should be made clearly known. This problem applies only to the medieval texts, of course. This deficiency is not unique to Wilson, but appears in English works in general. Not everybody is well-enough educated in studies of earlier English texts, and publishers should remember that there are also audiences outside Britain.

This is not a handbook of European ethnology, but through her material and the analysis of the chronology of innovations begun in the upper layers of society, the author renders a great service to both ethnological research on material life in Britain and ethnological food research throughout Europe.

There was another author who published a cookery book in 1584, who also had the initials A. W. This volume was the first work in the collection, the cataloguing of which initiated Anne WILSON's food study. Let us congratulate her in a similar fashion: this has become *A Book of Cookry Very Necessary, gathered by A. W.* 1966—1973.

ESZTER KISBÁN

FENTON, Alexander—OWEN, Trefor M. (eds): *Food in Perspective*. Proceedings of the Third International Conference on Ethnological Food Research. John Donald Publishers, Edinburgh 1981. 425 pp.

The volume contains the 33 papers presented at the Third International Conference on Ethnological Food Research. At the Cardiff conference which was initiated by European ethnologists (Lund, 1970) several representatives of American anthropology and of related disciplines (medieval history, economic history, linguistics/folkloristics, psychology, medicine) were present. The central theme of the conference was Taboo and Preference in Nutrition Systems and the majority of participants attempted to stick to this. Diverse as the approaches are the editors are fully justified in naming the volume *Food in Perspective*. The papers are presented in alphabetical order.

The two German participants deal with questions of what constitutes taboo and preference; in nutrition, in the way of preparing food and in the circumstances of eating. They also discuss what chances of survival these categories have in traditional and in modern societies. The psychologist's contribution emphasizes the human specific features represented by flavour principles, acquired likings for food and by acquired likings for initially unpalatable substances.

Papers discussing empirical material analyse 1. regional foods, 2. national dishes, 3. custom inclined seasonal food and food related beliefs, 4. certain modern choices and 5. questions of food in health and illness. Groups 1 and 3 are the most numerous.

The themes and the group of preferences in the first section show in themselves the extent to which in the rural economy of pre-industrial times cereal and vegetable foods were predominant, while livestock was typically cash-stock all over Europe. Irish bread in its predominantly unleavened form, where even leavened bread was baked in pots on open fire-places, is representative of a wider Northern European region where at one point barley was the dominant bread cereal and there was no built-in-oven. The Bulgarian paper gives an account of all wheat-flour foods of the area: such as everyday and ceremonial bread, and other cakes and pastries with the exception of corn-flour porridge which had only become a basic dish in the past few centuries. The group of foods called noodles is a 16th century innovation in South—Central Europe from Germany to Hungary and to this day is a characteristic dish of the entire region. An Austrian paper acquaints the reader with the Austrian versions including 19th century "Viennese Pastric". Roumania is part of that South-eastern European

region where maize, introduced in the 17th century, became the staple for the next three centuries, mostly in the form of porridge. The Roumanian paper attempts to put these circumstances into a historical perspective. The volume contains a Danish article on the flat bread of the Near East which has been known for thousands of years and is baked on the wall of a cylindrical clay oven. The paper gives modern examples of this type of bread from Syria to Pakistan. Questions of vegetable foods are represented by an Austrian and a Finnish paper. The former discusses the traditional products of peasant vegetable gardens and 20th century innovations together with the use of vegetables including questions of growing herbs through a Styrian example. The latter examines the introduction of potatoes to Finland during the 18th century. As we knew very little about traditional Irish nutrition we welcome a full picture of the diet of a North-western county in Ulster on the basis of an 1891 government survey. Another paper, based on late medieval aristocratic cookbooks, analyses the luxury use of spices from medical, religious and prestige points of view (England).

2. Question of "national dishes" have been chosen exclusively by American anthropologists who examined the process of acculturation. Two facets of Pennsylvanian German eating habits are represented in the volume. One paper portrays one of the first German cookery books (1848), while another interprets varieties of sausages. It seems the author could not find parallels to the "curious terms" "hog's head cheese" and "head cheese" in the Southern German region of origin and thus he considers them to belong to British tradition. The exactly corresponding Hungarian terms *disznófősajt* (hog's head cheese) and *fejsajt* (head cheese) indicate that attention should after all be paid to Central Europe. Greek Americans are a more recent group of immigrants and form their communities in cities. The few Mediterranean features which are singled out in the paper on these immigrants are chosen from a wide scale of nutritional issues.

3. In the theme of custom inclined foods and food related beliefs two papers analyse medieval materials. The 13th century example of the so-called penitentiary literature which has survived from Polish Silesia is a very early piece from this part of Europe. It lists food products used in magical performances. On the basis of the foods made with hempseed enumerated in the earliest printed cookbook (written by the humanist PLATINA, printed in Rome in 1475) another paper poses the question of whether pharmacologically effective plants whose narcotic effect is not known in a certain society are to be considered drugs. Two examples of traditional ceremonial foods of the recent past are given: one tells of the diet of a woman in childbed in Finland, the other discusses food customs connected with the holiday seasons of the year in a North-Swedish parish. The latter analyses the communicative factor, signs of cultural affinity and social interaction. A Polish paper discusses occasions for hospitality, gifts of food as well as some examples of magical beliefs connected with food in the popular diet of Poland. Taking off from the last bite of bread, which has a special term in Swedish ("trivsbiten", thrive-bit) one can read a fine analysis of how a piece of former belief of the grown-up society is behind a present-day pedagogical trick meant to encourage children. One folklore paper deals with the verbal formulae of child rearing in the north of England. Finally we get acquainted with food related beliefs and behaviour in rituals as reflected in Marathi myths (Maharashtra State, India).

4. Two American examples analyse the development of modern choices in the cases of Philadelphia soft pretzel and of frozen (TV) dinner.

5. In the theme of the role of diet in maintaining and regulating health one can read of medieval medicinal wines, of the beginnings of the modern milk age in Germany and based on fieldwork we get a full view of the role of food in medical systems on the Malay Peninsula.

Among the papers more divorced from the central theme, an Austrian example provides the chance for discussing the manuscript recipe book as cultural and socio-historical source; furthermore one can learn of the diffusion channels of urban food habits during the period of modernisation in Finland (1870—1950), and of historical and future food in the context of American Living History Farms; and of the interdependence of architecture and foodways with reference to the kitchen as an entrance area (in the Northern Plains of America). Finally the handbook "*Guide d'étude d'anthropologie de l'alimentation*" (Nice 1977) is presented. It has since been published. It is meant as a tool of fieldwork mostly for use in the Mediterranean. Here it can only be wished for that it should be used as much as possible because this area has so far contributed less than others to ethnological food research.

Both the conference in Wales and this volume contribute greatly to the further development of research on food which has been a neglected area of ethnology for a long time. John TUCKWELL, who is one of those behind John Donald Publishers, deserves thanks for having helped these new perspectives on their way.

ESZTER KISBÁN

MARGOLIN, Jean-Claude—SAUZET, Robert: *Pratiques et Discours Alimentaires à la Renaissance* (Actes du colloque de Tours 1979). Maisonneuve et Larose, Paris 1982. 305 pp.

This book deals with the sixteenth century, a period when there was a particularly lively exploration of both the mental and physical worlds. Alimentary matters were examined no less than other subjects, and widening knowledge in this sphere was followed by creation and novelty in the kitchen and in table manners. Writings on the subject began to be numerous, at practical, philosophical and historical levels and this volume has a special value for us because it draws together many of the relevant Renaissance threads just at the beginning of the modern period.

The material presented derives from a conference organised by the editors at Tours in 1979, and attended not only by socio-cultural historians but also by philosophers, specialists in literature and in medicine, folklorists, and archaeologists.

The 21 contributions are divided into three sections: medicine and dietetics, alimentary sociology and table manners, discourses and alimentary symbolism. In the first section, subjects include the typology of Renaissance food, dietetics in the medicine of the period, the food of the poor, the food of young children, nursing, medicine and early eating habits, and the first treatise on cider. The second part takes a sociological look at 15th—16th century cookery books, the diversification of ceramic forms and changes in cooking methods at the end of the Middle Ages in Alsace, ale as an index to cultural change in England, the phenomenon of community banquets, table manners and eating habits at court. The third unit looks at iconographic and written sources, including proverbs, works by medical writers and churchmen, and the writing of Rabelais, where the overwhelming emphasis on gross eating may be seen as a substitute for sexuality.

It is impossible to comment on and evaluate each of the entries, but some general comments may be made. In view of present-day preoccupations with the effects of food on the human body, it is of interest to note that such relationships were not too closely considered at the period under study. Gross overeating and an astonishing daily intake of calories characterised the eating habits of at least the higher classes. At the same time the church was praising habits of frugality, even if not all churchmen practised them. One contributor, DUPEBE, discusses the diet of the poor. However, what he says derives from four small treatises dealing with the alimentary regime of the poor and including several recipes. These 16th century documents are really more concerned with what the writers thought the poor should eat, than with what they actually ate. In general it is a weakness in the sources that our view of the eating habits of the period is confined to the higher echelons of society, and we are not easily able to get comparisons at all social levels. The fact that PÉLICIER's somewhat philosophical typology of Renaissance meals considers Dionysic extravagance on the one hand and extreme frugality (as an intellectual or spiritual exercise) on the other, leaving everyday man to fend for himself as best he can, is a reflection of the partial nature of our knowledge.

The middle section is the most concrete. GIRARD provides in short form an excellent outline of the development of the cookery book, of which the earliest manuscript versions are old enough to throw light on the aristocratic eating habits of the late 13th century, though most date from the 15th and 16th centuries. Cookery books have tended to be neglected in studies of the history of alimentation, partly because they constitute such a huge resource for all European countries, so huge that to get to grip with it requires considerable effort. Italy has been one of the most fertile producers, where the kingdoms of Naples and Sicily played a major role in elaborating the aristocratic and cosmopolitan kitchen in the late Middle Ages, with the penetration also of influences from the French and the Arabs. Naples exerted a wide influence in other countries, such as Spain. French manuscripts go back as far as c. 1300, and English and German ones to the 15th century. The introduction of printing towards the end of the 15th century led to printed recipe books which could contain infinitely greater numbers of recipes than the earlier manuscripts, with a far greater and quicker level of diffusion. Besides giving lists of influential recipe books from seven countries, GIRARD also does us a service in outlining a methodology of study, under headings such as acculturation and *longue durée*. In some ways this is the part of the book that has for us the greatest general value.

This book on "alimentary practices and discourses at the Renaissance" is of importance for its orderly presentation of a wide range of approaches which can give us much food for thought. It can be set alongside a growing literature on the subject of food, the basic importance of which for historical and socio-cultural studies remains to be more fully recognised. In recent years, for example, C. Anne WILSON's book, *Food and Drink in Britain from the Stone Age to Recent Times*, has given a practical outline of changes over the centuries, and on the symbolic aspects of eating in company (a subject touched on several times in the present volume), there are convenient handbooks such as Halvor LANDSVERK, ed., *Gilde og Gjestebod* (Feasts

and Banquets), which relates to Norway. There is both room for, and a need for increased international cooperation in the study of all aspects of alimentation, and MARGOLIN and SAUZET are to be congratulated on their stimulating initiative.

ESZTER KISBÁN

FENTON, Alexander: *Scottish Country Life*. John Donald Publishers LTD. Edinburgh 1976. 255 S., 85 Fotos, Zeichnungen, Karten.

Der Autor ist ein hervorragender Vertreter der schottischen Ethnographie, insbesondere der Agrarethnographie. Seine Studien über Arbeitsgeräte stellen eine unentbehrliche Quelle dar, die auch Forschern anderer Länder als Vorbild dienen kann. Darüber hinaus ist nicht nur seine organisatorische Tätigkeit, die sich nicht nur auf England und Schottland erstreckt beachtenswert, sondern seine Tätigkeit als Redakteur der in Kopenhagen erscheinenden *Tools and Tillage* und als Vizepräsident des Forschungszentrum für die Geschichte der Arbeitsgeräte in der Landwirtschaft, der ebenfalls in Kopenhagen seinen Sitz hat. Er besuchte auch Ungarn desöfteren, aber nicht nur als Fachmann von europäischem Niveau, sondern auch als Bodenforscher, der sich Sprachkenntnisse erwerbend während seiner Materialsammlung in unseren Dörfern gut zurecht fand.

Nachdem er unzählige kleinere und größere Studien, Bücher veröffentlichte, gelang es ihm in relativ kurzer Zeit, seine Kenntnisse in einem gut durchdachten und redigierten Buch zusammenzufassen. Diese Arbeit, die mit Recht als das Handbuch der schottischen Landwirtschaft bezeichnet werden kann, ist nicht nur schottischen Forschern und Interessenten dieses Themas geschrieben worden, sondern wegen seine Vergleichsmaterials auch für Forscher weitentfernter Länder. Besonders nützlich ist es für uns Ungarn, denn wie es bekannt ist, waren unter den westlichen Vorbildern gerade die schottischen für unsere Landwirtschaft am Anfang des vorigen Jahrhunderts von großer Bedeutung. Nicht nur Arbeitsgeräte, Maschinen gelangten zu uns, auch Fachleute und Reisende suchten Großbritannien auf, und es wurde sogar eine ganze Bücherreihe ins Ungarische übertragen. Durch die in Schottland studierenden reformierten Theologen konnten Neuigkeiten bei uns, nicht selten sogar direkt in den Bauernwirtschaften eingeführt werden.

Höchst interessant ist die Gattung des Buches, die sowohl für den Autor als auch für die schottische Forschungsrichtung charakteristisch ist. Es ist weder eine Agrargeschichte noch eine in unserem Sinne verstandene Ethnographie, aber auch keine Mischung der beiden. In dem Mittelpunkt stehen zwar die Arbeitsgeräte und die damit verrichtete Arbeit, aber allein mit der Beschreibung der traditionellen Arbeitsgeräte und Arbeitsweise begnügt sich der Autor nicht, er befaßt sich zugleich mit der Entstehung der einzelnen Maschinen und den damit verbundenen Arbeiten, er macht uns sogar mit der Meinung der Bauern und mit dem Einfluß der Maschinen, den sie in den Arbeitsgemeinschaften verursachten, bekannt. Nachdem er z. B. die Arbeitsgeräte, die bei der Ernte mit Sichel und Sense benutzt wurden, und die Arbeitsorganisation vorstellt, beschäftigt er sich mit der Entstehung, Verbreitung und wichtigsten Formen der Mähmaschine sowie mit der benötigten menschlichen und tierischen Zugkraft, aber er macht uns auch mit den Stellungnahmen der Menschen über die Neuigkeit bekannt. Außer gesammeltes Material, Museumsgegenstände, Archiv- und gedruckte Quellen untersuchte er auch den Einfluß von Gesetzen und Verordnungen bzw. den Einfluß hervorragender Persönlichkeiten. Er weiß frühere statistische Angaben genauso zu nutzen wie Landkarten. Dieser vielseitigen Quellenbearbeitung zufolge erhalten wir zuverlässige und bestehende Feststellungen.

In den Mittelpunkt seiner Untersuchungen stellte er die Bodenbearbeitung und Viehhaltung. Diese Gebiete versucht er sowohl vom Gesichtspunkt der Produktion als auch vom Verbrauch her darzustellen. Er macht uns nicht nur mit den Formen der Beförderung und Lagerung bekannt, sondern auch mit der des Mahlens und der Milchnutzung.

Er beschäftigt sich weiterhin mit den Mahlzeiten der schottischen Bauern und mit den Wohn- und Wirtschaftsgebäuden, wobei er auch auf die Öfen und Heizmaterial eingeht. Das Buch charakterisiert die gesellschaftliche Anschauungsweise. Gesondert behandelt er die Organisationen, Genossenschaften der Bauern. Erwähnt werden muß, daß er unter »Country Life« die materielle und gesellschaftliche Kultur, sowie einen Teil der Agrargeschichte versteht. Neben der traditionellen Wirtschaft widmet er der Industrialisierung große Aufmerksamkeit.

Im Buch wird vor allem das 18—19. Jahrhundert behandelt, die Zeit der großen Umwälzung in der schottischen Landwirtschaft. Die Veränderung der Siedlungen, des Landes verfolgt der Autor mit Hilfe eines gut gewählten Materials. In der neuen Epoche blieb noch immer die Landwirtschaft, die Bodenbearbeitung und Viehzucht die wichtigste Quelle des Lebensunterhalts, was eine detaillierte Analyse begründete. Die Veränderung, die nicht von einem

Tag auf den anderen und den früheren Traditionen entsprechend vor sich ging, verursachte in den einzelnen Gebieten Schottlands nicht nur Unterschiede, sondern auch eine Art landschaftliche Spezialisierung. Im südwestlichen Teil spezialisierte man sich auf Milchproduktion, in östlichen und südöstlichen Gebieten auf Getreidewirtschaft. Im Nordosten stand dagegen die Tierhaltung bzw. Viehzucht im Vordergrund, was aber auch die Lebensgrundlage im Hochland und auf den Inseln bildete, wo vor allem Schwein und Geflügel gezüchtet wurden. Im Tal der Forth und Clyde blühte der Gemüsebau, denn diese sich schnell industrialisierende Gegend erwies sich als guter Absatzmarkt. In der Gegend von Perthshire und Angus gab es Obstbau. Die Distrikte, die leicht umgrenzt werden können, beeinflussen einander je nach Absatzmöglichkeiten. Weniger leicht lassen sich die Grenzen des Hochlands festlegen, aber dieses Gebiet wurde zweifelsohne von Süden, Südosten beeinflusst. Auf die Untersuchung der Produktionsdistrikte, die in keinerlei Verbindung zu den ethnographischen Gruppen stehen, treffen wir an mehreren Stellen des Buches, und es wäre von Nutzen, die Methode und die Ergebnisse auch in unsere Forschungen einzubeziehen.

Die Methode, alles vom geschichtlichen Gesichtspunkt zu untersuchen, ist für das ganze Buch charakteristisch. Er untersucht nicht nur das 18. und 19. Jahrhundert, sondern weist auch auf Ursachen einzelner Prozesse hin. Im Zusammenhang des Übergangs vom Sichel zur Sense stellt er z. B. fest, daß diese letztere in der Getreideernte am Ende des 18. Jh. an Bedeutung gewann, fügt aber hinzu, daß sporadische Angaben bereits aus dem 16. Jh. vorliegen. Es scheint, sich die Verbreitung vom Süden nach Norden vollzogen zu haben (59). Ungewöhnlich erscheint jedoch, daß die schottischen Bauern, die anfangs der Sense abgeneigt waren, begrüßten später die Versuche mit der Bell-Mähmaschine, die dann in der Technik der Ernte revolutionäre Veränderungen mit sich brachte.

Das ungewöhnliche Interesse des Autors an den Veränderungen und der Entwicklung folgt aus der Geschichtlichkeit des Werkes. Er schildert z. B., wie das manuell verrichtete Strohbandflechten von einem einfachen Handgerät abgelöst wurde, dessen erste Varianten in der ersten Hälfte des 19. Jh. erschienen. Diese entsprechen in den meisten Fällen jenen Formen, die auch bei uns bekannt waren und deren Vorkommen sich von der zweiten Hälfte des 19. Jh. nachweisen lassen (76—77). Interessant ist weiterhin, wie sich die Fegen zufolge der gewachsenen Ansprüche auf dem Markt verbreiteten. Im Hinblick auf Europa (BERG, Gösta *Tools and Tillage* III: 1. 1976 schrieb über diese Frage eine grundlegende Studie) verbindet er die Verbreitung der Maschine mit der gestiegenen, auf Absatzmärkte orientierten Produktion.

Erwähnt werden muß, daß der Band durch Zeichnungen, Landkarten, ältere Fotos veranschaulicht wird, die im großen Maße dazu beitragen, die im Vergleich benutzten Angaben verwenden zu können. Durch die allgemeine und ausführliche Bibliographie erhalten wir solche Angaben, die bisher unbekannt waren. Der präzise zusammengestellte Index beinhaltet Namen- und Sachverzeichnis sowie ein geographisches und terminologisches Verzeichnis, was die Arbeit mit dem Buch erleichtert.

Das Buch, ohne sich in Details zu vertiefen, die Hauptrichtung der Entwicklung vor Augen haltend, stellt die landschaftlichen und volkstümlichen Besonderheiten dar, die in der schottischen Landwirtschaft, aber eigentlich im Leben des schottischen Volkes, sowohl was die materielle als auch gesellschaftliche Seite anbelangt, im Laufe von zwei Jahrhunderten zum Vorschein kamen.

Solch ein Buch kann nur derjenige schreiben, der im Besitz eines umfangreichen Materials das Wesentliche vom Unwesentlichen unterscheiden kann. Es wäre nützlich, wenn dieses Handbuch von europäischem Niveau auch bei uns auf Nachfolger finden könnte und realisiert würde.

IVÁN BALASSA

ROBEK, Antonín—MORAVCOVÁ, Mirjam—ST'ASTNÁ, Jarmila (red.): *Stará delnická Práha. Život a kultura pražských delníků 1849—1939*. Academia, Praha, 1981. 312 S. 5 Karten, 240 Abbildungen und Fotos.

Seit mehr als 15 Jahren können wir die Tätigkeit des tschechischen (in erster Linie Prager) ethnographischen Kreises mit verfolgen, der sich vor allem mit der städtischen Bevölkerung, insbesondere der ethnographischen Erforschung der Arbeiterschaft beschäftigt. Es ist eine allgemein bekannte Tatsache, daß nach dem zweiten Weltkrieg in den sozialistischen Staaten Osteuropas — vor allem aus politischen Gründen — die Kultur, Lebensweise, Ethnographie der Arbeiterschaft in den Vordergrund der Untersuchungen rückte. Die begonnenen Forschungen hatten zwar mehrere zum Nachdenken anregende Aspekte aufgeworfen, wurden aber Ende der 50er Jahre nicht weitergeführt und blieben ein Torso. Abgesehen von einigen Initiativen hat sich daran kaum etwas geändert. Eine Ausnahme bildet eigentlich nur die

Prager ethnographische Schule, eine beachtenswerte Strömung in Osteuropa, die sich zu erneuern wußte und für die die ethnographische Erforschung der Arbeiterschaft die wichtigste Aufgabe ist. Ihre Forschungsergebnisse fanden — jedenfalls in Osteuropa — einen eindeutig positiven Widerhall, jedoch noch keine Nachfolger. Antonin ROBEK, Vladimír SCHEUFLER, Olga SKALNIKOVA und Josef VAREKA, um nur die bekanntesten Forscher zu nennen, sind genauso bekannt wie die Reihe *Etnografia delnictva*, die ihre Tätigkeit und Forschungsergebnisse repräsentiert.

Das Werk, das uns jetzt vorliegt, ist eine repräsentative Zusammenfassung dieses ethnographischen Interesses. Der Band vermittelt ein umfassendes Bild über die Geschichte, Lebensweise und Kultur der tschechischen Arbeiterschaft, die auf alte Traditionen zurückblicken kann. Die behandelte Periode zwischen 1848—1939 ist von außerordentlichem Interesse. Nach 1848 begann nämlich auch in Osteuropa die dann immer mehr erstarkende Kapitalisierung und die damit verbundene Entwicklung des Bürgertums. Die Starrheit des Gesellschaftssystems lockerte sich allmählich, es entstanden neue Gesellschaftsschichten und -gruppen, neue politische und Interessenverhältnisse. Im Laufe dieser Prozesse bildete sich die Arbeiterklasse heraus, die eine spezifische Kultur anstrebte, was von unserem Gesichtspunkt her besonders interessant ist. Die Studien dieses Bandes versuchen festzuhalten und zu ergünden, wie sich der Mechanismus, die Strategie dieser Kultur herausbildete. Die Themenwahl der einzelnen Kapitel ist die gewohnte. Nach den üblichen historischen Einführungen können wir über Wohnung, Tracht, Ernährung, Liedkultur und verschiedene Feste lesen. Die Studien verfolgen bei der Beschreibung der kulturellen Ereignisse strenge ethnographische Prinzipien wobei sie auch Quellen anderer Art (zeitgenössische Zeitschriften, Tageblätter, historische Quellen) einbeziehen. Wir erhalten dadurch ein genaues Bild über die typische Lebensweise einer gegebenen gesellschaftlichen Klasse in einer bestimmten historischen Periode. Damit allein begnügen sich aber die Autoren nicht. Indem sie die für eine Epoche von etwa 100 Jahren charakteristischen kulturellen Bestrebungen der Arbeiterschaft festhalten, veranschaulichen sie sehr plastisch, welche Zusammenhänge zwischen diesen kulturellen Erscheinungen und der Stadt, der gesamten städtischen Gesellschaft bestanden. Im Gegensatz zu den schematischen Forschungen der 50er Jahre sind sich diese Autoren bewußt und äußern dies auch, daß die Kultur und Lebensweise der Arbeiterschaft einen organischen Teil der sich urbanisierenden bürgerlichen Gesellschaft bildete und auch nur so, nicht unabhängig von diesem Rahmen erklärt werden kann. Hierbei denke ich nicht nur an die Analyse der Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten in der kulturellen Strategie der Arbeiterschaft und anderer Gesellschaftsschichten, wie z. B. des Kleinbürgertums, sondern an die Betrachtungsweise des gesamten Werkes. Im Band wird nirgends programmatisch formuliert und selbst der Titel deutet nicht darauf hin, aber der Gegenstand dieses Werkes ist die im Aufruhr, in Umwälzung begriffene, städtische Gesellschaft Osteuropas, die durch kulturelle Erscheinungen immer mehr beschrieben werden kann. In den Studien fällt kein Wort über die Methoden der Großstadtvolkskunde und noch weniger über die der "urban anthropology", und doch spiegelt die Betrachtungsweise die Einflüsse dieser Forschungsrichtungen wieder.

Auch der einzige Mangel dieses Bandes ist teilweise eine Folge dieses Einflusses. Die städtische Ethnographie wagte selbst nach unzähligen Fallstudien nicht, aufgrund ihrer Erfahrungen den Versuch zu machen, die Zusammenhänge zwischen Gesellschaftsschichten bzw. Gruppen und der Kultur theoretisch zu formulieren. Am Ende des Bandes fehlt es an einer Zusammenfassung, die allgemeine Lehren aus den detaillierten Fallstudien ziehen würde. Dies ändert aber wohl kaum an dem Verdienst der Autoren. Sie haben eine besonders wichtige Zusammenfassung und zugleich ein noch auf Fortsetzung wartendes Programm vorgelegt. Bedauerlich ist deshalb, daß die einzelnen Kapitel oder der Band als Ganzes keine Zusammenfassung in einer Fremdsprache besitzen. Ein solcher Mangel läßt befürchten, daß auch dieser Band dasselbe Schicksal erleiden wird wie so viele andere ethnographische Werke in Osteuropa: Aufgrund von Sprachschwierigkeiten wird die europäische Ethnographie wohl kaum davon Kenntnis nehmen, auch wenn dieses Werk für die Stadtvolkskunde und "urbane anthropology" von besonderer Bedeutung ist.

PÉTER NIEDERMÜLLER

KRAWCZYK-WASILEWSKA, Violetta: *Wprowadzenie do folklorystyki*. Uniwersytet Łódzki, Łódź 1979. 146 p.

The great tradition of Polish folklore scholarship has produced excellent handbooks. BYSTRONŃ's and MOSZYŃSKI's manuals, KRZYŻANOWSKI's folklore encyclopaedia have already given a comprehensive survey of Polish ethnography and folklore. But there was no significant book neither on Polish folklore researches, nor on the topics, trends and methods of general

folklore scholarship. The first Polish folklore manual (entitled as *Introduction to Folklore Research*) was published by the folklore lecturer of the Institute of Polish Philology of Łódź University, who, by now, has become the best-known young Polish folklorist. The book, published in a few hundred copies, on a very bad paper, with a printing that is difficult to read, is an important event in international folklore scholarship. The publication is interesting from several points of view, i.e. the way it looks at things is up-to-date, the arrangement of the material is instructive.

The immediate task, namely the compilation of helpful university introduction that could be used not only by students of folklore but by students of Polish philology as well, was well executed. The achievements of the surveys may be considered to represent a high level of scholarship since the book, in spite of its brevity, elaborates several topics exhaustively. The first chapter deals with folklore, the subject of folklore scholarship. After the usual, short survey of the history of the discipline, the author sets out to find a 'working definition'. During this search, the author pays attention not only to Anglo-American and French conceptions but to Soviet (e.g. of GUSEV) and Polish traditions as well. Though she fails to give her own definition (a 'theoretical' definition) she mentions that the phenomenon should be investigated within the framework of 'popular culture', and more generally, within the framework of 'culture'. This is, of course, true but, in the light of the achievements in Hungary, it is not too much. In Hungary we have had a definition based on social history for some time.

Some of the basic problems of folklore scholarship are listed in the second chapter: the relationship of tradition and the artist and the relationship of literature and folklore; the possibility of reinterpretation of cultural context and folklore phenomena. In Hungary these topics are usually explicated more in detail though not in the theory of folklore scholarship but in the theory of folklore. Perhaps it is worth pondering whether we should also consider the necessity of a similar survey of the main problems in our discipline. In that case we would need more comments on the history of folklore scholarship and it would require more space than this chapter in the book under review.

The third chapter outlines a system of folklore genres. Genre theory is perhaps the most developed branch of Polish literary scholarship and, what is more, it is the Łódź University group specialising in this topic that is best-known by international public opinion. So far genre theory was not extended into folklore. It is interesting to realize that the author, writing about this possibility in a way that is surprisingly up-to-date and well-informed, mentions mostly international researches.

The next two chapters contain the history of different folkloristic schools and present their basic concepts. Not only their achievements but the disputes and doubts are mentioned. Theory of folklore is taught with the same historical method all over the world (also in Hungary). Since COCCHIARA's book on the history of folklore research in Europe has a Polish translation, what we get here is a discussion of the strictly professional trends in folklore: from the British anthropological school to the semiotic folklore scholarship. The surveys are reliable and instructive: we may envy the students who can attend the author's lectures. The traditional Polish comparative folklore scholarship is discussed in detail. Polish followers and connections are mentioned not only here but at other schools as well. These details are very important from the point of view of international folklore scholarship and should be elaborated into a monography. Since there is only one book, edited by KAPELUS and KRZYŻANOWSKI on the history of Polish folklore scholarship between 1800 and 1865, international public opinion may know very little about it.

The sixth chapter deals with field-work, the seventh with documentation. There are several excerpts at the end of the book. These writings are on the system of folklore phenomena on documentation and questionnaires. There is also a well-selected, almost 300 item bibliography in the book. It is obvious that this number is bigger than a list of compulsory readings would contain, and exceeds the number of the works cited. Lists of this kind can be extended infinitely. I would have referred to more Czech, Croatian, Italian, French and—what is more important—German authors. The extremely rich Roumanian folklore scholarship would have deserved more space. But, to tell the truth, as long as the works are not available neither in the given university, nor in its special libraries, lists of this kind are illusory. We should have a better knowledge of the achievements in the neighbouring countries. The valuable features of this book will have to be employed when a similar Hungarian manual is compiled. This manual has been promised by our folklorists for the last 90 years.

VILMOS VOIGT

OINAS, Felix J. (ed.): *Folklore, Nationalism, and Politics*. Slavica Publishers, Inc., Columbus, Ohio 1976. 189 (+3) pp. (Indiana University Folklore Institute Monograph Series, Vol. 30.)

A special issue of the *Bloomington Journal of the Folklore Institute* dealt with this topic in 1975. The majority of these articles are reprinted in this book. The volume is completed by another article which was published in the same journal in 1972. This fact is mentioned in the Editor's introduction. There is a new index at the end of the book where the publisher's new titles are also listed. (Most of them are philologically oriented Slavonic studies but we would like to call the folklorist reader's attention to the following book: Jan L. PERKOWSKI ed.: *Vampires of the Slavs. A Collection of Readings*. Columbus, Ohio, 1976. 294 p. which, judged by its title, may be interesting.)

The book contains ten articles on extremely sensible subjects, for the relationship of nationalism and politics with folklore researches is a well-known fact all over the world. Many folklorists and trends in folklore scholarship were exposed to official and professional criticism on such grounds, but no one likes if articles are written about this, if either strangers, foreigners, or, what is worse 'renegades' write about this topic. The authors are folklorists and linguists. Most of them had been investigating the people they chose for discussion for decades; some of them are native speakers of the culture concerned. They strove for objectivity, though their political partiality makes itself felt throughout the articles. It seems quite obvious that even the most 'self-critical' article (on American left-wing political songs) will not be universally accepted. Fortunately, the article dealing with a Hungarian topic in a European perspective only occasionally mentions data from Hungary.

VILMOS VOIGT

OINAS, Felix J.: *Kalevipoeg kütkeis ja muid esseid rahvaluulest, mütoloogiast ja kirjan-dusest* — Kalevipoeg in Fetters and Other Essays on Folklore, Mythology and Literature. Mana. Alexandria 1979. 248 pp. (Studia Estonica Fennica Baltica, vol. I.)

Felix Johannes OINAS was born on March 6th, 1911, near Tartu. During his university years he studied Comparative Philology, then he spent a year (1935) in Budapest with a scholarship from the Eötvös College, in 1938 he was instructor of Estonian at the University of Budapest for two years. After World War II he lived first in Germany, then from 1949 on in the United States. Since 1965, he has been Professor of Slavic Languages and Literature at the Indiana University, Bloomington. He has published several essays on questions of linguistics and literature, but his true field of research is Estonian and Slavic folklore. He has participated in several lecture-tours in America, Yugoslavia and in Finland. His monographs deal primarily with questions of Slavic and Baltic Finn folklore, and he also lectures regularly on these subjects. He is the editor of many summarizing works, these have a wide scope from contemporary folklore to heroic epics. His contacts with Hungarian researchers have never ceased, this is shown by works of mutual cooperation and reviews. For the 70th birthday of this extremely productive and open-minded folklorist, a bibliography of his works was published: *Felix Johannes Oinas. Bibliography*. Compiled by Ronald F. FELDSTEIN, E. J. BRILL, Köln 1981 (6) + 51 p.—*Arcadia Bibliographica virorum eruditorum*—fasciculus 4. This lists more than 260 items, among them his Hungarian literary translations; and we are provided in the Appendix with the data and evaluation of OINAS' scientific activities.

The interest of the present volume of essays lies in the fact that it publishes many of his papers in Estonian for the first time. Some of these are conference materials, others are popularizing lectures; but all are based on an immense knowledge of the material, and all have some new points of view to offer. The philological apparatus is cunningly hidden, we find the bibliographies at the end of the volume, but the essays themselves contain philological information too. A separate list informs us as to whether there are other printed versions of the papers, in Estonian or in other languages. As a rule the philological apparatus can also be found there, in other cases, however, the Estonian version published here is the newer, and the more exact. In keeping with the bi-lingual title, there are short summaries in English at the end, and one can even find a short index of names and OINAS' selected bibliography as well. The cover introduces the author, and this is also done bi-lingually. All this contributes to a commendably economical volume, where different bits of information complement each other and the essays can be of equal interest to folklorists and to the wider public.

For this very reason, it would be difficult to write a detailed review. The main themes, nevertheless, need mentioning.

Naturally the volume starts with *Kalevipoeg*, the Estonian national epic which stands in the centre of its interest. OINAS examines the folkloristic parallels,—it is unbelievable, nonetheless true,—that with this he stands almost completely alone for the past few decades. His paper surveys the historical stratification of the *Kalevipoeg* epics. On the basis of content he shows that Estonian soldiers' songs are not representative of a native pacifism but are borrowings from Ukrainian and white Russian songs. In the case of the epic song known as "The Suitors of Salme" OINAS enumerates structural features and secondary modifications of genre and hardly touches questions of origin. He deals separately with the epic theme found both in Finnish and Estonian folklore. He does not only search for parallels of Setu folklore, however,—as customary—in Russian and Estonian folklore, in addition he also emphasizes Ingrian and Votic connections. He discusses questions of the Estonian notion of "werewolf" in several essays in which he corrects earlier data from literary and linguistic points of view. It seems to me that this Estonian notion is more constant than is to be expected, and thus it would be worthwhile to deal with it separately through the local archive materials or in a Baltic perspective. We can read an informative, witty Estonian-centred paper in the well known but rarely studied theme of reflections on neighbouring peoples (*blason populaire, ethnic slur*). The theme of the "Chuds" who bury themselves appears in one of the most interesting group of North-Eastern European legends. According to OINAS it is an international theme and cannot be tied to any one ethnic group. In an Estonian historical legend the intruding enemy is frightened away with a seemingly incomprehensible text. According to OINAS' solution, this is in fact a Tartar exclamation meaning, "Get out of here!" An ever-returning theme of Baltic Finn folklore is that of the fugitive and hiding soldiers who identify with forest spirits. The twin figure of fertility (*Jumi*) points to Baltic parallels. *Koit ja Hämarik* "Dusk and Dawn" created by FAEHLMANN is the classic story of Estonian literature. Many people have tried to find its origin, however, they could only find Estonian folklore parallels in the period between the two World Wars. OINAS claims that this myth comes from Indo-European mythology and is not a literary work, but had somehow been present in Estonian folklore already at an earlier date. The paper dealing with gestures of despair among Estonians, Finns and Mordvins has a novel theme: to my knowledge this is the second comparative paper on gestures in Finno-Ugric studies. (Others have written even earlier about the *non-existent* "hand-in-hand singing" of Kalevala singers.) He praises the folklore values of the works of Estonian writers, A. LUTS and F. TUGLAS, for just these features. He deals with the importance of bi-lingualism in a short paper—understandably this is also the apology of a feature of Estonian culture.

With regard to the perspectives of the essays, it is only recently that comparative data appear everywhere: where earlier the framework was Finnic, he now notices Slavic and Baltic data, where research has formerly only thought of Baltic parallels he also knows Finnic data, he also includes Southern Slavic heroic epics and the Romance mythology into his perspectives. Nevertheless these perspectives do not become incredible, mostly because he uses them soberly. OINAS is an Estonian patriot, but at the same time he points out the foreign origin of certain elements of Estonian folklore in a matter-of-fact way. We can always agree with his conclusions even if e.g. there is an element of doubt about the folklore parallels of *Koit ja Hämerik*. In all probability Finno-Ugric, Baltic and Slavic studies will be able to make use of the findings of this versatile scientist. As a matter of fact, another volume could be filled with his other works. Since the publication of *Studies in Finnic-Slavic Folklore Relations* (Helsinki, 1969. FF Communications 205) no summarizing volume has appeared from him in English either. It is to be hoped that in due course, this will also come to fruition. (Since then my wish has been fulfilled in a very positive way: two volumes of collected essays appeared by OINAS: *Studies in Finnic Folklore. Hommage to the Kalevala* [Helsinki 1985. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 218 pp.] and *Essays on Russian Folklore and Mythology* [Columbus 1984, in fact 1985. Slavica Publishers, 183 pp.] totalling 28 papers. I hope to be able to review them separately.)

VILMOS VOIGT

LAFORTE, Conrad: *Poétiques de la chanson traditionnelle française. Classification de la chanson folklorique française*. Les Presses de l'Université Laval, Québec 1976. 162 p. (Les Archives de Folklore 17)

Depuis que la collecte et le travail de synthèse du folklore ont démarré, nous ne pouvons nous dérober aux problèmes de l'archivage de la matière brute. De même que la mise en catalogue est une conséquence d'un genre théorique importante, elle ouvre aussi des possibilités, bien qu'un long chemin mène d'un principe d'arrangement pratique des différentes collections

à une classification utilisable des témoignages de genre théorique. Curieusement les recherches de genre *théorique* de ces dernières années ont mis l'accent avec force sur l'exigence de leur application et d'une telle typologie. Selon notre expérience, l'organisation de genre *épique* a donné naissance à beaucoup plus de résultats que dans le cas de la poésie populaire lyrique. Pendant longtemps, c'est le catalogue international des contes qui a servi d'exemple, et dans l'esprit des chercheurs de domaines différents le catalogue AARNE et THOMPSON de leur propres spécialités existait comme un désir difficilement réalisable.

Ainsi ils ont emboîté le pas au catalogue des contes avec les catalogues des légendes nationales, des locutions, des dictons et des devinettes. (Il est intéressant de remarquer, que la nouvelle catégorie des petits groupes épiques, est conçue dans une mesure appréciable comme l'exigence de genres théoriques.)

Face à la systématisation des *motifs* et du *contenu* (de l'histoire) des genres épiques, à cause de la richesse *formelle* compliquée de la poésie populaire lyrique (de même que thématique), la typologie immobilisée dans le sujet n'est pas satisfaisante. D'autant plus que la systématisation elle-même des genres épiques a subi aussi des assauts sérieux sur les valeurs de ses formes. Sur le caractère formel et contentiel de ce genre, c'est le côté contentiel qui est mis en avant, et ainsi pour la déduction des argumentations des genres théoriques, la classification du matériel devient impropre. C'était un devoir urgent de remettre l'autre côté dans son droit. Le présent volume est un grand résultat qui a préparé dans sa préface théorique l'organisation du matériel des chansons populaires françaises. La poétique de Conrad LAFORTE a remplacé la systématisation des chansons populaires françaises sur de nouvelles bases, mettant en relief l'aspect formel, il montre que la poésie lyrique cause beaucoup de soucis pour l'élaboration de sa typologie.

Plusieurs ont tenté déjà la classification des chansons populaires françaises. Le premier, le fils du célèbre physicien, Jean-Jacques AMPÈRE (*Instructions relatives aux poésies populaires de la France*. Paris, 1853.) s'est occupé de ce problème. D'après ce système rectifié plus tard par d'autres, ensuite Julien TIERSOT (*Histoire de la chanson populaire en France*. Paris, 1889.), puis dans les années quarante de ce siècle l'extraordinaire expert en chansons populaires Patrice COIRAULT (*Notre chanson populaire en France*. Paris, 1941.). Dans ces conclusions ont un mélange des catégories formelles, et les catégories contentielles liées aux fonctions, c'est pourquoi ils ont présenté différents groupes de chansons populaires. Conrad LAFORTE lui a envisagé ces points de vue par rapport à la chanson populaire d'après des caractères *externes*, et il en déduit "qu'une classification ne doit pas chercher ses normes ailleurs que dans la plus profonde substance même de la chanson", ou encore « il faut avant tout étudier sa structure de plus près » (pp. 6). Il différencie deux éléments des chansons populaires, le *texte* d'une part, et la *mélodie* d'autre part. Il termine son analyse formelle et structurale sur la base du texte, et envisage la problématique des mélodies comme devoir systématique musical. Ainsi la typologie folkloristique des textes du catalogue des chansons populaires *n'est pas* une classification sur un *principe musical*. Il distingue bien deux aspects différents dans le texte des chansons populaires: le contenu et la forme. Dans la forme, il comprend la structure de la chanson populaire, sa prosodie et sa construction versifiée, qui entretient une relation étroite avec le refrain, comme élément formel principal, c'est-à-dire avec la mélodie. L'analyse repose essentiellement sur la mise en valeur du système poétique des chansons populaires (particulièrement de la structure des formules strophiques). Dans les chansons populaires françaises il établit six grands groupes (et un complémentaire), qui tous sont déterminés par des caractères formels et structurels. Les groupes sont les suivants: 1. les chansons en laisse; 2. les chansons strophiques; 3. les chansons en forme de dialogue; 4. les chansons énumératives; 5. les chansons brèves; 6. chansons chantées sur des timbres; 7. chansons littéraires recueillies comme folkloriques. D'un point de vue pratique, il fallait enregistrer la dernière catégorie comme étant seulement un supplément, un groupe sommaire. Chaque groupe comprend mille types de chansons populaires. Les éléments formels de chaque chanson peuvent produire suivant les cas un système compliqué, parfois les sous-types peuvent s'interférer dans les limites de ces groupes principaux.

L'auteur (dans sa préface théorique), donne une image synthétique des 7 groupes de chansons, détaillant les caractères poétiques de chacun. A l'intérieur de chaque groupe il fait ressortir des sous-groupes et les facteurs spécifiques déterminants. Il détermine des sous-groupes contentiels et d'après les motifs, d'après les derniers points de la présentation, et d'un côté formel déterminé dans la partie des unités formelles. Donc on peut voir que chaque catégorie détermine un système de coordonnées double: d'une part de propriétés poétiques (formel), d'autre part par l'intermédiaire de son sujet (contenu). Si nous acceptons que l'appropriation esthétique réelle du cadre formel et contentiel signifie le *genre*, alors il est clair que dans les groupes établis, le matériel de la chanson populaire française représente un genre particulier. En quoi la classification demande d'abord la classification du matériel, ainsi les

argumentations du genre théorique demandent encore un examen plus profond. Il serait intéressant d'affiner le système essentiellement du point de vue du genre théorique aussi, ainsi dans son travail CONRAD LAFORTE progresse beaucoup dans les expériences faites jusqu'à présent dans la classification des chansons populaires.

Dans un chapitre à part il s'occupe de la question du *refrain*. Il reflète bien sa spécificité, qui d'après des principes bien différents permettent d'imaginer sa typologie. Ainsi le refrain peut s'incorporer lui-même *formellement* dans la strophe (c'est l'un des points principal de la chanson en laisse), une strophe peut être indépendante et différenciée d'un vers par un vers monosyllabique. De par son *contenu* il peut se rattacher au contenu de la chanson, il peut être indépendant, c'est-à-dire jouer un rôle onomatopique. La *relation à la mélodie* est un problème particulier du refrain. En fin de compte, on peut considérer le refrain comme une « chanson populaire » spécifique indépendante, et ainsi il suit les règles poétiques des chansons populaires courtes.

Enfin mentionnons les circonstances de la réalisation de ce catalogue. Le nom de Conrad LAFORTE est lié à la création du catalogue des chansons populaires françaises. Depuis plus de vingt cinq années il poursuit son travail à l'université canadienne de Laval d'après la collecte de chansons populaires établies en 1953 par M. LACOURCIÈRE dans les *Archives de Folklore*. Actuellement cette collection contient plus de 87 mille documents, et embrasse non seulement un fonds de langue française canadien, mais aussi français, belge, suisse, italien et de Louisiane. Naturellement l'auteur a adapté aussi d'autres collections. Précédemment en 1958 (dans 125 exemples) il a publié les résultats de son travail, qui avec le présent travail a beaucoup progressé. La bibliographie du volume, qui met en évidence les collections sonores et manuscrites adaptées par l'auteur, ainsi que la présentation de la coupe représentative du matériel bibliographique de 9.000 articles de la collection, montre en quelque sorte la préoccupation secondaire. Il complète le volume d'un index analytique, d'un index des noms propres et d'un répertoire des titres des chansons citées.

ZOLTÁN FEJÓS

LAFORTE, Conrad: *Le catalogue de la chanson folklorique française I. Chanson en laisse*. Les Presses de l'Université Laval, Québec 1977. pp. cvi + 561 p. 3 cartes. (Les Archives de Folklore 18)

Après la préface du catalogue systématique des chansons populaires françaises de Conrad LAFORTE (*Poétique de la chanson traditionnelle française*. Québec, 1976.), le premier type concerne le recueil gaillard des *chansons en laisse* dans lequel il a adapté plus de dix mille textes. Il avait déjà donné un résumé du contenu de ce groupe dans son introduction *Poétique* (9—31), ensuite il ne fait qu'affiner ce qu'il a dit. L'origine de cette catégorie date du Moyen-Âge où elle signifiait à peu près « poésie en vers », « chanson », « mélodie », mais aussi « partie d'une chanson de geste à rimes identiques ou à assonances », ensuite au 19^{ème} siècle l'enchaînement des vers monorimes. Donc les chansons en laisse rappellent la poésie chevaleresque du Moyen-Âge. Tandis que dans la chanson de geste plusieurs couplets de rimes identiques pouvaient exister, dans la chanson *populaire* en laisse au maximum deux et plus souvent une. Le vers le plus court est de 6 temps, le plus long de 16.

Conrad LAFORTE par une analyse poétique brillante sépare deux structures relativement indépendantes. La chanson en laisse est compliquée, la chanson populaire signifie une structure élémentaire précise de par son système archaïque: « la laisse constitue un noyau central autour duquel gravitent de multiples formules strophiques pour former des versions sans cesse renouvelées. La laisse est donc considérée comme la forme fondamentale et ses multiples formules strophiques, comme des formes secondaires. La laisse possède sa forme propre indépendamment des formules secondaires qui, elles cependant, ne peuvent exister sans la laisse. Tandis que la laisse se dégage d'une forme secondaire en retranchant les refrains et les répétitions, les formes secondaires sont des formules strophiques constituées par la réunion d'un ou deux vers de la laisse avec des refrains et des répétitions. La chanson en laisse est habituellement chantée dans une de ses formes secondaires » (pp. xxi). Cette définition concise montre bien les problèmes de forme et de structure passionnantes de la chanson en laisse, puisque (c'est sa caractéristique principale) la laisse s'incruste en vérité secrètement dans le texte. Parmi les autres problèmes de formes (par exemple la versification, les temps, la question du refrain), nous ne mentionnerons qu'une particularité, à savoir la loi des "césures inverses". Dans les vers de 10 pieds et plus, on peut observer l'alternance entre l'assonance et la césure: le premier hémistiche est féminin, si le vers entier est masculin, et vice versa. Cette loi importante est aussi désignée dans le catalogue. Par exemple si on a un vers de 12 syllabes (avec une assonance masculine en *a*, sa césure est paraxytionique féminine, alors nous le désignons ainsi: $12 = 6f + 6m(a)$). Le catalogue donne très justement la formule des rimes de tous les types.

A cause du genre typiquement narratif, l'auteur a établi les sous-groupes selon les sujets. Ainsi on peut distinguer 2 types de groupes, d'une part le groupe épique (A. et B.), d'autre part le groupe humoristique, comique (de C. à Q.). La typologie est la suivante: A. Chansons à sujet religieux; B. Chansons à caractère épiques ou tragiques; C. Chansons héroï-comiques; D. Premières nuits de noces et maumariées; E. Jaloux et cocus; F. Joies du mariage; G. Bouquets; H. Cueillettes; I. Oiseaux; J. Bergers et bergères; K. Requêtes amoureuses; L. Mésaventures; M. Filles à marier et noces; N. Prétendants; O. Fantaisie érotique; P. Fantaisie burlesque; Q. Fêtes et Métiers.

A l'intérieur des sous-groupes du catalogue, il donne l'un après l'autre les types particuliers avec des chiffres arabes, en indiquant en tête les différentes formules de rimes. Nous pourrions donner un aperçu de l'ordonnance complète des types dans la table des matières (en tout 355). A l'intérieur du type le numéro d'ordre indique l'ensemble de toutes les variantes collectées, et cela informe bien sur la fréquence des types. Voyons un exemple; *A la claire Fontaine* la chanson populaire connue aussi chez nous: I. G-10 12: 6f — 6m(é), dont l'on connaît 365 variantes. (I = 1^{er} groupe, c'est-à-dire chanson en laisse; G = sous-groupe — sujet; 10 = le dixième type; enfin formule des rimes: vers de 12 syllabes, une assonance masculine en é, cesure à rime féminine.) On a regroupé les références littéraires par pays, ainsi on peut remarquer aussi le répertoire différent (c'est-à-dire adapté) des territoires linguistiques. Avec l'aide de l'index on peut identifier les chansons, que le rédacteur a indiqué à l'aide de caractères gras. Donc à l'instar du catalogue des contes internationales, toutes les formules des types de chansons populaires sont déterminées et recherchables.

Le travail imposant de Conrad LAFORTE va influencer à plus d'un titre la réalisation de la typologie des textes de chansons populaires, et nous attendons avec impatience les prochains volumes, ainsi qu'une monographie de la chanson en laisse.

ZOLTÁN FEJŐS

Changes in the Role of Folk Medicine (Folkmedicinens roll i går och i dag)

Tradisjon, the Norwegian folklore journal, has published novel and up-to-date summaries in several fields of study, because it deals with the concept of tradition by which it means anything that is handed down traditionally anywhere, without any self-imposed limitations.

Recently three papers have appeared on questions of folk medicine in the 1978/8 issue, and these three papers are also available as a separate volume. In keeping with the customary cooperation of Northern European folklorists a Finnish professor (Lauri HONKO), a Norwegian folklorist (Bente Gullveig ALVER) and a Danish ethnologist (Birgitte RØRBYE) appear together here and as HONKO's article is in Swedish, the Scandinavian panorama is filled.

It is well known that the cultural history of Northern Europe is not only one of the oldest, but also one of the best for monographs dealing with medical history and with everyday life are plentiful both within the discipline of ethnography and folklore and outside of it. All three contributors have touched on similar themes in earlier works, thus their task here is only to survey, and to show the most important points of view.

HONKO deals with the survival of traditional folk methods of healing, i.e. not with all kinds of local practices denoted by the term "ethnomedicine", but with the phenomenon of the more closely meant "folk medicine", emphasizing at the same time contemporary communications, legal, identity-seeking and culturally specific features. His clear-headed survey, in which however, there is also scope for representing religious and belief-like elements as well, is one of the most useful summaries of the "contemporary" scene. He ends the paper with a very good basic bibliography which also has an English summary.

ALVER presents observations—as a result of four years of fieldwork—of a man who heals by the imposition of hands. A detailed picture of a "contemporary" healer's practice is given without any more detailed survey or comparison.

By contemporary healing RØRBYE means the practices of the past three or four decades, and she looks at them from the point of view of cultural history, in keeping with the traditions of Danish research. She emphasizes that the effectiveness of laymen healers can be compared to the psychological and placebo-like effects of doctors and though this method cannot be called "magic", elements of folk beliefs can be discovered in present day requirements for cure, which can also take the form of mass hysteria.

This slim volume presents a happy mingling of empirical examples and theoretical generalizations. Its findings have to be taken into consideration if Hungarian research on folk medicine is to be raised from the level of contingency and from the practice of heterogeneity to a truly scientific and coherent field of research.

VILMOS VOIGT

NETTL, Bruno (ed.): *Eight Urban Musical Cultures. Tradition and Change*. University of Illinois Press, Urbana—Chicago—London 1978. 320 pp.

There are more than one aspects which make the book a most interesting enterprise. On the one hand, ethnomusicology starting with the activity of B. BARTÓK and E. M. von HORNOSTEL almost exclusively centred its interest on rural surrounding, and this has remained a long-lasting tradition up till the last days. Though there have appeared a couple of studies on urban music, it seldom happened that any attention has been paid to the urban surrounding as such. The ethnomusicologists of non-European cultures, on the other hand, were dealing with the musical world of a complex culture with no special interest towards the "scenery" of this musical world. Urban music as a research topic appeared in the end of the 60's gaining inspiration, as well as actual research methods from the by this time quite popular urban anthropology, sociology.

The common research aim of the essays is to describe how traditional music changes in an urban surrounding. Each of the papers keeps to the fore a *holistic* approach interpreting the music of any population group as a *system*. Accordingly, the essays aim at describing the interaction of the elements within the complex musical world of today's towns in the third world. The general tendencies towards a Western type of development bring about a highly intensive relationship of Western music and the traditional world. B. NETTL (*Persian Classical Music in Tehran: The Processes of Change*) analyses two basic processes in which the two musical worlds interact with each other: *westernization* and *modernization*, offering at the same time a model for the analysis of musical changes on a more general level.

A most important, highly characteristic feature of third world cities is the multi-cultural, multi-lingual socio-cultural context, a challenging factor for musical behaviour. S. BLUM's essay examines the role of specialists in musical performance in two urban settings in Northeastern Iran (*Changing Roles of Musical Performers in Meshed and Bojourd*). Blum focuses his interest on two types of performers: the *darwish* and the *naggal* reciting Persian poetry in teahouses and private homes, and the *bakhshi* who sings various genres of Turkish and Kurdish verse, both in urban setting as well as in villages.

D. NEUMANN studies the special role of cities, their influence on the North-Indian music itself and on its special frames. The analysis is focused on an urban sociomusical phenomenon: the *gharanas* (musical houses) in North-India. Belonging to a certain gharana determines the musical identity of the artist, it gives the musicians the authority of a tradition, as well as a tradition of authenticity (*Charanas: The Rise of Musical Houses in Delhi and Neighbouring Cities*).

R. RIDDLE makes an attempt to describe the role of music clubs and other musical groups in San Francisco's Chinatown (*Music Clubs and Ensembles in San Francisco's Chinese Community*). Chinese *opera clubs* requiring quite a bit of cultural knowledge are connected with an earlier state of Chinese immigrants. Once they used to fulfill highly important social functions: they were not only social gathering places but also reflected Chinese regional identity. These most selective clubs are quickly losing their importance being ousted by *instrumental music-associations* requiring no esoteric musical and dramatic customs. These features make it easy for young, also American-born Chinese to be active members of such ensembles. These clubs are one of the most important sceneries of searching for ethnic identity. This role ensures their long lasting existence in Western Chinese communities.

K. and A. L'ARMAND outline the urbanization process of traditional music in Madras. Utilizing both theoretically and methodologically Redfield and Singer's theory on the role of cities, their essay describes the secondary urbanization of the Great Tradition.

Several essays deal with one of the most up-to-date topic of musicology: *popular music*. This music, very characteristic of cities (also of European cities from as early as the 16th century), in the Third World has become "one of the main sources of both musical change and the combining of musical styles, most of all Western and non-Western music". Studying popular music, due to its complex features, the variety of forms in which it appears, is altogether not a simple task. A couple of essays have undertaken this complex task: D. STIGBERG, *Jarocho, Tropical and "Pop"*. *Aspects of Musical Life in Veracruz 1971-72.*; D. COPLAN, *Go To My Town Cape Coast. The Social History of Ghanaian Highlife* and N. WARE, *Popular Music and African Identity in Freetown, Sierra Leone*.

The volume gives a good insight into the most acute questions of ethnomusicology. The urban setting and the methodology of the approaches raises it onto a level where it serves as a useful aid for the study of musical changes and of cultural changes in general.

ANNA BIHARI

ECSEDY, Ildikó: *Nomádok és kereskedők Kína határain* (Nomads and Traders on the Borders of China). Akadémiai Kiadó, Budapest 1979. 238 pp. (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 16.)

The collection of the essays of the sinologist Ildikó ECSEDY appears for the first time in Hungarian. It is an important event for Hungarian research on China.

This volume summarizes the scientific results of the past decade collecting eight independent papers by the author in which she gives a colourful and vivid analysis of the war-ridden economic relations between the Chinese empire with its age-old agriculturalist traditions and its rider-nomad neighbours. She examines the different forms of these relations, as well as the different social characteristics and forms of behaviour of the peoples living on the steppes of Central Asia. The eight separate papers are bound together by the unity of theme and method. She makes use of a wide body of facts, thus e.g. she discusses and analyses the descriptions, diplomatical notes and other not easily accessible original sources written by the official historiographers of the Chinese court. These evaluate the past of the foreign trade of the enormous empire from a Chinese point of view and thus are extremely important to our proper understanding of the economic structure and of the economic and social history of the Ancient Chinese Empire. The author gives an up to date and complex Marxist historical analysis of her sources with great philological exactitude.

The thoughtfulness of the structuring of the volume, as well as its stylistic elegance and the clarity of its arguments are commendable. Its structure is chronological. Wherever it is possible the papers are presented in a chronological order, i.e. according to the time the sources were written and they follow the economically important stages of the varied and often controversial contact between China and the other peoples of the area in the order of historical events taking place at that time.

On the basis of the earliest sources on the conflict between Chinese cultivators and their "barbaric" nomadic neighbours during the 1st millennium B. C. she concludes that enmity was due basically to differences in the cultural levels and in the modes of life of the peoples concerned. Following this she acquaints the reader with the state of Chinese foreign trade during the 1st millennium B. C. She analyses in great detail the economic policies employed to limit trade within the empire and also the anti-trade foreign policy of the Chinese. She surveys the history of Chinese—Persian diplomatic relations during the 5th—6th centuries, then she gives a full picture of the flow of Chinese—Turkic contact at the same period. Finally as a summary of Chinese-nomadic relations: she outlines Chinese economic policies directed against the nomads of the steppe. She gives a dialectic analysis of the scanty historical data by taking into consideration both their precedents and their consequences, i.e. being aware of historical processes she is able to bring to light relationships of cause and effect. The author describes the process whereby the at first agriculturally self-sufficient Chinese economy which was unanimous with civilization in later times — at the time when the empire was based on taxation—gradually became economically limited. As the ruling powers suspected revolt even in economic innovation and in order to avoid social change kept the economy of the country at a primitive level thus the retrograde economic structure of the empire became the most important obstacle to social development. Through tracing out the connection between China's geographical-historical surroundings and its economic and social history the author throws light upon that typical economic policy which has necessarily led to the inner historical-social immobility of the "Heavenly Empire" and to its isolation from the outside world, within the Great Wall.

Ildikó ECSEDY's approach deserves praise for its novelty: for seeking out original Chinese texts, for re-interpreting official Chinese historical sources, for analysing them in a Marxist way and for translating the otherwise not easily accessible Chinese texts.

The individual papers of the volume have already been published in foreign languages, mostly in English, and are available to those interested in different journals. The notes at the end of each chapter contain their bibliographical data and also provide suitable references to the different problematic points of the analysed texts. Thus Ildikó ECSEDY's work itself can become source material for further research.

ZSUZSA ILLÉS

LŐRINCZ, László: *Mongolische Märchentypen*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1979. 428 S. (Bibliotheca Orientalis Hungarica XXIV.)

Nach der ungarischen Ausgabe *Mongol mesetípusok* (Bp. 1977, Tankönyvkiadó) bald ist der Katalog der mongolischen Märchentypen von László LŐRINCZ in deutscher Sprache erschienen, damit auch für die internationale Interesse zugänglich geworden. In Ungarn wurde das Buch in der oben genannten Serie von der Akademie-Verlag, im Ausland in der Serie

Asiatische Forschungen 61. vom Otto Harrassowitz Verlag in Wiesbaden, einer der bekanntesten und teuersten Verlage der orientalischen Werke publiziert. Da wir die ungarische Ausgabe schon ausführlich rezensiert haben (Siehe *Fabula* 21; 131—134) hier möchten wir nur die beiden Ausgaben vergleichen.

Das kurze Vorwort ist neu und behandelt die Vorbereitung des Buches. LŐRINCZ hat die im Jahre 1964 begonnene Arbeit nach in Mongolei und in der Sowjetunion geführten Studienreisen in 1973—74 in Bonn beendet. Die ungarische *Bevezetés* ist mit der *Einleitung* identisch. Der erste Teil skizziert 443 Märchen, die deutsche Ausgabe numeriert aber nicht die Unterkapitel.

Der zweite Teil (der AaTh-Katalog) in der deutschen Ausgabe ist besser denn einige ungarischen Übersetzungsfehler wurden verbessert und die Typennummern wurden ergänzt. Manchmal wurden aber hier nicht die von AARNE auf Deutsch gegebene Termini benützt, sondern die neuen ungarischen Übersetzungen der Termini wurden wieder auf Deutsch zurück übersetzt. Auch der dritte Teil — Katalog — ist in deutscher Sprache zu lesen. Die Terminologie betreffend entspricht dieser Teil dem ersten Teil, so kommen hier die selben Benennungen vor (z. B. *Sozialmärchen*, ein Ausdruck, der im Deutschen nichts bedeutet). Der *Anhang* gibt keine Wörterliste, gibt aber zu den 443 von LŐRINCZ gegebenen Typen die entsprechenden AaTh-Typennummern was von der ungarischen Ausgabe ausgefallen war. Dann wurden 19 Fremdwörter (mit einem Wort mehr als in der ungarischen Ausgabe) erläutert. Die Bibliographie beinhaltet 51 Werke, wurde nicht geändert. Leider auch die deutsche Ausgabe hat diejenige Verkürzungsmöglichkeiten entbehrt, worüber wir bei der Rezension der ungarischen Variante gesprochen haben.

Es soll erwähnt werden, das seit der Erscheinung des mongolischen Märchenkataloges, sind einige solche Publikationen herausgekommen, deren Ergebnisse LŐRINCZ in seiner Arbeit nicht aufwenden konnte. Nach zwei Jahrzehnten dauernden Arbeit ist in englischer Sprache der koreanische Märchenkatalog von IN-HAK CHOI erschienen: *A Type Index of Korean Folktales*. Seoul, 1979, Myong Ji University, S. 353. In diesem Band ist die Einordnung von 2500 Märchentexte zu finden. Der Verfasser folgt bei den Gattungen die internationale anerkannten Anordnungsprinzipien, von sich selbst gibt Typenskizze, die er in 766 Typen einordnet. Am Ende des Bandes gibt er ein Themenwortindex und ein cross-reference-table, der die behandelten Märchen mit den Typen des AaTh-Kataloges, mit den beiden japanischen und den chinesischen EBERHARD-Märchenkataloge vergleicht. Nach diesem Vergleich sieht es so aus, daß mehr als hundert koreanische Märchentypen den AaTh-Typen entsprechen, — noch genauer gesagt — etwa 150 AaTh — Märchentypen können ihre koreanische Parallele finden, da zu einem koreanischen Typus manchmal mehrere, sogar voneinander sehr verschiedene AaTh Typen angeordnet werden können. Im Jahre 1978 ist der grosse chinesische Märchenkatalog von NAI-TUNG TING erschienen: *A Type Index of Chinese Folktales* (Helsinki, 1978. FF Communications 225). Diese Arbeit behandelt mehrere tausend Texte, folgt das AARNE-THOMPSON System, erfüllt 843 Typen, von denen 268 als spezifisch chinesisch betrachtet werden können, die von den europäischen Märchentypen zu unterscheiden sind. Da TING das internationale System folgt, braucht er keine besondere Typenkonkordanztafel, gibt aber Hinweise die früheren chinesischen und japanischen Kataloge betreffend. In dieser Weise kann dieser Katalog — obwohl nur indirekterweise — mit dem koreanischen Märchenkatalog verglichen werden. CHOI und TING haben von den eigenen umfangreichen Materialien ausgehend versucht, die internationalen Parallelen zu finden, LŐRINCZ hat aber diese Arbeit sich erspart, obwohl, wie es wohl bekannt ist, es viel besser ist, wenn der Vergleich von solchem Verfasser geleistet wird, der noch die vollständigen originellen Texte und nicht nur die abgekürzten Skizze, oder Typennummer kennt. Nach dem internationalen Maßstab der Folkloristik bleibt LŐRINCZ mit dem Vergleich noch schuldig und man sollte in der deutschen Ausgabe wenigstens auf diese Umstände verweisen.

Andererseits ist aber die genaue Schilderung des mongolischen Märchengutes auch auf internationalem Horizont bemerkenswert. Die neueste mongolische Märchenmonographie (Je. V. BARANNIKOVA: *Burjatskie volšebno-fantastičeskie skazki*. Novosibirsk, 1978. Izdatel'stvo »Nauka«, Sibirskoe Otdelenie, S. 253) die im allgemeinen die burjatischen Zaubermärchen als Gattung ausführlich behandelt, beschäftigt sich im letzten Kapitel mit den eigentümlichen Charakterzügen der Motiven und Sujet. Die Verfasserin bestrebt sich aber keinen Typenkatalog zu geben, sogar erwähnt sie gar nicht diesen Begriff bzw. diese Forschungsaufgabe. Selbstverständlich ist außer der Katalogisierung auch die Märchenforschung jeglicher Art möglich. Auf jedem Fall soll die Systematisierung der mongolischen Märchen — die Arbeit die LŐRINCZ geleistet hat — hoch eingeschätzt werden, seine auch in deutscher Sprache erschienene Arbeit mit den entsprechenden Einzelstudien sollen als Vorbereitungen eines später herauszugebenden vollständigeren und vergleichenden mongolischen Märchenkatalog betrachtet werden.

VILMOS VOIGT

CUISENIER, Jean: *L'économie et parenté, leur affinité de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe*. Mouton, Paris—La Haye 1975. 556 p.

L'une des caractéristiques des recherches françaises en ethnologie est qu'elles se rattachent étroitement à la recherche sociologique. On rencontre souvent dans les travaux de E. DURKHEIM, H. HUBERT et M. MAUSS, L. LÉVI-BRUHL, R. BASTIDE ou Cl. LÉVI-STRAUSS une approche sociologique des thèmes ethnologiques. On peut rapprocher aussi l'activité scientifique de J. CUISENIER à cette tendance de la recherche, que le présent travail vient en quelque sorte couronner. Cela fait à peu près vingt ans, principalement sur le territoire de langue arabe, mais pour des expériences de terrain accomplies ailleurs aussi, dans le domaine des résultats d'expériences méthodologiques, en relation avec l'utilisation des sciences sociologiques, des procédés modernes d'informatique, et après des travaux préliminaires en anthropologie sociale d'inspiration structuraliste, que J. CUISENIER s'occupe des rapports entre les systèmes de parenté et d'économie dans ce livre. L'intérêt particulier de l'examen de cette question se trouve dans les sociétés turques et arabes, dans lesquelles le rôle de l'organisation de la famille est en mutation en ce qui concerne l'accomplissement des fonctions économiques. Le livre ne décrit pas les rapports socio-culturels des sociétés données, mais des systèmes des dites sociétés, c'est-à-dire il analyse des rapports structurels des traits constitutifs de ces systèmes. L'analyse s'appuie largement sur les méthodes de sociologie, socio-métrie, statistique, cybernétique, de calculs de G. P. MURDOCK, M. E. SPIRO, J. SAWYER, R. A. LEVINE et d'autres. La description des méthodes d'analyse ainsi qu'une part de la présentation des éléments essentiels et des conditions de la collecte du matériel sont données par l'auteur dans la préface et dans les annexes.

La première partie du livre s'occupe de l'analyse comparative des sociétés turques. La comparaison prenant appui au départ sur des sources historiques et les documents ethnologiques, l'auteur reconstruit le système social turc du XI^{ème} siècle, plus précisément les différents niveaux de l'organisation sociale de celui-ci. (Les opérations d'action sociale s'effectuent au niveau de la famille *kün*, de la tribu *boi*, et de l'empire *ül*). D'après J. CUISENIER à l'intérieur de la famille tous les actions ainsi que les opérations de la parenté ont une fonction instrumentale: occuper et assurer une position relevée dans le réseau des relations de domination. L'efficacité économiques définissait (au niveau des actes réalisés par la tribu) la stratégie des opérations, les liens parentaux ne remplissant qu'un rôle de second ordre. Dans les opérations militaires touchant l'ensemble de l'empire, le fondement des démarches diplomatiques, le principe était qu'avec le minimum des coûts on atteignait une situation aussi avantageuse que possible. On peut décrire comme prototype la société turque avec un nombre de signes caractéristiques déterminés, et prenant ces signes comme base, on peut déterminer avec plus ou moins de précision dans quelle mesure les autres cultures turques (et mongoles) s'écartent du prototype turkmène. En analysant au niveau des communautés villageoises et familiales le fonctionnement de l'organisation sociale des groupes *Berendi*, *Yürük*, *Bektik*, *Diple*, *Ivriç*, l'auteur compare la perception de l'espace des groupes mentionnés, la stratégie économique, ainsi que l'orientation sociale et la logique de l'alliance et de la filiation; le contrôle traditionnel et les nouvelles formes administratives. Aussi la récolte et la répartition, la consommation, et les différents aspects de la manifestation des goûts sont envisagés. Les cultures particulières examinées ne sont pas seulement comparables à travers le prototype turkmène, en considérant leurs changements, mais également les unes par rapport aux autres, en comparant les structures homomorphes. La comparaison fait voir comment s'articule une logique de l'alliance et de la filiation, comment procède une logique des rendements. Par conséquent J. CUISENIER analyse ensuite à l'intérieur de l'organisation familiale, la production des biens économiques et les procédés possibles, la logique des procédés d'obtention et de maintenance du prestige social et leurs fonctions. En dernière analyse, il montre que dans les sociétés turques examinées par rapport à l'ensemble du système social des sociétés segmentaires, le système des relations familiales est de type *architectonique*. Un système articulé fonctionne comme modèle, par l'intermédiaire de normes établies à partir des modes de descendance, de mariage, d'héritage, en dehors du fait que leurs fonctions précises sont soumises au système économique.

La deuxième partie du livre examine les sociétés arabes. La question est de savoir quel était le modèle généalogique de l'organisation sociale, sur la base des œuvres de savants arabes du Moyen-Age (par exemple Lisan al-Arab, le vizir Ibn Hubayara [1150—1165] « Kitab al ifsâh »), combien s'est conservée et est restée valable aujourd'hui la vie des chameliers nomades des déserts arabes, l'élevage des moutons, des chèvres, des bovins des steppes du Maghreb, et entre les cultivateurs d'orge, d'olives et de blé sur les territoires particuliers de Tunisie. D'après l'examen des termes de parenté chez Lisanal-Arab on se trouve devant l'ébauche d'un système de catégories, d'après lequel on peut déterminer le fonctionnement du système, ou

encore d'après les possibilités de mariages préférentiels et préétablis d'alors et d'aujourd'hui, de quelle manière ils influençaient ou influencent le système d'héritage des biens et de l'autorité pour la famille, l'ethnie ou le clan. Il est possible d'en retrouver les traces bien que le système administratif et politique s'organisait différemment à l'époque de la domination coloniale, de même qu'à la constitution des états nationaux, ou par le système familial ou le type segmentaire de l'organisation sociale. En Tunisie, à Ansariin on a pu ainsi établir un bilan précis de la situation de l'élection de l'individu et du groupe inconsciemment ou consciemment, comment le mariage est utilisé, quelles sont les possibilités d'héritage et comment est rendu le prestige social de l'héritier dans le but de l'assurance de la jouissance du pouvoir. Dans ce cas dans l'organisation de la société, le système familial segmentaire, basé sur des oppositions, ne peut être considéré comme architectonique, mais par l'intermédiaire de possibilités électives, elle montre une structure logique pour laquelle on peut trouver des partenaires homologues sur les divers domaines de l'activité sociale. Donc l'établissement des relations parentales, c'est-à-dire de l'utilisation de ces relations et de l'activité économiques, peut être considéré comme des champs d'action, les structures montrent une affinité et s'équilibrent complétement selon les possibilités combinatoires de l'homologie. Quant au système conceptuel du livre du structuraliste J. CUISENIER il est absolument appréciable, car d'un point de vue de la théorie sociale, la manière dont il présente sa comparaison stimule la discussion.

Ainsi entre les systèmes partiels des sociétés il ne prend en quelque sorte que la différence du système économique particulier, cela conduit à des déformations d'optiques certaines quant au rapport des autres systèmes sociaux et quant au système économique. Il utilise en même temps pour son examen concret, des méthodes mathématiques et de sociologie moderne justifiant d'une part ces méthodes d'analyse, et d'autre part corrige ainsi la déformation mentionnée. De tels examens achevés avec une semblable précision sont indispensables pour que l'humanité réalise la structure des formations sociales de la société, les principes de fonctionnement, et ses modalités, les lois de développement sociales pour que nous puissions les voir en leur individualité propre.

KINCŐ VEREBÉLYI

DELABY, Laurence: *Chamanes Toungouses*. Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative. Université de Paris X. Paris 1977. 245 p., 1 carte, 13 planches. (Études mongoles... et sibériennes. Cahier 7 [1976])

Avec la dissertation de Laurence DELABY, nous avons reçu une nouvelle information du laboratoire français de recherche du chamanisme. Le travail s'est poursuivi dans deux centres avec la collaboration étroite des laboratoires. D'une part dans le cadre de l'Université Paris X — Nanterre au laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie comparative, éditeur de la brochure périodique: *Études mongoles et sibériennes* et d'autre part à l'institut de l'École Pratique des Hautes Études sous la conduite de Roberte HAMAYON et mise en place en 1963 par Évelyne LOT-FALCK (cf. *Ethnographia* XC. 1979. p. 426—428). On peut lire l'information méthodique de ce travail dans le chapitre relatif de la publication annuelle *Annuaire* de l'École Pratique des Hautes Études. Laurence DELABY a entrepris une récapitulation des documents rassemblés sur le chamanisme des toungouses. N'importe qui serait convaincu de la difficulté d'un tel travail à partir de choses faites. La question est de savoir dans quelle mesure la synthèse du matériel brut publié jusqu'ici a réussi, sans possibilités de correction ou de travail personnel sur le terrain.

L'auteur désire résoudre le travail donné suivant deux méthodes. D'abord nous pouvons lire une monographie sur les chamanes toungouses, ensuite une bibliographie détaillée.

Dans la partie descriptive le cadre des thèmes principaux de DELABY est de classer le matériel. Elle énumère d'une manière traditionnelle les problèmes de fonctionnement, de fonction, d'élection, d'état psychique du chaman. Elle parle des conditions matérielles et des esprits auxiliaires du chaman. Elle analyse en détail son habillement, ses attributs, le tambour, les masques. Elle analyse le rituel chamanique, ainsi que l'image du monde mythique des toungouses, le monde en 3 dimensions et les fleuves du chaman. Enfin elle donne un exposé des documents épars disponibles sur la situation actuelle du chamanisme toungouse. Cette récapitulation thématique poursuit relativement étroitement les questions les plus abordées de la littérature spécialisée accumulée, son travail se dirige principalement déjà vers les problèmes plus ou moins élaborés. De toutes façons c'est un volume utile, qui prépare un travail de synthèse du chamanisme toungouse avec la mise au point d'une bibliographie précise, et peut aider à la préparation d'une synthèse des questions générales sur le chamanisme.

Le travail de DELABY met en lumière une nouvelle trame de problèmes de la recherche. Comme par exemple, les conditions d'histoire sociale de la constitution du chamanisme, l'éc-

l'aircissement de sa place de l'histoire de la religion, les différentes questions typologiques ne peuvent pas toujours s'appuyer sur l'utilisation faites jusqu'ici des sources. Le chapitre consacré à l'état actuel du chamanisme (elle utilise ici plus particulièrement l'article du soviétique MICHALJOV) attire l'attention des chercheurs en ce sens qu'il y a encore des documents de valeur à collecter, particulièrement sur la constitution aux conditions de vie actuelle des éléments différents de la croyance chamanistique. Donc il faudrait terminer de nouveaux travaux de terrain, et Laurence DELABY donne un témoignage brillant et utile sur la réalisation d'un tel travail.

La deuxième partie du volume consacrée aux œuvres parues sur le chamanisme des peuples voisins et toungouses, est une bibliographie de grande valeur qui augmente celle publiée en 1932 par POPOV. Elle embrasse les 354 articles descriptifs de langue russe, sans compter d'autres analyses publiées en plusieurs langues, voire un matériel manuscrit inestimable.

Chaque article a été réalisé avec des annotations détaillées, en donnant à chaque page le composant du chamanisme toungouse. Ce travail imposant est quasiment en soi une monographie complète. La valeur particulière, dans le cas d'études théoriques (si l'on en a la possibilité), c'est que l'auteur met en évidence l'argumentation directe pour la matériel brut, laquelle s'appuie sur un travail de collecteur. Ainsi il est mis en lumière, que la bibliographie sur le chamanisme toungouse s'appuie sur quelques descriptions de base, et c'est de celles-ci que découlent pour une grande part, les expériences de généralisation et d'interprétation.

Naturellement Laurence DELABY a enregistré dans sa bibliographie les publications de Vilmos DIÓSZEGI aussi. Pour être complet, il est intéressant de noter que parmi les collecteurs et hormis Vilmos DIÓSZEGI, au début du siècle deux autres chercheurs hongrois se sont occupés des chamans toungouses: Károly PÁPAI (1861—1893), et particulièrement Benedek Balogh BARÁTHOSI (1870—1945), qui en 1908 et 1909 a publié deux études de voyage sur la vallée de l'Amour (cf. Vilmos DIÓSZEGI: *Egy magyar mandzsu-tunguz kutató*. Ethnographia, LVIII. 1947. pp. 144—146). Il n'a malheureusement pas écrit les résultats de son expédition scientifique, en tout et pour tout un récit de voyage pour le grand public (*Bolyongások a mandzsur népek között*. Budapest 1927), dans lequel il consacre un court chapitre sur les phénomènes du chamanisme 107—121. l.). Le Musée Hongrois D'Ethnographie conserve une collection d'objets de 500 pièces et des notes manuscrites considérables. Pour la plupart ces notes manuscrites sont inexploitées, et en tout Vilmos DIÓSZEGI a communiqué un texte de chant chamanique en 1972 (*A Nanai Shaman Song sung at healing rites*. Acta Orientalia, Tomus XXV [1972] 115—118). Cela vaut la peine d'attirer à nouveau l'attention sur ce travail, comme il revenait de droit que nous le mentionnions parmi les chercheurs renommés sur les toungouses.

Le travail de Laurence DELABY aurait été utile si elle avait traité de l'histoire de la recherche sur le chamanisme toungouse, d'autant plus que dans les annotations de sa bibliographie cela est déjà préparé dans une certaine mesure. Elle aurait pu éclaircir le progrès méthodologique et doctrinal du chapitre historique de la science. Elle complète le volume par une présentation des ethnies examinées dans les publications et par un index des matières. Peut-être celui-ci aurait-il pu être plus détaillé aussi, mais tout cela n'enlève rien aux valeurs de ce travail très utile et excellent.

ZOLTÁN FEJÓS

HÖFER, András: *Tamang Ritual Texts I. Preliminary Studies in the Folk-Religion of an Ethnic Minority in Nepal*. Beiträge zur Südasiensforschung, Band 65 (Südasiens Institut, Universität Heidelberg). Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1981. 184 pp. 14 Photos.

The author carried out intensive field-work in Nepal from 1969 to 1974, collecting oral text in a non-Buddhist community. The aim of his work was to introduce us to the prayers (recited text) heard while offerings are made and thereby acquaint us with the rituals of the Tamang population of approximately one-half million. What we have then is not a systematized description, rather the actual text collected with related "laymen's" explanations, that is, explanations given by the informants. András Höfer comments that while the methodical performance of the rituals and customs could be observed, there was a great deal of uncertainty evident in the interpretations of these. The communal life of the three villages studied by HÖFER preserve many traits of the ancient traditions.

With the aid of the ritual texts the author attempts to reconstruct the non-Buddhist Tamang pantheon. One by one he takes the various important personages (such as the *la-mán*, *syimo*, *lu*, *bir*, *masa:n*) and acquaints us briefly with their "spheres of activity" or the beliefs concerning them. In most instances he gives the etymology of the name or an explanation of compound words.

In the following chapter he acquaints us with the activities of five different kinds of specialists who execute the Tamang rituals and with the qualities typical of each. These are the *lama*, the *bombo* or *shaman*, the exorciser of evil spirits called the *lambu*, the *village chief*, who is an expert on local cults, and finally, the *pujari* who has the most thorough knowledge of ritual texts addressed to the various Hindu divinities. Of these, only the first two mentioned undergo any form of lengthy training or initiation. These functions are generally passed down from father to son, although to become a shaman in Tibet, as in other parts of Eurasia, a personal calling (vocation) is necessary. Today the chief task of the shaman is healing by means of his own trance technique with the assistance of his drum. His knowledge encompasses the healing of men and animals as well. During the course of the development of the rituals the roles of the lama and the shaman have become distinct from each other and have come to complement each other.

It is worthy of note that in June of 1977, the author found 6 initiated lamas as well as 6 practicing shamans/healers and 2 lambus/exorcisers of evil spirits in a Tamang village having 546 inhabitants. This means there is one lama and one shaman per 18 households (approx. 90 men). Belief in the power of the rituals executed by them and in the magical activities (offerings and healing) remains unbroken, or the folk belief in them remains unbroken even if today the informants (even the experts) are not able to explain the "meaning" of certain parts. The process of modernization begun among the mountains of distant Nepal and Hungarian research in the field of biology has even helped it along (Dt. Elek WOJNAROVICS under the aegis of UNESCO). In spite of this, the German researcher was able to observe living forms of shamanism; it is a pity that his primary interest was in the texts and not in the rituals themselves, although he does give brief descriptions of these.

The texts accompanying the rituals apparently formed the most important part of the customs. As HÖFER says: they can be interpreted as "hyperbolic speech acts" which carry the entire cosmic system within and during the course of which it was the correct performance of the "speech act" which was important and not the explanations of these. The author taped the oral texts and his interpretation of them was aided by the local inhabitants, among others, he recorded texts connected with the ceremonies for keeping away evil spirits and with hunting. In fact, the entire book is an explanation of five lengthier texts.

The book includes the annual calendar of Tamang customs, an extensive bibliography and an accurate index of words. András HÖFER's book provides a fine example of modern field work. The next volume is awaited with keen interest.

MIRÁLY HOPPÁL

PAQUES, Viviana: *Le roi pêcheur et le roi chasseur*. Travaux de l'Institut d'Anthropologie de Strasbourg, Strasbourg 1977, 236 p.

L'auteur poursuivi son travail dans la partie sud-ouest de la République du Tchad, à la rive droite du fleuve Chari au Niellim, sur le territoire de l'ancienne royauté de Baguirmi chez l'ethnie dominante du territoire Barma.

Selon le témoignage des documents historiques, la royauté Baguirmi a fonctionné comme état indépendant à peu près de 1522 à 1915. Ensuite elle est tombée sous la tutelle française, puis est devenue une partie de la République du Tchad. Les descendants actuels des anciens habitants de Baguirmi ne dispose pas des organes autonomes, ils vivent dispersés comme minorité dans cinq unités administratives différentes.

Sur l'histoire du peuple de Baguirmi, ou plutôt Barma, les historiens arabes et européens ont peu écrit. La tradition orale est riche par ce qu'elle conserve le souvenir des événements passés, et le mode de pensée. D'après l'opinion de Viviana PAQUES, l'analyse de la culture Barma ne vaut pas seulement la peine d'y prêter attention parce qu'elle allie d'une manière propre les conceptions animistes et les thèmes de la religion islamique empruntés à ceux qui sont venus plus tard, ni parce que sur le terrain des arts et de l'artisanat un progrès aurait pu se produire, mais parce que l'établissement politique et le système social s'appuie sur un système de pensée constitué par la cosmologie, montre une cohérence fort inhabituelle. La vision du monde des Barmas et le reflet de cette vision dans certains secteurs de la culture donnée se situent au centre des préoccupations de l'auteur.

Dans cette étude établie comme une mosaïque, il est difficile de suivre la logique de l'auteur qui esquisse aussi bien la vision du monde des Barmas que le système culturel Barma, à cause de la richesse fantastique de ses idées et des détails qui s'adjoignent difficilement dans les documents jusqu'ici publiés et originaux.

Après un rapide coup d'œil critique sur les sources historiques (chapitre I), V. PAQUES présente le système politique de Baguirmi. Elle envisage le rôle joué dans la vie politique et

rituelle par le roi siégeant à Massenya, pose des questions concernant la cour, plus exactement le système hiérarchique du pouvoir, et examine l'influence de l'Islam, puis analyse l'unique forme de contestation du pouvoir absolu: la danse de *Laban* (chapitre 2). La cour siégeant dans la capitale de Massenya sert de modèle pour la division du territoire du royaume, c'est-à-dire pour la structure du système gouvernemental. Concernant des rapports d'autorité et de subordination, une explication mythique des devoirs de survie contiennent des indications historiques sur des événements concrets, et en même temps elle met en rapport ces événements avec des phénomènes astrologiques (chapitre 3). La pensée Barma associe aussi les conceptions astrologiques aux événements sociaux ultérieurs, par exemple à la circoncision ou aux jeux des enfants (chapitre 4), ainsi qu'à la création du monde en plusieurs phases (chapitre 5). Les fleuves parcourant le pays, les rites sacrificatoires en l'honneur des eaux, ou le mode de pêche sont en quelque sorte en rapport avec la marche des étoiles (chapitre 6). Dans le chapitre 7, l'auteur énumère des phénomènes dont les structures présentent une ressemblance avec le système conceptuel mythique du cosmos: ainsi le système des terrains cultivés le système des valeurs symboliques des plantes cultivées, l'aménagement du palais royal et des villes, mais les motifs tissés, les couleurs de l'habillement et les normes de mariage renvoient aux symboles du cosmos.

Il est regrettable que le matériel accumulé dans ce livre ne donne pas un résultat bien clair à cause des méthodes d'interprétation. Viviana PAQUES ne donne pas de description de la société Barma, de même qu'elle nous reste redevable d'une analyse structuraliste de la culture Barma, bien qu'avec son travail sur la structure logique des caractères culturels et sociaux on s'attendrait à une telle approche. En fin de compte ce ne sont pas des régularités du système Barma qui l'intéresse, mais plutôt le système de signes des différents phénomènes de cette culture, concernant l'expression du «symbolisme cosmique». Mais cependant elle s'est appliquée à montrer le système de signes, ce qui n'a que partiellement réussi, puisqu'elle ne prend pas en considération la démarche analytique et l'appareil logique de la sémiotique sociale.

KINCŐ VEREBÉLYI

VAN DER BEKEN, Alain: *Proverbes et vie Yaka*. Anthropos-Institut, St. Augustin 1978. 237 p. (Collectanea Instituti Anthropos 15)

La *series minor* «Collectanea» de l'Anthropos-Institut, commencée en 1967 est basée sur les résultats des travaux de terrain. L'auteur du présent volume est un jeune jésuite belge. Dès 1961 il a rendu visite plusieurs fois à la république du Congo (Zaire) et en 1968-69 a recueilli de façon aussi exhaustive que possible les proverbes du peuple yaka. Il convient de signaler que les 744 textes sont publiés avec quelques variantes, les traductions, les interprétations contextuelles, un vocabulaire et une table des matières. L'originalité du volume réside surtout dans une division thématique. Une étude sur l'organisation et les conditions sociales est suivie des chapitres traitant les parentés, les types du mariage, les rapports entre l'homme et le monde, la sagesse, les leçons tirées de l'expérience et la religion. Ce schéma peut nous aider à percevoir certaines affinités entre une culture et ses proverbes.

En dépit de l'absence des oppositions et des variantes sémantiques, l'importance de cet ouvrage est incontestable: il augmente notre savoir ethnographique, tout en contribuant à l'enrichissement des méthodes parémiologiques.

VILMOS VOIGT

STAEWEN, Christoph und SCHÖNBERG, Friderun (Hrsg.): *Ifa, das Wort der Götter. Orakeltexte der Yoruba in Nigeria*. Steiner, Wiesbaden 1982 (Studien zur Kulturkunde, Bd. 59)

In einer relativ frühen Quelle ist bei der Darstellung der Religion der Yoruba zu lesen, daß sie zwar eine »Idee von einem höheren Wesen, das sie Olorum nennen« haben, daß er sich aber »wenig oder gar nicht um die Dinge kümmere, die auf Erden geschehen. Sie bringen ihm daher keine Opfer und zollen ihm keine Anbetung; all' ihr Gottesdienst wird auf ihre selbst-erfundnen Gottheiten verwendet, denen er, wie sie glauben, seine Macht übertragen und bei denen sie Hülfe suchen müssen.« Sie sagen, »sie beten Gott (Olorum) an, aber durch Orischa, der Gott für sie bitten und den erwünschten Segen erlangen werde. Einer der hauptsächlichsten ist Ifa, der Gott der Palmnüsse, dem sie die Heilkraft zuschreiben und zu dessen Priester sie sich in Krankheitsfällen wenden. Bei solchen Gelegenheiten geben die Freunde des Leidenden ein Schaf oder eine Ziege zum Opfer, und schicken nach dem Babbalawo oder Priester, der die Ceremonie beginnt, indem er wunderliche Zeichen mit Kreide an die Wand schreibt;

dann nimmt er einen Kalasch, in den er einige Kauris oder Palmnüsse wirft, stellt ihn vor die Figuren, die er gemacht, und vollzieht seine Beschwörungen, die den Gott vermögen sollen, in die Kauris oder Palmnüsse zu fahren. Das Opfer wird dann hereingebracht, ihm der Hals abgeschnitten und der Priester sprengt von dem Blute auf den Kalasch und die Wand. Dann streicht er damit über des kranken Mannes Stirn, indem er dadurch, wie sie sich einbilden, das Leben des Tieres auf den Kranken überträgt. Der Priester und die Familie halten nachher ein Mahl von dem Fleisch des Opfers von dem nur ein Stück zurückbehalten wird, um es für die Raubvögel vor das Haus zu legen; und wenn es schnell verschlungen, wird es als ein gutes Zeichen angenommen. — Sollte sich nach dem Opfer kein guter Erfolg und kein Zeichen von Besserung zeigen, so wird es wieder und wieder dargebracht . . .« (HOFFMANN, W., *Abbeokuta oder Sonnenaufgang zwischen den Wendekreisen. Eine Schilderung der Mission im Lande Yoruba*. Berlin 1859. S. 67/68).

Seit diesem Bericht ist über die Technik des Ifa-Orakels vieles berichtet und besser dargestellt worden. Heute besitzt wohl jedes gute Völkerkundemuseum zumindest sog. Ifa-Schalen (agere ifá) oder Ifa-Bretter (opón ifá), das übrige Zubehör wird schon seltener und wohl nur ganz wenige Museen werden eine vollständige Ausrüstung besitzen (bspw. Leipzig; Verwiesen sei auf THOMPSON, R. F., *Black Gods and Kings. Yoruba Art at UCLA*. Bloomington, London 1976). Hier haben FROBENIUS und BASCOM Hervorragendes geleistet, wie die Autoren auch in ihrer Einleitung anführen. Daneben gibt es nigerianische Publikationen, angeführt wird SOWANDE. Doch die Gesamtsituation hatte sich nicht viel geändert, wie in Abwandlung eines bekannten Ausspruches von Rudyard KIPLING der Yoruba-Autor A. THOMPSON gleich am Anfang seiner knappen Ausführungen über Ifa vermerkte: »What should they know of Ifa who only Ifa know.« (THOMPSON, A., *The Invisible World*. Lagos, o. J., S. 61). Und als Gründe für die bisher ungenügende Kenntnis von Ifa — vor allem außerhalb der Yoruba-Kultur — führt er zwei Faktoren an:

1. »The absence of writing which has accounted for the loss of the key stone to this system of philosophy through the imperfections of human memory.

2. The error of scholars who look at the subject as being endemic and peculiar to Yorubaland, thereby attempting to interpret only what they could gather from the few priests who are not disposed to say much.« (ebenda).

Dem kann man ja zustimmen. Doch in den letzten Jahren sind einige Anstrengungen gelohnt worden und es sind mehr als die wenigen stets zitierten Arbeiten veröffentlicht. Allen diesen Schwierigkeiten Rechnung tragend, ist auch die von den beiden Autoren herausgegebene Sammlung ein wesentlicher Beitrag zur Ifa-Forschung — wenn auch einige Einschränkungen zu machen sind.

Sieht man die umfangreiche Literatur über die Yoruba durch, so liegt das Problem beim Ifa tatsächlich in der Erkenntnis des gewaltigen episch-philosophischen Gerüsts, das allein durch Babalawo (Orakelpriester und Heiler) bewahrt wird, dessen Erhaltung jährlich ein exklusives mehrtägiges Ifa-Fest mit Odú-Rezitierung ebenso dient, wie die »Lehrzeit« von sieben Jahren, um die mehr als viertausend Überlieferungen im Gedächtnis zu behalten und in praktischen Kombinationen anwendbar parat zu haben. Das bedeutet auch die Kunst der Zuordnung von Orakelbild und -text (s. S. 14 u. 197), was uns heute selbst bei bekannten Texten oftmals noch nicht möglich ist.

Die Schwierigkeiten, die sich in moderner Zeit auch in Nigeria damit verbinden, sind wohl nicht wenig ausschlaggebend gewesen, als sich der Dolmetscher der Autoren 1965 an sie wandte (er war selbst Babalawo), um Odú-Legenden und Opfergesänge ihnen zu diktieren. Standen doch »die alten Priester vor der Wahl, entweder das Wissen um Ifa innerhalb einer Generation verschwinden zu sehen, oder aber die Texte jemand zur Niederschrift und Publikation anzuvertrauen.« (S. X). So liegt nun aus dem Gebiet von Abeokuta die bisher umfangreichste Sammlung dieser Texte vor, BASCOM's Material stammt aus Ile Ifè; und aus Oshogbo haben wir die Spezialarbeit von GLEASON (GLEASON, J. with A. AWORINDE and OGUNDIPE, J. O., *A Recitation of Ifa, Oracle of the Yoruba*. New York 1973), die bereits überleitet zu Übersichtsdarstellungen, bzw. Versuchen einer überregionalen Einordnung im Sinne von Punkt zwei bei THOMPSON. Dazu zählt auch die Arbeit von BONIN, W. F., *Ifa und Eshu. Ein präliminärer Beitrag zur historischen und phänomenologischen Religionsforschung in Westafrika*. Tübingen 1969, worin man auch weitere Literatur finden kann, des weiteren der anregende Versuch von KLEIN, Sh., *Analogy and Mysticism and the Structure of Culture*. *Current Anthropology*, 24, 2, 1983, 151—180, der zumindest Ifa mit einbezieht.

Betrachtet man nicht nur die Forschungssituation allgemein, sondern speziell die der beiden Autoren, so kann man nur ob des Ergebnisses den Autoren danken. Anlaß und Ergebnis ihrer Forschungen waren »Kulturwandel und Angstentwicklung bei den Yoruba Westafrikas.« (So auch der Titel ihrer Arbeit als Bd. 50 der Schriftenreihe der Afrikastudien des IFO-Instituts, München 1970). Eingedenk dessen, daß die Autoren wegen dieser Aufzeichnungen ihren abge-

laufenen Reisetermin trotz Geldmangels verlängerten und trotz der mangelnden Yoruba-Kenntnisse, mit Ausnahme weniger Beispiele, die Aufzeichnungen in Englisch, später sogar gleich in einer simultan vorgenommenen deutschen Rohfassung vornahmen (S. XI/XII), sind einige Mängel des Buches daraus verständlich, daß infolge Zeitknappheit eine andere Methode der Sammlung als die angewandte nicht praktikabel machte.

Besondere Aufmerksamkeit widmete man moralischen Sentenzen, Erläuterungen und Opferingredienzen. Hier wie im Text bei der Verwendung von Yoruba-Begriffen wurde eine gewisse Eigenart in der Schreibung offensichtlich (sowohl phonetisches Schriftbild als auch die gelegentliche Tonhöhenangabe bspw. Olofin statt Alafin (Alaààfin) S. 31 u. f.) oder die Erläuterungen zur Legende Nr. 43 (S. 123—125) erè = Boa, erèè = Bohne, sè = kochen). Zuweilen schleichen sich typisch für Umgangssprache der Yoruba gebrauchte Begriffe ein (àgidi' statt èkò = auf dem Markt erhältlicher Maisbrei (S. 65—67) etc. Und nach ABRAHAM, R. C., *Dictionary of Modern Yoruba*. London 1958 ist Adétùtù ein weiblicher Name. Im Opfergesang Nr. 6 (S. 201—202) wird er für einen Prinzen gebraucht. Gelegentlich kommen auch wahrscheinliche Übersetzungsfehler aus dem Englischen vor, wenn im Text von Odù-Gras oder Ebole-Gras (S. 214) die Rede ist und es sich dabei um keine Gräser handelt (òdú *Solanum nodiflorum*, ebòlò *Gynura cernua*).

So ergeben sich für sehr spezielle Fragestellungen einige Fragezeichen, die dann wieder sehr im Widerspruch zu Allgemeinplätzen bei Erläuterungen stehen. Wer wüßte von dem angesprochenen Leserkreis dieser Lektüre wohl unter Kalebasse, Brass oder Kauri sich nichts vorzustellen? Wer würde wohl auch nicht skeptisch dreinblicken, wenn man die Yoruba »noch im sog. magischen Weltbild verwurzelt« sein lassen will? (S. 7).

Trotz dieser Einwände stellt das von den Autoren gesammelte Material für die weitere Forschung einen wichtigen Mosaikstein dar. Sie bereiteten es mit einer Probe ihrer unterschiedlichen Fassungen der Aufzeichnungen und damit ihrer Arbeitsweise sowie einer Einführung in die traditionelle Religion der Yoruba (S. 1—9) und das Ifa-Orakel (S. 9—23) auf. Es liegen 71 lesbare Odù-Legenden und 55 Opfergesänge vor (wenn auch zuweilen in der gedruckten Fassung manche an Kircheliederdeutsch erinnern (von letzteren Nr. 11 u. 14!)). Sie bieten einen einmaligen Einblick in bisher völlig unzugängliches mündlich tradiertes Material und den Autoren ist für ihre aufopferungsvolle Arbeit wie dem Frobeniusinstitut für die Aufnahme der Arbeit in die Studien zur Kulturkunde zu danken.

PETER GÖBEL
Leipzig

GILLON, Werner, *Collecting African Art*. With an introduction by William FAGG and photographs by Werner FORMAN, Jo FURMAN and the late Eliot ELISOFO. Studio Vista/Christie's) London 1979. X, 183 pp.

William FAGG is one of the most known experts both to those who seek information on African Art or on the so-called Primitive Art. In the introduction "Collectors of the World . . ." states William FAGG: "It was high time that a book on African Art should be written by a collector for collectors. In doing so, Werner Gillon has turned himself into something of a connoisseur — a rarer being, though graduation to connoisseurship is surely within the reach of any collector. Collectors will find here the means of making a vicarious pilgrimage to many of the great (and small) museums of the western world. They will also find digested for them a great part of the large and growing corpus of literature on the subject, and excellent steppingstone to familiarizing themselves with it and developing an independent judgement. I am grateful to him for letting me introduce his book . . ." ¹ On the next pages William FAGG explains the meaning of the title of his introduction ("Collectors of the World"): "The growth of local societies, clubs, councils, etc., devoted to African (and other tribal) arts in various parts of the United States will make it possible quite soon to consider some form of loose or more formal association on at least a national scale—and if so, why should it not begin life on an international scale from the first? There is no reason why it should not be open to the world, since tribal art, like any other art, belongs to the world; and its constitution should be loose enough to encourage Canadian, British, French, Belgian, German, Japanese and other collectors to join. This would mean that it should meet sometimes outside the USA. The foundation of such a body (national or international) will certainly tend to stimulate the growth of other local chapters, in the United States and elsewhere. As soon as possible, it should

¹ When no other sources are cited, the notes refer to the reviewed book "Collecting African Art" by W. GILLON. p. VIII.

actively seek African collectors (in agreement with the African museums) and hold as many meetings as possible on African soil.

For one thing must be crystal clear—such a body cannot afford to be or to seem to be a threat to longitmate African interests, or a bulwark against legitimate action aimed at the recovery of particular pieces. Since a number of perfectly innocent collectors have been very worried about what might happen to their collections, this might seem to some too much of a self-denying ordinance. To be reassured in this matter collectors should look at an excellent article published in the influential weekly *West Africa* (published in London and Lagos) for 13 November 1978, and reprinted in the *Primitive Art Newsletter* (New York), January 1979. It is about the establishment of the Organization of Monuments, Museums and Sites of Africa, financed by UNESCO with headquarters in Accra which has replaced the former organization; it seems to have resolved to take the whole matter out of the sphere of the politicians (and who can forget their decision, on no cultural grounds, to exclude Israel from membership of UNESCO?), and put it firmly into the cultural sphere, where the generally beneficent work of UNESCO is done . . . Among other things the article says, "The statutes of OMMSA steer a very diplomatic path in a delicate affair . . . , and an additional aim is to prevent illicit trade in natural and cultural heritage in the Continent."²

In the "Authors Foreword"³ W. GILLON says: "The idea of writing this book came to me when I was preparing a number of lectures on African sculpture. I found that many of the general books on the subject had become outdated and that a great number of books and articles that had been published on specialized subjects in recent years had to be constantly consulted, so rapid has been the advance in knowledge, and, so numerous the fieldwork reports that to obtain the facts for even a few lectures required complicated and time-consuming research. I thought that a general survey to include as much as possible of all the accumulated new knowledge in one volume for easy reference would be timely. I hope that it will prove to be of benefit to the students and the collector alike.

Neither the study of African art nor the collecting of it should be based solely on a number of selected masterpieces⁴ which have, in any case been published from time to time.

The principles which have governed the making of this book are to concentrate on areas more recently explored and researched, to include the work of lesser known tribes, and to select the best available unpublished or infrequently illustrated sculptures from museums and private collections. The inclusion of unusual pieces will, it is hoped, encourage the collector to look beyond the classical types.⁵

The major part of this book, dealing with regions and tribes (part II) has been divided into seventeen regions in which over two hundred tribes are surveyed in the text and in illustrations placed—as far as possible—in context with text and bibliography.⁶

"Throughout the time it took to write this book and assemble the photography I have been most fortunate in having the enthusiastic and unflagging co-operation of many friends..."

That matter may, among other circumstances, be connected to W. GILLON's good knowledge of the German language and the fact that in German-speaking countries, particularly in Berlin and Vienna, specialists who were highly interested in old African items since the deposition and banishment of the Edo king Overami (Ovon Ramwen), and before the then British Government had shown a clear interest except in selling the booty from the City of Benin.⁷

² P. IX—X.

³ P. VII.

⁴ In 1964 W. FAGG wrote (almost wholly in German—English) a catalogue of an exposition in Berlin on "100 Tribes — 100 Masterpieces", cf. there page 12.

⁵ W. GILLON uses the terminus "Classical" in the meaning as M. TROWELL in her book *Classical African Sculpture*, London 1954, 2nd ed.; in GILLON's Bibliography number 89.

⁶ The minor part pp. 1—36 (including illustrations and maps). The catch-words are the Land and Peoples of Africa, African art History, Nok and Ife, Benin, The artist, his materials and techniques, The science of collecting. The major part "The Regions and Tribes of Africa and their styles" pp. 37—170 and is divided in 16 chapters. Each chapter is accompanied by a small map. Cf. W. FAGG in his catalogue "100 Tribes — 100 Masterpieces" (in W. GILLON's bibliography not cited) says "... the lack of precision in the word 'tribe' merely expresses the fact that the tribe itself is a *d y n a m i c e n t i t y*: at any given time, many of the African tribes at a more or less advanced stage in a long drawn-out process either of fission to form two or more lesser tribes of increasingly distinct culture, or of fusion with one or more other tribes, or occasionally of both at the same time". (underlined by S. WOLF).

⁷ H. LING ROTH, *Great Benin, Its Customs, Art and Horrors*, Halifax 1903, p. XIX.

It is astonishing too, how carefully the words and phrases are chosen by W. GILLON, anxious not to influence the independent judgement. Notwithstanding the minor main-part of the book is far from the extremes of long-winded representation and abstract dryness, it is prolix and concrete, fix and didactic.⁸ Therefore, for me it is no accident, that Gillon (sub Benin) gives two examples for the first methods for dividing the history of Benin art: W. FACC bases mainly on early European written reports, Philipp DARK's chronology mainly on unwritten traditions.⁹ Personally I would have been glad to see another name: J. U. EGHAREVBA, the admired historian of his country and a high title-holder. He began to publish smaller and larger articles and books in the native language and later on in English. Those of his people who could read, told it to the others and to-day, elements of Egharevba's chronology act back and also new elements gain partly or totally the appearance of early traditions—a for Benin new phenomenon. Finally, there remains to give a quite short supplement of literature, of illustrations, etc., which were brought forward from Africans or others who found them in Africa or in forgotten records and reports: S. O. BIOBAKU (Ed.) *Sources of Yoruba History*, Clarendon Press 1973; Denis WILLIAMS, *Icon and Image, A Study of Secret and Secular Forms of African Classical Art*, 1974 (cf. my recension in *Acta Ethnographica*, Budapest). *Kunst des Tropischen Afrika in den Sammlungen der SSSR* (with a foreword by D. OLDEROGGE and an Introduction (in French) by G. TCHERNOWA, the legends of the pictures in Russian and French, Moskwa 1972. W. FRÖHLICH: *Die Benin-Sammlung des Rautenstrauch-Joest-Sammlung Köln*, *Ethnologica N. F.* 3, 1966. The results of more than ten years of research (4 stays in 1961, 1962/63, 1965, 1969) gave A. SCHWEEGER-HEFEL and W. STAUDE, *Die Kurumba von Luram. Monographie eines Volkes aus Obervolta*, Wien 1972.

SIEGFRIED WOLF
Dresden

ADAMS, Monni: *Designs for Living. Symbolic Communication in African Art*. The Carpenter Center for the Visual Arts in cooperation with the Peabody Museum of Archeology and Ethnology, Cambridge, Mass. 1982. 145 pp.

The exhibition of African art in Carpenter Center for the Visual Arts of Boston, the catalogue of which is the subject of the present review, had two main characteristics. The first one is that the exhibition tried to emphasize "how African art was seen, to some extent 'read', by those whose lives it ordered not simply graced"—as director Robert GARDNER wrote it in his Foreword. This purpose is served by the quotations from outstanding africanists attached to the exhibits, which—as well as the short and informative introduction of Monni ADAMS—elucidate the artistic visualization of cosmology, and the social and religious functions of art. The other characteristic feature is that the exact places and the ways of the obtainments of the objects are also set out in most cases. Each of the 99 superb works has its picture in the catalogue, and some of them are also showed from several views. Most of them belong to private collections, and apart from some Ndebele pieces, they are from Western and Central Africa.

MIHÁLY SÁRKÁNY

ACHOR, Shirley: *Mexican Americans in a Dallas Barrio*. University of Arizona Press, Tucson, Arizona 1978. 202 pp.

In the "anthropological golden age" of community studies, research on identity and adaptation the American author's book offers an interesting topic with its aim to study a *barrio* in Dallas (Texas) inhabited by Mexican Americans and first generation Mexican immigrants.

Despite the quickly growing popularity of urban anthropology, urban surrounding as a field of anthropological research still counts as an uncommon enterprise, and among Mexican Americans that is certainly so. Research on Mexican Americans, which started to have its boom in the 50—60es, was looking for and also found research topics exclusively in rural

⁸ Cf. note 6.

⁹ Later on there are quite a set of methods, partly high specialized for dividing the epoches of development of arts and crafts. FACC had given firstly a middle period (1550—1650), and the late period (up to the end of the 19. century). J. U. EGHAREVBA begins with a "half-mythic" time (the time of the Ogiso), 26 Ogiso are known in the unwritten tradition.

surrounding. Many of the studies centered around value-orientations, trying to isolate a "modal personality".

Shirley ACHOR, a native of Dallas has spent a six month research period in the Mexican "La Baruja" (The Lowland). The *barrio*—the Mexican name for the part of the city populated by Mexicans—is a microcosm of the Chicano city. It was in the 1920-s that this part of Dallas started to be inhabited by Mexican Americans replacing the low income Anglo-American families. The inhabitants of the *barrio* are mostly not newly immigrated Mexicans and their status shows great economic diversity.

Kinship and Community describes the integrating mechanism of the community. For its inhabitants the *barrio* is a separate social entity which is also expressed by group-marking formulas: *ellos* (they), *nosotros* (us, we), *La Raza* (The People, The Race; i.e. Mexicans), *mejicanos*, *bolillo* or *gringo* (Anglo-Americans). Besides the intensive family ties there is an extended social network intertwining the community and contributing to its solidarity.

The sketchy outline of the town's social, political and power structure (*City as a Context; The Image of the City: Public and Private*) serves as a framework for the description of the *barrio*'s relationship with the "outside world", in which the community's adaptation mechanisms and responses are formed. It is easy to believe, but unfortunately one cannot help missing deeper analysis in case of the conclusion: "Dallas provides a complex, demanding and in many ways hostile environment for minority residents; but it also offers some significant resources for potential exploitation". Naturally, the analysis of this manysided relationship could in itself be the subject of a separate book, thus a complex task being turned into a mere detail might account for the somewhat sketchy conclusions of the chapter, which not infrequently come as anthropological commonplaces.

Life Cycle outlines the individual's living-space. Illuminating examples show how the urban environment and the minority position brings about changes in such an important social institution as the *compadrazgo*. Within the *barrio*, as opposed to the Mexican custom, very often already existing kinship ties are strengthened by fictive kinship ties and the relationship of the *compadrazgos* shows much less formality than in Mexico. Similarly, asymmetrical relationship between the *compadrazgos* (i.e. the godparents occupy a much higher social position) is much less frequent in the *barrio* than in Mexico.

A separate chapter deals with the institutions which connect the *barrio* with Dallas, with schooling and conflicts with the law. According to the author it is quite difficult to define e.g. criminality more exactly: though from among the Dallas suburbs the *barrio* has the third highest rate of robberies, the inhabitants themselves consider the district rather safe.

A most interesting chapter of the book is the *Varying Values*, where the adaptation patterns of the inhabitants are summarized. ACHOR questions some basic stereotypes on Mexican Americans, mainly coming from the time of searching for "model personality and" "typical life style". In that spirit Mexican Americans, as opposed to Anglo-Americans, have often been described as less competitive, more fatalistic and less concerned with future. Her experiences in the *barrio* naturally fail to confirm these conventional portrays. As it is to be expected when she concludes that in 1972, when the fieldwork was completed she did not find a typical *barrio* life-style neither a unified world view nor a collective personality. As a matter of fact, it is very hard to imagine a living community, provided there is some degree of self-decision in it, where one finds *only one* typical life-style or one uniform world-view. The most valuable part of the chapter is the systematization and description of cultural adaptation forms and their illustration through actual life-styles. Achor distinguishes four basic adaptation forms in the cultural behaviour of Mexican Americans: *isolation*, *accommodation*, *mobilization* and *alienation*. Each of these comprises many a cultural feature, for that reason they are rather loose frameworks than strict categories. The most important differences between the life-styles of the *barrio* inhabitants both in cultural, as well as in social respect are created by the ways in which they view, evaluate and utilize their urban Dallas environment on the one hand, and their smaller *barrio* environment, on the other.

The closing chapter of the book (*Challenge and Response: Interaction with the Urban Ecosystem*) describes the relationship of Dallas and the *barrio* on another level showing how expectations and actual possibilities coming from Dallas trigger an answer in the inhabitants of the *barrio*, and how one or other of the above strategies becomes dominant in a certain period.

ANNA BIHARI

CASCUDO, Luis da Câmara: *Contes traditionnels du Brésil*. Traduit du portugais par Bernard ALLÉGUÈDE. G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris 1978. 255 p. 1 carte. (Les littératures populaires de toutes les nations. Nouvelle série, T. XXIV)

Hormis les chercheurs spécialistes de L'Amérique Latine, le folklore latino-américain et la travail des spécialistes dans la partie sud du continent américain est également inconnu de la vie quotidienne scientifique européenne. Pourtant le travail méthodologique de ces chercheurs lointains, de même que le matériel comparatif, ne peut être complètement dénué d'intérêt pour des spécialistes s'occupant plus étroitement de problèmes nationaux ou européens. D'ailleurs les mythographes ont toujours poursuivi d'une manière large une étude comparative concernant le folklore de plusieurs continents, et dans leur esprit le matériel du Brésil est un cas à part. Bien sûr ce n'est pas un hasard (comme l'auteur le souligne dans la préface du volume), car les chercheurs brésiliens ont collecté en tout 3—4 volumes de contes populaires face à une centaine de collectes de la poésie populaire lyrique. Ainsi l'anthologie des contes de Luis da Câmara CASCUDO doit retenir notre attention à plus d'un titre.

La publication fascinante du travail énorme de Luis da Câmara CASCUDO, dont la bibliographie est parue en 1970 en 3 volumes, contient indépendamment des publications choisies de la bibliographie 110 articles. Ce travail immense de toute une vie, l'auteur l'a considéré comme un devoir de la collecte et de la publication dans tous les domaines du folklore du Brésil. Cette anthologie ne contient pas seulement des contes collectés personnellement, mais se base sur un choix de matériel de différentes collections. Les notes et les commentaires succédant aux contes reflètent vraiment la méthode de CASCUDO. Avec l'analyse des problèmes génétiques et comparatifs, des types se trouvent condensés dans cette étude. Le lecteur hongrois remarquera avec plaisir les méthodes de recherches comparables en beaucoup de points aux soucis de l'école de recherche de notre pays. CASCUDO a mis un très grand accent sur la personne de l'informateur-conteur. D'après ses conversations, ses collectes auprès de connaissances proches et des membres de la famille, il communique tout un récit. Pendant des années il a fréquenté plusieurs conteurs, a été en contact avec eux continuellement et dans les notes il en présente aussi rapidement quelques-uns. Ainsi par exemple pendant plus de quarante ans Luise Freire, analphabète, qui a vécu chez eux comme bonne, et de laquelle il a publié les contes dans un volume à part. Dans la préface, il appuie particulièrement sur le fait que pendant la collecte il s'est efforcé de souligner les manières de raconter, l'appropriation des traditions et les conditions de vie des informateurs avec attention. Il a veillé également à conserver les caractéristiques du style et de la langue du récit.

Au début du volume nous pouvons lire deux études générales de l'auteur. D'abord il présente brièvement l'ensemble du folklore du Brésil (9—17. l.), ensuite il donne un résumé des contes en abordant les questions de la typologie (21—30. l.). CASCUDO fait naître le conte de la rencontre de la mémoire et de l'imagination. Il détermine l'importance du conte en 4 traits caractéristiques: A. l'ancienneté, B. l'anonymat, C. la divulgation, D. la persistance. Au fond dans ces quatre éléments il concrétise la « tradition », qui donne le contenu de la mémoire. D'autre part il n'analyse pas le rôle de l'imagination, mais les points de vue de la « personnalité du chercheur » mentionnés, tendent à s'en saisir.

Le mélange ethnique propre définit le caractère du folklore du Brésil: les indigènes, les blancs colonisateurs venus du Portugal, la culture *Tupi* et au 16^{ème} siècle ceux venus d'Afrique de l'ouest après la fusion de la culture des peuples bantous et soudanais. La présence d'européens ou plutôt d'asiatiques vient colorer le tableau. Selon CASCUDO 60% du folklore du Brésil est une enclave du folklore européen. Aujourd'hui la culture européenne portugaise domine presque toute la vie brésilienne. La langue, la religion, la musique, l'alimentation, les croyances et les coutumes sociales viennent pour une grande part de là. De même que dans une large mesure les contes sont de caractère européen. On peut mettre en parallèle nos contes de fées les plus répandus avec ceux du Brésil. Le caractère africain s'est surtout conservé dans la danse, le rythme, l'habillement, l'alimentation dans certains éléments, le vocabulaire, dans une littérature écrite caractéristique et par exemple dans le culte soudanais de Jéjenagôs. Le caractère des contes africains est surtout percevable dans les contes d'animaux (par exemple la fille à la boucle en or, la tortue et le lézard). La culture originale indigène conserve plutôt quelques éléments dans la langue, la nutrition et les mythes, ces traces sont difficiles à discerner dans les contes. D'après CASCUDO la proportion entre les éléments indigènes, africains et blancs dans le folklore brésilien est de 1, 3 et 5.

Il a établi sa classification selon le catalogue AARNE et THOMPSON. Il distingue les contes dans un ordre assez habituel: contes merveilleux, contes d'animaux, paraboliques, contes à plaisanteries, contes religieux, contes expliquant l'origine, contes enchaînés, contes à devinettes et le rapporteur, contes de la mort et sur la tradition. Il donne où c'est possible

le numéro du type, et pour être plus complet il définit les motifs. Ainsi le travail est facilement abordable, et approprié pour une connaissance générale de cet ensemble de contes inconnus, et pour des travaux de synthèse comparatifs.

ZOLTÁN FEJÓS

MAY, Patricia and TUCKSON, Margaret: *The Traditional Pottery of Papua New Guinea*. Bay Books 1982. 378 pp.

It is a well known fact that Anglo-Saxon anthropology is not interested in material culture studies since Malinowski's time, moreover that it despises it. This is especially true for the Oceanic area where basic comprehensive works, studying e.g. the areal distribution of material culture, the ones that had been done in the 1920s in other parts of the world e.g. in North America, are still missing today. Although nowadays this attitude seems to be disappearing due to the development of archaeology and the rapid change of traditional societies and consequently anthropology itself, it nevertheless remains true that apart from an early German book (SCHURIG, M.: *Die Südseeöpferer*. Leipzig 1930), mostly unknown to English-speaking scholars, we did not have up until now a comprehensive book even on such an important question as pottery in Papua New Guinea. It is hardly necessary though to prove how important it may be for the rapidly developing archaeology, the most characteristic finds of which are perhaps pottery sherds, to be acquainted with living pottery industries. But apart from this, the question is important for anthropology itself since Papua New Guinea is one of those few places in the world where "neolithic" or "pre-neolithic" pottery is still in its prime and where the most various techniques of pot-making without potter's wheel can still be studied in the field.

It is perhaps not surprising after the aforesaid that this magnificent, very much needed book was written by two non-anthropologists: an art-historian (P. MAY) and a professional potter (M. TUCKSON). This is, of course, not a judgement, since the high professional standard of the book can satisfy any anthropologist.

As the authors outline it in the preface, their aim is to present the living pottery industries of Papua New Guinea—that is, apart from the island of New Guinea itself they include the Admiralty and Solomon Islands as well, since they belong politically to Papua New Guinea. (Although it is only the northern part of the Solomons, the islands of Buka and Bougainville that belong to Papua New Guinea, the authors make a compromise and they deal with the whole Solomons, since the pottery traditions of the northern part are related to that of the southern islands). Other Melanesian islands are not included, just as the western part of the island of New Guinea that belongs to Indonesia as Irian Jaya, is left out, too. Perhaps this is the only thing that the present reviewer would miss from the book—even if the reasons behind the decision are clear and understandable for him—since the relative cultural unity of the whole island is indisputable notwithstanding the political divisions.

During their researches that lasted approximately ten years, the authors visited together or separately nearly all the pottery-making villages of Papua New Guinea. Thus the bulk of their data comes from first-hand observation—a fact that makes the book even more valuable. (The areas not visited personally are: Watut river's valley, Sinasina language group near Kundiawa, Mailu island and some parts of the Sepik river's valley and the Solomon islands.) They tried to study pottery-making, as a normal pursuit within the different communities. When this was impossible, they relied on demonstrations and data gathered from informants.

This intensive fieldwork resulted in a superb, exceptionally rich photo-documentation. The greatest part of the 520 photos (248 of which are in colour and 272 in black and white if I counted them well since the exact number of the photos is nowhere mentioned) are field-photos taken by the authors. They used archive or museum photos only very rarely: even the pictures illustrating different vessel types are theirs taken in the fields. This splendid photo material is one of the greatest merits of the book. Apart from its great documentary value one has to stress its aesthetic value as well: many shots would be to a professional photographer's credit!

In the first chapter the authors give a concise summary of the distribution of pottery within Papua New Guinea, the distribution of the two main techniques (paddle-and-anvil and spiral coiling), the main functional types of vessels, the methods of decoration and they briefly mention such questions as trade, or lack of specialization. In this connection one cannot stress enough the importance of one of their main conclusions: paddle-and-anvil technique is related to coastal, Austronesian-speaking populations where women are the potters, while spiral coiling is related to inland populations, speaking Papuan languages and there men are the potters. Though M. SCHURIG came to the same conclusion in 1930 on the basis of a much

more limited material, and T. BODROGI has pointed out in 1954 the validity of this thesis for the Astrolabe Bay area, it is still very important that the authors arrived at the same conclusion on the basis of their researches covering whole Papua New Guinea and that thus they could confirm this hypothesis and put it on a much firmer ground. This is the point where the results of anthropology become essential to archaeology and prehistory and to ethnogenetical studies.

This chapter is completed with some very useful maps illustrating the distribution of pottery-making within Papua New Guinea and the distribution of the main techniques as related to language families and a technique table that gives a short summary of the features of all pottery making centers and makes their check-up on the map easier.

The second chapter treats technical questions in detail: clay mineralogy, preparation of clay, tempering, different techniques of pot-making (the numerous variations of paddle-and-anvil and spiral coiling, and their mixtures), firing and methods of decoration.

After these two comprehensive introductory chapters there comes the descriptive presentation of the material according to administrative Provinces and, within it, language groups. In these chapters one can find detailed descriptions of techniques, vessel-types, etc. of the different pot-making centers. It is obvious, however, that in such a comprehensive book as this, they could not write a whole monography of each of these villages. But this was not their aim. Their aim was to present the traditional pottery of Papua New Guinea, according to unified view-points and based on own fieldwork. It is a great profit for anthropology in Papua New Guinea that they fulfilled this task.

Finally some small remarks: it is not clear why the usual accompanying map of the different Provinces is missing in some cases (e.g. Central Province, Admiralty Islands and the Solomons). Furthermore: in the case of archive photos it is very complicated to check-up in the bibliography: the list gives the name of the photographer with the year when the photo was taken and the title of the book in which the photo was published — but without the author's name. Thus one has to go through the whole bibliography to find out the author's name. And finally a small mistake which is nevertheless important for the Hungarian reviewer: LAJOS BIRÓ was not a Czechoslovakian scholar, but a Hungarian one! (page 166).

GÁBOR VARGYAS

GROTTANELLI, Vinigi: *Does primitive art exist?* In: L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo. Università di Roma "La Sapienza" Vol. VI. n. 2. 1982, 279—305 pp.

Between June the 29th and July the 2nd, 1981, the "Porò Association of the Friends of non-European Arts" held a conference in Venice where anthropologists, art historians, art collectors and critics, and museum curators participated. During this conference it occurred to V. GROTTANELLI to send a circular letter to all participants in order to ask their opinion on the expression "primitive art": whether they use it, whether they consider it convenient, if not, what else would they prefer to use etc. Nine persons responded in writing. The first part of the reviewed article consists of the answers given "in extenso"; then, in the second part, GROTTANELLI analyses their answers and the lesson that can be drawn from them.

Although the question seems to be overtalked, it is justified: since 1965, the memorable discussion in Current Anthropology, the problem has not come up and, notwithstanding the 19 years that have gone by since, it still remains unsolved. This is well illustrated by the contradicting opinions and the terminological confusion in the scientific literature, and especially by the failure to find a better expression that could be accepted by the majority of scholars.

Amongst the nine persons who responded there were Europeans (from "capitalist" and "socialist" countries) Americans and one African as well. (E. BASSANI, Varese; E. CERNULLI, Genoa; W. RAUNIC, Munich; F. WILLETT, Glasgow; T. BODROGI, Budapest; V. B. MIRIMANOV, Moscow; R. THOMPSON, New Haven; W. MUENSTERBERGER, New York; and J. CORNET, Kinshasa.)

GROTTANELLI points out two important things in their answers. First: most of the contributors have tacitely and perhaps unwittingly answered a preliminary, basic question that he had not asked, that is they all acknowledged the actual existence of a broad, varied, intercontinental category that used to be called "primitive art" up until now. As GROTTANELLI remarks it, at the outset he did not take the existence of such a category for granted. On the other hand, if such a category does exist, one has to find a name for it.

This problem had been raised in Current Anthropology, and then some people denied even the existence of such a category. The question is still open, and it is not very probable that scholars would agree on it soon.

Second: all the contributors refused using the expression "primitive art" as non-convenient or offensive, but they could not agree upon what to use instead. Three of them preferred "traditional", three "tribal", one was half-heartedly ready to accept any of the two propositions, while two have not suggested anything at all.

At this point GROTTANELLI clears an important question that has often led to misunderstanding: when dealing with the art of one given society, we obviously use precise geographical and chronological definitions: i.e. we talk of Tiwi bark-painting or Songye kifwebe masks etc. But as soon as we surpass the monographic level, we need comprehensive, general terminology which is non-ambiguous and not offensive.

However, as for the two proposed adjectives, "traditional" is ambiguous, while "tribal" may be offensive. But not to use anything is even more embarrassing. Thus we get back to the seemingly unpalatable expression "primitive art".

GROTTANELLI's final conclusion is as follows: though technically and etymologically "primitive" is a misnomer, in art it is not as bad as it is supposed to be. When we interpret "primitive" automatically as clumsy, imperfect, coarse or inferior, we perpetuate the prejudices of the evolutionists who conjectured "primitive" as opposed to "civilized", i.e. "civilized European". However, in art nobody ever would dream of pretending that the "primitive" paintings of Lascaux or Altamira are inferior to the paintings of modern "non-primitives"; and similarly, the expression "Flemish primitives" does not mean at all that these painters are inferior to other Flemish painters just because they are labelled "primitive". Thus we have to realise that if we do not use the word "primitive", it is not so much because of its pretended uselessness, but much more because of the reaction of emerging nations who still believe in the "primitive—civilized" dichotomy. "When these Third World countries reach their goal of acquiring the aspects and habits of the industrial—mechanical West", they will probably cease to be so sensitive about this pretended verbal prejudice. That will take, however, quite a long time most probably—concludes Grottanelli.

The only comment to make here is as follows: though GROTTANELLI's opinion is logical, it will most probably meet a great disagreement amongst anthropologists because of the many reasons given in the article. On the other hand, if he thinks it possible that the word "primitive" could shed its once derogatory implications, it is not quite clear, why the same could not happen to the word "tribal"—considered, too, offensive and as such useless. True, the very existence of tribes as universal units of social structure has been vehemently denied in contemporary social anthropology—still, it is rather a terminological question again, in our mind: the unity and sameness of what is called a "tribe" by different authors and in different parts of the world, is hardly provable. But this does not mean necessarily that these units of social structure do not exist.

That is why the terminological option "tribal", the most pregnant representative of which is perhaps T. BODROGI (he is the first to publish a comprehensive book entitled "Tribal Art" on what used to be called "Primitive Art" before), seems to us at least as good as Grottanelli's. Tribal is less offensive than primitive, and as such, it could be used in the future for comprehensive, terminological purposes easier than "primitive".

GÁBOR VARGYAS

VAN WILLIGEN, John: *Anthropology in Use. A Bibliographic Chronology of the Development of Applied Anthropology*. Redgrave Publishing Company, Pleasantville, New York 1980. 10 pp. + 322 Entries, General and Geographic Indexes.

The author compiled his short, useful bibliography under the auspices of the Applied Anthropology Documentation Project of the University of Kentucky Department of Anthropology. He defines applied anthropology "... as a complex of related, research-based, instrumental activities which produce socially desired change or stability in specific cultural systems through the provision of data, the initiation of direct action and/or the formulation of policy." Accordingly the works included cover a relatively wide range of themes and a short annotation provides information on their content as well. As a result of the chronological arrangement the reader gets a clear picture of the changes of the attitude of applied anthropology in the English-speaking countries and in the Netherlands. Unfortunately early Russian works in applied anthropology have not been included in the bibliography and even German and French works appear only sporadically.

MIHÁLY SÁRKÁNY

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.

Orders may be placed with "Kultura" Foreign Trading Company (1389 Budapest 62, P.O.B 149. Account No. 218-10990) or its 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.

On peut s'abonner à l'Enterprise du Commerce Extérieur « Kultura » (1389 Budapest 62, P.O.B. 149. Compte-courant No. 218-10990) ou chez représentants à l'étranger.

«Acta Ethnographica» издает трактаты по области этнографической науки на русском, немецком, английском и французском языках.

«Acta Ethnographica» выходят 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 адресу направлять всякую корреспонденцию для редакции и администрации.

Заказы принимает предприятие по внешней торговле «Kultura» (1389 Budapest 62, P.O.B. 149. Счет банка № 218—10990) или его заграничные представительства и уполномоченные.

Periodicals of the Hungarian Academy of Sciences are obtainable
at the following addresses:

AUSTRALIA

C.B.D. LIBRARY AND SUBSCRIPTION SERVICE

Box 4886, G.P.O., Sydney N.S.W. 2001
COSMOS BOOKSHOP, 145 Ackland Street
St. Kilda (Melbourne), Victoria 3182

AUSTRIA

GLOBAL, Höchstädtplatz 3, 1206 Wien XX

BELGIUM

OFFICE INTERNATIONAL DE LIBRAIRIE

30 Avenue Marnix, 1050 Bruxelles
LIBRAIRIE DU MONDE ENTIER
162 rue du Midi, 1000 Bruxelles

BULGARIA

HEMUS, Bulvar Ruszki 6, Sofia

CANADA

PANNONIA BOOKS, P.O. Box 1017
Postal Station "B", Toronto, Ontario M5T 2T8

CHINA

CNPICOR, Periodical Department, P.O. Box 50
Peking

CZECHOSLOVAKIA

MAD'ARSKÁ KULTURA, Národní třída 22
115 66 Praha
PNS DOVOZ TISKU, Vinohradská 46, Praha 2
PNS DOVOZ TLAČE, Bratislava 2

DENMARK

EJNAR MUNKSGAARD, Norregade 6
1165 Copenhagen K

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY

KUNST UND WISSEN ERICH BIEBER
Postfach 46, 7000 Stuttgart 1

FINLAND

AKATEEMINEN KIRJAKAUPPA, P.O. Box 128
SF-00101 Helsinki 10

FRANCE

DAWSON-FRANCE S. A., B. P. 40, 91121 Palaiseau
EUROPÉRIODIQUES S. A., 31 Avenue de Versailles,
78170 La Celle St. Cloud
OFFICE INTERNATIONAL DE DOCUMENTATION
ET LIBRAIRIE, 48 rue Gay-Lussac
75240 Paris Cedex 05

GERMAN DEMOCRATIC REPUBLIC

HAUS DER UNGARISCHEN KULTUR
Karl Liebknecht-Straße 9, DDR-102 Berlin
DEUTSCHE POST ZEITUNGSVERTRIEBSAMT
Straße der Pariser Kommüne 3-4, DDR-104 Berlin

GREAT BRITAIN

BLACKWELL'S PERIODICALS DIVISION
Hythe Bridge Street, Oxford OX1 2ET
BUMPUS, HALDANE AND MAXWELL LTD.
Cowper Works, Olney, Bucks MK46 4BN
COLLET'S HOLDINGS LTD., Denington Estate
Wellingborough, Northants NN8 2QT
WM. DAWSON AND SONS LTD., Cannon House
Folkstone, Kent CT19 5EE
H. K. LEWIS AND CO., 136 Gower Street
London WC1E 6BS

GREECE

KOSTARAKIS BROTHERS INTERNATIONAL
BOOKSELLERS, 2 Hippokratous Street, Athens-143

HOLLAND

MEULENHOF-BRUNA B.V., Beulingstraat 2,
Amsterdam
MARTINUS NIJHOFF B.V.
Lange Voorhout 9-11, Den Haag

SWETS SUBSCRIPTION SERVICE

347b Heereweg, Lisse

INDIA

ALLIED PUBLISHING PRIVATE LTD., 13/14
Asaf Ali Road, New Delhi 110001
150 B-6 Mount Road, Madras 600002
INTERNATIONAL BOOK HOUSE PVT. LTD.
Madame Cama Road, Bombay 400039
THE STATE TRADING CORPORATION OF
INDIA LTD., Books Import Division, Chandralok
36 Janpath, New Delhi 110001

ITALY

INTERSCIENTIA, Via Mazzè 28, 10149 Torino
LIBRERIA COMMISSIONARIA SANSONI, Via
Lamarmora 45, 50121 Firenze
SANTO VANASIA, Via M. Macchi 58
20124 Milano
D. E. A., Via Lima 28, 00198 Roma

JAPAN

KINOKUNIYA BOOK-STORE CO. LTD.
17-7 Shinjuku 3 chome, Shinjuku-ku, Tokyo 160-91
MARUZEN COMPANY LTD., Book Department,
P.O. Box 5050 Tokyo International, Tokyo 100-31
NAUKA LTD. IMPORT DEPARTMENT
2-30-19 Minami Ikebukuro, Toshima-ku, Tokyo 171

KOREA

CHULPANMUL, Phenjan

NORWAY

TANUM-TIDSKRIFT-SENTRALEN A.S., Karl
Johansgaten 41-43, 1000 Oslo

POLAND

WĘGIERSKI INSTYTUT KULTURY, Marszałkowska 80, 00-517 Warszawa
CKP I W, ul. Towarowa 28, 00-958 Warszawa

ROUMANIA

D. E. P., Bucureşti
ILEXIM, Calea Grivitei 64-66, Bucureşti

SOVIET UNION

SOJUZPECHAT — IMPORT, Moscow
and the post offices in each town
MEZHDUNARODNAYA KNIGA, Moscow G-200

SPAIN

DIAZ DE SANTOS, Lagasca 95, Madrid 6

SWEDEN

ALMQVIST AND WIKSELL, Gamla Brogatan 26
101 20 Stockholm
GUMPERTS UNIVERSITETSBOKHANDEL AB
Box 346, 401 25 Göteborg 1

SWITZERLAND

KARGER LIBRI AG, Petersgraben 31, 4011 Basel

USA

EBSCO SUBSCRIPTION SERVICES
P.O. Box 1943, Birmingham, Alabama 35201
F. W. FAXON COMPANY, INC.
15 Southwest Park, Westwood Mass. 02090
THE MOORE-COTTRELL SUBSCRIPTION
AGENCIES, North Cohocton, N. Y. 14868
READ-MORE PUBLICATIONS, INC.
140 Cedar Street, New York, N. Y. 10006
STECHELT-MACMILLAN, INC.
7250 Westfield Avenue, Pennsauken N. J. 08110

YUGOSLAVIA

JUGOSLOVENSKA KNJIGA, Terazije 27, Beograd
FORUM, Vojvode Mišića 1, 21000 Novi Sad