

301.1.26
Acta

*Ethnographica
Hungarica* 9

AN INTERNATIONAL JOURNAL OF ETHNOGRAPHY

Volume 41

Numbers 1-4

1996

41
1996

Essays on the Centuries of the Hungarian Folk-Culture
in Its European Context

1100 Anniversary of the Hungarian Settlement
in the Carpathian Basin



Akadémiai Kiadó, Budapest

ACTA ETHNOGRAPHICA HUNGARICA

A PERIODICAL OF THE HUNGARIAN ACADEMY OF SCIENCES

Acta Ethnographica Hungarica publishes contributions describing recent scientific advances in the field of ethnography, folklore and cultural and social anthropology. Emphasis is laid on subjects related to Hungarian ethnography and folklore as well as on works presenting Hungarian folklore in the context of East European and Eurasian cultures.

Editorial Office

ACTA ETHNOGRAPHICA HUNGARICA
MTA Néprajzi Kutatóintézet
H-1014 Budapest, Országház u. 30
Phone: (36-1) 175-9011
Fax: (36-1) 179-9764

Manuscripts and editorial correspondence should be addressed to

ACTA ETHNOGRAPHICA HUNGARICA
H-1250 Budapest, P.O. Box 29

Orders should be addressed to

AKADÉMIAI KIADÓ
H-1519 Budapest, P.O. Box 245

Subscription price for Volume 41 (1996) OF 4 issues US\$ 98 including normal postage,
airmail delivery US\$ 20

Acta Ethnographica Hungarica is abstracted/indexed in Current Anthropology, Current Awareness in Biological Science, Current Contents/Arts and Humanities, International Bibliography of Periodical Literature, Social Sciences Citation Index.

© Akadémiai Kiadó, Budapest 1996

ACTA ETHNOGRAPHICA HUNGARICA

AN INTERNATIONAL JOURNAL OF ETHNOGRAPHY

Editor-in Chief
BERTALAN ANDRÁSFALVY

Executive Editor
GÁBOR BARNA

Members of the Editorial Board
IVÁN BALASSA, ENDRE FÜZES, ESZTER KISBÁN,
ATTILA PALÁDI-KOVÁCS, MIHÁLY SÁRKÁNY,
ATTILA SELMECZI KOVÁCS, ZOLTÁN UJVÁRY, VILMOS VOIGT



Akadémiai Kiadó, Budapest

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA



Contents

ESSAYS ON THE CENTURIES OF THE HUNGARIAN FOLK-CULTURE IN ITS EUROPEAN CONTEXT

Bertalan ANDRÁSFALVY: European Culture of the Hungarian People	1
Петер ВЕРЕШ: Древневенгерская эпоха	11
István FODOR: Das Ethnische Bewußtsein der Urungarn	41
Attila PALÁDI-KOVÁCS: Hungarian Horse-Keeping in the 9th–10th Centuries	55
Gyula VIGA: Zur Ziegezzucht der Völker im Karpatenraum	67
Melinda ÉGETŐ: Die Kenntnisse der landnehmenden Ungarn über Weinbau und Weinkelterei	83
Alice GÁBORJÁN: Elemente aus der Landnahmezeit in der ungarischen Kleidung mit besonderer Berücksichtigung der ungarischen Volkstracht	93
Mária BÉRES: Archäologische Angaben zur Trachtensitte der mittelalterlichen Korollen	111
István Pál DEMÉNY: Hungarian Heroic Epic from the Hungarian Settlement	135
Lajos VARGYAS: The Significance of Our Stock of Folk Songs from the Time of the Hungarian Settlement	143
László FELFÖLDI: Folk Dance and Prehistory	149
Attila SELMECZI KOVÁCS: National Symbols in Hungarian Folk Art	155
Sándor ERDÉSZ: Die ungarischen Faust-Sagen	179
József SZABADFALVI: Ottó Herman (1835–1914)	203

VARIOUS STUDIES

Milana ČERNELIĆ: Änderungen in den Eheschließungen in einem ungarischen Dorf in der Batschka	233
András TAKÁCS: Military Registration at Szék – An Analysis of a Rite of Passage	261
†Thomas F. JOHNSTON: Irish Folk Dance in Social Perspective	277

Moni'm HADDAD: Folk Narrative in Palestina 1900–1948	293
Jose DA SILVA LIMA: Folklore at fetes populaires dans le Alto-Minho	299

REVIEWS

László BAGOSSY (Editor-in-chief): Encyclopaedia Hungarica. Vol. I, A–H. Calgary 1992. (László LUKÁCS)	315
Claudio MAGRIS: Duna. Budapest 1992. (László LUKÁCS)	317
New Collections and Analyses of South-African Fairy-tales. Sigríd SCHMIDT: Zaubermärchen in Afrika. Erzählungen der Damara und Nama. Köln 1994, Sigríd SCHMIDT: Aschenputtel und Eulenspiegel in Afrika. Entlehntes Erzählgut in Namibia. Köln 1991. (Erzsébet KÁMÁN)	320
Thomas A. HALE: Scribe, Griot and Novelist, Narrative Interpreters of the Songhay Empire. Gainesville 1990. (Szilárd BIERNACZKY)	322
Alison DUNDES RENTELN–Alan DUNDES (eds): Folk Law I–II. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta. New York 1994. (Janka TEODÓRA NAGY)	324
Michel RIPINSKY-NAXON: The Nature of Shamanism: Substance and Function of a Religious Metaphor. New York 1993. (Sára KAISER)	327
Riitta KORHONEN: Buts about Conjunctions. A Syntactic Study of Conjunction Expression in Finnish. Studia Fennica Linguistica 4. Helsinki 1993. (Valéria RÉVAI)	329
Heikki KANGASNIEMI: Modal Expression in Finnish. Studia Fennica Linguistica 2. Helsinki 1992. (Valéria RÉVAY)	330
Bálint KIS: A Békés-bánati református egyházmegye története (1836) (Die Geschichte des reformierten Kirchendistriktes Békés-Bánát, 1836). Közreadják GILICZE László és KORMOS László. Szerkesztették BLAZOVICH László, SZABÓ Ferenc. Békéscsaba, Szeged 1992. (Judít SZÜCS)	332
Gábor BARNA: Búcsújáró és kegyhelyek Magyarországon (Wallfahrtsorte in Ungarn). Budapest 1990. (Gábor LIMBACHER)	333
Iván BALASSA: A székelyföldi Erdővidék temetői (Die Friedhöfe von Erdővidék im Szeklerland). Debrecen 1992 (Magdolna SZABÓ)	333
Veronika KARÁDY-GÖRÖG (ed): D'un conte ... a l'autre – La variabilité dans la littérature orale. Paris 1990. (Imola KÜLLÖS)	336

ESSAYS ON THE CENTURIES OF THE HUNGARIAN
FOLK-CULTURE IN ITS EUROPEAN CONTEXT

ACKNOWLEDGEMENT

The executive editor wish to thank Mária FLÓRIÁN, Judit SZÚCS and Attila PALÁDI-KOVÁCS for their valuable cooperation in preparing of this volume.

GÁBOR BARNA

EUROPEAN CULTURE OF THE HUNGARIAN PEOPLE

Bertalan ANDRÁSFALVY

Department of Ethnology
Janus Pannonius University
H-7624 Pécs, Ifjúság u. 6, Hungary

Amidst all our joys and problems, whether with pride or bitterness, we are in the habit of noting that we, the Hungarian people, came to Central Europe from the east. Poets and thinkers, great artists, leading politicians and writers are all grappling to solve the question of the nature of our oriental heritage and how it can be reconciled with the European culture we have now had for 1100 years. In the 9th century the relatively over-populous Hungarians living in the region between the Carpathians and the Black Sea, partly under the influence of pressure from the east, in 895-896 moved into the relatively sparsely populated Carpathian Basin where they set up a state. This anniversary obliges us to consider this question once again, while we can hear the same question formulated in an extreme and hostile form by some persons among our neighbours, suggesting that we forced our way into the heart of Europe as barbarian conquerors.

Ethnography as a science studies and expresses the characteristic culture of peoples and communities both small and large which perhaps makes it the best suited to answer the question raised above. A people can only respond to historical and political challenges in a way that corresponds to its cultural level. History is essentially a process characterising a people; history is knowledge of a people in time.

On this occasion ethnographic research has been primarily seeking to determine what we brought with us into our homeland acquired 1100 years ago and what we contributed to the culture of Europe. This brings us into the complex question indicated above: we simultaneously display and demonstrate our oriental features and our culture that blends into Europe. After all, without forgetting our oriental traditions, in the course of our history we became an integral part of the life of Europe in its economic, political, intellectual and spiritual respects while at the same time creating a workshop of European culture in the Carpathian Basin. Using elements brought with us and others received here, undergoing internal but not entirely independent development, this workshop produced values which cannot be explained solely by the heritage brought from the east or by the culture adopted from the west. *Progressio insita* – internal development produced this Hungarian culture which, together with its oriental characteristics, is an essential, internal part and constituent element of Europe. Neither the history of Europe nor of the Hungarian people can now be explained or understood separately, in themselves; they must be seen together.

On the occasion of the anniversary a number of disciplines have dealt with the Magyar Conquest, the events of 1100 years ago and an evaluation of the past millennium. We have held our own conference in this connection under the title of "Magyar Conquest and Ethnography". This issue of *Acta Ethnographica Hungarica* is devoted in part to pa-

pers presented at the conference (by Lajos VARGYAS, Alice GÁBORJÁN, Melinda ÉGETŐ, László FELFÖLDI and others) and in part to presenting a few areas of cultural heritage linked to the Conquest. Other articles show, within the frames of more limited themes, what an integral part of European culture we are; how well our goat-keeping, for example, or the career of Ottó Herman, a renowned Hungarian ethnographer, fit into the overall picture of Europe.

For a long while we did not evaluate the internal development. Earlier we had focused our attention on seeking what we had brought from the east, the elements of oriental origin in our folk culture. It is worth citing a few examples.

For a long while it was thought that the breed known as Hungarian Grey or sometimes White cattle had been brought by the Hungarians at the time of the Conquest from the east. (These cattle are also shown in Árpád Feszty's cyclorama painted for the millennium of the Magyar Conquest.) Another view held that the Cumanians brought them when they settled here in the 13th century since no trace of them was found among the bones excavated from the Conquest period or among the oriental peoples. We find it difficult to accept the quite probable fact that this strain was bred by the Hungarian people, by the peasants of the Great Plain. This was the only breed capable of withstanding the harsh conditions of wintering outdoors and grazing on the Great Plain in summer when all the grass is dried by the heat, then fattening on the fresh spring grass before being driven on the hoof from the Danube often almost as far as the shores of the Atlantic Ocean. At the same time we forget that this large stock of cattle suitable for extensive herding and export was developed at a time when the *puszta* was emerging with the gradual destruction of the man-made countryside and intensive agriculture of the Great Plain. It was not the surplus produced by the economy that was exported: this was the only possible economic use of the deteriorated land that resulted from the decay of mediæval Hungary.¹

We have the same attitude in advertising Hungary's tourism attraction of today: the Hungarian *puszta*. A renowned botanist wrote that it is a fragment of the great Eurasian steppes isolated here in the Carpathian Basin. This *puszta* of mirages shines in all its romantic beauty in the work of the 19th-century poet, Sándor Petőfi, so brightly that the late descendant of the mounted Hungarian, the *betyár* (outlaw) galloping across the plains inspired Nietzsche, among others. The German philosopher set a number of poems by Petőfi to music and in a way the *betyár* became the prototype of the *Übermensch*.² However, we now know with certainty that these *puszta* with their mirages were densely populated, cultivated areas in the late Middle Ages, dotted with tiny villages, orchards, man-made water courses and fish ponds, fields and meadows. We know from research by István TÁLASI that the methods used here for grain production kept pace with those of the most advanced grain regions of Western Europe. Both there and here in the region between the Danube and Tisza rivers the sickle was replaced by the far more productive scythe for harvesting at practically the same time, although this may have happened in-

¹ BÖKÖNYI, Sándor 1961: Die Haustiere in Ungarn im Mittelalter auf Grund der Knochenfunds. In: Viehzucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa. Red.: FÖLDES, László Budapest. 83–111.

² RAPAICS, Raymond 1918: Az Alföld növényföldrajzi jelleme (Phytogeographic character of the Great Plain). Erdészeti Kiskönyvtár. 20. Budapest. 1–64.

dependently.³ Earlier scholars regarded this procedure which differed so strikingly from that of the neighbouring regions as being an entirely oriental heritage of nomadic agriculture, although they never found any trace in the East of this form of harvesting.

From the 13th century and the journey of FRIAR JULIANUS, throughout our history we always sought – and have never found – the mythical ancient homeland, the original source of our oriental heritage. In the early 19th century Sándor CSOMA DE KÖRÖS journeyed as far as Tibet and did not find it, although in the process he wrote the first Tibetan vocabulary and grammar – for the English. Our linguists, scholars, archaeologists and more recently also anthropologists have been discussing and continuing to seek this ancient homeland from which all the characteristic features distinguishing us from Europe are derived. The region of the Volga? Southern Urals? Caucasus, Inner Asia? Tibet? China? Some people go even further in both space and time: to the Huns and the Sumerians.

The study by Lajos VARGYAS, using the strict methods of scientific proof, is convincing. His article, published under the title of Significance of Our Stock of Folk Songs from the Time of the Hungarian Settlement, shows that our oldest melodies, the so-called Ugrian stratum, have persisted right up to the present and have not been swept away even by later borrowings from the Turkic-Mongolian peoples, the so-called Siberian pentatonic melodies. We are linked to the Manshi and Hanti (Vogul and Ostyak) peoples living along the Ob not only by closer linguistic kinship than with any other people, but also by related music and epic poetry. A parallel can be drawn between the epic songs of the Ob-Ugrians and our laments: the descending melody which in their case is an informal, improvised two-line type with the second line ending one note lower. Our northern relatives recount the hero's deeds in the first person. In our case this informal structure can be given a more developed and set form, a strophic structure repeated at particular tone intervals and with a variety of end-notes. This most archaic music with a limited tonal range can be regarded as also related to the most archaic stratum of music of the European peoples. The strophic, more closed and more developed forms are not found among our northern relatives; the Hungarians shaped them from this archaic basic material. An even more significant and larger body of Hungarian folk music is the stratum related to oriental pentatonism characterised by the "fifth-shift" and a strictly four-line strophic structure. These songs, with their clarity of form, striving for balance and their repetitions clearly directed towards the musical goal (the third line being the most varied) represent a developed type that has no archaic form or equivalent in the realm of pentatonism extending from the Carpathian Basin to Japan. This type, with the musical ideals expressed in it was born among the Hungarian people; it took shape here, possibly even before the Magyar Conquest since its nearest, although far less refined form is found among the peoples with whom the Hungarians were in closest contact before the Conquest.⁴

It can be shown from the stock of Hungarian folk music that we joined in the musical life and circulation of Europe after settling in the Carpathian Basin. We not only borrowed French, German, Italian and Slav melodies which ended with a rising line and

³ TÁLASI, István: A magyar nép anyagi kultúrája Európában (The material culture of the Hungarian people in Europe). MTA Nyelv és Irodalomtudományi Oszt. Közleményei. XXI. 1–4. 3–32.

⁴ VARGYAS, Lajos (article published in this issue) See also: A magyarság népzeneje (The folk music of the Hungarian people). Budapest. 1981

often on a high end-note in contrast with the Hungarian melodies that descended and ended on a low note, but also reshaped many of our melodies to match this pattern, sometimes even strictly retaining the traditional pentatonism. In church practice we adopted the Gregorian melodies and it is clear from the surviving melodies that there was a Hungarian Gregorian style and a stock of Hungarian Gregorian melodies. Hungarian singers are mentioned among the participants in mediaeval singing competitions. Obviously, Hungarian music also had an influence on western music already in that early period although written evidence of this (in scores) dates from much later: the *ungaresca* which appears in the 16th–17th centuries and designates Hungarian dance music. These are an inseparable part of European music and were the forerunners of the later Hungarian *verbunk* music, perhaps also imbued with oriental influences. This music was also popular with great German and French composers who made use of it in their works (e.g. Beethoven, Brahms, Berlioz).

Besides willingly adopting and reshaping western musical influences, right up to the 20th century the Hungarian people preserved their most archaic music traditions, the Ugrian lament style, pentatonism and the seven-tone melodies, mostly in a minor mode, developed from them, as well as the strict monody while the folk music of our environment (with the exception of the Romanian) all reached the stage of polyphony. I see in this monophony the same effort to achieve a clear, transparent melodic structure which distinguished our old pentatonic music, in the same way as the music of other peoples singing in this pentatonism. If the Hungarian finds a beautiful melodic line he repeats it twice, three times or even four times with slight modifications, taking it a fourth or fifth lower, decorating the line with melismas, but he is averse to blurring it with a second melody. Perhaps this is the answer to the question Lajos VARGYAS raised in the study already mentioned: is that what suited Hungarian taste? Clarity and balance of form?

If we now consider in this light the comprehensive study of Hungarian embroidery made by Edit FÉL who died a few years ago, we find a surprisingly similar aspiration in decorative art. Edit FÉL, who was also the most thoroughly acquainted with Hungarian folk textile art, concluded from a study of the tens of thousands of items in the textile collection of the Budapest Museum of Ethnography that there were no stitches in Europe that were not known and used in Hungarian folk embroidery. Parallels and similarities arising from common roots (in Renaissance, oriental, Turkish and other embroidery) can be found in our geometrical and free-hand embroidery motifs. Despite this, Hungarian embroidery patterns can be distinguished at first sight from those of the other European peoples, including our neighbours. Plant and flower ornamentation predominate in Hungarian embroidery, while forms stylising animal or human figures are very rare. These motifs are organised into clear and organically structured patterns: the flower has soil or a pot, it has tendrils, that is, a top and a bottom and although the motifs are repeated rhythmically, it does not use too many of them at once. The main pattern is framed and closed. It does not use many colours, usually one or occasionally two, with the exception of a few settlements on the Great Plain where only a few colours are used but in numerous shades. Similarly multi-coloured, free-hand patterns are found in the Rábaköz district. The same internal principle is at work here as we find in music. It does not like space filled with continuous motifs not integrally related to each other, the lack of proportions and symmetry. "Is that what suited Hungarian taste? Clarity and balance of form?" All these features are characteristic of what is known as the old style because taste also changed in our century with the spread of factory-dyed embroidery thread. This

was especially the case in places where the poor peasant families attempted to supplement their incomes by selling embroidery. In these cases we find many colours and more naturalistic flowers, together with loss of the demand for symmetry and an organic structure. (Examples include Mezőkövesd, Kalocsa and the Galgamente district.) Edit FÉL once admitted that she had learnt a great deal for the analysis of Hungarian embroidery from the method used to analyse dance processes by György MARTIN, the renowned folk dance researcher who died at a very early age.⁵

In essence, Hungarian folk dance is also an integral part of European culture. Besides the martial dances which are found all over the world, the forms of group dance accepted and performed in Hungarian society right up to the Renaissance were the chain and round dances. Then these began to break up and the improvised couple dance of a man and woman together appeared in the broken circle, as though in conclusion of the chain or round dance. Later, in the course of the 16th–17th centuries the chain-type dances were gradually eclipsed by the couple dances. This mode of dancing, structured even in its improvisation by certain “secret rules”, remained the characteristic of Hungarian dances while in the west the fashion of strictly choreographed contra dances once again forced the freely improvised turning dances for couples into the background. Improvisation is the chief characteristic of most of the Hungarian couple dances, men’s solo dances and the verbunk dances, but they were not without regulation and internal order. The dance also has a clear structure, an opening and final motif and between these certain rules also apply to the individual improvisations. The influence of the Renaissance did not spread to the regions to the east and south-east of Hungary; in the territory of Eastern Christianity, in essence along the borders of the mediaeval kingdom of Hungary, beyond the main range of the Carpathians, there was no renewal of the faith, no Reformation or Baroque and the chain dances did not disintegrate until the 20th century. This was also the case for the Hungarians who lived in Moldova, beyond the eastern borders of that kingdom.⁶

The nature of our language also shows a similar principle. It seeks a balance in the proportion and distribution of vowels and consonants and does not like consonant clusters. (When it borrows a word from another language it is changed accordingly, adding a vowel at the beginning or between the consonants.) Our language also tries to form words containing only high vowels (i, e, ü, ö) or only low vowels (a, o, u). Being an inflected, agglutinative language, each flexional ending has a number of forms so that it can be used harmoniously with words containing both high and low vowels. Because of meanings conveyed in the case endings, it is essential to pronounce the whole of each word, each syllable and letter, clearly. It is not possible to drop or slur sounds, and the pronunciation of words essentially corresponds fully to the written form. The emphasis falls on the first syllable of each word, and in speech, declarative sentences have a descending intonation. All this corresponds to the rules of musical language. At the same time, the Hungarian language has more vowels and consonants than the average. In its sentence structure it avoids the use of complex forms, especially subordinating dependent clauses. It strives for clarity and unequivocal expression.

⁵ FÉL, Edit 1976: *Magyar népi vászonhímzések* (Hungarian folk linen embroideries). Budapest.

⁶ MARTIN, György 1974: *A magyar nép táncai* (Hungarian folk dances). Budapest. *Magyar néptánc-hagyományok* (Hungarian folk dance traditions). Ed.: LELKES, Lajos. Budapest. 1980

The debate over the origin of the Hungarian people and language has been going on for close to two centuries. There are facts which are beyond dispute: these concern linguistic affinity. The Ob-Ugrians, that is, the Manshi and Hanti (Vogul and Ostyak) peoples speak the language most closely related to ours. Besides the language, there is also a very close relationship in music and epic poetry, as István Pál DEMÉNY shows in his article in this volume. The language affinity with the other Finno-Ugrian peoples is also beyond question. In addition to our words with common roots, we share the same linguistic structure, the emphasis on the first syllable and the descending intonation pattern. However, the explanation of this similarity differs widely from one school of thinking to another. Some people deny the origin from a single, common language and consider it more probable that peoples of different origin had a mutual linguistic influence leading to a uniformity of languages. Whatever the case, linguistic affinity does not always mean anthropological blood relationship of the people speaking those languages. The Turkic influence on the Hungarian language is an undoubted fact, especially as regards words in the area of agriculture, vine- and fruit-growing and animal husbandry. Anthropological research identifies the region to the north of the Black Sea and the Caspian Sea as the homeland of the Hungarian people. The investigations carried out in Hungary by the Human Genetics Institute of Hamburg have shown with certainty only that the Hungarian people in general show more oriental genetic characteristics than would be justified by the geographical location of their present homeland.

The findings of science are only very slowly entering and shaping public thinking on the Magyar Conquest and the culture of the people at that time. Linguistic, archaeological, ethnographic and historical data show that the Hungarians were not a nomadic pastoral people in the strict sense because they had and applied knowledge of advanced cultivation using the plough, of viticulture, viniculture and fruit-growing. The study here by Melinda ÉGETŐ presents the findings of research on viniculture. This means that the Hungarians were a "nomadic" people who ploughed, sowed, harvested wheat and barley, cultivated vines, made wine, produced apples, pears, sour cherries, strawberries, walnuts and numerous other fruits since the words for all these things and operations date back to before the Conquest. The linguistic findings are confirmed by historical and archaeological data. It is also certain that they had highly developed knowledge of hydraulic construction and the use of water. In order to make regulated use of the flood plains, the shoals fringing rivers and streams were opened and the higher water level was directed along man-made channels, while the same channels were used to divert flood waters back into the natural course as the water subsided. In the process they used a whole system of man-made fish ponds yielding an abundant catch. (This is why a French monk was able to write about Hungary in 1308 that the greatest number of fish in the world are found here.) There is evidence of the existence of such channels from the land occupied by the Hungarians before the Conquest. In addition to the fish ponds used beside the rivers, in the Middle Ages there were also countless man-made fish ponds further away from the water courses, at higher altitudes in the hills and even in the mountains, for example, in the Mezőföld region (in Transdanubia), the Mezőség region (in Transylvania) and in the Mecsek mountains. However, development was not uninterrupted here either: during the Turkish wars in the 16th and 17th centuries this system suffered severe damage along the rivers in the Carpathian Basin, together with the Hungarian population on the plains and in the hills. Other ethnic groups who survived because they found better shelter in the mountain forests later flocked down to settle in the devastated regions. The

basic principles of the old water regulation system did not survive the century of enlightenment and with the withdrawal of fishing rights and the new regulation of rivers the old practice of flood plain farming almost entirely disappeared from the country by the 20th century.⁷

All this means that it was not Saint Stephen who settled the Hungarians and made cultivators of them and he was not the one who introduced them to Christianity.⁸ They had already come into contact with the Christian religion in their previous homeland as the legends of Cyril and Methodius report.⁹ Their heathen religion was not shamanism either, although certain elements of this survived right down to the 20th century in folk practice regarded as Christian.¹⁰ The basic vocabulary of words for morals and religion, such as salvation, feast, God, bless, blessing, curse, prayer, forgiveness, heaven, soul, devil, other-world, all date from before the Conquest. We broke away from monotheistic Turkic peoples around 1100 years ago. It is in vain that we look for relics of pagan polytheism: we find only a fraction of those which have been discovered by the Latin and German peoples and even by some other Finno-Ugrian peoples. 1100 years ago the Hungarian people were ready to receive Christianity since it was not foreign to their own religious beliefs.¹¹ They saw in it a resolution of the transience of earthly life, its injustice and contradictory values. Almost certainly there were already Christians in their midst as shown, among others, by more than a dozen silver mountings with crosses and cross-shaped reliquaries dating from the time of the Conquest. The conversion of the masses did not result in large numbers or martyrs among the missionaries or people clinging to their heathen beliefs.¹² The process occurred much more rapidly and smoothly than among other peoples of Eastern Europe and since then Christian ideology has been an integral part of Hungarian folk culture. In short, the conversion of the Hungarians was not the merit of the Bavarian priests invited into the country by Saint Stephen and his wife Queen Gizella, as the mainly German historical sources stress and as mentioned in the papal bull listing the merits of Gizella's elder brother Henrik, also a devout man. The merit of Stephen, the first and holy Hungarian king, was far greater and longer lasting. This age was the darkest period in the history of Christian Europe: the popes strove for worldly power and emperors for papal power and they waged this struggle not only with ideals and words but also with weapons. In this ideological confusion and pseudo-Christianity which characterised practice in particular, Saint Stephen the king, as the embodiment and representative of his people, took the Christian teachings seriously. With his followers who supported the Cluny reforms, he founded a genuinely Christian kingdom, with laws inspired by the Christian spirit, the Exhortations written for his son which are

⁷ ANDRÁSFALVY, Bertalan 1989: Die traditionelle Bewirtschaftung für Überschwemmungsgebiete Ungarns. *Acta Eth.* 35. 38–88.

⁸ GYÖRFFY, György 1977: *István király és műve* (King Stephen and his achievement). Budapest.

⁹ KIRÁLY, Péter 1996: A Konstantin és Method legenda magyar részletei (Hungarian details in the legend of Cyril and Methodius). In: *A honfoglaláskor írott forrásai*. Budapest.

¹⁰ DIÓSZEGI, Vilmos 1958: *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben* (Relics of shamanism in Hungarian folk culture). Budapest.

¹¹ VARGYAS, Lajos: A honfoglaló magyarság hitvilágának legfejlettebb rétege a nyelv és folklór tükrében (The most developed stratum of beliefs of the Hungarians at the time of the Conquest, as reflected in language and folklore). In: VARGYAS Lajos 1984: *Keleti hagyomány – nyugati kultúra*. Budapest. 121–155.

¹² GYÖRFFY, György 1977: *István király és műve* (King Stephen and his achievements). LÁSZLÓ Gyula 1996: *Árpád népe* (People of Árpád). Budapest.

still timely, with the formulation of the first Hungarian constitution and, above all, with the example of his own life. This gave the Hungarian people a model and “style” for their behaviour and public thinking for centuries and its effect is still felt today. His life, laws and ideals bear comparison with his own time and later ages and stand far above the practice of Europe. This country truly became a model Christian country at that time and did not become a vassal to either pope or emperor. The law and order that prevailed attracted knights, priests, townsfolk and peasants from all corners of Europe. Hungary gave shelter to the persecuted: to the English princes who escaped from King Canute, as well as the remnants of the defeated Pecheneg empire, once the most determined enemy. And so they came right from the first centuries: Walloons, Frenchmen, Saxons, Germans, Italians, Burgundians, Czechs, Russians, Armenians, Khorezmians, Bulgarians, Serbs, Cumanians, Iassians and Uzes. Hungary was the only Christian kingdom in mediaeval Europe where Jews and Mohammedans could freely practice their faith while elsewhere they were forced to flee from persecution. This fact is recorded by both Arab and Jewish travellers. In his Admonitions, King Stephen specifically states that *a country with one language and one custom is weak and fragile*. This sounds more timely than ever today in an age of ethnic cleansing.

Although in the course of the political struggles of the past century the modern-day minority policy of the Hungarians has often been criticised by others who did not ensure for their own minorities a fraction of the rights which even the smallest groups speaking other languages in the Carpathian Basin enjoyed in their own church schools where instruction was given in their mother tongue. Is it possible to compare, for example, the forms of minority autonomy of Romanians, Serbs, Croats and Saxons at the turn of the century with the situation of the Bretons, Corsicans, Basques, Welsh or Occitanians?

The avoidance of extremes, the aspiration for balance and openness towards others and otherness are essential features of Hungarian culture and there can be no doubt that Saint Stephen reinforced this in the Christian spirit. This spirit struggled to deal in a more humane and Christian way with fanatical ideals, whether during the Inquisition, the Reformation and wars of religion, or during the witch hunts of modern times, the spread of totalitarian ideologies. There were no Massacres of Saint Bartholomew or Krystallnacht in Hungary – until the Hungarians were ruled by traitors and governors placed over them by conquerors. Villains and saints occur in perhaps the same proportions among all peoples, but they are not accepted in the same way by all peoples; extremists are not able to fanaticise and mobilise masses, inducing them to raise their arms in unison. This means that there is no historical confirmation either for the view that Saint Stephen, out of political acuity, to ensure our survival, used fire and sword to wipe out our ancient traditions brought from the east, imposing Christianity which was not suited for us. Some people still see the source of all our problems in this and recommend the restoration of the heathen faith of our ancestors for our survival. Naturally, after what has been said above, with little response and few followers. They have a strong argument in the fact that Europe treated us poorly at the time of the Mongol Invasion, during the Turkish wars, at the time of Rákóczi, in Kossuth’s war of independence, when the borders were drawn unjustly at Trianon and again in 1956. This despite the fact that we fought for European ideals and were defending not only ourselves in both the more distant and the recent past.

As a result, what we brought with us, what we created here and what we gave of all this to Europe remains a timely issue. Above the details and behind our entire history can

be found the aspiration, taste, style or character so difficult to define, which can be shown in the details and was at work throughout our history. This became an essential part of Europe and the music of Bartók and Kodály – European and Hungarian with oriental roots – is only an external manifestation of this.

It is a vital question for us too, one that is at once scientific, political and moral, whether we deny it or admit it. Is all that is still ours sufficient for our survival and does Europe need this survival?

ДРЕВНЕВЕНГЕРСКАЯ ЭПОХА

Петер ВЕРЕШ

Институт этнологии Венгерской академии наук
1250 Budapest, Országház u. 30. Pf. 29

ПРОБЛЕМЫ ПРАРОДИНЫ ДРЕВНИХ ВЕНГРОВ

В специальной венгерской литературе до сих пор, самая распространенная концепция та, которая географически связывает происхождение древних венгров с лесистыми районами Поволжья и Прикамья. Эта концепция главным образом базировалась на ошибочных палеолингвистических данных П. Ф. Кепена и его финских и венгерских последователей, а также мансийской субстратной топонимики Предуралья, которая до сих пор сохранила архаичные гласные окончания. Наряду с этим предположением большое значение имело то, что авторитетный финский археолог А. М. Таллыгрэн в свое время предпологал, что ананьинскую (VII-III вв. до н. э.), а также следующую после нее пьяноборскую археологические культуры Прикамья (с III в. до н. э. до VI в. н. э.) можно связать с венграми, которые в это время начинали свое переселение на юг. Однако ананьинскую археологическую культуру Прикамья он ошибочно относил не к железному, а к бронзовому веку. Венгерский археолог Дь. Ласло также считает, что венгров надо искать вблизи пьяноборской культуры. Другой археолог И. Динеш тоже указал на несколько параллелей между археологическим материалом венгров X в. и Пьянобора.* Венгерский лингвист Э. Моор, который весьма пристально занимается этногенетическими проблемами венгерского народа, тоже считал, что пьяноборскую культуру можно связать с древневенграми.

В конце прошлого и первой половине нашего столетия отечественные специалисты обычно считали, что прародину венгров надо искать на юге Западной Сибири, куда они переселились из лесного Поволжья с исходной территории финно-угорских народов. Их концепция базировалась на высказывании Константина Багрянородного о том, что венгров раньше называли почему-то «сафарты-асфалым», а тюрки-савиры начали свой путь в начале «большого переселения народов» с юга Западной Сибири.

Большое влияние савиров сохранилось не только в мифологии обских угров под именем загадочного народа «сабир» или «сопир», но из их этнонима

* Однако, по мнению И. Фодора, кто лучше всего знает советский археологический материал среди венгерских ученых, эти сходства очень поверхностные и не имеют под собой этнической основы. Ссылаясь на компетентные советские археологические исследования, он указывает на то, что ни пьяноборская, ни ананьинская культуры, ни их источник в эпоху бронзы никоим образом нельзя связать с древними венграми, считать их материальными остатками, как это обычно делают венгерские историки. Более вероятно, что культуры Прикамья принадлежали предкам пермских или волжских финно-угров, как это утверждают компетентные советские специалисты.

возникло название «Сибирь». Эта точка зрения господствовала в довоенной венгерской историографии, однако позже (после 1945 г.) стало преобладающим новое предположение о прародине венгров в области Прикамья и Башкирии, в основном в ее европейской части. Данная концепция была связана с одной стороны с традиционной поволжской теорией, о расселении древних финно-угров, с другой с тем фактом, что у башкиров, действительно, находим два племенных названия венгров «Еней» и «Дьармат».

Популярности этого взгляда среди историков способствовало то, что средневековые арабские географы не раз называли венгров башкирами, не говоря о том, что Дь. Немет попробовал лингвистически вывести этноним башкиров из самоназвания венгров.

Кроме того, общеизвестно, что в Поволжье довольно распространены топонимы мишер и можар, которые обычно тоже связывают семантически и фонетически с этнонимом венгров – мадьяр.

Предполагаемую башкирскую прародину венгров пытались подкрепить сведениями монаха Юлиана, который якобы в Башкирии или близкой к ней территории, нашел в начале XIII века некоторые венгерские группы, оторвавшиеся от основной массы ранее X века. Многочисленные тюркские заимствования в венгерском языке, интерпретируемые лингвистами с помощью чувашского, говорили, по мнению большинства специалистов, в пользу контактов венгров в Поволжье с болгарами – предками чувашей. Таким образом, создавалось впечатление, что древних венгров надо искать якобы в Поволжье, Прикамье и Башкирии. Тем более, что вслед за предположением Талльгрена, ананьинскую и пьяноборскую археологические культуры, как правило, отождествляли с материальными остатками древних венгров, забывая о гипотетическом характере этого утверждения финским ученым.

Вследствие всего этого получилось, что все больше и больше исследователей были склонны отрицать тот взгляд, что венгры в процессе миграции могли появиться недалеко от Кавказских гор на побережье Черного и Азовского морей. Это предположение было раньше довольно популярным и обоснованно считалось вторым этапом переселения венгров в направлении их к новой прародине – Лабедью, Етелькёз, наконец, к западному краю Евразийской степной зоны – Паннонию.

Видимо, под влиянием этих взглядов М. И. Артамонов отметил значение Стерлитамакского могильника для характеристики среды, из которой вышли венгры.

Надо отметить, что методологически ошибочным является на основе несомненно тюркских названий (Юрмата и Ене) некоторых венгерских племен делать вывод о том, что венгры якобы вошли в состав башкирского народа, тем более неправильно утверждать, что из этого вытекает то, что территория современной Башкирии являлась «Магна Хунгария», т. е. прародиной венгров. Нам кажется, если рассуждать логично, как раз получается наоборот: тюркские племенные названия свидетельствуют о вхождении тюрков именно в состав венгерского этноса. Нельзя умолчать о недавно выдвинутой концепции проф. Дь. Немета, согласно которой, кроме вышеупомянутых двух «венгерских» племенных названий у башкир как будто можно найти и все остальные, за исключением мадьяр. Однако И. Мандоки убедительно доказал в своих пос-

ледних работах, что выдвинутое положение Немета не выдерживает лингвистической критики, не соответствует действительности его гипотеза. Это значит, что выдвинутые племенные названия не являются тюркскими по происхождению, но т. е. их нельзя пока связывать именно с башкирами. В связи с этим следует еще выяснить, по какой причине в арабских письменных источниках называют венгров и башкир одним и тем же именем, что послужило основой предположения об участии венгров в этногенезе башкир. Совершенно не исключено, что мы имеем дело со случайными совпадениями.

В дополнение к этим соображениям, некоторые ученые выдвинули другое, широко распространенное предположение о тесной связи волжских болгар и древних венгров в Прикамье. Однако если венгры действительно жили в южной части лесного Поволжья, как предполагают некоторые, то не совсем понятно, почему так много терминов относительно земледелия и скотоводства заимствовали от предков чувашей, болгар, являющихся в Поволжье пришельцами с юга из Причерноморских степей, где они вели полуоседлый образ жизни. Общеизвестно, что в Поволжье производящее хозяйство в VII в. н. э. во время появления болгар имело двухтысячелетнюю давность.

Вывести венгров около VII в. из зоны лесного Поволжья, как это предполагает Новая Венгерская Энциклопедия, или А. Барта, Дь. Ласло, И. Балаша невозможно, т. к. трудно объяснить в этом случае огромное культурное влияние полукочевников-болгар на венгерскую экономическую жизнь – животноводство и земледелие, вместе с тем непонятно, почему в венгерском языке отсутствует ранняя земледельческая терминология.

В отличие от этих предположений наша концепция о прародине древних венгров следующая. Исходя из того, что предки венгров действительно были кочевыми скотоводами раньше, а именно до X в. н. э., и принимая во внимание то, что их антропологический тип формировался в I тысячелетии до н. э., т. е. в эпоху ранних кочевников в степных и полупустынных районах Казахстана, являвшихся одним из центров формирования нomaдизма, можно сделать интересный вывод относительно этногенеза предков нашего народа. Разделение угорской этнолингвистической общности и этногенез венгров по всей вероятности взаимосвязаны, и имеют прямое отношение к возникновению кочевого скотоводства в конце эпохи бронзы – в начале железного века. Это наше предположение косвенно подтверждается, помимо сказанного, и тем, что к северу от региона, в котором формировался древневенгерский антропологический облик и который являлся одним из центров кочевничества, находится и Западная Сибирь, оказавшаяся одновременно этнической территорией обских угров, самых близких родственников венграм по языку, и прародиной предков всех угорских народов. Отсюда следует, что надо вновь вернуться к той забытой концепции, которая считает исходную территорию древних венгров не в лесном районе Северо-Восточной Европы, а в азиатских степях Зауралья.

РОЛЬ НОМАДИЗМА И ЭКОЛОПИИ В ЭТНОГЕНЕЗЕ ДРЕВНЕВЕНГРОВ

Наша главная аргументация в этом вопросе базировалась на том, что по новейшим палеоантропологическим данным (Г. Ф. Дебеца, Т. Тота) расовые признаки венгров в эпоху обретения родины (X в. н. э.) имели ярко выраженный андронидный облик (это проявлялось в довольно крупных размерах черепной коробки, и, несмотря на европеоидность, в широких скуловых диаметрах). Как известно, Т. Тот локализирует морфогенетический ареал древних венгров между Нижней Волгой и Аральским морем в тысячелетнем периоде с XII по II вв. до н. э. Из данных следует, что обрисованная им засушливая территория Казахстана соответствует во-первых, одному из центров кочевничества, во-вторых, хронологически совпадает со временем формирования номадизма и эпохой ранних кочевников (по Хазанову – древних), не говоря о том, что расстояние между Аральским морем и Нижней Волги, по мнению Левиной, кочевники могут покрыть в течение года. Вполне можно допустить, что в северном Прикаспии, в отличие от других скотоводов-номадов, венгры кочевали круглогодично, что по мнению авторитетных специалистов весьма редкое явление и происходит в особых исторических или экологических условиях. Принимая во внимание, что в языке венгров отсутствует собственный ранний термин земледелия и их андроновидный крупный размер головных показателей, можно считать весьма вероятным, что прародину древних венгров надо искать в степных и полупустынных районах, где меньше всего возможно земледелие. Этим требованиям евразийской степной зоны лучше всего соответствует Казахстан, который ближе всего расположен к предполагаемой исходной территории древних угров лесостепному Зауралью и непосредственно соседствует с южной, юго-восточной частью прародины уральских народов – с Западно-Сибирской низменностью.

Вследствие всех этих совпадений результаты исследований относительно антропологического типа протовенгров и их географической локализации внесли неоценимый вклад в разработку этногенеза венгерского народа, несмотря на то, что автор в отличие от нас не сделал никаких культурно-исторических выводов, логически вытекающих из этой концепции. При помощи этого исследования можно найти то недостающее дотолемное звено, которое связывает древних угров эпохи бронзы с предками венгров в период «великого переселения народов». Как известно, до настоящего времени не было никаких данных, касающихся не только местоположения протовенгров, но и облика их культуры. Для выяснения проблемы путей переселения и кочевания древних венгров антропологические данные имеют первостепенные значения, не говоря уже о том, что на основе этих сведений можно сделать далеко идущие выводы относительно их хозяйственной деятельности, которые не противоречат более поздним историческим данным о них.

Мы особо подчеркиваем значение исследований Тота (1976), не только потому, что их хорошо можно связать с новыми результатами других дисциплин, в том числе с определением прародины финно-угров, расположенной частично в лесотаежной зоне Западной Сибири, примыкающей к Зауралью, но и потому,

что его идеи, как нам представляется, не оцениваются в должной мере в специальной литературе. К сожалению, это обстоятельство донныне в большой мере препятствует более полной реконструкции праистории наших предков.

Во избежание недоразумения следует подчеркнуть, что в специальной литературе нами впервые выдвинут следующий тезис: в этногенезе венгров имело далеко идущие последствия то важное обстоятельство, что в конце бронзового и начале железного веков в степной зоне (распространяющейся от Монголии до Карпатских гор, куда входил и Южный Урал) произошло хозяйственное отделение скотоводов и земледельцев. Этот процесс роста специализации производственных сил, выражающийся в углублении общественного разделения труда, документируется археологическими и остеологическими материалами.

Мы уже раньше уделяли внимание изучению вышеупомянутых поразительных хронологических совпадений, проливающих свет, по нашему убеждению, на этногенез венгерского народа. Они были впервые выдвинуты нами в декабре 1969 г. в связи с докладом тогдашнего директора будапештского Этнографического музея о венгерском этносе, и послужили впоследствии основой статьи «Новые данные о финно-угорской и венгерской праистории», вышедшей в свет в 1971 г. в ежегоднике Этнографического музея (Вереш 1971; Хоффман 1975). В этих сообщениях впервые попробовали связать хронологию распада угорской языковой общности (состоявшей из общих предков хантов, манси и венгров), ранее установленную лингвистами, с некоторыми экологическими и культурно-хозяйственными изменениями, вытекающими из дальнейшего прогрессирующего развития производительных сил в степи Евразии, выявленными археологами, этнографами и палеоклиматологами.

Вызывает удивление, что среди венгерских специалистов, занимающихся преисторией своего народа, долгое время никто не замечал, что дифференциация угорской этнолингвистической общности в начале I тыс. до н. э. происходила синхронно с возникновением кочевничества в конце эпохи бронзы. Однако это досадное упущение становится понятным, если принять во внимание, что вопрос о времени становления номадизма в степной зоне около рубежа I–II тыс. до н. э. ранее разработанный известными русскими специалистами (М. П. Грязнов, С. И. Руденко, Г. Е. Марков и т. д.), к сожалению, не был известен до начала 70-х годов нашего столетия в венгерской научной литературе.

Собственно первая статья, которая в сжатой форме познакомила венгерских специалистов с результатами и аргументацией исследователей относительно проблематики хронологии происхождения кочевого скотоводства в Евразийской степной зоне, была написана нами в 1969 г. и вышла в свет в 1971 г.

В этой работе мы занимались не только вопросами, каким образом и когда происходило формирование специализированного хозяйства номадов из оседлового комплексного хозяйства скотоводов и земледельцев в финальном этапе степной бронзы Евразии, но одновременно попробовали связать происхождение культурно-хозяйственного типа кочевников с дифференциацией угорской общности и этногенезом венгров.

Во избежание недоразумений заметим, что венгерские исследователи, особенно востоковеды и этнографы, и раньше неоднократно занимались разными вопросами номадизма. С помощью этнографического материала тюркских народов Средней Азии, собранного ими иногда даже в полевых условиях, а

также восточных письменных источников, они надеялись найти параллели для лучшего понимания хозяйственного быта и общественной структуры венгров-кочевников в эпоху приобретения родины или более раннего времени (А. Вамбери, Л. Алмаши).

Однако проблемы времени формирования кочевого скотоводства в умеренных степных районах Евразии ускользнули от их внимания, хотя мимоходом и встречались такие стандартные выражения, даже в работах начала века, что первые кочевые народы в истории – киммерийцы или скифы. Это, собственно, правильное утверждение являлось просто умозаключением, почти ничем не было аргументировано и ему не придавалось большое значение. Общепринятая современная точка зрения относительно генезиса кочевого хозяйства не противоречит этому предположению. Общеизвестный факт ныне, что подавляющее большинство археологов и этнографов приурочивает время формирования особого культурно-хозяйственного типа степных кочевников как раз к рубежу II–I тыс. до н. э., т. е. к эпохе появления киммерийцев и скифов, согласно письменным источникам. Этот общераспространенный взгляд относительно становления кочевничества, который признали и за рубежом, давно зафиксирован не только в специальных трудах, но и в энциклопедиях, учебниках и даже научно-популярных изданиях в СССР; однако до появления нашей статьи и работы С. И. Руденко под редакцией Л. Фельдеша на немецком языке в Будапеште, среди венгерских ученых хронология возникновения кочевого скотоводства не была известна, если не считать неопределенных замечаний в книге известного тюрколога А. Рона-Таша «По следам кочевников» (1962), об экспедиции венгерских востоковедов в Монголию, вышедшую впоследствии и на русском языке. Там мимоходом находим предположение, что кочевничество формировалось в VI в. до н. э. Но этому короткому и вместе с тем неточному замечанию, вдобавок без всякой аргументации или ссылки, никто, даже сам автор книги, не придавал особого значения в истории культуры вообще, тем более относительно этногенеза венгров. Хотя тогда уже давно общеизвестно было, что предки венгров выделались из угорской общности, по мнению лингвистов, в I-ой половине I тыс. до н. э., по Э. Моору в VII веке, или в V веке до н. э., по П. Хайду и в раннем средневековье они являлись типичными кочевниками южнорусских степей. Но, видимо, венгерские археологи, лингвисты, этнографы и антропологи не следили за работами как отечественных, так и зарубежных представителей других дисциплин, или не очень доверяли им. Другими словами, в 60-х годах комплексный метод этногенетических исследований далеко не был исчерпан в Венгрии. Как бы то ни было, но факт, что долгое время никто не обратил внимания на поразительное хронологическое совпадение: возникновение кочевничества в степи и расформирование угорской общности в лесостепи Южного Зауралья. С этим совпадает также и генезис антропологического облика древних венгров в полупустынных районах Западного Казахстана, не говоря о значительных экологических изменениях в конце эпохи бронзы и начале эпохи железа по всей Евразии. Все это, по нашей гипотезе, не случайное совпадение разных явлений, а обуславливающие друг друга причинные связи.

Против случайности здесь красноречиво говорит то важное обстоятельство, что хронологию возникновения кочевничества, изменение климата, а так-

же начало формирования расового облика предков представители разных дисциплин приурочивали независимо друг от друга к одному периоду, а именно к концу II – началу I тыс. до н. э.

Мы всего-навсего хотели лишь обратить внимание на то, что эти важные события протекали не только по времени синхронно, но и теснейшим образом взаимосвязаны в других отношениях. Отметим, что определенная роль экологических изменений, стимулирующая по всей вероятности становление кочевого скотоводства, была установлена еще раньше другими исследователями, которые связывали ксеротермический максимум конца II тыс. до н. э. с зарождением специализированного хозяйственно-культурного типа у скотоводов – номадизмом, на исходе бронзы. Однако в соответствии с новейшими палео-климатическими данными русских и зарубежных палинологов, в Евразии около XII в. до н. э. наступил сходный с последующим субатлантическим периодом влажный климат. Изменение температурных режимов в мировом масштабе, основанное на изучении Гренландского льда, лишний раз доказывает, что надо более осторожно относиться к предположению о всеобщем распространении ксеротермического максимума на рубеже II–I тыс. до н. э. Вследствие того, что палеоэкологические реконструкции суббореала основываются на данных северной Евразии и широколиственных областей Восточной Европы, нельзя исключить, что в степной и пустынной зоне климат менялся иначе, чем в лесной. Действительно есть такая концепция, что в лесном и степном районах климат изменялся диаметрально противоположно. Этому не противоречит то, что на рубеже II–I тыс. до н. э., интересующем нас больше всего, наблюдается непараллельное изменение климата на севере и на юге. Во II тыс. до н. э. чувствуется засушливость повсюду, хотя и не в такой мере, как предполагалось раньше. Однако один из самых важных вопросов палеоэкологии в связи с нашей проблематикой этногенеза венгров тот, что на рубеже II–I тыс. до н. э. действительно наступил ксеротермический максимум на юге, на севере наоборот начался более влажный климат, продолжавшийся, как это утверждает в своей последней монографии крупнейший русский специалист по палеоклиматологии А. Н. Хотинский, в течение всего I тыс. до н. э.

Как нам кажется, не задача этнографа решать спор климатологов и археологов, хотя и имеем полное право высказать свое мнение, тем более, что по разным экологическим зонам окончательно решен вопрос о направлении увлажненности или аридности в конце эпохи бронзы.

Эта палеоклиматологическая проблематика для нас чрезвычайно важна, хотелось бы привлечь ее не столько к кочевничеству, сколько этногенезу некоторых угорских групп. Тем не менее, независимо от того, кто окажется прав среди специалистов в споре о масштабе ксеротермического максимума конца II тыс. до н. э., очень важно то, что даже на современном этапе наших далеко не полных знаний стороны пришли к общему заключению. Действительно, важные экологические изменения происходили, начиная приблизительно с XII в. до н. э. по всем ландшафтно-климатическим зонам Евразии и сопровождались большими переселениями народов от Индии и Балкан на юге, до Прибалтики, Поволжья, Камы, Башкирии, Западной Сибири, Зауралья – на севере. Сейчас для нас в вопросе изучения причин распада угорской языковой общности первостепенное значение имеет не то, в какую сторону произошло кли-

матическое изменение (похолодание в лесной или потепление в степной зонах), а то, что определенное изменение имело место на рубеже II – I тыс. до н. э. Этого факта вполне достаточно, чтобы констатировать, что наступающие экологические сдвиги в конце эпохи бронзы должны были привести к модификации материальной культуры многих народов Евразии, в том числе и изменить в какой-то мере хозяйственную жизнь древних угров. Ведь, как известно, первичная функция культуры – активное приспособление к природной среде.

В связи с этим нельзя забывать о том, что этнос в широком понимании самого термина, как своеобразный этносоциальный организм, является не закрытой, а «открытой системой», которая принимает и отдает материю, энергию и информацию, постоянно стремится к равновесию, то есть к гомеостатическому состоянию, внутри его усиливаются и дифференцируются его составные части, с помощью механизма обратной связи (положительное и отрицательное) происходят взаимоотношения с окружением.

В связи с утверждением об индоиранском этническом характере субстрата древних венгров, нельзя выпускать из виду многочисленные высказывания, отрицающие в целом и частично иранский этнический характер андроновской археологической культуры бронзового века, послужившей основой культуры кочевников Казахстана и части Средней Азии в эпоху раннего железа. В. Н. Чернецов (1951), К. В. Сальников (1967), Э. А. Грантовский (1970) решительно высказывались против общераспространенного, но пока никем полностью не доказанного отождествления андроновцев с иранским этносом. В последнее десятилетие специалисты аргументированно обосновали, что даже нельзя говорить о едином андроновском археологическом комплексе, состоящем на самом деле из нескольких самостоятельных культурных обществ, например, федоровской, атакульской, которые раньше ошибочно считали хронологическими этапами. Только последняя стоит ближе к срубной культуре Поволжья и этнически можно более убедительно связать ее с иранцами. Такой вывод был сделан на основе преимущества археологической культуры и антропологического типа в эпоху бронзы и железа данного региона, о котором имеются исторические источники из I тыс. до н. э., свидетельствующие о скифских и сарматских группах степной зоны Восточной Европы.

Для уверенной иранской этнической интерпретации андроновской культуры Казахстана мы пока еще не имеем достаточно материалов. Создается впечатление, что остается все меньше и меньше приверженцев гипотезы, объявляющей прародиной иранцев Среднюю Азию, а тем более Казахстан. В связи с этим обращает на себя внимание следующее обстоятельство.

Рамки древнеиранского периода специалисты обычно относят к 800–200 гг. до н. э. В то время финно-угры уже без всякого сомнения разделились на отдельные этноязыковые группы, и у них можно выявить в общей сложности около 57 слов – иранских заимствований. Это обозначает, что во время древнеиранского периода, длившегося приблизительно 500–600 лет, финно-угры заимствовали от иранцев столько же слов, если не больше, чем в предыдущий протоиранский период (53), длившийся более нескольких тысячелетий. Следовательно, можно предполагать, что в I тыс. до н. э. финно-угорские и иранские этнокультурные связи были более тесными, чем до этого. В этом отношении

странным образом исключение составляют только венгры, связи которых с иранцами в данное время ослабели. Весьма примечательно, что в то же время предки пермских народов, а также мордвины и мари имели весьма живые этнокультурные контакты с иранцами, о чем свидетельствуют не только многочисленные заимствования разных терминов, но и явное иранское происхождение этнонимов.

Среди финно-угров самые тесные контакты с иранскими племенами установили в I тыс. до н. э. общие предки удмуртов и коми; в то время как последние заимствовали от южных степных соседей 33 слова, удмурты – 25, все остальные финно-угры немного меньше: мордвины – 19, мари – 12, финны – 7, обские угры – 16, венгры – 6. Лингвистический материал вполне согласуется с археологическими данными. Общеизвестно, что ананьинская археологическая культура (VII–II вв. до н. э.) Поволжья, отождествляемая специалистами на основе ретроспективного метода с предками пермских народов, более других культур лесной зоны Европейской части России подвержена иранскому влиянию.

У венгров, живших несомненно в тот же период в степной зоне, таких заимствований можно выявить меньше, чем у других финно-угров, всего 6 слов. Это нельзя считать случайностью, ибо венгерский язык в этом отношении исследован лучше, чем языки вышперечисленных родственных ему народов Поволжья. Нам кажется, что этому парадоксальному явлению надо придавать большое значение в вопросе этнической истории древних венгров. Языковеды только констатировали ничтожное число иранских заимствований в I тыс. до н. э. у наших предков. Можно попробовать интерпретировать этот интересный факт. Предками древних венгров в уральской прародине были самые южные группы финно-угров; как известно, это был единственный этнос среди них, оказавшийся на более южной территории и принявший кочевой образ жизни. Поэтому казалось бы, естественно, что в эпоху ранних кочевников следует ожидать больше всего иранских заимствований именно у них, а не у других финно-угорских народов, к тому же живущих в лесной, а не в степной зоне в Европе. Ведь в это время, как общепризнано, в европейской степной зоне от Алтая до Карпат господствовали скифы и сарматы, саки, массагеты, т. е. ираноязычные кочевые скотоводы. Никак нельзя предполагать, будто протовенгры в I тыс. до н. э. жили севернее, чем поволжские финно-угорские народы или обские угры, финны и саами. Это положение подтверждается помимо всего прочего палеоантропологическим материалом Северного Прикаспия, а также кочевническими традициями венгров. По нашему мнению, на современном уровне наших знаний остается две альтернативы, объясняющие удивительно малое число иранских заимствований у венгров в эпоху ранних кочевников по сравнению с другими финно-уграми. Во-первых, естественно думать, что древние венгры, находясь в степной зоне в древнеиранский период, как кочевники имели враждебные отношения с соседними номадами, говорившими на иранском языке. Поэтому к ним проникло минимальное число иранских слов. Во-вторых, в не меньшей мере можно допустить, что венгры соседствовали не с ираноязычными, а с другими народами Казахстана, пока еще в этническом отношении неизвестными нами, и с которыми предположительно можно связать некоторые слова венгерского языка, не имеющие ни финно-угорскую, ни иран-

скую или тюркскую, ни славянскую этимологию. Необходимо упомянуть здесь статью В. Н. Топорова, в которой он пишет о тохарских заимствованиях в венгерском языке.

Соотношение многочисленных древнеиранских заимствований в I тыс. до н. э. у народов, принадлежащих к финской группе уральской языковой семьи, по сравнению с венграми, у которых в это время меньше всего наблюдается иранское влияние, ставит под сомнение общераспространенную среди специалистов Венгрии точку зрения, что древние венгры именно из лесных районов Среднего Поволжья перешли в степную зону Евразии. Несмотря на то, что археологи еще не могли выявить материальной культуры древних венгров, ясно, что в свете лингвистических данных, относящихся к древнеиранским заимствованиям в финно-угорских языках, район Среднего Поволжья должен быть исключен из тех территорий, на которых ищут этногенез венгерского народа, хотя этот район в России является одной из территорий, лучше всего обследованной в археологическом отношении.

Заслуживает особого внимания тот факт, что венгерский язык, который в древнеиранский период почти не имел иранских заимствований, имел зато как раз наибольшее среди финно-угорских народов число заимствований из иранского, относящихся к среднеиранскому периоду, то есть начиная с II в. до н. э. (45). К этому можно добавить, что ханты (17) и манси (24) в этот же период заимствуют из среднеиранского столько же слов, как и мордва (28) и мари (12).

Из этого вытекает, что в указанное время среди финно-угров прежде всего мордва, коми, удмурты, обские угры и венгры были больше всего подвержены иранским влияниям. В связи с этим весьма интересно, что в языках мордвы, хантов и манси число восточноиранских заимствований составляет больше 50% от общего числа иранских слов, а в венгерском языке, а также у коми и удмуртов – 20–25%. По-видимому это объясняется тем, что в Западной Сибири и Восточной Европе появились некоторые восточно-иранские племена из Средней Азии. К этой группе относились аланы, которые на рубеже нашей эры господствовали близ Аральского моря, потом перекочевали в европейскую степную зону (Лигети, 1978).

ЗНАЧЕНИЕ КОЧЕВОГО СКОТОВОДСТВА В ЭКОНОМИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЕ ДРЕВНИХ ВЕНГРОВ

Хотя в степной зоне Евразии в течение скифо-сарматского периода (с VII в. до н. э. до IV в. до н. э.) едва ли какие-нибудь явления, кроме антропологических данных, можно непосредственно связать с древними венграми, возможно все же в общих чертах реконструировать их экономическую систему и общественный строй. Однако последним, из-за ограниченности объема нашей работы, мы не можем заниматься.

Реконструкция хозяйственно-культурного типа евразийской степи способствует то обстоятельство, что в основном тем же путем развивались ранние кочевники в степной зоне от Карпатских гор до монгольских равнин. В этом процессе важную роль играло не только сходство экологических условий и одно-

типная экономика, но весьма подвижный образ жизни кочевников. Как известно из раскопок, среди них подчас с удивительной быстротой распространялись влияния соседних развитых цивилизаций. Археологические данные свидетельствуют о большом единстве материальной культуры степных районов: сходны типы оружия, упряжь и т. н. сибирско-скифское культовое искусство, «звериный стиль» с характерным сюжетом борющихся зверей. Пожалуй, за исключением похоронных обрядов, едва ли возможно выделить какие-либо другие специфические этнические черты. Однако было бы ошибкой полагать, что в евразийской степной зоне в тот период обитали только типичные кочевые народы.

В степи жили и небольшие группы земледельцев, хотя и в тесном взаимодействии с кочевниками. Наступление более влажного климатического периода около начала в VII в. до н. э. создало благоприятные условия не только для кочевников-скотоводов, превратив засушливую степь в богатые пастбища, но и сделало возможным земледелие, может быть даже за пределами речных долин. Технология для этого была уже достаточно развита. Пахотное орудие в степи появилось в эпоху бронзы и с этого времени, но главным образом в течение I тыс. до н. э., примитивное палочно-мотыжное земледелие было постепенно вытеснено гораздо более передовой технологией выращивания хлебных злаков на открытых полях. Примитивный плуг-рало не только радикально изменил способ обработки земли, но и соединил земледелие со скотоводством. И еще одно обстоятельство способствовало интенсификации сельского хозяйства: с VII в. до н. э. железная металлургия быстро распространилась по всей степи, что, видимо, усилило рост производительных сил, способствовало разделению общественного труда скотоводов-земледельцев происшедшему, как уже раньше упоминалось, на рубеже II–I тыс. в. до н. э.

Благоприятные климатические условия и технология экстенсивного земледелия дали возможность степным земледельцам увеличить производительность труда и обрабатывать большие площади. Со своими более совершенными орудиями они собирали большие урожаи при меньших затратах труда, что поднимало их жизненный уровень. Однако соседние кочевые группы, в чьих сферах влияния обитали эти «крестьяне», оказывали на них сильное воздействие. Земледельцы редко сами потребляли весь прибавочный продукт и обычно платили, иногда добровольно, иногда по принуждению, дань или подати кочевникам, завоевавшим их землю, с тем, чтобы те защищали ее от других завоевателей. По всей вероятности, первоначальное разделение труда в степной зоне между земледельцами и скотоводами обусловило взаимозависимость и одновременно неразрешимый антагонизм между группами с разной хозяйственной специализацией. Экономическая структура скотоводов-кочевников вынуждала их совершать военные походы с целью грабежа, сбора дани и организации интенсивной торговли. Военная гегемония кочевников породила постоянные отношения обмена между кочевниками и земледельцами, ведущими натуральное хозяйство. В результате этого установилась своеобразная форма отношений, суть которых – экономическая взаимозависимость, а конкретное выражение, очень часто в зависимости от ситуации – война. Естественно, что кочевое общество в процессе обмена и торговли, развивающихся благодаря первому крупному историческому разделению труда, представляло собой агрес-

сивную сторону. Для снятия экономического напряжения, возникающего при их одностороннем «способе производства», кочевники по различным поводам организовали военные походы, расширявшие рынки сбыта и дававшие денежные средства – скот. Успеху этих экспедиций способствовала мобильная конница кочевников, не знавшая себе равных в то время, особенно после изобретения стремени. Вследствие широкого развития скотоводства у конных кочевников Евразии, а также из-за принудительного обмена продуктами, постоянно существовало экономическое напряжение, ведущее к войне. Основное противоречие между земледельцами и скотоводами было неразрешимо, так как истинный интерес соперничающих обществ состоял не во взаимном уничтожении, хотя эта субъективная цель иногда достигалась, но в существовании и взаимодействии двух в корне различных экономик, что заставляло обе стороны взаимно увеличивать свое производство. Оценивая воинственность и войны кочевников в период первобытной экономики, можно сказать – на что указывал в свое время еще К. Маркс, – что война в этот период была одним из обычных способов обмена продуктами между кочевниками и земледельцами.

Однако кочевники, несмотря на свои военные успехи, экономически были очень нестабильны. Скот, их основное средство к существованию, часто погибал от болезней или суровых погодных условий. Частые миграции кочевников вызывались именно этими понятными материальными причинами. Падежи скота случались гораздо чаще у кочевников, чем стихийные бедствия у «крестьян» соседних общин.

В обществе кочевников-скотоводов, то процветающих в достатке, то разоренных, не могло сохраниться древнее равенство. Неравенство было источником роста богатства кочевников. У них образовалась социальная структура, основанная на личной зависимости, со своей стратификацией, системой данничества, накоплением богатства. Развилась социальная иерархия «родов» и внутри «родов» в зависимости от достатка, а также разделения труда. Несмотря на это, кочевые общества никогда не достигали большой классовой дифференциации.

Кочевые общества породили своеобразный аристократический «родовой строй», который увеличивал материальное богатство за счет земледелия и торговли, доходы увеличивались также за счет военных завоеваний и поборов. Однако нельзя отрицать возможность того, что разделение труда могло начаться и вследствие постоянного производства прибавочной продукции, а не только в результате насильственного налогообложения земледельцев кочевниками. Мы не можем полностью согласиться с Т. Хоффманом, что обложение данью и грабежи со стороны кочевников сильно затруднили развитие ремесленных, военных и административных центров внутри земледельческих общин. Эксплуатация на данном отрезке времени – положительное общественное явление.

По нашему мнению, в связи с изобилующим противоречиями «симбиозом» кочевников и земледельцев, следует учесть, что между крайними полюсами земледельчества и скотоводства существовал ряд переходных форм. Вопреки тому, что скотоводство было несомненно преобладающим видом деятельности кочевников Евразийской степной зоны, оно не было единственным. Земледе-

лие не было совершенно незнакомо им. По этнографическим и письменным свидетельствам известно, что кочевники могли примитивным способом возделывать землю. С. И. Руденко и ряд других ученых считают, что большинство степных кочевников состояло из так называемых полукочевых групп, отчасти занятых и земледелием. Круглогодичные миграции были редки и вызывались особыми историческими и экологическими обстоятельствами.

Поэтому раньше мы считали более правдоподобным мнение тех ученых, которые полагают, что древние венгры познакомились с зачатками земледелия довольно рано, во время своих передвижений с востока на запад по степи, задолго даже до периода тюркского влияния, т. е. до VII в до н. э. Культурно-исторические процессы раннего железного века в Евразийской степи не исключают этого. Во всяком случае такое предположение казалось тем более вероятным, чем противоречащая историческим и этнографическим фактам концепция большинства венгерских лингвистов-ориенталистов, в первую очередь Дь. Немет и Л. Лигети, а также Г. Барци, что древние венгры были обучены и скотоводству и земледелию одновременно тюркоязычными народами. Считаем, что несмотря на конфликты, между земледельцами и кочевниками-скотоводами, возможно, были самые разнообразные формы сосуществования номадов и земледельцев, даже внутри одной этнической общности, благодаря действию экологических, социальных и этнических факторов. Однако эти группы, оседлые и занятые земледелием, могут быть легко оторваны от кочевников сходного этнического происхождения. Можно предположить, что похожие явления имели место не один раз также во время миграции древних венгров по степной полосе в течение двух тыс. лет от II–I тыс. до IX в. н. э.

Во всяком случае относительно венгров можно предположить, что у них исчезли слова, связанные с земледелием тогда, когда они перешли к кочевому скотоводству, имеющему узко специализированный хозяйственный уклад. Исключительно сухие экологические условия Западного Казахстана, где кочевали древневенгерские племена в течение I тыс. до н. э., также не способствовали сохранению земледельческих навыков, вероятно существовавших в общеугорский период бронзового века. Единственный конкретный факт о былом земледелии угров слово «просо», – общий корень в современных обско-угорских и венгерском языках, находящихся друг от друга теперь на расстоянии более 3-х тысяч километров.

Таким образом, на наш взгляд, отчасти кочевническое хозяйство, а также географическое своеобразие их этнической территории объясняют, почему не удалось выявить до сих пор венгерскую терминологию земледелия до X в. н. э. впервые основные земледельческие термины венгров до X в. н. э., в том числе и «плуг», «серп», «пшеница», «ячмень», «жатва», «стог» и т. д. заимствованы из языка Хазарского каганата между 750–895 гг. н. э. на территории сальтовомаяцкой археологической культуры, которая отражает процесс оседания разных кочевых и полукочевых народов в их земледельческую деятельность.

Однако, постепенный переход венгров-кочевников к земледелию и оседлости в причерноморских степях и превращение их после 895 г. в земледельческую народность в бассейне Среднего Дуная, является темой другой работы.

Надо считать благоприятным условием, что в то время, когда древние венгры кочевали в степях Евразии, на них оказали этнокультурное влияние не-

сколько этнических общностей, то есть, что они не были постоянно подвержены лишь одному этнокультурному влиянию, которое в противном случае в течение длительного времени рано или поздно несомненно привело бы к этнической ассимиляции. По-видимому, после распада угорской общности на рубеже II–I тысячелетия до н. э. и выделения из нее предков древних венгров они пришли в соприкосновение с некоторыми иранскими группами, может быть даже смешались с ними. Но позже, в начале эпохи ранних кочевников, симбиоз иранцев и древних венгров по каким-то причинам прекратился, и последние между VII–II вв. до н. э. или замкнулись или соседствовали с какой-то этнической группой, неизвестной нам в языковом отношении.

Но после II в. до н. э. венгры возобновили интенсивные связи с иранцами, что отражается в изобилии среднеиранских заимствований. В эпоху великого переселения народов, IV в. н. э., а может быть раньше, начинается влияние тюркских народов на венгров. Но оно тоже было неоднородным, так как помимо дальнейшего продолжения некоторых иранских связей венгры контактировали с разными тюркскими группами, из них самое большое влияние оказали на них после VII в. древние болгары, имевшие язык чувашского типа. Без всякого сомнения, чужие этнокультурные влияния плодотворно воздействовали на венгров, они способствовали распространению культурных новаций, в том числе хозяйственных нововведений, заимствование которых обогатило венгерскую материальную культуру.

Несмотря на то, что пока не можем привязать древних венгров к определенной археологической культуре, тем не менее мы можем определить их хозяйственный уклад, а с помощью сравнительных данных можно было бы даже реконструировать их общественную структуру. Однако последнее не является задачей нашей работы. Только отметим, что не исключено существование дуальной общественной организации древних венгров. Во всяком случае, в IX в. н. э. у них еще господствовало управление двумя вождями, один из которых был военачальником, а другой выполнял гражданскую и религиозную функции. Как известно из более позднего письменного и этнографического материала, у других кочевых народов также было широко распространено дуальное деление их общества, что сохранялось даже в Хазарском каганате. Нам кажется, что так называемый скифо-сибирский звериновый стиль, изображающий борющихся животных, гипотетически можно связать, с одной стороны, с двоичными организационными структурами кочевнических обществ Евразийской степи, с другой – с дуально-символической классификацией их мировоззрения, которая распространена если не повсеместно, то довольно широко у народов архаичной культуры. У многих народов, имевших архаичные культуры, эти две системы связаны друг с другом. Следует обратить внимание на то интересное явление, что китайские знаки «инь» и «янь», отражающие дихотомическую символическую классификацию китайцев, весьма сходных типологически с другими народами, даже живущими на других континентах, поразительно похожа схематические изображения свернувшегося животного скифо-сибирского звериного стиля евразийской степи раннего железного века. Во избежание недоразумений здесь отмечаем, что мы не хотим выводить генетически знаки «инь» и «янь» из звериного стиля, или наоборот, хотя некоторые культурные элементы, пентатония музыкального стиля Евра-

зийской степной зоны почти совпадают с распространением звериного стиля. Здесь мы, наверное, имеем дело с типологическим изоморфизмом.

Древние китайцы, как и ранние кочевники степи, имели дуальные общественные структуры, которые со своей стороны, имели связь с дуальной символической классификацией. Несмотря на отсутствие предметов искусств древневенгерского этноса, тем не менее, имеем основания предполагать, что в эпоху кочевников они имели такой же скифо-сибирский изобразительный звериный стиль, как и другие номады в степях, простирающихся от Венгрии до Монголии. Во всяком случае, в сохранившейся венгерской средневековой хронике фольклорный мотив об оплодотворении соколом мифической праматери венгров – оленихи – видимо, отражает в оральной традиции типичные картины звериного стиля степной зоны раннего железного века, где был широко распространен мотив противопоставления верхней хищной птицы низшему травоядному зверю – оленю.

Как известно, скотоводы-кочевники в языковом отношении в большинстве принадлежавшие к индоевропейской или алтайской языковой семье, были расселены на огромной территории степной зоны Евразии, простирающейся от Монголии до Венгрии. Эти номады, несмотря на сравнительно высокую степень консолидированности своего языка, из-за их своеобразного подвижного образа жизни в подавляющем большинстве случаев, по всей вероятности, еще не сформировались полностью в этническом отношении как отдельные народы. Собственно, в это время, вероятнее всего, они представили собой крупную этноязыковую общность, из которой лишь впоследствии сформировались самостоятельные народы. Не случайно, например, что современные тюркские и арабские народы, предки которых были кочевниками, за редким исключением, даже сейчас более или менее хорошо понимают друг друга. То обстоятельство, что диалекты тюркских народов в средневековье составляли сплошную переходную цепь от Северного Китая до Молдавии и Турции, а у арабов от Испании до Месопотамии, в большой мере способствовало их взаимопониманию, но в этническом отношении в известной степени препятствовало выделению отдельных этносов. У древних венгров, по сравнению с многочисленными иранскими группами степи, как раз произошел противоположный этнический процесс. Их сравнительная малочисленность, и прежде всего их своеобразный язык, носящий финно-угорский характер, в корне отличающийся от речи соседних кочевников, по нашему мнению, должны были привести к определенной этнической консолидации. Не случайно, что этноним венгров-мадьяр, как нам недавно удалось установить, обозначал «говорящего человека». Мы не отрицаем факта постоянного смешения древних венгров с соседними группами, но это этническое смешение, его уровень, т. е. число смешанных браков, вряд ли превышал 15–20%. Ведь общеизвестно, что эндогамия этноса, если она долго будет оставаться ниже 80%, непременно приведет к этнической ассимиляции. Древние венгры, будучи малочисленными по сравнению с другими кочевниками, все же не ассимилировались с ними, хотя, казалось, такой процесс должен был бы в принципе произойти. Сохранение венгерского языка, по-видимому, объясняется тем, что венгры составили этнос с ярко выраженными этническими чертами. Несмотря на явное сходство их материальной культуры с культурой других кочевников, древних венгров отличал свой, только

для них характерный язык, непонятный другим, базирующееся на нем самосознание, выразившееся в этническом самоназвании – этнониме. Кроме того, можно даже предполагать априори, что древние венгры придерживались эндогамии, т. е. брали жен преимущественно из своей этнической общности, а не из чужой. Не учитывая этого допущения, просто невозможно объяснить сохранение венгерского языка – главного определителя данного этноса в течение такого длительного времени. Кроме этого, возможно, существовали и другие отличительные черты духовной и материальной культуры древних венгров, символизирующие этническое отличие их от соседних этноязыковых общностей. Однако мы пока не располагаем такими методами, с помощью которых можно было бы выявить другие этнические черты, в дополнение к языку, этнониму и самосознанию. Но этих последних признаков вполне достаточно, чтобы характеризовать общность древних венгров, как этнос в узком смысле этого слова (этнокос, по термину, предложенному недавно Ю. В. Бромлеем).

НАЧАЛО ФОРМИРОВАНИЯ КОМПЛЕКСНОГО ХОЗЯЙСТВА У ДРЕВНИХ ВЕНГРОВ

Никак нельзя согласиться с тем широко распространенным среди венгерских специалистов утверждением Дь. Немета (1930), а также академика Л. Лигети (1976), что и земледелию, и животноводству венгров обучали тюркские народы. Это, в какой-то мере, модернизированный вариант взгляда А. Вамбери и И. Зичи (1937), считавших древних мадяров ошибочно, на основе их кочевого культурного типа, тюркским этносом. Тем не менее надо признать, что результаты работы крупного лингвиста З. Гомбоца (1912) в начале XX века проверены временем. По его мнению, первые сельскохозяйственные термины в венгерском языке были заимствованы на сравнительно поздних тюркских межэтнических основах около середины I тыс. н. э. В этом отношении прежде всего можно считать с протоболгарами – возможно близкими родственниками центрально-азиатских тюрков, появившимися в восточноевропейских степях после IV в. н. э. во время «великого переселения народов». Как известно, в современном венгерском языке существует значительный слой тюркских заимствований болгаро-чувашского типа, насчитывающий около 300 слов. Как ни удивительно, но факт, что он содержит такие термины, которые связаны с земледелием, в том числе и пашенным – «плуг», «серп», «ток», «гумно», «жнивье», «сбор урожая» (колосовых), «пшеница», «ячмень». Кроме слов относительно земледелия найдены термины, связанные с полукочевым или вернее пастушеским скотоводством – «бык», «телка», «теленок», «пут», «творог», «сыр», «свинья», «курица» и т. д. Наряду с этим другие слова свидетельствуют о виноделии и садоводстве – «виноград», «дрожжи», «цедить вино», «хмель», «яблоко», «груша», «орехи», «фрукты», «конопля», «крапива», «горох», «веретено» и т. д. Даже поверхностный лингвистический анализ этих слов не составляет никакого сомнения в том, что венгры еще до переселения на новую родину, находящуюся на краю Евразийской степи, в течение достаточно долго времени контактировали с такими тюркскими племенами, которые знали плужное земледелие.

лие, садоводство, не говоря о разведении крупного рогатого скота, а в лингвистическом отношении являлись самыми близкими родственниками предков чувашей. Как известно, это мог быть древнеболгарский или хазарский язык. Крупные востоковеды (Дь. Немет, Л. Лигети) считают весьма вероятным принадлежность хазарского языка к той же особой группе тюркских народов, куда входит по сравнительно-исторической классификации язык древних болгар и их потомков чувашей, в корне отличающийся в фонетическом отношении от речи всех остальных тюркских народов, в том числе и поволжских татар. Эта точка зрения международной тюркологии является общепринятой и бесспорной, хотя некоторые исследователи иногда игнорируют ее (ср.: Н. А. Баскаков, Э. Моор). Очень важно с точки зрения этнической истории, что в венгерском языке сохранились архаичные черты фонетики древних тюрков. Но еще интереснее тот малоизвестный факт, что кроме венгров сходное явление наблюдается у монголов в Центральной Азии. Это особенно важно потому, что почти те же самые вышеупомянутые тюркские слова, относящиеся к разведению крупного рогатого скота и земледелию, встречаются как у монголов, так и у венгров. Можно поумать, что у этих типичных кочевых народов произошли сходные культурно-хозяйственные процессы. Видимо как мадьяры, так и монголы из общего тюркского лингвистического источника, имевшего болгаро-чувашский характер, но в разное время и на разной территории заимствовали те же слова, относящиеся к другому, более высокому хозяйственному типу – земледелию. Таким образом, упреки американского ученого Д. Синора в адрес венгерских востоковедов, дескать они предвзято предпочитают тюркское влияние монгольскому в праистории мадьяров, является необоснованным. Новые результаты А. Рона-Таша (1976) подтверждают старые, праведливые взгляды З. Гомбоца относительно языкового материала тюркских заимствований в венгерском. Но где же произошли контакты венгров с болгарами?

Если сравнить археологические и остеологические материалы Хазарского каганата (салтово-маятская культура VII–X вв.) и перечень слов, болгаро-чувашского типа, заимствованных венграми у древних тюрков до X в. н. э. относительно земледелия и животноводства, получим весьма поразительное сходство.

Кажется, здесь не надо особенно подробно распространяться о сопоставлении археологического материала салтово-маятской культуры южнорусских степей раннего средневековья с лингвистическим материалом венгерского языка, сохраняющего архаические черты тюркских заимствований относительно производящего хозяйства. В последнее десятилетие эта работа была тщательно выполнена несколькими венгерскими исследователями, как например, А. Барта, Ч. Балинт и И. Фодор. Однако здесь следует указать на то, что некоторые ученые неправильно утверждают, что предметы, указывающие на высокий уровень земледельческой деятельности Хазарского каганата, происходят из лесостепных вариантов салтово-маятской культуры. Как раз наоборот, из книги Плетневой явствует, что железные части плуга и другие сельскохозяйственные орудия найдены в степном варианте данной археологической культуры. Тем более, что именно применение тяжелого степного плуга характерно для населения степной полосы. К тому же лесостепной вариант салтово-маятской культуры, на основе антропологических и археологических матери-

лов с археологическими чертами похоронного обряда обычно, подавляющим большинством исследователей, связывается с аланцами, которые с Северного Кавказа переселились в лесостепь. Ради справедливости надо отметить частое допущение ассимиляции этого ираноязычного населения с тюрками. Это в принципе может быть, но к сожалению никаких подтверждающих данных пока не имеем. У некоторых историков это предположение вызвано еще тем обстоятельством, что только при помощи этой гипотезы представляется возможность объяснить наличие протоболгарского заимствования в венгерском языке.

Упомянутые работы А. Барта, Ч. Балинт и И. Фодора убедительно доказывали поразительное совпадение археологического материала салтово-маятской культуры южнорусских степей с тюркским слоем болгаро-чувашского типа венгерского языка относительно терминов земледелия и развития крупного рогатого скота. Среди венгерских исследователей, но и не только у них, все-таки господствует мнение о контакте венгров с древними болгарами в VIII–IX вв. в лесистом районе среднего Поволжья. Эта методологическая ошибка, по-видимому, вызвана тем, что данные ученые принимают во внимание только некоторые материалы и упускают из виду подавляющее большинство сведений относительно праистории венгров до их соприкосновения с болгарами и хазарами. Исходя из самой распространенной концепции о прародине угров в бассейне Средней Волги и Камы, ошибочность которой уже была намечена в начале нашей работы, указанные венгерские исследователи предполагают, что якобы древние венгры при переходе из лесной зоны Прикамья в южнорусскую степь непосредственно соприкасались с поволжскими болгарами. Их вводит в заблуждение то обстоятельство, что древнеболгарские заимствования у венгров относительно земледельческой и скотоводческой деятельности интерпретируются лингвистами с помощью современного чувашского языка, как единственного уцелевшего представителя, в прошлом довольно распространенного, своеобразного тюркского языка, фонетически сильно отличающегося от остальных тюркских его представителей. Очевидно, что предки чувашей – древние болгары – с юга, из южнорусских степей проникли на север, в лесостепную и лесную зону Поволжья. Поэтому предположение о непосредственных чувашско-венгерских контактах, на чем настаивают многие венгерские исследователи, требует дополнительной аргументации. Впрочем, тюркские заимствования венгерского языка показывают такие диалектные разновидности, которые указывают на то, что чувашский язык не является непосредственным представителем этих тюркских диалектов, с которыми венгры контактировали именно в степной зоне Восточной Европы.

Помимо этого, некоторые слова, как например, «кизил», «виноград», также красноречиво свидетельствуют о том, что контакты древних венгров и болгар могли иметь место не на севере, т. е. в среднем Поволжье, как считают многие, например: Дь. Немет, И. Балаша, Дь. Ласло, И. Диенеш и др., а в более южных областях, а именно в южнорусских степях Восточной Европы, где локализируют венгров и письменные источники, в том числе и анонимная хроника средневековья (XIII в.). Там написано, что» ...однажды случилось, когда они – Гунор и Мадьяр, сыновья Менрота – вышли на охоту, в пустыне появилась перед ними олениха. Как только за ней погнались, она скрылась от них

в болоте Мэотиса (Азовское море). Так как она совсем скрылась из их поля зрения, они долго искали ее, но не могли напасть на ее следы. После того, как они обошли вдоль и поперек упомянутое болото, они сочли, что это болото пригодно для скотоводства. Они вернулись к отцу и, получив его согласие, со всем скотом переселились в болото Мэотиса, чтобы там жить. Район Мэотиса по соседству с Персией, за исключением очень узкого брода, со свех сторон окружен морем... Очень богат лугами, растительностью, рыбой, птицей и дичью. Попастъ туда или выйти оттуда очень трудно. Так в болоте Мэотиса они прожили в течение пяти лет; когда на шестом году они однажды вышли оттуда, то на одной поляне нашли жен и детей, сыновей Белара, оставшихся дома без своих мужей. Этих жен и детей они пленили со всем их имуществом и увезли их в болото Мэотиса. Среди плененных ими женщин оказались и две дочери князя Дулана. На одной из них женился Гунор, а на другой Мадьяр. От этих женщин происходят все гунны, т. е. венгры. Случилось, что они долго жили в болотах Мэотис, стали многочисленным родом, таким образом земля уже не могла их прокормить».

По мнению специалистов имя Белар идентично этнониму болгар. Таким образом, упоминание Белара, а также осетинского имени Дул без всякого сомнения указывает на южные болгаро-осетинско-венгерские связи в степях Причерноморья, не говоря уже об Азовском море.

Мы присоединяемся к взглядам тех малочисленных специалистов, которые связывали тюркские заимствования в венгерском языке с болгарским Хазарского каганата. Впервые высказал это сам З. Гомбоц, хотя он сначала колебался, но потом сам указывал на то, что вряд ли можно объяснить это непосредственным волжско-болгарским влиянием. Разумеется не исключена возможность нахождения отдельных групп древних венгров и севернее, в Волжско-Уральском регионе, в частности в Башкирии или на Каме. Это отнюдь не исключается, и как будто бы даже подтверждается некоторыми археологическими материалами последнего времени покойной Е. А. Халиковой (1975). Тем не менее, основываясь на анализе вышеперечисленных письменных, археологических и лингвистических источников, а также принимая во внимание более ранние данные об этногенезе древних венгров, мы уверены, что основная масса мадьярских племен (та, которая позднее составила ядро венгерской народности в бассейне Среднего Дуная) с VI до IX вв. расселялась все-таки не в Волжско-Уральском регионе, как предполагает большинство венгерских ученых и некоторые их зарубежные коллеги, а в Предкавказье, в частности, в Прикубанье. Подтверждением этому служат, несомненно, упомянутые выше данные.

Другой спорный вопрос хронологии касается седентеризации венгерских племен в Хазарском каганате. Хочется отметить, что некоторые венгерские специалисты недавно попытались изобразить венгерскую праисторию таким образом, как будто древние венгры не имели почти никакого отношения к номадизму, якобы они почти полностью были земледельцами (А. Барта 1977). Ценные результаты тюркологии отбросили, ссылаясь на то, что заимствование слов чужого языка может произойти не только тогда, когда данный предмет перенимают (Т. Хоффман 1969, А. Барта 1975). Это положение в общем-то правильно, однако нельзя его абсолютизировать, особенно в данном случае. С на-

шей стороны считаем обоснованным взгляд об относительно позднем тюркском заимствовании в венгерском языке.

Изучая историю и экономику евразийской степной зоны, можно предполагать что земледелие было распространено уже в бронзовом веке или в некоторых местах даже раньше. Мы сами раньше писали о том, что теоретически нельзя исключить в культуре предков древних венгров зачатки земледелия с эпохи бронзового века. Тем более, что кочевники в какой-то мере обычно всегда знакомы с некоторыми примитивными формами земледелия. Несмотря, однако, на это, развитие земледельческих навыков у древних венгров вряд ли можно представить прямолинейным, как ошибочно думают некоторые «неоэволюционисты». На основе антропологических данных, а также заимствования вышеперечисленных тюркских слов, можно сделать вполне обоснованный вывод, что земледелие венгров-кочевников до соприкосновения с болгарами и хазарами имело подсобное значение, было весьма примитивным или даже не исключено, что земледелие у них вообще не существовало. Однако в VII–IX вв. под сильным культурным влиянием упомянутых тюркских народов Хазарского каганата, частично и у некоторых групп венгров в южнорусских степях, земледелие могло бы появиться или постепенно измениться и подняться на более высокий уровень. Причем не исключено, что в данное время существовал только своеобразный хозяйственный симбиоз венгров-кочевников с некоторыми земледельческими болгарскими (или хазарскими) племенами в Причерноморье. Из работы Константина Багрянородного «Об управлении государством» (X в.) точно известно, что из Хазарского каганата после неудачного восстания к венграм перебежали кабары, которые также могли распространить у них земледелие.

Можно, конечно, как альтернативу, предположить, что в основном земледелие вошло в культуру венгров еще позже, именно после их переселения в 895 г. в среднее Придунавье. Однако этому явно противоречит помимо всего прочего остеологический материал X в. н. э., несомненно свидетельствующий уже не о типичном кочевническом скотоводстве, а о полуседлом, полукочевом жизненном укладе венгров. В их поселениях в Венгрии (X в.) также, как и в селищах салтово-маятской археологической культуры, под влиянием которой венгры несколько столетий находились, самыми распространенными животными были крупный рогатый скот (30–40%, 29–34%), часто встречается лошадь (10%, 10–27%), овца (25%, 9–19%), редко свинья (10–20%; 15–23%). По мнению Ш. Бёкени, соседние славянские и германские народы в этом отношении редко отличались от тюрков и венгров. В то время, как степняки ели конину и резали крупный рогатый скот, эти явления не наблюдались у упомянутых соседних земледельческих народов (Бёкени, 1968). У них крупный рогатый скот использовался прежде всего как тяговая сила. Это подтверждается тем, что в таких поселениях, которые были окружены болотами и где в меньшей мере могли заниматься земледелием, рогатый скот встречается реже. В этих поселениях пропорция свиней тоже меньше обычного. Их уменьшенный удельный вес заменило мясо зверей, добываемых на охоте. Несомненно, что разница между двумя способами животноводства вытекала из разного типа хозяйственного уклада. Венгры даже после переселения в 895 г. долго сохраняли полукочевую структуру разведения домашних животных.

В Западной Европе, в раскопках последней эпохи средневековья, среди костей очень редко встречаются, или же отсутствуют, костные остатки лошадей. Совсем иначе обстояло дело в это время у венгров среднего Придунавья, которые, судя по материалам раскопок, несмотря на запрещение католической церкви и королевской власти, продолжали есть конину. Естественно не в городах, областных центрах и в столице, где власть короля и церкви была сильна, а в захолустных деревнях. Об этом письменные источники обычно не упоминают. Однако остеологический материал несомненно свидетельствует о том, что венгры долгое время сохраняли обычай есть мясо лошади. По подсчетам известного палеозоолога Ш. Бёкени, среди костных остатков мы находим в раскопках средневековых поселений в Венгрии до 20–25% разбитых костей лошади.

То, что такой обычай действительно так долго сохранялся, подтверждается также тем, что в деревнях средневековой Венгрии нередко находят целые лошадиные черепа, которые крестьяне использовали против злых духов, как оберег. По археологическим данным, в Венгрии перестали есть конину только в XIV–XV в. н. э. после того как венгры – потомки кочевников – окончательно осели около XIII в. н. э. и стали преимущественно земледельческим народом.

Как известно, в религиозных представлениях древних венгров, также как в обрядах степных кочевников (и не только кочевников-номадов), лошадь занимала особое место. Поэтому понятно, что после принятия ими христианства церковь запретила им не только при похоронах класть в могилу хозяина его лошадь, но также употреблять конину в пищу. Возможно даже в отношении венгров применяли более строгие меры для борьбы с нарушителями этого запрета, чем в отношении других народов некоевнического происхождения. Хроники отмечают, что во время восстания в 1044 г. против насильственной христианизации, проводимой Стефаном I – создателем венгерской феодальной государственности –, восставшие, вернувшись к языческим обычаям, ели конину. Церковь более или менее эффективно боролась с потреблением конины в пищу у других народов. Помимо венгров, в Европе у ирландцев дольше всего сохранился обычай есть конину. Так, например, любопытно, что во время коронации местного короля в XII в. н. э. закололи белого коня, разделали его тушу и сварили мясной бульон. Короля посадили в этот бульон и он также должен был есть конину, как и все участники этого праздника.

Представлению о том, что в хозяйстве венгров уже в X в. господствовало земледелие, как усиленно утверждают некоторые в последнее время, также противоречат данные относительно распространения поселений пришлых венгерских племен. Даже Дь. Ласло, который ратует за то, что венгры в X в. уже были хорошо знакомы с земледелием, признает, что те группы, которые под предводительством Арпада – предка первой венгерской королевской династии, появились в 895 г. в Карпато-Дунайском бассейне, поселились в основном на песчаных землях вокруг местного населения, занимавшегося земледелием на глинистых почвах.

Помимо этих соображений против тех, кто придает слишком большое значение земледелию в хозяйстве венгров IX–X вв. свидетельствует другой интересный факт. Если сравнить кариес зубов у венгров около X в. с народами

занимающимися в основном земледелием, получается, что у венгров-кочевников он был распространен в меньшей мере. Однако после их переселения в Паннонию кариес в течение довольно короткого срока распространился среди них. Очевидна связь этого с распространением земледелия, которое к XIII веку привело к полной оседлости венгров. На краниологических материалах хорошо видно не только численность кариесных зубов, но его постоянное возрастание.

Также не случайно, что характерная для кочевников развитая обработка кожи квасцами, как знаем из анализа земли, взятой в изножье могил венгров X в., была известна у них. В средневековье такую белую кожу хорошего качества и в большом количестве вывозили со Среднего Дуная в страны Западной Европы, где она называлась «венгерской кожей»; она имела большой спрос. В связи с этим можно упомянуть, что один тип легкой телеги с особой амортизацией, распространившийся в некоторых странах Западной Европы после X в. под венгерским влиянием до сих пор имеет венгерское название (во Франции, в Англии и в Италии). Все это, а также интенсивный экспорт крупного рогатого скота с Востока на Запад, свидетельствует о том, что в Паннонии имелись своеобразные традиции в области животноводства, выгодно отличающиеся от соседних народов, которые испокон веков были земледельцами. В какой-то мере об этом говорит даже позднее распространение в Европе легкой кавалерии под венгерским названием гусары, хотя некоторые исследователи отрицают связь гусарского комплекса с венгерскими кочевническими традициями в целом. Но никто не может сомневаться в том, что не только седло венгерских пастухов, но и седло гусаров, как их сабли, восходят к единому евразийскому кочевническому прототипу.

На наш взгляд, хотя в хозяйстве венгров около X в. прежде всего преобладало кочевое скотоводство, имевшее в то же время важное военное значение, – разложение на этой узкой специализированной экономике и появление зачатков комплексного хозяйства, распространение разных форм земледелия – уже имело у них место до переселения в Средний Дунай. Вероятно, что в этом процессе, сопровождавшемся постепенным созданием венгров, вернее их отдельных групп уже в степях Причерноморья, решающую роль сыграли народы Хазарского каганата. Это влияние отражает салтово-маяцкая археологическая культура в причерноморских степях, созданная аланами и тюркскими пришельцами (VII в.). Последние были полукочевые болгары и хазары. Тюркские народы Хазарского каганата до переселения в Европу, без всякого сомнения имели многовековые земледельческие навыки, что, разумеется, способствовало их оседанию в южнорусских степях. Этим мы хотим особенно обратить внимание на то обстоятельство, что распространение земледелия в Хазарском каганате вряд ли можно приписать его иранским этническим элементам – аланам, как это делали Н. Я. Мерперт, А. Барта (1965), С. А. Плетнева и другие. Например, помимо письменных свидетельств многочисленных аланские заимствования (около 20 слов) в венгерском языке, относящиеся к этому периоду, действительно свидетельствуют об интенсивных культурных связях с ними. Но странным образом почему-то не находим среди этих иранских слов терминов земледелия. Мы объясняем это тем, что в этом языке, также как в его продолжателе – осетинском, отсутствуют общие иранские слова земледелия, кро-

ме «проса» (В. И. Абаев, 1965). Причина этого заключается, как нам кажется, в том, что перед седентаризацией на Кавказе аланы, как и древние венгры или монголы в Центральной Азии, были типичными степными кочевниками с коневодческим уклоном. Лингвистические данные, подтверждающие отсутствие земледелия у аланов, поразительно совпадают с наблюдениями современников. По описанию Аммиана Марцеллина, у аланов «нет никаких шалашей, нет заботы о хлебопашестве, питаются они мясом и в изобилии молоком, живут в кибитках с изогнутыми покрытиями из древесной коры и перевозят их по беспредельным степям. Придя на изобильное травное место, они располагают в виде круга свои кибитки и питаются по-звериному; истребив весь корм для скота, они снова везут свои, так сказать, города, расположенные на повозках. На них мужчины соединяются с женщинами, на них рождаются и воспитываются дети; это их постоянные жилища и куда бы они ни пришли то место и считают родным очагом...»¹

Итак, вопреки утверждениям некоторых авторитетных отечественных ученых последнего времени (А. Барта, 1977), которые слишком большое значение придают земледелию в древней истории венгров и умоляют несомненный прогрессивный характер кочевничества в свое время в развитии производительных сил в засушливом поясе Евразии (Т. Хоффман, 1970), все-таки более соответствует действительности та точка зрения, что в южнорусских степях мадьяры появились с Востока, как типичные номады. Однако их узкоспециализированное скотоводческое хозяйство препятствовало дальнейшему развитию производительных сил, то есть в это время этот уклад здесь уже более или менее исчерпал свои возможности. В этот период производительные силы могли подниматься на более высокую ступень только с помощью распространения нового хозяйственного уклада. Наряду с изменением животноводства, выражающемся в выдвигании на первый план крупного рогатого скота, по сравнению с лошадей, земледелие начало играть более важную роль, особенно с распространением тяжелого степного плуга. Своеобразный хозяйственный узкоспециализированный симбиоз кочевого скотоводства венгров и плужного земледелия тюрков, который вначале носил только экономический характер между разными этническими общностями Хазарского каганата, рано или поздно, вследствие тесных взаимных связей, привел не только к более высокой политической интеграции, но и одновременно к, в какой-то мере, взаимной этнической ассимиляции. Мы никоим образом не согласны с распространенным среди венгерских специалистов, в том числе антропологов мнением, что земледельцами в венгерском племенном союзе Хазарского времени были именно группы финно-угорского происхождения, а кочевниками – тюрки (А. Барта, П. Липтак 1977). Нам кажется, что, если можно говорить в этом вопросе об этническом делении по хозяйственно-культурному типу, тогда как раз было наоборот. Из лингвистических, археологических и других данных, которыми теперь располагаем, можно сделать вывод, что экономика венгерских племен около того времени, когда они переселились на новую родину, имела смешанный, в

¹ Аммиан Марцеллин. История. XXXI, 2, 13, 17. А. М. Хазанов. Исчезнувшие народы. Сарматы. – «Природа», № II, 1978 с. 101.

известной степени комплексный характер, и внутри этого кочевое скотоводство, на наш взгляд, должно было играть более значительную роль, чем плужное земледелие, с которым сравнительно недавно познакомились некоторые венгерские группы под этнокультурным влиянием тюрков. Это предположение подтверждается, помимо упомянутого языкового и остеологического материала, новыми результатами историко-этнографических исследований. Л. Солнокки удалось выявить тот слой обработки конопли у современных венгерских крестьян, генезис которого возводится к степям Восточной Европы. Автор считает очень вероятным, что от тюркских народов Хазарского каганата венгры получили не только слова «конопля», «трепало», «мялка», «учес», но и вместе с тем соответствующие этим словам предметы и действия. Однако мялку, в отличие от современного употребления, первоначальные кочевые народы евразийских степей, в том числе и венгры, использовали в другой функции, а именно при обработке кожи. Это интересное изменение функции мялки у венгров произошло параллельно с постепенной трансформацией их жизненного уклада, а именно с увеличением удельного веса земледелия в экономике. Тогда уже начали ее использовать и для обработки конопли. Полная смена функции этого предмета произошла намного позже, когда венгры окончательно осели и стали по сути дела земледельческим народом.

Тот факт, что в Европе венгерский язык почти единственный, в котором пахотные орудия имеют лишь одно название в отличие от большинства других европейских народов, имеющих в своих языках, как правило, парные наименования, – тоже свидетельствует о том, что венгры поздно познакомились с земледелием. Парные наименования у европейских народов, выражающие противопоставление двух функциональных особенностей упряжных пахотных орудий, которые, как известно, разделяются на две большие группы: первая – орудия типа «рало», к числу которых следует отнести и простейшие виды сох и вторая – орудия «плужного» типа, появившиеся относительно поздно. Не исключено, что венгры впервые познакомились не с ралом, а с плугом, когда у них распространялось земледелие, вследствие чего они и заимствовали более развитую форму пахотного орудия. Прimitивных типов у них либо вовсе не было (ведь известно из археологического материала, что в Хазарском каганате, где венгры могли познакомиться с земледелием, пользовались именно тяжелым плугом), либо если они и были, то тогда рало не имело повсеместного распространения и было вытеснено плугом. Венгерское название плуга *eke* происходит от тюркского слова «пахать». Единое название пахотных орудий у венгров может свидетельствовать о том, что со времени распространения земледелия у них бытовал единый тип плуга.

Как известно, это решающее хозяйственное изменение застало венгров в западном краю Евразийской степной зоны – конечной остановки кочевых народов в Среднем Придунавье – Паннонии. В этом регионе несколько раньше появления венгров начала распространяться так называемая ранняя средневековая «аграрная революция», которая первоначально возникла в Южной Европе под влиянием античных цивилизаций. Ее благоприятное влияние однако не достигло кочевых народов, живущих к востоку от Карпатских гор. Эта «аграрная революция» перенесла технические новшества римской империи за пределы своей территории с VII по XIII вв. н. э.; она послужила одной из основ

выдвижения Европы в сравнении с Востоком, имевшим до этого времени более передовую культуру. Поэтому переселение наших предков в 895 году в Дунае-Карпатский бассейн в первую очередь надо считать положительным историческим событием. Это переселение было предпосылкой дальнейшего экономического развития и демографического роста венгров. У них сделалось возможным примерно одинаковое соотношение внешних и внутренних общественно-экономических условий. Венгры, как единственный степной народ, в полной мере мог войти в жизнь феодальной Европы своего времени.

Венгры в конце X и начале XI вв. создали самостоятельное феодальное государство в регионе среднего Придунавья, которое играло значительную политическую роль, заполнило политический вакуум в центрально-восточной Европе. Своей сильной военной организацией она остановила продвижение немецкой колонизации в XI–XII вв., нашествие монголов в XIII в., а позже нападение тюрков. Венгры-полукочевники почти полностью превратились не позже XIII в. в земледельческий народ, заимствуя все передовые технические новшества данной эпохи, в чем не последнюю роль играл славянский этнический элемент западной части Паннонии. Однако этот коренный перелом хозяйственной жизни венгров произошел без того, чтобы они как этнос (этникос) потеряли самые важные этнические черты, а именно: свой собственный язык, этническое самосознание, выражающееся общим названием этнонимом –, которое они противопоставили окружающей чужой этнической среде: на западе – немцам, на севере – словакам, на востоке – русским, на юге – хорватам, которые долгое время входили в многоэтничное венгерское королевство, и также сербам.

Этническое развитие предков венгров до X в., а также в последнее тысячелетие лишний раз подтверждает интересное высказывание Ю. В. Бромлея, В. И. Козлова, Л. Н. Гумилева, что этникос т. е. этнос в узком смысле слова имеет сравнительную самостоятельность. История венгерского народа таким образом один из ярких примеров того, что этнос (этникос) может сохраниться как таковой довольно долгое время, даже в течение нескольких общественно-экономических формаций.

ЛИТЕРАТУРА

АБАЕВ, В. И.

1948: Историко-этимологический словарь осетинского языка. ч. I. Москва–Ленинград.

АКИМОВА, М. С.

1968: Антропология древнего населения Приуралья. Москва.

АЛЕКСЕЕВ, В. П.

1969: Происхождение народов Восточной Европы. (Краниологическое исследование). Москва.

АЛЕКСЕЕНКО, Е. А.

1969: Этнографические материалы по этногенезу кетов. В. кн.: Происхождение аборигенов Сибири. Томск.

АРТАМОНОВ, М. И.

1962: История Хазарии. Ленинград.

АТЛАС СИБИРИ

1961: Историко-этнографический атлас Сибири. Москва–Ленинград.

- БАДЕР, О. Н.
1964: Древнейшие металлургии Приуралья. Москва.
1965: Балановская культура.
1970а: Неолит Урала. В кн.: Каменный век СССР. Москва.
1970б: Бассейн Оки в эпоху бронзы. Москва.
- BÁRCZI G.
1963: A magyar nyelv életrajza. Budapest.
- BARTNA A.
1968: A IX–X. századi magyar társadalom. Budapest.
- БАСКАКОВ, Н. А.
1969: Введение в изучение тюркских языков. Москва.
- БРОМЛЕЙ, Ю. В.
1969а: Этнос и эндогамия. СЭ № 6.
1969б: Обсуждение статьи Ю. В. Бромлея «Этнос и эндогамия» СЭ № 3.
- ЦАЛКИН, В. Н.
1966: Древнее животноводство племен Восточной Европы и Средней Азии. Москва.
- ЧЕБОКСАРОВ, Н. Н.
1971: Народы, расы, культуры. Москва.
- ЧЕРНЕЦОВ, В. Н.
1939: Фратриальное устройство обско-угорского общества. Москва.
1941: Очерк этногенеза обских угров. Сообщение. ИИМК. № 9. Москва.
1953: Древняя история нижнего Приобья. МИА № 35. Москва.
1957: Культура древних племен Приуралья и Западной Сибири. МИА № 58. Москва.
1963: Древнейший период истории народов уральской общности.
1964: К вопросу об этническом субстрате в циркулярной культуре. Москва.
1969: Опыт выделения этно-культурных ареалов в северо-восточной Европе и Северной Азии. Томск.
- ЧЕРНИКОВ, С. С.
1965: Загадка Золотого кургана. Москва.
- ЧЕРНЫХ, Е. Н.
1966: История древнейшей металлургии Восточной Европы. МИА № 132. Москва.
1969: Основные черты древнейшей металлургии Урала Поволжья. КСИА. ВЫП. 115.
- ЧЕСНОВ, Я. В.
1970: О социально-экономических и природных условиях возникновения хозяйственно-культурных типов. Советская этнография. № 6.
- ДЕБЕЦ, Г. Ф.
1948: Палеоантропология СССР. Москва–Ленинград.
1956: Основные итоги палеоантропологических исследований в СССР. Москва. Доклады советской делегации на V международном конгрессе антропологов и этнографов.
1968: Опыт краниометрического определения доли монголоидного компонента в смешанных группах населения СССР. В кн.: Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. Москва.
- ECSEDY I.
1969: Nomád gazdaság, nomád társadalom. Magyar Filozófiai Szemle. Nr. 5.
- ERDÉLYI I.
1972: Nomád életforma – nomád társadalom. Valóság. 5. szám.
- ФЕДОРОВ-ДАВИДОВ, Г. А.
1966: Кочевники Восточной Европы под властью золото-ордынских ханов. Москва. Археологические памятники. МГУ.
- FODOR I.
1972: Őstörténetünk korai szakaszainak néhány fő vonása. Történelmi Szemle. XV. évf. 1–2. szám.
1973: Az újabb szovjetföldi régészeti kutatások és a magyar őstörténet. (A magyar őstörténet néhány művelődéstörténeti vonatkozása). Szabolcs-Szatmári Szemle. Nyíregyháza. VIII. évf. 2. szám.
1974: Út a Kárpátokig. (Őstörténeti jegyzetek az újabb eredményekről.) Tiszatáj. 28. évf. jún.
- ГЛАДКОВА, Т. Д.–ХИТЬ, Г. Л.
1968: Материалы по дерматоглифике некоторых народов Сибири. В кн.: Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. Москва.

- GOMBOCZ Z.
1908: Honfoglalás előtti török jövevénytiszavaink. A Magyar Nyelvtudományi Társaság kiadványai, 7. sz. Budapest.
1912: Die bulgarisch-türkischen Lehnwörter in der ungarischen Sprache. Helsinki.
- ГРАЗНОВ, М. П.
1957: Этапы развития хозяйства скотоводческих племен Казахстана и Южной Сибири. КСИЭ. № XV.
- ГУМИЛЕВ, Л. Н.
1966: Открытие Хазарии. Москва.
- GUMILOV, L. N.
1968: A kazárok utódei. Archaeológiai Értesítő. 1–2. szám. Budapest.
- GYÖRFFY GY.
1958: A magyarok elődei és a honfoglalás. Budapest.
- HAJDÚ P.
1953: A magyarság kialakulásának előzményei. Budapest.
1962: Finnugor népek és nyelvek. Budapest.
- ХАЛИКОВ, А. Х.
1969: Древняя история Среднего Поволжья. Москва.
- HARMATTA J.
1969: Az őstörténeti tudományok problematikájáról. Archaeológiai Értesítő. 2. sz.
- HOFFMANN T.
1969: Régi dicsőségünk. Valóság. Nr. 1.
1970a: A paraszti munka. Ethnographia. LXXXI, Nr. 2–4.
1970b: Vor- und Fühgeschichte der ungarischen Landwirtschaft. Agrártörténeti Szemle. X. Supplementum.
1975: A magyar etnikum. Néprajz és feudalizmus. Budapest.
- ХОМИЧ, Л. В.
1964: К проблеме этногенеза ненцев. Москва. УП МКАиЭН.
- ИВАНОВ, С. В.
1961: Орнамент. В. кн.: Историко-этнографический Атлас Сибири. Москва–Ленинград.
- ИСТОРИЯ СИБИРИ
1969: Том I. Москва.
- КАНИВЕЦ, В. И.
1964: Канинская пещера. Москва.
- КОСАРЕВ, М. Ф.
1963: Среднеобский центр тубринско-сейминской бронзовой металлургии. Советская археология. № 4.
1964: Бронзовый век лесного Обь-Иртышья. Советская археология. № 2.
1966: Некоторые проблемы древней истории Обь-Иртышья. СА № 2.
1969: Некоторые вопросы истории этнической истории Обь-Иртышья по археологическим материалам. В. кн.: Происхождение аборигенов Сибири. Томск.
- КРИЦОВА-ГРАКОВА, О. А.
1965: Степное Поволжье и Причерноморье в эпоху бронзы. МИА № 46. Москва.
- ЛАШУК, Л. П.
1968: «Сиртя» – древние обитатели Субарктики. В кн.: Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. Москва.
- LIGETI L.
1986: A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Árpád-korban.
- ЛЯПУШКИН, И. М.
1958: Городище Новотроецкое. Москва.
- MARK, K.
1970: Zur Herkunft der finnisch-ugrische Völker von Standpunkt der Anthropologie. Tallinn.
- МАРКОВ, Г. Е.
1970: Кочевники Азии. Хозяйство и общественный строй. Москва.
- MOÓR, E.
1963a: A nyelvtudomány mint az ős néptörténet forrástudománya.
1963b: Die Vorfahren der Ungarn überschreiten die Volga. Congressus Internationalis Fenno-Ugristarum. Budapest.

МОШИНСКАЯ, В. И.

1953: Материальная культура и хозяйство Усть-Полуя. Городище и курганы Потчеваш. (К вопросу о потчевашской культуре). В. кн.: Древняя история Нижнего Приобья. Москва.

1964: Железный век на Севере Западной Сибири и его отношение к истории приполярной полосы. Москва. УП МКАиЭН.

1965: Археологические памятники севера в Западной Сибири. Свод археологических источников. Москва.

ОРАНСКИЙ, И. М.

1963: Иранские языки. Москва.

ПЛЕТНЕВА, С. А.

1968: От кочевий к городам. Москва.

1970: По поводу статьи Гумилева Л. Н. и Эрдеи И. Единство и разнообразие степной культуры Евразии в средние века. Советская археология. № 3.

РУДЕНКО, С. И.

1961: К вопросу о формах скотоводческого хозяйства у кочевников. Материалы по этнографии. Выпуск I. Ленинград.

RUDENKO, S. I.

1969: Studien über das Nomadentum. Viehwirtschaft und Hirtenkultur. Ed.: FÖLDES L. Budapest.

САЛЬНИКОВ, К. В.

1965: Кельты Зауралья Южного Урала. В кн.: Новое в советской археологии. Москва.

1966: Об этническом составе населения лесостепного Зауралья в сарматское время. Советская археология. № 5.

1967: Очерки древней истории Южного Урала. Москва.

СМИРНОВ, А. П.

1966: Скифы. Москва.

СМИРНОВ, К. Ф.

1964: Савроматы. Москва.

SZOLNOKY L.

1966: Die Hanfbreche. Acta Ethnographica 15. 1–74.

1972: Alakuló munkaeszközök. Budapest.

ТИХОНОВ, Б. Г.—ГРИШИН, Ю. С.

1960: Очерки по истории производства в Приуралье и Южной Сибири в эпоху бронзы и раннего железа. Москва.

ТОЛСТОВ, С. П.

1962: По древним дельтам Окса и Яксарта. Москва.

TÓTH T.

1969: Az ősmagyarok genezisének szarmatakori etapjáról. MTA Filozófiai és történettudományi osztályának közleményei. XVIII. k. 1. sz.

TOT, T. A.

1976: Древнейшие периоды происхождения протовенгров. Вопросы антропологии. Вып. 30.

ТРЕТЬЯКОВ, П. Н.

1966: Финно-угры и славяне на Днестре и Волге. Москва—Ленинград.

ТРОФИМОВА, Т. А.

1968: Еще раз о черепках из Луговского могильника анонинской культуры. В. кн.: Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. Москва.

VAJAY, SZ.

1966: Zum europäischen Hintergrund der Ungarnzüge 862–933. Ein Beitrag zu den diplomatischen Beziehungen in dem werdenden Europa. München.

VERES P.

1971: Újabb adatok a finnugor és magyar őstörténethez. Néprajzi Értesítő, LIII. 33–57.

1972: A magyar nép etnikai történetének vázlata. In: Valóság, 5. sz. 1–12.

1972: Le rôle des facteurs écologiques et économiques dans la conquête du bassin des Carpathes par les Hongrois en 896. In: Les questions fondamentales du peuplement du Bassin des Carpathes du VIII^e au X^e siècle. Conférence Internationale 1971 à Szeged. Budapest, 213–230.

1973: An Outline of the Ethnic History of the Hungarian People. Néprajzi Értesítő, LIV. 155–183.

1975: Jobb – bal: férfi – nő. In: Jel és közösség. Budapest, 83–92.

1975: Gazdasági specializáció és a termelőerők fejlődése az őstörténet folyamán. Néprajzi Értesítő.

VERES P.

- 1977: Duális osztályozó rendszerek. *Ethnographia*, 348–358.
- 1978: Les antécédents de la conquête du pays par les Hongrois. Les anciens hongrois et les ethnies voisine à l'est. Budapest. 283–308.
- 1978: Этнокультурное развитие древневенгерского этноса (до появления на современной этнической территории). – В кн.: Проблемы этнографии и этнической антропологии. Москва. Наука.
- 1978: Этнокультурное развитие угорских народов. – В кн.: Этнокультурное развитие народов Сибири. Томск.
- 1979: Хозяйственно-культурные типы и вопросы этногенеза венгерского народа. В кн.: Типология в этнографии. Москва.
- 1979: Этногенез и этническая история венгерского народа до 895/896 гг. Автореферат кандидатской диссертации. Москва.
- 1980: Újabb adatok a „kaukázusi őshaza” kérdéséhez. *Magyar Nyelv*. 2. sz. 93–101.
- 1980: A magyar nép őstörténete a néprajztudomány szemszögéből. *Ethnographia*, XCI. 120–142.
- 1982: Этногенез и ранняя этническая история венгерского народа в свете новых данных. В кн.: Второй конгресс международного общества этнологии и фольклора в Суздале. Москва–Суздаль.
- 1986: Некоторые вопросы этногенеза венгерского народа. В кн.: Урало-Алтаистика. (Археология, этнография и язык. Ред.: Е. И. Убрятова. Новосибирск. 56–68.
- 1986: Magyarok a Kaukázus előterében. *Ethnographia*, XCVI. 115–126.
- 1987: Etnikum, kultúra, nyelv és nemzet. *Értékek és változások*. II. k. 115–129.
- 1987: A magyar nép kialakulása és korai etnikus története.
- 1989: Проблемы прародины финно-угров и этногенез венгров. *Acta Ethnographica* 33 (1984–1985) 267–284.
- 1990: A magyar nép etnogenezise. *Historia*. 2. 1–5.
- 1995: Экологическая адаптация и проблемы этногенеза и культуры венгерского этноса. *Acta Ethnographica* 40. 13–39.
- 1996: The ethnogenesis and ethnic history of the Hungarian people. Problems of ecologic adaptation and cultural change. *Occasional Papers in Anthropology*. No. 5. Budapest.

ВИКТОРОВА, Л. Л.

- 1966: Становление классового общества у древнемонгольских кочевников. В кн.: Проблемы докапиталистических обществ. Москва.

ЖДАНКО, Т. А.

- 1966: Номадизм в Средней Азии и Казахстане. В кн.: История, археология и этнография Средней Азии. Москва.

DAS ETHNISCHE BEWUSSTSEIN DER URUNGARN

István FODOR

Ungarisches Nationalmuseum
H-1088 Budapest, Múzeum körút 14-16. Ungarn

Länger als ein Jahrhundert suchen die sich mit der frühen Vergangenheit des ungarischen Volkes beschäftigenden Forscher nach der Antwort auf die Frage, die der hervorragende Archäologe Géza NAGY noch vor der Jahrhundertwende so formulierte: „... welche Faktoren Einfluß darauf hatten, daß [die Ungarn], von ihren Verwandten getrennt, in fremder Umgebung, während einer enorm langen Wanderschaft, unter Krisen, die mit der Veränderung der gesamten Lebensumstände verbunden waren, sich am Leben erhalten konnten“ (NAGY 1894, 79).

Es ist wahrhaftig außerordentlich schwer, auf diese Frage eine Antwort zu geben, waren doch unseren heutigen Kenntnissen nach die Urungarn das einzige Volk mit finnougri-scher Sprache im Gürtel der eurasischen Steppe und der Baumsteppe, wo sich mächtige Nomadenreiche bildeten und auflösten und die Sprache der Völker dieser Noma-denwelt zuerst überwiegend ein Glied der iranischen und später der türkischen Sprach-familie war.¹ Währenddessen haben sich die Urungarn gewiß im Rahmen verschiedener fremdsprachiger Stammesbünde und Reiche befunden, und damit war die Möglichkeit der ethnischen und sprachlichen Verschmelzung mit den Volksformationen der Mehrheit gegeben. Über derartige Verhältnisse in den frühen Perioden wissen wir mangels Quellen fast gar nichts, über die chasarisch-ungarischen Kontakte in den zwei Jahrhunderten vor der Landnahme ist zumindest gesichert, daß unsere Vorfahren recht lange Zeit zum Chasarenreich gehörten, ihre Wirtschaftung, Gesellschaft und Kultur einem sehr starken Einfluß unterlag, den die bulgartürkischen Lehnwörter im Ungarischen widerspiegeln.²

Die Erklärung für das damalige Weiterleben von Volk und Sprache hat József DEÉR darin erblickt, daß „durch den bulgartürkischen Einfluß die uralte Kultur der Ungarn ... sich nur bereicherte, eine harmonische Ergänzung erhielt, und zwar ohne daß sich ihr Grundcharakter geändert hätte. ... Die Erhaltung ihrer Sprache ist einzig mit der Hypo- these zu erklären, daß sie in der bulgartürkischen politischen Organisation einen geson- derten Stamm bildeten, denn wenn die Ungarn als Knechte unter den Eroberern verteilt worden wären, hätte die finnougri-sche Sprache spurlos verschwinden müssen und das Karpatenbecken hätte schon ein Volk mit völlig türkischem Ethnikum und türkischer

¹ Neuere archäologische Forschungen lassen jedoch die Annahme zu, daß außer den Urungarn auch ande- re ugrische Gruppen in der Früheisenzeit zur nomadischen Lebensweise übergingen. Dies waren vermutlich jene südobugrischen Gruppen, die später im Irtysh-Gebiet und der Baraba-Steppe mit den Irtysh- und Baraba-Tataren verschmolzen. Vgl. MOGIENIKOV, V. A. 1965. Wahrscheinlich ist auch, daß andere Gruppen derselben Volksteile zur Zeit der großen Steppenvölkerbewegung im 3. Jahrhundert auf die Westseite des Ural, ins Gebiet der Flüsse Kama und Vyčegda zogen. Vgl. FODOR 1973, 62; 1988, 141 mit weiterer Literatur.

² FODOR 1982a – mit der wichtigsten Fachliteratur.

Sprache in Besitz genommen, das sich vielleicht in nichts von den Donaubulgaren unterschieden hätte und nur in Nuancen von den auf ungarischem Boden später auftauchenden Petschenegen, Usen und Kumanen“ (DEÉR 1938, 44).

Im Lichte neuerer Forschungen läßt sich heute tatsächlich kaum noch bezweifeln, daß unsere Vorfahren nicht irgendein türkisches Volk organisiert und zu einem Reitervolk gemacht hat, daß ihre Wirtschaftung, Kultur und Gesellschaft auf dem Niveau der übrigen Völker dieser Zeit und dieses Raumes standen und sie innerhalb des Chasarenreiches oder in seiner Nachbarschaft die ganze Zeit ihre hochgradige Selbständigkeit bewahren konnten (DEÉR 1938, 29–30). Diese zwei wichtigen Bedingungen für die Erhaltung von Sprache und Volk hat der Forscher in den dreißiger Jahren also richtig empfunden.

Eine nicht zu unterschätzende Voraussetzung in der Periode der Wanderungen mochte des weiteren die hochgradige Fremdheit der ungarischen Sprache zwischen den iranischen oder türkischen Sprachen der Nachbarn sein. Das hat sicher die sprachliche Annäherung sehr erschwert, vor allem aber die Möglichkeit der sprachlichen Verschmelzung. Die ihre territoriale und volksmäßige Selbständigkeit in hohem Maße bewahrenden Urungarn lebten folglich in einer relativ isolierten und geschlossenen sprachlichen Umgebung, die einerseits ihre Zerstreuung erschwerte und andererseits die Assimilation aufgenommener anderssprachiger Volksgruppen in sprachlicher und kultureller Hinsicht förderte (VERES 1972, 167–168). Dabei ist aber zu bemerken, daß dieser sprachliche Damm seine Wirkung nur zusammen mit der angedeuteten relativen volksmäßigen, territorialen und gesellschaftlichen Selbständigkeit ausüben konnte; im Falle einer in kleine Einheiten zerstreuten Bevölkerung wäre die Verschmelzung nicht zu verhindern gewesen. (Dies war eben das Schicksal der vom byzantinischen Kaiser erwähnten Sward-Ungarn oder der nach dem Mongolensturm in der Magna Hungaria gebliebenen östlichen Ungarn.)

Ein sehr wesentliches Element des Weiterlebens der Ungarn über die obigen hinaus wird auch das Volks- oder ethnische Bewußtsein gewesen sein, das das Gefühl des Zusammenhaltes und des Unterschiedes gegenüber anderethnischen Gruppen auch in jenen Perioden nährte und am Leben erhielt, als man in einem fremden politischen oder militärischen Rahmen lebte. Ein wichtiger Ausdruck des ethnischen Selbstbewußtseins ist die Selbstbenennung des Volkes, das Ethnonym. Die Selbstbenennung der Ungarn, der Volksnamen *magyar*, hat bekanntermaßen sehr alte Wurzeln, stammt doch sein erstes Element aus dem gleichen Stamm wie die Selbstbenennung der nächsten Sprachverwandten, der Wogulen (*mansi*), und wie der Name einer der obugrischen Fratrien, *mos* (TESz 2, 816–817; LOTZ 1975, 677–681; HAJDÚ 1978, 10–11). Mit Recht kann man also annehmen, daß der ungarische Volksnamen noch in jener Zeit entstand, als die protoungarischen Gruppen in der lockeren Bindung der ugrischen Gemeinschaft lebten. Es läßt sich kaum bestreiten, daß die Urungarn diese Selbstbenennung auch schon in der Anfangsperiode der Existenz als selbständiges Volk verwendeten.³

Gemäß der sprachwissenschaftlichen Chronologie werden die Urungarn irgendwann in der Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr. aus der ugrischen Gemeinschaft ausgeschieden

³ Ich möchte bemerken, daß ich die Ansicht jener teile, die den ungarischen Volksnamen als „sprechender Mensch“ deuten. Vgl. VERES 1985, 114; FODOR 1982, 178–180; 1992, 54–55; RÉDEI 1979, 353–354; UEWb II, 866–867; vgl. VOIGT 1992, 449–450.

sein (HAJDÚ 1966, 14). Aufgrund archäologischer Überlegungen bin auch ich zu einer ähnlichen Hypothese gelangt. Demgemäß haben unsere Vorfahren ihr selbständiges Volksleben irgendwann in der Periode der Früheisenzeit im westsibirischen Waldsteppengürtel begonnen, wo zu jener Zeit die Viehzucht in Form des wandernden Weidens, das Reiternomadentum, zur allgemeinen Wirtschaftsform wurde (FODOR 1982, 172; 1992, 46).

Eine andere sehr wichtige Äußerungsform des ethnischen Bewußtseins ist das Bewußtsein der gemeinsamen Abstammung, das sich in der Herkunftstradition zeigt. Indem er die frühere Überlegung von József DEÉR widerlegte – welcher angenommen hatte, daß einzig das Arpad-Geschlecht eine auf sich bezogene Herkunftstradition (die Turul-Sage) besaß, das Volk aber nicht (DEÉR 1934) –, hat Jenő SZÜCS mit gründlicher Analyse nachgewiesen, daß die sog. Wunderhirschsage in der Chronik von Kézai die uralte Herkunftstradition der Ungarn war (SZÜCS 1992, 116–149). Kézai, der sein Werk in den 1280er Jahren schrieb, hat die Herkunftssage wahrscheinlich den am Ende des 11. Jahrhunderts entstandenen und seither verlorenen Urgesta entnommen. Bei Kézai lautet die ursprünglich mündlich überlieferte Sage:

„Hunor und Magyar waren die erstgeborenen Söhne von Ménrót, sie trennten sich von ihrem Vater und zogen in eigene Zelte. Eines Tages, als sie auf die Jagd gingen, erschien ihnen eine Hindin, als sie diese aber verfolgten, entfloh sie in die Mäotischen Sümpfe (am Asowschen Meer). Da sie dort vollends ihren Blicken entschwand, suchten die Brüder lange, konnten jedoch keine Spur von ihr finden. Als sie das genannte Moorland durchstreiften, stellten sie fest, daß es sich zur Viehzucht eignete. Sie kehrten zu ihrem Vater zurück, und als dieser zustimmte, zogen sie mit dem Vieh und ihrer ganzen Habe in die Mäotischen Sümpfe, um sich dort niederzulassen ... Fünf Jahre kamen sie aus dem Moorland nicht heraus. Im sechsten Jahr unternahmen sie einen Streifzug und fanden an einem öden Ort die ohne Gatten daheimgebliebenen Frauen und Kinder der Söhne Belars. Diese brachten sie mitsamt deren Habe eilends in die Mäotischen Sümpfe. Der Zufall wollte, daß sich unter den Kindern auch zwei Töchter des Alanenfürsten Dula befanden; eine von diesen nahm Hunor zur Frau, die andere Magyar. Als sie nun lange Zeit in diesem Moorland gelebt haben, wurden ihrer so viele, daß sie der Boden hinfort weder beherbergen noch ernähren konnte ...“ Hunor wird in dieser Fassung zum Stammvater der Hunnen, Magyar zu dem der Ungarn.

Die von Kézai überlieferte Sage enthält mehrere chronologische Schichten. Der Chronist macht zum Urvater der Ungarn den Riesen Ménrót, den Nachkommen Japhets, und dieses Element hat mit Gewißheit in der ungarischen Sage vor dem Christentum gefehlt. Über diese Schichten aus verschiedenen Zeiten äußerte sich Jenő SZÜCS: „Diese Sagenelemente unterschiedlicher Zeit und Herkunft sind ohne Zweifel zu einer einzigen, organischen und unteilbaren epischen Einheit verschmolzen, und zwar noch bevor die christlichen Varianten der Hirschsagen bekannt geworden wären, im Gebiet am Schwarzen Meer, also noch vor dem 9. Jahrhundert. Im großen und ganzen läßt sich die Zeit der Integration der Strukturelemente, also der Vervollständigung der Sage, umreißen. Der *terminus ante quem* läßt sich kaum später als ins 9. Jahrhundert datieren; eine spätere Datierung wird durch viele sehr archaische Elemente des Motivsystems (totemistische Überreste, Frauenraub, aus dem Volksnamen personifizierte Sagenahmen), die vom christlichen Einfluß freie Struktur und die große Entfernung der folklorisierten historischen Momente von vornherein ausgeschlossen. Der *terminus post quem* läßt sich dagegen nicht früher als auf die Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert datieren, da sich die Vor-

fahren der Ungarn erst damals in die die jüngste historische Schicht der Sage bestimmende ethnisch-geographische Umgebung eingliederten. Die historischen Elemente dieser Umgebung gestalteten sich offensichtlich erheblich später zu Sagenepik um, die sich dem Rahmen der Hirschverfolgung einpaßte, die Sage selbst mit ihrem eigenen Zeichensystem markiert das 6.–9. Jahrhundert im weitesten Sinne als Periode ihrer vollständigen Herausgestaltung. Irgendwann in dieser Periode wurde diese Sage zum Ausdruck des Herkunftsglaubens der sich selbst *magyar* nennenden Gemeinschaft“ (SZÜCS 1992, 121).

In seiner letzten Arbeit hat auch György GYÖRFFY das in außerordentlich ferne Zeiten verweisende Alter der Sage betont und darauf hingewiesen, daß einzig die Turul-Sage ursprünglich totemistische Vorstellungen widerspiegelte: „... der Hirsch hat sich in der historischen Sage und Legende vieler eurasischer Völker nicht als Totem, sondern als *Leittier* allgemein verbreitet. Der Held der Sage folgt, häufig mit anderen zusammen, dem Hirsch, und wo das wunderbare Tier entschwindet, dort finden sie eine neue Heimat oder nach der christlichen Legendenvariante den richtigen Weg bzw. den Platz einer zu gründenden Kirche oder Burg“ (GYÖRFFY 1993, 205). Die Berechtigung dieser Feststellung läßt sich auch im Falle unserer Herkunftssage kaum bestreiten, wenn wir die überlieferte Variante der Sage vom Wunderhirsch betrachten. Auch das nach der Abschälung der christlichen, biblischen Elemente übrigbleibende Skelett enthält relativ späte historische Elemente. Das verfolgende Geschwisterpaar Hunor und Magyar bezieht sich auf die Periode der Kontakte mit den Onogur-Bulgaren. (Der Name Hunor läßt sich mit dem Volksnamen der Onoguren und nicht der Hunnen in Zusammenhang bringen: SZÜCS 1992, 119; vgl. KRISTÓ 1978). Im großen und ganzen auf die gleiche Zeit verweist die Episode des Mädchenraubes und die Erwähnung des alanischen Fürsten Dulo. Sehr wahrscheinlich wurde allerdings das Hirschmotiv selbst aus einer sehr alten totemistischen Herkunftstradition ererbt, wobei die Erinnerung an sie in den Jahrhunderten vor der Landnahme bereits verblaßt war.

Es ist wohl mit Recht anzunehmen, daß die Urvariante dieser Sage totemistischen Charakters war und die Herkunft der Ungarn aus der Vereinigung der Hindin, der Urmutter, mit einem Raubtier herleitete. Dieser Art ist die obugrische Sage, in der den Hirsch zwei *pašker* (Bedeutung: ‘Vielfraß’) Jäger verfolgen (RÓHEIM 1984, 65–68; GYÖRFFY 1993, 205). Die Ähnlichkeit des Hirschmotivs der ungarischen und der obugrischen Herkunftssage ist an sich noch kein Beweis dafür, daß der Mythos in ihren Kreisen auch schon in der Periode der ugrischen Gemeinschaft existierte, haben wir doch hinsichtlich seiner Entstehung keine unbezweifelbaren Angaben. Vorstellbar ist auch, daß die beiden Sagen unabhängig voneinander entstanden. Man kann György GYÖRFFYS Auffassung beipflichten, daß „die Elemente der in der Chronik erhaltenen Herkunftsgeschichte auf mehrere Zeiten, Völker und Quellen zurückzuführen sind und wir demnach nur auf der Ebene der Vermutungen bleiben können, wenn wir diese mit den Erscheinungen der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft vergleichen“ (GYÖRFFY 1993, 203).

Die Vermutungen jedoch sind nicht immer unbegründet. Unter den ungarischen Archäologen haben András ALFÖLDI und Gyula LÁSZLÓ nach einer Verbindung zwischen dieser Herkunftssage und den im eurasischen archäologischen Fundmaterial seit langem wohlbekannten skythenzeitlichen Tierdarstellungen gesucht (ALFÖLDI 1931; LÁSZLÓ 1977 [1946], 156–170). In dieser Hinsicht verdienen die in dieser Zeit von der Mongolei bis nach Ungarn verbreiteten Hirschdarstellungen besondere Beachtung, mit

deren künstlerischen und glaubensmäßigen Inhalten sich viele Forscher beschäftigt haben.⁴

Die Hirschdarstellungen haben sich in der Zeit nach dem 8. Jahrhundert v. Chr. in der ganzen Breite des Gürtels der eurasischen Steppe und Baumsteppe verteilt, im Kreise der Skythen nördlich des Schwarzen Meeres, der asiatischen Saken, der frühen Sarmaten und ihrer Verwandten und später auch bei ihren Nachbarn. Das häufige Erscheinen des Hirsches läßt sich offensichtlich nicht mit seiner Rolle in der einstigen Wirtschaftung oder mit sonstigen materiellen Gründen erklären. Wahrscheinlich kommen jene Forscher der Wahrheit näher, die die Erklärung der Erscheinung in der Glaubenswelt der damaligen Völker suchen. Viele vertreten die Ansicht, daß die Skythen in der Gestalt des „fliegenden“ oder „himmlischen“ Hirsches ihren totemistischen Tierahnen vergegenwärtigten (ČLENOVA 1962, 162–163; 1967, 140; ARTAMONOV 1971, 33). Diese Hypothese wird auch von der sprachwissenschaftlichen Überlegung gestützt, wonach die Selbstbenennung der iranischsprachigen Skythen *saka* war und dieses Wort ‘Hirsch’, also ‘Volk des Hirsches’ bedeutete (ABAIEV 1949, 179; 1979, 11–16). Es gibt allerdings auch Gegner dieser Ansicht (GRAKOV 1971, 86; HAZANOV–ŠKURKO 1976, 44–45),⁵ aber auch sie konnten mit keiner wahrscheinlicheren Erklärung dienen. Es überrascht nämlich die territorial riesige Verbreitung der Hirschdarstellungen und die hochgradige Einheit ihrer Formenmerkmale in dem von Skythen und Saken bewohnten Gebiet.⁶

Es ist wohl wahr, daß wir sehr wenig über die Sagen und Legenden der Skythen wissen, nur das, was Herodot aufgezeichnet hat. Darin kommt zwar die Tradition der Skythen über ihren Hirschahnen nicht vor, dennoch müssen wir es für sehr wahrscheinlich halten, daß die in der Steppe auch später weit verbreiteten totemistischen Hirschherkunftssagen in der Skythenzeit erschienen (8.–3. Jh. v. Chr.) und allgemein bekannt wurden; und zwar nicht nur bei den europäischen und asiatischen Skythen im ethnischen Sinne, sondern bei fast der ganzen Bevölkerung in der Steppe und Waldsteppe, dessen Belege eben die erwähnten künstlerischen Darstellungen sind. Diese weite Verbreitung wurde mit großer Gewißheit von dem Umstand gefördert, das in den ersten Jahrhunderten dieser Periode das Reiternomadentum zur herrschenden Lebensform im Steppen- und Waldsteppengürtel wurde. Die ähnliche Wirtschaftsweise vereinheitlichte in überraschend kurzer Zeit die materielle Kultur dieses gewaltigen Gebietes, was das archäologische Fundmaterial unzweifelhaft belegt. Ganz gewiß vereinheitlichte die neue Lebensweise nicht nur die materielle Kultur, sondern auch zahlreiche ähnliche Elemente der Glaubenswelt verbreiteten sich unter den Volksgruppen dieser Region. Vermutlich damals wurde in der Steppe die Verehrung des Hirsches als totemistischer Ahne allgemein und verbreiteten sich die auf ihn bezüglichen Sagenelemente.

Die Hirschdarstellungen verbreiteten sich aber nicht nur bei den Skythen und ihren unmittelbaren Nachbarn, sondern auch in entfernteren Gebieten. Fallweise sind sie gewiß

⁴ Zusammenfassend s. ČLENOVA 1962, mit weiterer Literatur. Von der neueren Literatur s. noch: ILINSKAJA–TERENOŽKIN 1983; ČERNIKOV 1965, 51–57; MELJUKOVA–MOŠKOVA 1976; AKIŠEV 1978; MELJUKOVA 1989, 100–104; MOŠKOVA 1992; KUROČKIN 1993.

⁵ Das gewichtigste Gegenargument letzterer Autoren ist, daß der Totemismus bei den Skythen keine lebende Tradition mehr gewesen sein könne, weil die totemistischen Vorstellungen nur für einen sehr frühen Abschnitt der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft charakteristisch seien. Die Richtigkeit dieser Feststellung ist kaum zu bezweifeln, doch leben ebenso zweifellos die totemistischen Elemente der Herkunftstraditionen außerordentlich lange Zeit weiter.

⁶ Vgl. mit Anm. 4.

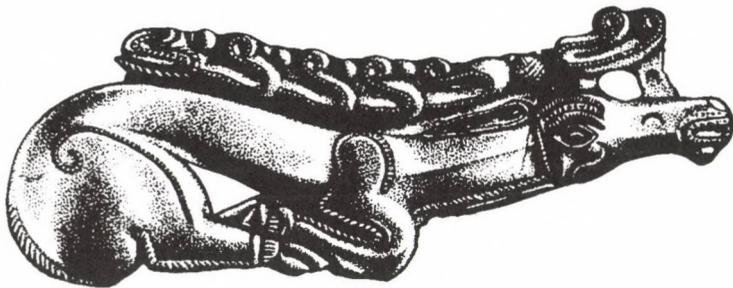


Abb. 1. Skythischer Goldhirsch von Tápiószentmárton

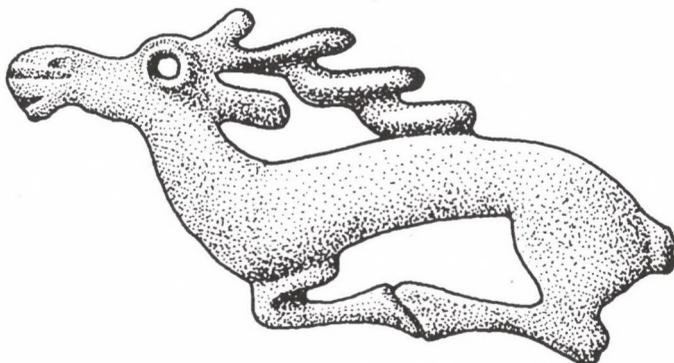


Abb. 2. Hirschdarstellung aus der Umgebung von Sajonogorsk



Abb. 3. Riemenzunge mit Hirschdarstellung aus einem Grab von Törtel aus der Landnahmezeit (10. Jh.)

skythische Goldschmiedearbeiten, wie z. B. der in Ungarn gefundene Goldhirsch von Tápiószentmárton (FETTICH 1927) (Abb. 1), meistens aber nach skythischen Mustern gefertigte Werke örtlicher Meister, wie die Exemplare aus dem Minusinsker Becken (MASSON-PŠENICYNA 1994, 11) (Abb. 2).



Abb. 4. Scheibe mit Hirsch und Lebensbaum aus Biktimirovo

Besonders wesentlich für uns ist, daß sich die künstlerische Gestaltung dieser mythischen Tierfigur auch in jenen Gebieten am Südrural findet, in deren Bezirk sich der Prozeß der Volkswerdung der Ungarn und ihrer nächsten Sprachverwandten abspielte. Hier soll nur auf zwei wichtige archäologische Funde aufmerksam gemacht werden. Bei dem baschkirischen Dorf Biktimirovo wurde ein Gräberfeld aus dem 4.–3. Jahrhundert v. Chr. der zur Ananino-Kultur gehörenden Gruppe Kara-Abyz freigelegt, wo in dem reichen Grab 39 zwei durchbrochene Bronzescheiben entdeckt wurden, die an den Enden beschlagener Lederbänder zur Verzierung des Vorderendes des Frauenkaftans befestigt waren (PŠENIČNJUK 1989, 8, Abb. 13). Die $8,8 \times 4$ cm große gegossene Scheibe umschließt eine Hirschfigur (Abb. 4). Vor dem zurückschauenden Hirsch befindet sich unmißverständlich die Darstellung des Details eines Baumes, und auch die Spieße des Geweihs imitieren die Krone eines Baumes. Den oberen Teil der Scheibe schließen zwei nicht genauer bestimmbare voneinander abgewandte Vogelköpfe ab, in denen man vielleicht Köpfe von Greifen erblicken könnte (KOREPANOV 1992, 47–49). Die Komposition stellt sicherlich einen vor dem Lebensbaum stehenden Hirsch dar, die Greife oder anderen Raubvögel befinden sich auf dem Wipfel des Baumes. (Ich bin der Ansicht, daß trotz der großen zeitlichen und räumlichen Entfernung sich als gute Parallelen die durchbrochenen Scheiben mit Lebensbaum und Vögeln der ungarischen Landnehmer anbieten (DIENES 1980, 204; FODOR 1992, 78, 138). Ganz offensichtlich ist die Darstellung des Hirsches in Kombination mit Lebensbaum und Raubvögeln (Greifen?) ein Träger tiefer Gedankeninhalte, höchstwahrscheinlich die bildliche Vergegenwärtigung irgendeiner totemistischen (Herkunfts-) Sage.

In derselben Gegend, im Regierungsbezirk Ohrenburg, haben am Ende der 80er Jahre in der Flur von Filippovka die Ufaer Archäologen ein selbst im ausgeraubten Zustand noch außergewöhnlich reiches sarmatisches Hügelgrab aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. freigelegt. Unter den prachtvollen Funden gibt es auch große (etwa 50 cm hohe) holzgeschnitzte Hirschstatuen, deren Oberfläche mit Goldblech umhüllt ist (PŠENIČNJUK

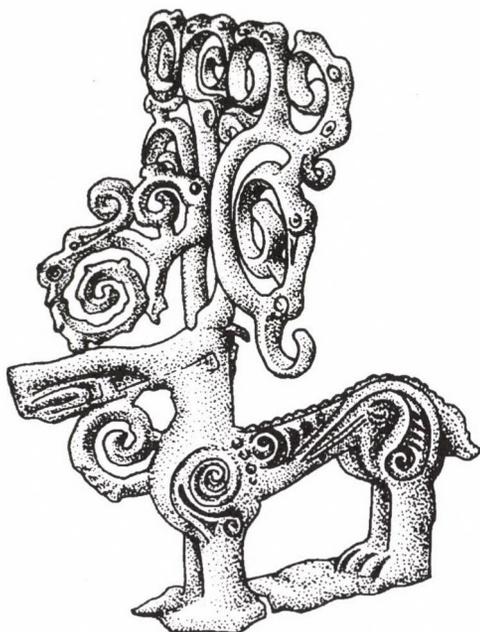


Abb. 5. Der Hirsch von Filippovka



Abb. 6. Einen Hirschkopf zerreiender Adler.
Knochenschnitzwerk, Gebiet am Unteren Ob, Ustj-Poluj.

1989, 8, Abb. 13) (Abb. 5). Genaue Parallelen dieser Holzschnitzereien sind bisher nicht bekannt, ihr Stil erinnert am ehesten an die berühmten Schnitzereien von Pasyryk. Das hoch aufragende Geweih des stehend dargestellten Tieres befindet sich quer zum Tierkörper. Die Gestaltung des Geweihes weicht aber stark von allem ab, was man an dem sog. skythisch-sibirischen Tiertyp gewohnt ist: es schmiegt sich nicht dem Körper des Tiers an, sondern strebt als Baum in die Höhe, wobei die Äste des ausladenden Baumes in Vogelköpfen mit Hakenschnabel enden. Ohne Zweifel hat auch in diesem Fall der einstige Künstler die Gestalt des Hirsches mit dem Lebensbaum mit Vögeln kombiniert, und der Hintergrund der Glaubenswelt mag mit dem vorigen identisch oder sehr ähnlich gewesen sein, auch wenn der vorige Gegenstand vermutlich in finnougri scher Umgebung und dieser in einer Werkstatt der frühen Sarmaten iranischer Sprache entstand.

Die archäologischen Funde bezeugen auch, daß sich die Hirschdarstellungen in der Früheisenzeit sogar in den von Ahnen der heutigen Obugrier bewohnten nördlichen Gebieten verbreiteten. Die an dem uralten Opferplatz von Ustj-Poluj gefundenen Schnitzereien sind auch in der ungarischen Fachliteratur bekannt. Vor allem das gemeinsame Erscheinen von Hirsch und Raubvogel verdient Beachtung (FODOR 1976, 73) (Abb. 6). (Die meisten an diesem Opferplatz gefundenen Gegenstände sind in die zweite Hälfte des 1. Jt. v. Chr. zu datieren – MOSYŃSKA 1978, 479). Die an dem Opferplatz von Holmogorsk (Tjumen-Gebiet) des 3.–5. Jahrhunderts gefundenen zwei gegossenen Bronzebeschläge (6,1 × 5 und 6,5 × 5 cm) stellen an den skythischen Stil erinnernde Hirschgestalten dar⁷ (Abb. 7).

Vielleicht genügen diese obigen wenigen herausgegriffenen Beispiele schon, um wahrscheinlich zu machen, daß sich die von einer besonderen Verehrung des Hirsches zeugenden künstlerischen Schöpfungen auch in solchen Gebieten einbürgerten, in denen einst die Völker der ugrischen Sprachfamilie wohnten (die Vorfahren der Wogulen, Ostjaken und Ungarn). Offensichtlich hat der Einfluß der Skythen und der Völker aus ihrer Verwandtschaft nicht allein in ihrer materiellen Kultur, sondern auch in ihrer Glaubenswelt tiefe Spuren hinterlassen. Ganz gewiß haben sich zumeist in dieser Zeit bei den Vorfahren der Obugrier jene iranischen mythologischen Elemente eingewurzelt, die bis heute erhalten blieben (vgl. HOPPÁL 1982). Da aber die Proto- und Urungarn mit Sicherheit südlich der uralten wogulischen und ostjakischen Quartiergebiete gelebt haben (GULYA 1977, 118), ist es sehr wahrscheinlich, daß dieser südliche Einfluß bei ihnen viel stärker gewesen ist und auch ihre Glaubenswelt tiefer umgestaltet hat. So kann man also mit Recht annehmen, daß auch die Urvariante der Sage vom Wunderhirsch damals entstand. Zu dieser Zeit enthielt sie aber offensichtlich noch nicht die oben erwähnten späteren Elemente, sondern hatte totemistischen Charakter und führte das Ungarntum auf die Vereinigung des himmlischen Tierpaares zurück. Sie mag also der zitierten obugrischen Schöpfungssage geähnelt haben, in der den Hirsch *pašker*-Jäger, also Vielfraße verfolgen. Eine ähnliche Herkunftssage mag auf der Zeichnung eines Teppichs aus dem Gräberfeld von Noin-Ula der asiatischen Hunnen dargestellt sein: die Vereinigung des Hirsches mit einem Raubvogel (ALFÖLDI 1931, 393–418; LÁSZLÓ 1967, 56). Was für ein Wesen der andere Tierahn neben dem Hirsch in der Urvariante der ungarischen Herkunftssage gewesen sein mag, läßt sich nur raten. Darüber gibt es bis zur Zeit der Schriftlichkeit weder in der mündlichen Überlieferung noch in der darstellenden Kunst der

⁷ Unveröffentlicht, in der Sammlung der Universität Jekaterinburg. Grabung von N. V. Fjodorovna 1976.



Abb. 7. Hirsche darstellende Beschläge vom Opferplatz Holmogorsk

Ungarn Hinweise. Nur die Gestalt des Hirsches wurde bis in diese Zeit vererbt, und vielleicht dieses Sagenelement findet sich auf der Riemenzunge aus einem Grab von Törtel aus der Landnahmezeit (DIENES 1972, Abb. 61; FODOR 1982, 198) (Abb. 3).

Aufgrund obiger Erörterungen nehme ich an, daß das ethnische (Volks-) Bewußtsein der Urungarn in der Periode ihrer Volkswerdung – in der Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr. – über zwei hochwichtige Elemente verfügte: sie hatten eine auf sich selbst angewendete Selbstbenennung (den Volksnamen *magyar*) und eine selbständige Herkunftstradition, die Urvariante der Sage vom Wunderhirsch. Dieses ethnische Bewußtsein war der wichtigste Stützfeiler für das Weiterbestehen der Urungarn. Eben deshalb kann man – wie ich meine – von dieser Zeit an mit Recht vom selbständigen ungarischen Volk (Ethnikum) sprechen, ungeachtet dessen, daß die Volkszusammensetzung der Urungarn in den fast eineinhalb Jahrtausenden bis zur Landnahme (bis 895) bei weitem nicht unverändert blieb: Volksgruppen trennten sich (wie die in der Magna Hungaria gebliebenen östlichen Ungarn oder die über den Kaukasus hinweg gelangten Sward-Ungarn), und

Bruchstücke fremdspachiger Völker schlossen sich ihnen an (wie die Vorfahren der Szekler oder die Kabaren aus Chasarien). Denn die *Ethnogenese* der Urungarn war zwischen 1000 und 500 v. Chr. abgeschlossen. Im Laufe der späteren Volksgeschichte hat sich die Zusammensetzung des Ungarntums ebenso verändert wie die fast jedes anderen Volkes, was allerdings nicht bedeutet, daß eine neue Volksformation (Ethnikum) entstanden wäre. Deshalb sind jene Ansichten völlig unbegründet, nach denen sich das Ungarntum erst irgendwann nach der Landnahme, nach der Assimilierung der im Karpatenraum vorgefundenen Bevölkerung herausgebildet hätte. Das ethnische Bewußtsein der Ungarn läßt sich seit zweieinhalb Jahrtausenden ununterbrochen belegen.

LITERATUR

- ABAEV, V. I.
1949: Osetinskij jazyk i fol'klor. Moskau-Leningrad
1979: *Istoriko-étimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*, Bd. III. Leningrad
- AKIŠEV, K. A.
1978: Kurgan Issyk. Moskau
- ALFÖLDI, A.
1931: Die theriomorphe Weltbetrachtung der hochasiatischen Kulturen. *Archäologischer Anzeiger*, 393–418.
- ARTAMONOV, M. I.
1971: Skifo-sibirskoe iskusstvo zverinogo stilja. In: *Problemy skifskoj arheologii*. Hrsg. P.D. Liberov – V. I. Guljaev. Moskau. 24–35.
- ČERNIKOV, S. S.
1965: *Zagadka Zolotogo kurgana*. Moskau
- ČLENOVA, N. L.
1962: Skifskij olen'. In: *Materialy i issledovanija po arheologii SSSR*, 115. Moskau. 167–203.
1967: *Proišhoždenie i ranjaja istorija plemjon tagarskoj kul'tury*. Moskau
- DEÉR, J.
1934: *Heidnisches und Christliches in der Altungarischen Monarchie*. Szeged
1938: *Pogány magyarság, keresztény magyarság (Heidnisches Ungartum, christliches Ungartum)*. Budapest
- DIENES, I.
1972: *Die Ungarn um die Zeit der Landnahme*. Budapest
1980: *Der Weltbaum der landnehmenden Ungarn*. In: *Congressus Quartus Internationalis Fenno-Ugristarum, Pars II*. Budapest. 202–207.
- DOMOKOS, P. (Hrsg.)
1977: *Uralisztikai olvasókönyv (Uralistisches Lesebuch)*. Budapest. (2. Ausgabe: 1978.)
- FETTICH, N.
1927: *A tápiószentmártoni aranyszarvas (Der Goldhirsch von Tápiószentmárton)*. *Archeológiai Értesítő*, 138–145.
- FODOR, I.
1973: *Vázlatok a finnugor őstörténet régészetéből (Skizzen aus der Archäologie der finnisch-ugrischen Urgeschichte)*. *Régészeti Füzetek, Ser. II. No. 15*. Budapest
1976: *The Main Issues of Finno-Ugrian Archaeology*. In: *Ancient Cultures of the Uralian Peoples*. Hrsg. P. Hajdú. Budapest. 49–78.
1982: *Die große Wanderung der Ungarn vom Ural nach Pannonien*. Budapest
1982: *On Magyar-Bulgar-Turkish Contacts*. In: *Chuvash Studies*. Hrsg. A. Róna-Tas. Budapest. 45–81.
1988: *A permi népek kialakulásával kapcsolatos újabb régészeti kutatásokról (Über neuere archäologische Forschungen im Zusammenhang mit der Entstehung der permischen Völker)*. In: *Uralisztikai Tanulmányok, 2. (Bereczki-émlékkönyv.)* Hrsg. P. Domokos–J. Pusztay. Budapest. 139–146.
1992: *A magyarság születése (Die Entstehung des Ungarntums)*. Budapest
- GRAKOV, B. N.
1971: *Skify*. Moskau

- GULYA, J.
1977: Megjegyzések az ugor őshaza és az ugor nyelvek szétválása kérdéséről (Bemerkungen zu den Fragen der ungarischen Urheimat und der Trennung der ugrischen Sprachen). In: Magyar őstörténeti tanulmányok. Hrsg. A. Bartha–K. Czeglédy–A. Róna-Tas. Budapest. 115–121.
- GYÖRFFY, Gy.
1993: Krónikáink és a magyar őstörténet. Régi kérdések – új válaszok (Unsere Kroniken und die ungarische Urgeschichte. Alte Fragen – neue Antworten). Budapest
- HAJDÚ, P.
1966: Bevezetés az uráli nyelvtudományba (Einführung in die uralische Sprachwissenschaft). Budapest
1978: Az uráli nyelvészet alapkérdései (Die Grundfragen der uralischen Sprachwissenschaft). Budapest
- HAZANOV, A. M.–ŠKURKO, A. I.
1976: Social'nye i religioznye osnovy skifskogo iskusstva. In: Meljukova–Moškova 1976, 40–51.
- HOPPÁL, M.
1982: Az összehasonlító mitológiai kutatás és a magyar őstörténet (Die vergleichende Mythologienforschung und die ungarische Urgeschichte). Új Írás, No. 9. 44–51.
- ILINSKAJA, V. A.–TERENOŽKIN, A. I.
1983: Skify VII–IV vv. do n.é. Kiev
- KODOLÁNYI, J. (Hrsg.)
1973: A finnugor őshaza nyomában (Auf den Spuren der finnougri-schen Urheimat). Budapest
- KOREPANOV, N. I.
1992: O semantike bljah s izobraženiem olenej IV–III vv. do n.é. iz Central'noj Baškirii. In: Problemy finno-ugorskoj arheologii Urala i Povolž'ja. Hrsg. É. A. Saveleva. Syktyvkar. 47–51.
- KRISTÓ, Gy.
1978: Volt-e a magyaroknak ősi hun hagyományok? (Haben die Ungarn eine uralte hunnische Tradition gehabt?) In: Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához, 3. Mitosz és történelem. Hrsg. M. Hoppál–M. Istvánovits. Budapest. 55–64.
- KUROČKIN, G. N.
1993: Bogatye kurgany skifskoj znati na juge Sibiri. Sankt-Peterburg
- LÁSZLÓ, Gy.
1967: Hunor és Magyar nyomában (Auf den Spuren von Hunor und Magyar). Budapest
1977 (1946): A népvándorlások lovasnépeinek ősvallása (Die Urreligion der Reitervölker aus der Völkeranderungszeit). In: László, Gy.: Régészeti tanulmányok. Budapest. 125–170, 457–467.
- LOTZ, J.
1956: Etymological Connections of Magyar – 'Hungarian'. In: For Roman Jacobson. Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday. The Hague, 677–681.
- MASSON, V. M. – PŠENYČINA, M. N.
1994: Drevnosti Sajanogorska. Sankt-Peterburg
- MELJUKOVA, A. I.
1989: Skifskoe iskusstvo zverinogo stilja. In: Arheologija SSSR. Stepi Evropejskoj časti SSSR vv skifo-sarmatskoe vremja. Moskau. 100–104.
- MELJUKOVA, A. I. – MOŠKOVA, M. G. (Hrsg.)
1976: Skifo-sibirskij zverinij stil' v iskusstve narodov Evrazii. Moskau
- MOGIENIKOV, V. A.
1965: Anan'evkoe gorodišče i voprosy o vremeni tjurkizacii Srednego Priirťš'ja i Baraby. Sovetskaja arheologija, No. 1. 275–282.
- MOSZYŃSKA, V.
1978: An ancient sacrificial site in the Lower Ob Region. In: Shamanism in Siberia. Hrsg. V. Diószegi–M. Hoppál. Budapest. 469–479.
- MOŠKOVA, M. G. (Hrsg.)
1992: Arheologija SSSR. Stepnaja polosa Aziatskoj Časti SSSR v skifo-sarmatskoe vremja. Moskau
- NAGY, G.
1894: Honfoglaló őseink (Unsere landnehmenden Vorfahren). Ethnographia, V. 79–95. (Neue Ausgabe: Kodolányi 1973, 134–158.)
- PŠENIČNJUK, A. H.
1964: Bikitimirovskij mogil'nik. In: Arheologija i etnografija Baškirii, II. Ufa. 215–231.
1989: Raskopki „carskogo“ kurgana na Južnom Urale. Ufa
- RÉDEI, K.
1979: Szófejtések (Etymologien). Nyelvtudományi Közlemények, LXXXI, 353–364.

RÓHEIM, G.

1984: Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata (Psychoanalytische Untersuchung primitiver Kulturen). Budapest

SZÚCS, J.

1992: A magyar nemzettudat kialakulása (Die Herausbildung des ungarischen Nationalbewußtseins). Szeged

TESz

1967–1976: A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára, I–III (Historisch-etymologisches Wörterbuch der ungarischen Sprache). Hrsg. L. Benkő. Budapest.

UEWb

1986–1988: Uralisches Etymologisches Wörterbuch, I–II. Hrsg. K. Rédei. Budapest – Wiesbaden

VERES, P.

1972: An Outline of the Ethnic History of the Hungarian People. *Néprajzi Értesítő* LIV, 155–181.

1985: Nekotorye voprosy étnogeneza vengerskogo naroda. In: *Uralo-altaistika*. Hrsg. E. I. Ubrjatova. Novosibirsk. 113–119.

VOIGT, V.

1992: Ung. 'mese'. In: Rédei-Festschrift. *Uralisztikai Tanulmányok*, 3. Wien–Budapest. 445–450.

HUNGARIAN HORSE-KEEPING IN THE 9TH-10TH CENTURIES

Attila PALÁDI-KOVÁCS

Institute of Ethnology of the Hungarian Academy of Sciences
H-1250 Budapest, P.O. Box 29, Hungary

Between the 5th and 9th centuries the Hungarian people lived in the steppe region of Eastern Europe to the north of the Black Sea. The majority of the peoples living in the environment were nomads engaged in animal husbandry. Since the Scythians (8th-3rd centuries BC), numerous Iranian and Turkic peoples had lived in this region, adopting the equestrian nomadic culture. The Hungarians, speaking a Finno-Ugric language, also took over the nomadic way of life and culture from the Iranian and Turkic peoples. Since they were also familiar with agriculture and numerous branches of handicrafts, the way of life on the Hungarians in the 5th-9th centuries can better be described as seminomadic. Leaving the region between the Dniester and the Dnieper Rivers (known in Hungarian as *Etelköz*), in 895 the Hungarians occupied the Carpathian Basin where they settled down, although they retained their earlier form of animal husbandry for some time. Reconstruction of this with the help of written sources, the chronicles, archaeological and linguistic evidence and through analogies of comparative ethnology is a very complicated task. This article attempts only to answer a few questions of Hungarian horse-keeping in the 10th-11th centuries.

Surviving contemporary written records mentioning horse-keeping by Hungarians at the time of the conquest have long been known; they have been frequently cited and analysed by historians in the last hundred years. Most recently Gy. KRISTÓ took stock of the existing written sources: he found ten referring to the 9th-10th centuries and thirty-two to the 11th-12th centuries (KRISTÓ 1995: 18-33). The group of sources from the 9th-10th centuries, especially the account given by the Byzantine Emperor Leo the Wise (886-912), are of most interest to us here. The others are unfortunately too brief and give information solely on 9th-10th century Hungarian equestrian troops. Djaihani (10th century Mohammedan writer on geography) - the source used by the Arab Ibn Rusta and the Persian Gardizi - said more about them because he stated that the leader of the Magyars "goes into battle with 20 000 mounted troops". The information that the kagan of the Khazars was able to marshal 10 000 mounted troops also came from Djaihani.

The account by Leo the Wise is preserved in his work *Tactics*, and it is worth quoting verbatim: "... the nobles also have the chest of their horses covered with iron or felt (armour).

They take great care to practice archery on horseback.

They are followed by a large herd of horses, both stallions and mares, partly to provide food and milk to drink, and partly to create the appearance of great numbers.

They do not strike a camp surrounded by a trench as the Romans (Byzantines) do, but until the time of the war they scatter in clans and tribes, constantly grazing their

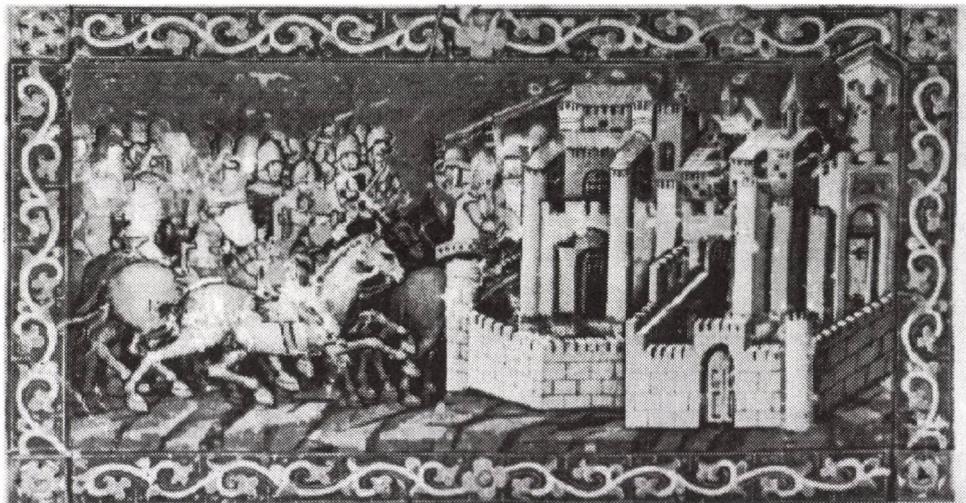


Fig. 1. Hun horsemen laying siege to a castle. Illuminated Chronicle (1358)

horses in winter and summer; in times of war they keep the horses they need at hand in hobbles of iron near their Turkic (Magyar) tents until the time comes to line up for battle; they begin drawing up for battle at night. (...) They often tie their surplus horses with a rope and place them at the rear, behind the line of battle, for protection. (...)

The lack of pasture is a disadvantage for our Turkic (Magyar) enemies, because of the great numbers of horses they take with them.

In battle it is mainly infantry massed in formation that will inflict great damage on them, as horsemen who do not dismount because they are not able to stand their own on foot, having grown up on horseback." (GYÖRFFY 1975: 110–112)

Historians accept this description as a report on the Hungarians, although Leo the Wise transferred to the Hungarians the description of the Inner Asian Turks given by the Greek emperor Maurikios who lived around 600, changing the original text only with the addition of a few words. Similar remarks of source criticism can be made concerning the records of the chronicle writers. The Christian monks who lived in fear of the Hungarians' arrows often drew on hearsay to describe their customs. They adopted oral tradition or written *topoi*. These cannot be regarded as having the same authenticity as the charters, royal deeds of gifts and as primary sources in general.

The description given of the Hungarians by Regino, Abbot of Prüm around 906–908 also appears to be a *topos*: "They move about, think, stand and talk on horseback." (See GYÖRFFY 1975: 208.) A Hungarian traveller made a similar observation in 1903 regarding Kazakh and Kirghiz men: "They appear not to be able to stand or go about on foot at all, because I have not yet seen them otherwise than on horseback or squatting on the ground." (ALMÁSY 1903: 90)

The Hungarians were thus a true equestrian people in the 9th–10th centuries. Much more so than the ancient Persians, since walking (infantry) was far more strikingly found among the Persians in the army, in court ceremonies, in the religious cult and in artistic

motifs. (HANČAR 1955: 562) The observation in the account given by the Greek emperor Leo the Wise that during campaigns the Hungarian army was followed by a large herd of horses "partly to provide food and milk to drink" can also be applied to the 13th century Mongol-Tatar armies. The Hungarian bishop Rogerius recorded of the troops of Batu Khan that "they are followed by many horses without riders, so that if one of them rides he is followed by 20–30 horses". According to Thomas, archdeacon of Spalato (now Split) "however many horses a man has, they are trained to follow their master like dogs" (JANKOVICH 1967: 424). The descriptions of the Eurasian mounted nomadic peoples contain many common features, just as there were many common, significant elements in their culture. (PATAI 1951: 406–407; BACON 1954: 43–54)

PROPORTIONS BY BRANCH

We have only an approximate knowledge of the composition and proportions by branch of the animals kept by the Hungarians at the time of the conquest. It is certain that in the 9th–10th centuries the Hungarians had two important domestic animals: horses and cattle. Animal bones from excavations in Hungarian settlements of the early Árpád period (10th–12th century) bear witness to complex animal husbandry. In Kardoskút horses represented 27%, cattle 31%, sheep 16% and pigs 15%. These figures refer to the proportions of meat consumption. At the same time, in Tiszalök-Rázompusza the proportions found were 24% for horses, 34% for cattle, 8.5% for sheep and 21.5% for pigs. In Felgyő horses represented 15.6%, cattle 32.1%, sheep and goats together 18.2% and pigs 12.3%. János MATOLCSI summed up the data on animal bones for sites of the early Árpád period. He found that in the 10th century in Hungary cattle represented 31.8%, horses 20.5%, sheep 14.5% and pigs 16.6%. The remainder was made up of other domestic animals – dogs, hens and geese. (MATOLCSI 1982: 327) This distribution of the stock of animals does not correspond to that of the nomadic peoples. Among the Turkic peoples of Central Asia or the Bashkirs the share of horses was higher even in the early 20th century. In contrast, it shows a striking similarity to the percentage distribution of the remains of domestic animals found in the Saltovo-mayak culture (cf. DIENES 1972: 31). 10th–11th century Hungarian cemeteries in the Carpathian Basin show the dominance of cattle. This was not unique: in the *Etelköz* archaeological sites the share of cattle reached 30.9–38.5%. (*Etelköz* is the Hungarian name used to designate the grassy steppe region of today's southern Ukraine, where the Hungarians' ancestors lived before 895.) The high proportion of horse bones on the Hungarian Great Plain is striking. In the 10th century the horse was the Hungarians' second most important domestic animal, while on the steppes of *Etelköz* it had been in third place and in the zone of steppe dotted with open woodland the horse had occupied only fourth place. It would appear that there was a temporary increase in the role of horse-keeping in the period of the conquest and the predatory expeditions. This increase cannot be explained merely by the complex use made of the horse (for meat, milk, as a mount and draught animal, for sacrifices) because these forms of use had already been known in earlier centuries in the taki-breeding Turkic-Mongol culture. The role of horse-keeping increased in the 9th–10th centuries in connection with the conquest and military campaigns. Once the process of settlement and the adoption of Christianity was completed (11th century), the use made of the horse became more limited. The stock of horses declined and the share of cattle further increased. (PALÁDI-KOVÁCS 1993: 67–68)



Fig. 2. Entry of the Hungarians to the Carpathian Basin. Illuminated Chronicle (1358) Budapest 1964. Facsimile edition, Helikon

OWNERSHIP RELATIONS, HERDSMEN, OWNERSHIP MARKS

A source frequently cited on the subject of Hungarian horse-keeping in the 10th century is the greater legend of Saint Gellért (Gérard). Bishop Gellért wrote on the subject of the wealth of the Hungarian chieftain Ajtony: "He also had untamed horses in uncounted numbers, as well as others which the herdsmen kept in stables (in domibus). He also had countless herds of cattle, each with their own herdsmen and he also had farms and courts." (See: TORMAY 1939: 32.) This brings to mind the report given by Marco Polo of the Mongol khan's herd of 10 000 pure white horses: "and of the milk of these mares no person can presume to drink but himself and his family, with the exception of the members of one great tribe." (See: HARMATTA 1946: 32. After *The Travels of Marco Polo the Venetian*, J.M. Dent, London 1908, p. 147.) The ownership right of the khan can be understood to mean that in the season of milking and making kumis he had to act as host to his relatives, the members of the tribe and the clan. In the 10th–13th centuries the contemporary Persian and Arab writers also mentioned the vast flocks and

herds kept by the pastoral peoples living on the steppes of Eastern Europe (Pechenegs, Cumanians). (See: PLETNEVA 1962: 135.)

In 1903 Gy. ALMÁSY wrote that it was not unusual to find 1000–3000 horses in the vast herds (*tabun*) of the Kirghiz and in the past they had even had herds of 10 000 horses. The high-born (*bai*) Kirghiz were unable to tend the vast herds even with all their family and so they were surrounded by a whole army of poor people who received full keep from year to year for their services. During foaling there was such an abundance of kumis that the nobles offered it to a whole army of parasites. (ALMÁSY 1903: 690)

In the final analysis, it is not possible to determine with certainty the exact wealth in livestock of Ajtony and the other 10th-century Hungarian tribal chiefs and clan chieftains. However, it is not likely to have been less than that of the high-born Kirghiz. And the legend of Gellért cited above also shows that the clan chieftains had herdsmen; the stratum of professional herdsmen had begun to take shape. The more prosperous families used the poor, mainly the sons of related clans, as herdsmen.

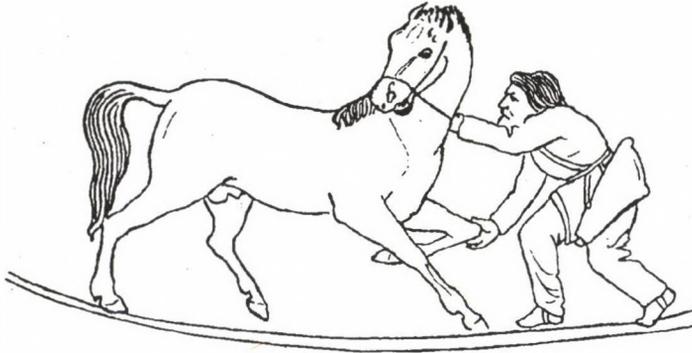
Among the Bashkirs in the late 18th century even a poor man had 30–50 horses, while the more prosperous had 500. A wealthy man kept 1 000–2 000 or even more horses. (RUDENKO 1955: 104) In the mid-19th century among the Kara-Kirghiz there was an average of 2212 sheep, 450 horses, 56 camels and 65 cows for each jurta (family). (VÁMBÉRY 1885: 327) In Mongolia in 1924 there was an average of 35.6 livestock per person – including even infants – making a herd of 150–200 animals per family. At least this number of livestock was needed to support a nuclear family in the case of 10th-century Hungarians, too. (BARTHA 1968: 149–151)

Marks on the ears and branding marks were used to identify ownership of horses and cattle. The word for mark (Hungarian: *bélyeg*) is of Old Turkic origin and was already in use in the language in the 9th–10th centuries. The Bashkirs used signs branded with an iron for horses only. An earmark was sufficient for cattle and sheep. Each family used its own earmark (*in, ineu*), but the tamga brand on horses was the same for the whole clan or tribe. For this reason, the family earmarks were also used on the horses. (TAGÁN 1936: 131–133) Among the Bashkirs too, the tribe's stock of horses belonged to the same bloodline.

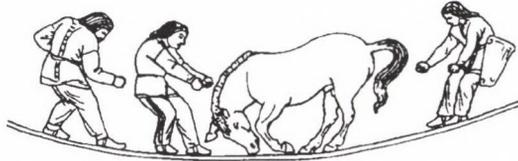
Horses were generally branded on the rump and were used not only as proof of ownership. P.S. PALLAS saw brands among the Caucasian Cherkess which also served to certify the bloodline of horses. (PALLAS 1803: 354–355)

HORSE BREEDS

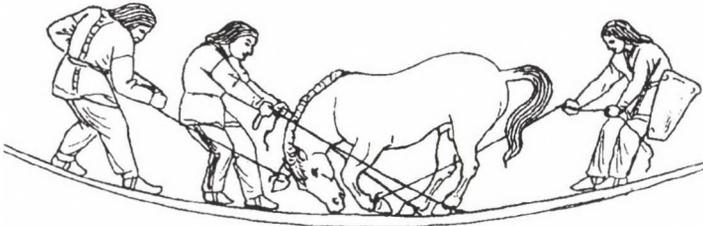
Zoologists and ethnologists have long been trying to determine the breed of horses kept by the ancient Magyars. In the early 20th century J. BESSKÓ reached the conclusion that the Hungarians' horses belonged to the Oriental strain of Mongolian horse. This hypothesis was confirmed by craniometric and osteological investigations made from the 1930s. The zoologist ADAMETZ and the ethnologist and cultural historian F. FLOHR also stressed the relationship between the ancient Hungarian horse and the *taki*. (FLOHR 1930: 181) István ZICHY put forward the hypothesis that two kinds of wild horses or their domesticated descendants lived in the two steppe regions. The *tarpan* and its domesticated descendants lived in the "western steppes" of West Turkistan, Siberia and Southern Russia, that is, in the regions marching on Europe and Asia Minor, while the *taki* was the



1



2



3

Fig. 3. Tossing a horse shown on a Scythian vase (Kul Oba) and interpreted by Ottó HERMAN (cf. PALÁDI-KOVÁCS 1993 p. 47)

horse of the “eastern, Mongolian steppes”. (ZICHY 1936: 28–29) B. HANKÓ associated the horse breeds of Eastern Transylvania (Hung. *békási ló*, *székely ló*) with the *tarpan*, the horse of the Hungarians at the time of the conquest, the ancient European horse. In contrast, Béla GUNDA argued that the ancient Hungarian horse had descended from the *taki*. He pointed out that the Oriental cultural legacy of Hungarian horse-keeping was linked to the *taki*-breeding Turkic-Mongol culture and not to that of the *tarpan*-breeding peoples who belonged for the most part to the Indo-Germanic language family. The latter did not milk the horse, consume its milk or meat, and rarely saddled the horse, using it instead as a draught animal. (HANKÓ 1943; GUNDA 1943: 103–104)

Recent archaeological and zoological research has confirmed the Oriental origin of the ancient Hungarian horse breed. It is the hypothesis of Gy. GYÖRFFY that when the Hungarians arrived in the Carpathian Basin in 895 "all they were able to preserve from their original stock of domestic animals was their fleet-footed horses". (GYÖRFFY 1977: 405) Csaba ANGHI found that the *taki* origin was of "dominant character" in the 10th–11th century Magyar horses. (ANGHI 1959) BÖKÖNYI concluded from an analysis of 10th–13th century bone finds that the horses of the Carpathian Basin were taller than those of Eastern Europe but he did not adopt a position on the *taki* contra *tarpan* issue. (BÖKÖNYI 1961: 106) In 1975 János MATOLCSI stated that it was already an outdated approach to raise the question of whether the horses of the Hungarians in the 9th–10th centuries belonged to the *taki* or the *tarpan* breed since modern biology holds that the basic form of all domesticated horses is *Equus Przewalski Poljakoff* (1881) or in short, *Przewalski's* horse. On the basis of Khazar and 10th century Carpathian Basin horse skulls, Matolcsi showed that the horses of the Khazars and the Hungarians of the conquest belonged to the same population. Even the length of the molars in both breeds were identical (an average of 160.5 mm). The Hungarians who entered the Carpathian Basin brought with them the hardy, fleet-footed, warmblood horses, 136–140 cm high at the withers widespread in the steppe zone of Eastern Europe at that time. (MATOLCSI 1982: 111–121)

However, the 10th–11th century Hungarian stock of horses could not have been so entirely uniform after all. Besides the short, strong and swift horses of the common people (these animals were incidentally also ugly, with big heads, thick and short legs and rounded bellies), chronicles and deeds in the 13th–14th centuries repeatedly mention the horses of the nobility which were "large and beautiful". The Hungarian rulers frequently made gifts of costly, usually white saddle horses equipped with finely wrought bridles and saddles to rulers whose friendship they sought. Deeds from the Árpád period refer to these horses as *principalis*, *capitalis*, *domino aptus*, that is, "fit for a lord". Later this was replaced with the description of Hungarian "noble horse" (Hung. *főló*), often accompanied by the adjective "prancing" (Hung. *délceg*). Even after the 9th–10th centuries, splendid thoroughbred horses continued to be brought into the Carpathian Basin from Turkestan and Circassia. Persian, Hellenic and Chinese sources mention the fine selected stock of horses in Turkmenia or ancient Bactria as early as the 6th–4th centuries BC. In 126 BC ambassadors of the Chinese empire reported that magnificent "heavenly" horses sweating blood were bred in the distant land of Tayüan. According to Turkmenian folklore tradition, their ancestors acquired thoroughbred horses by letting their mares in season loose at night so that they could meet the miraculous stallions which occasionally came down from the mountains. Persian sources hold that these horses emerge from the springs. According to Chinese texts, the mysterious "heavenly horses" live in the high mountains of Tayüan (Tien Shan). (HANČAR 1955: 358–359; JANKOVICH 1970: 254–256)

Near Pazyryk in the Altai Mountains the remains of 69 horses were unearthed from the graves of nobles dating from the 1st millennium BC. Their height varied from 128 to 150 cm. The horses could be classified into four groups. The Soviet zoologist VITT considered the Pazyryk horse to be the result of local breeding. According to HANČAR, Turanian horse-breeding began much earlier than the century of the Pazyryk burials. He suggests that horse-riding itself also originated in the Eastern Turanian basin, along the foothills of the mountains. (HANČAR 1955: 562–563) From the Hungarian point of view

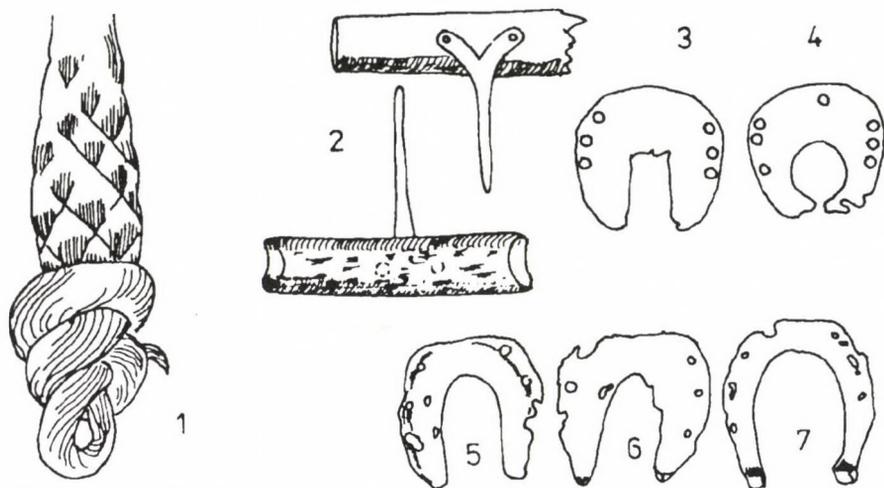


Fig. 4. Plaited horsetail (based on a statue of Saint George), 10th–11th century curry-combs and horseshoes (cf. PALÁDI-KOVÁCS 1993 p. 99)

it is a more important fact that in the Middle Ages the range of the selected horses of Turkestan still far exceeded the limits of the Turanian basin. (RUDENKO 1970; JANKOVICH 1970: 255–258)

In 1865 VÁMBÉRY gave the following description of this breed: “In general the distinguishing features of the Turcoman horse are: slender girth, narrow tail, fine head and neck (only it is a pity that the mane is not trimmed) and a fine, smooth, glossy coat...” (VÁMBÉRY 1865: 379)

The ancient Hungarians themselves made efforts to select and improve their stock of horses. They paid great care to the selection of animals suitable for breeding, especially in the case of stallions. The bloodlines were followed with brands stamped into the horse's hide. The bones found in 10th–11th century Hungarian horse burials are very instructive. 66% of the horses used as mounts were stallions, 33% geldings and only 1–2 were mares. (MATOLCSI 1982: 249) Gelding was widely practised in Eastern Europe from the time of the Scythians. Castration was performed when the young stallion was three years old; ropes were used to pull the horse's legs together, then the animal was tossed onto its side so that the operation could be performed. The preparations for castration can be described on the basis of a portrayal on a Scythian vase (Kul Oba). (HERMAN 1909: 96–97)

HORSE COLOURS AND DYED HORSES

According to M. BELÉNYESY, the most common horse colour in Hungary in the Middle Ages was grey and shades of grey. This is indicated by Hungarian colour names (*kékpeg*, *deres*, *szeplős*) preserved in Latin deeds. The rat- and mouse-coloured horse breed of the Hungarians at the time of the conquest appears to have remained dominant

for a long while despite the mingling. (BELÉNYESY 1961: 15–16, 28) One of the characteristics of the *székely horse* – a local breed in the region of the Eastern Carpathians was still mouse-grey in the 19th century. The horses kept outdoors in the Hargita mountains and organised in family herds were all of the same colour. In the village of Oroszhegy in the Székelyvarság district, if a foal was born with a “star” (white patch) on its forehead, or a bay coloured coat (Hung. *pej*), the owner sold it as a year-old colt. (FÖLDES 1958: 37) A number of colour names in the Hungarian language were originally used to designate the colour of horses and are loanwords from Old Turkic, which the Hungarians borrowed before the 9th century (Hung. *sárga*, *tar*(ka), *kék*, *kesely*).

Gyula NÉMETH was the first to recognise the significance of horse colours and colour-names – in connection with the Pechenegs. He pointed out that all of the Pecheneg tribal names recorded by the Byzantine Emperor Constantine are compound names: the first element is a horse colour-name and the second the name of a dignity. He referred to Chinese sources which recorded that on one occasion the *hiung-nu* (Hun) troops attacked China from the West riding horses that were all white, from the East all blue (grey), from the North all black and from the South all red (bay). Among other nomadic peoples too it was also the custom to separate the tribes by horse colours. The colour of the ruling tribe, as the one in the centre, was always spotless white, glittering white. Perhaps the tribal name *Kékkend* among the Hungarians at the time of the conquest can be considered as belonging in this category, as Dezső PAIS pointed out. György GYÖRFFY disputed this explanation and related the colour-names to the different coloured horsetail ensigns. In contrast, János HARMATTA considered it quite feasible that a Hungarian tribe could have horses all selected for the same colour. Regarding modern Hungarian data on dyeing horses (16th–17th century writings of Tinódi, Péter Apor and other authors), he suggests that this cosmetic procedure was not unknown among the nomadic peoples of the first millennium. He concludes that “Preference for certain horse colours resulted not only in breeding and keeping a stock of horses of uniform colour, but also in artificially changing the colour of horses”. (HARMATTA 1946: 28, 32)

Most recently Béla GUNDA dealt with the question of the “peoples of coloured horses”, with special regard to the procedures and materials of horse dyeing and its ethnological parallels. He showed that dyeing horses was a very widespread practice among the Hungarian people in the 16th–17th centuries. There are less data available from the Middle Ages, but there can be no doubt that already in the 9th–10th centuries the Hungarians were familiar with certain ways of dyeing horses. In the early modern age, the fashion of dyeing horses spread to the German lands from Hungary, partly in connection with imports of Turkish and Arabian horses. (GUNDA 1991: 230–231)

A breeding stock of uniform colour can only be achieved with careful selection, taking into account the favourable qualities of the stud stallions and the mares. This happened in peasant (Székely) horse-breeding in Eastern Hungary, enabling grey to remain the dominant horse colour. In the eastern parts of Transylvania, black and white horses are rare, and yellow, bay and chestnut are even rarer. The horse breed also played a role in the identity of the Székely ethnic group. There is a well-known proverb: “All Székelys are related from Adam and Eve, from the hole of the white mare.” Many people see this saying as preserving a linguistic memory of totemism.

It was already a custom among the Scythians to plait the tails of their mounts or cover them with a fancy leather covering. It was also a feature of equestrian fashion in Inner Asia in the 6th–8th centuries to plait the tails of horses and clip the mane, leaving

three longer tufts. This fashion was later followed by the Mongols, Tatars and Cumanians as well. The statue of Saint George in the Prague Castle, the work of the Hungarian brothers from Kolozsvár, portrays such a horse. (U. KÓHALMI 1972: 122, LÁSZLÓ 1943: 169) There can be no doubt that the 9th–10th century Hungarians followed the steppe fashion in horse cosmetics and transmitted this towards Italy, Germany and Bohemia in the Middle Ages. In *Tactics*, Leo the Wise also mentioned armour for horses made of felt and iron.

Many 14th–15th century frescoes record various ways of plaiting and binding horse tails, trimming manes and decorating and tying the forelock used in the Carpathian Basin. Like the Turcoman, Hungarian herdsmen and shepherds retained the practice of trimming the mane and tying up the tail of horses right up to the early 20th century. Archaeological finds (e.g. in the village of Felgyő, 10th century) confirm that the Hungarians at the time of the Settlement knew and used iron curry-combs. In other words, even in the Carpathian Basin the Hungarians preserved the principles and main elements of “equestrian aesthetics” and decorative harness, as an oriental cultural heritage.

* * *

The Hungarian horse culture was enriched with many new items in the 5th–9th centuries. The equestrian terminology which was of Ugrian origin and dated back to the second millennium BC was enriched with Old Turkic loanwords: bridle (Hung. *kantár*), rein (Hung. *gyeplő*), hobble (Hung. *béklyó*), mark, brand (Hung. *bélyeg*), bell (Hung. *harang*), trace, hame (Hung. *hám*). There is no space here to cover the subjects of zoo-technology (guarding, grazing, healing, etc.), riding or harnessing horses for work. The old Hungarian types of saddle, stirrup and bridle-bit or horseshoes would deserve a separate article. Leo the Wise wrote that the Hungarians had iron stirrups and bags in which they kept spare horseshoes and food hanging from the saddle. The straps of the harness, the shape and working of the metal fittings and buckles show striking resemblance to those used of the Inner Asian and Turk steppes. Scandinavian archaeologists attribute the appearance of the T-shaped bridle among the Vikings (together with the three-branched arrowhead, the metal plate for saddlebags and the conical helmet) to borrowing from Hungarians. (SZABÓ 1967: 98–99)

An analysis of the economic use of the horse would lead us far from our subject. It is a fact that horse meat was still consumed on a mass scale in the 11th century in Hungary and for a long while after embracing Christianity the Hungarians clung to the enjoyment of fermented horse milk. Horse burials were practised until the 10th–11th centuries, although with time it was only the skull and leg-bones of the horse slaughtered for the funeral feast that were placed in the grave because the meat was eaten by the relatives of the deceased. In the Árpád age in many parts of Hungary the resting-places of the dead were still marked with horse heads and horse skins on poles. According to popular belief, horse skulls on poles drove away evil spirits. The horse as cult animal, as the “*táltos*” horse of shamanistic belief, as an important figure in folk tales and folk legends has very deep roots in Hungarian folklore. Archaic elements in both material culture and folklore both bear witness to the outstanding importance of horse-keeping in the distant past.*

* (This paper was first presented at the conference “The Hungarian Conquest and Ethnology” 4–6. December 1995.)

LITERATURE

- ALMÁSY, György
1903: Vándor-utam Ázsia szívébe (My Journey to the Heart of Asia). Budapest.
- ANGHI, Csaba
1959: Die Taki – Tarpan – Abstammung des ungarischen Pferdes. *Vertebrata Hungarica*, Tom. I. Budapest.
- BACON, E.E.
1954: Types of Pastoral Nomadism in Central and Southwest Asia. *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol. 10. No. 1. Albuquerque, 44–68.
- BARTHA, Antal
1968: A IX–X. századi magyar társadalom (Hungarian society in the 9th–10th centuries). Budapest.
- BELÉNYESY, Márta
1961: Viehzucht und Hirtenwesen in Ungarn im 14. and 15. Jahrhundert. In: *Viehzucht and Hirtenleben in Ostmitteleuropa*, ed. by FÖLDES, László. Budapest, 13–82.
- BESSKÓ, József
1906: A honfoglaló magyar nemzet lovairól (The horses of the Magyars at the time of the Conquest). Budapest.
- BÖKÖNYI, Sándor
1961: Haustiere in Ungarn im Mittelalter auf Grund der Kochenfunde. In: *Viehzucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa*, ed. by FÖLDES, László. Budapest, 83–112.
- DIENES, István
1972: A honfoglaló magyarok (The Hungarians at the time of the Conquest). Budapest.
- FLOHR, Fritz
1930: Haustiere and Hirtenkulturen. Wien.
- FÖLDES, László
1958: Rideg lótarítás a székelyeknél (Horse-keeping outdoors among the Székelys). *Néprajzi Közlemények* III. 1–2. Budapest, 31–39.
- GUNDA, Béla
1940: The Anthropogeography of Pasturing on the Great Hungarian Plain. *Földrajzi Közlemények* LXVIII. Budapest, 26–48.
1943: A székely ló (The székely horse). *Nép és Nyelv* III. Kolozsvár, 103–104.
1991: A színes lovú népek (Peoples of the coloured horses). In: *Emlékkönyv Benkő, Loránd hetvenedik születésnapjára*. Budapest, 227–240.
- GYÖRFFY, György ed.
1975: A magyarok elődeiről és a honfoglalásról (The predecessors of the Magyars and the Conquest). Budapest.
- GYÖRFFY, György
1977: István király és műve (King Stephen and his achievement). Budapest.
- HANČAR, F.
1955: *Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit*. Wien.
- HANKÓ, Béla
1943: A székely lovak (The székely horses). Kolozsvár.
- HARMATTA, János
1946: Színes lovú népek (Peoples of the coloured horses). *Magyar Nyelv* XLII. 26–34.
- HERMAN, Ottó
1909: A magyarok nagy ősfoglalkozása. *Előtanulmányok* (The great ancient occupation of the Magyars. Preliminary studies). Budapest.
- JANKOVICH, Miklós
1968: *Pferde, Reiter, Völkerstürme*. München.
1970: A magyar ló (The Hungarian horse). *Agrártörténeti Szemle* XIII. Budapest, 253–267.
- U. KÓHALMI, Katalin
1972: A steppék nomádja lóháton, fegyverben (Weaponry of the mounted nomad of the steppes). Budapest.
- KRISTÓ, Gyula
1955: A honfoglaló magyarok életmódjáról (The life of the Magyars at the time of the Settlement). *Századok* Vol. 129. Budapest, 18–33.

- LÁSZLÓ, Gyula
1943: Kolozsvári Márton és György Szent György szobrának lószerszáma (Harness of the statue of Saint George by Márton and György Kolozsvári). In: Erdélyi Tudományos Intézet Évkönyve 1942. Kolozsvár, 75–170.
- MATOLCSI, János
1982: Állattartás őseink korában (Animal husbandry in the time of our ancestors). Budapest.
- NÉMETH, Gyula
1937: A tarka lovak országa (The land of coloured horses). Ethnographia XLVIII. 103–107.
- PALLAS, P. S.
1803: Bemerkungen auf einer Reise in die südlichen Statthalterschaften des Russischen Reichs in den Jahren 1793 und 1794. I. Leipzig.
- PALÁDI-KOVÁCS, Attila
1993: A magyar állattartó kultúra korszakai (The historical periods of Hungarian animal husbandry). Budapest.
- PATAI, R.
1951: Nomadism: Middle Eastern and Central Asian. Southwestern Journal of Anthropology. Vol. 7. Albuquerque, 401–415.
- PLETNEVA, S. A.
1962: Besenyők, türkök és kunok a dél-oroszországi steppéken, II. A nomádok gazdasági élete (Pechenegi, torki i polovtsy v yuzhnorusskikh stepyakh) MIA 62 (1958) 151–226). Szovjet Régészet 199. Budapest, 134–190.
- RUDENKO, S. I.
1955: Baskirii (The Baskirs). Moscow – Leningrad.
1970: Frozen Tombs of Siberia. The Pazyryk Burials of Iron Age Horseman. Berkeley – Los Angeles.
- SZABÓ, Mátyás
1967: Az északi (skandináv) ló tartás áttekintése (Overview of Nordic (Skandinavian) horse-keeping). Ethnographia LXXVIII. 95–121.
- TAGÁN, Galimsán
1936: Az állatok bilyogozása a baskiroknál (The marking of animals among the Bashkirs). Néprajzi Értesítő XXVIII. Budapest, 131–134.
- TORMAY, Cecile (translated)
1939: Magyar Legendárium (Hungarian Legendry). Budapest.
- VÁMBÉRY, Ármin
1865: Közép-ázsiai utazás (Travels in Central Asia). Budapest.
1885: A török faj ethnológiai és ethnographiai tekintetben (The Turkish People in their Ethnological and Ethnographical Relationship). Budapest.
- ZICHY, István
1936: Az eurázsiai lovasnomád műveltség kérdéséhez (On the question of the Eurasian mounted nomad culture). Budapest.

ZUR ZIEGENZUCHT DER VÖLKER IM KARPATENRAUM

Gyula VIGA

Herman Ottó Museum
H-3501 Miskolc, Görgey u. 28. Ungarn

Die sich mit den europäischen Traditionen der Hirtenkultur und der Viehzucht beschäftigenden Forscher haben der ethnographischen Untersuchung jener Tiergattungen wenig Aufmerksamkeit gewidmet, die in der nahen Vergangenheit keine bestimmende Rolle in der Lebensweise der Völker des Kontinentes gespielt haben. So hat man den Traditionen der Haltung von Esel, Maultier, Ziege und Büffel wenig Beachtung geschenkt. Die Rolle dieser Tiere war in Mitteleuropa unbedeutend, aber in kleiner Zahl kamen sie vielenorts vor und bildeten eine spezielle Schicht in der Viehzucht-Kultur. Vorliegende Studie möchte auf einige ethnographische Probleme der Ziegenhaltung und indirekt auf einige allgemeine Lehren aus der zweiten Linie der Tierzucht aufmerksam machen. Ihre Ergebnisse beruhen in erster Linie auf ungarischen Angaben und mittel-europäischen Parallelen.¹

Die Ziege ist eines der am frühesten domestizierten Tiere. Der Anfang ihrer Domestizierung läßt sich seit dem 8. Jahrtausend v. Chr. in Südwestasien belegen.² Auf dem Niveau der zwischen dem Mittelmeer und Südwestiran zustande gekommenen frühen Landwirtschaft bedeutete – neben den primitiven Getreidesorten – die Schaf- und Ziegenhaltung die Basis der Wirtschaftung, und die Ziege war vielleicht noch beliebter und verbreiteter als das Schaf.³ Ihre spezifischen biologischen Eigenheiten haben vermutlich schon bei ihrer frühen Domestizierung eine Rolle gespielt: ihre außerordentliche Widerstandskraft, Anspruchslosigkeit und daß sie auch im Falle völligen Fehlens von Fütterung einen relativ hohen Nutzen sichert.⁴

Auch die europäische Viehzucht setzte mit jenen Haustieren – vor allem Schafen und Ziegen – ein, die im 7. Jahrtausend v. Chr. aus Südwestasien ins Gebiet des Balkans gelangten. Von dort aus verbreiteten sie sich über die neolithischen Kulturen in nördlich-nordwestlicher Richtung.⁵ Bedeutungsvoll war die Ziege zur Zeit des Neolithikums auch unter den Haustieren der im Karpatenraum eintreffenden Völker, wurde dann aber bald in den Hintergrund gedrängt. Infolge der klimatischen und geographischen Verhältnisse der gemäßigten Zone Europas verlor sie gegenüber der Rinderzucht an Bedeutung.⁶

¹ Hier werden nur einige zusammenfassende Arbeiten erwähnt: KOWALSKA-LEWICKA 1972: 139–146; WOLSKI 1976: 127–165; MEGAW 1963: 201–209, 1964: 213–128; VIGA 1981

² MATOLCSI 1975: 160

³ MATOLCSI 1975: 21–23, 160

⁴ BÖKÖNYI 1974: 190

⁵ BÖKÖNYI 1968: 277–342

⁶ BÖKÖNYI 1968: 327–328

Wegen dieser geographischen Gründe sowie der – damit zusammenhängenden – allgemeinen Erhöhung der Lebensweise und des kulturellen Niveaus der europäischen Völker hat die Ziegenhaltung auf dem europäischen Kontinent nie wieder eine bestimmende Bedeutung erreicht. Zwar hielten im Mittelmeerraum die Völker der Antike noch viele Ziegen, dennoch kam dieses Tier vor allem unter stiefmütterlichen geographischen Verhältnissen und in der Lebensweise von auf niedrigem kulturellem Niveau lebenden Volksgruppen zu einer erheblichen Rolle. In großen Teilen unseres Kontinents ist der Ausdruck gebräuchlich, daß die Ziege die „Kuh des armen Mannes“ ist. Und die neuzeitlichen Tierstatistiken demonstrieren gut die geographische Determiniertheit der Ziegenzucht (s.w. unten). Wirklich wichtig wurde die Ziegenzucht vor allem in der Kultur der Völker des Mittleren Orients und Afrikas, von der Antike bis in unsere Tage.

Bei den Völkern Sibiriens⁷ hat die Ziege – zusammen mit dem Schaf – nur eine Nebenrolle gespielt, ihre Bedeutung wächst nach Süden fortschreitend in Asien ständig. Zwar steht im Zentrum des Hirtenlebens in Mittelasien das Pferd, doch sind auch Ziegenherden allgemein.⁸ Bestimmend im Leben der mittelöstlichen Halbnomaden ist die Schaf- und Ziegenzucht, die Lebensweise der Hirtenvölker im Tiefland von Tigris und Euphrat, in Afghanistan und Syrien sowie der Hirtengruppen der Tuareg in Afrika beruht auf der Schaf- und Ziegenzucht.⁹ Bei ihnen ist auch die Nutzung des Tieres am vielseitigsten, deren Reichhaltigkeit die Ziegenzucht auf dem europäischen Kontinent kaum nahekommen konnte. All das bedeutet nicht, daß die mittelalterlichen historischen Quellen über die europäische Viehzucht nicht häufig Ziegenherden und Ziegenhirten erwähnten und damit andeuten, daß es dennoch Traditionen gab.¹⁰ Zuverlässige statistische Angaben stehen zwar erst seit Beginn des 20. Jahrhunderts zur Verfügung, doch ist wohl anzunehmen, daß diese – zumindest in ihren Relationen – auch auf die frühere Rolle der Ziegenzucht bzw. auf ein früheres Bild der Verteilung des Bestandes rück schließen lassen. an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zeigt der Ziegenbestand in den europäischen Ländern folgendes Bild¹¹:

Zahl der Ziegen auf 1000 Einwohner

Griechenland	1199	Österreich	43
Bosnien-Herzegowina	909	Frankreich	42
Serbien	372	Belgien	36
Dalmatien	341	Niederlande	35
Spanien	250	Rußland	30
Schweiz	107	Schweden	15
Rumänien	92	Dänemark	13
Italien	74	Ungarn	10
Deutschland	57		

Auffallenderweise zeigt die Datenreihe eindeutig eine intensive Ziegenzucht im mediterranen Raum, im Mittelmeergebiet. Dies läßt auch später nachweisen, und nicht nur in Europa, sondern auch in zu anderen Kontinenten gehörenden Gebieten dieses Raumes. Nach der FAO-Statistik von 1954/55 waren 13,8% des Haustierbestandes der Welt

⁷ LEVIN-POTAPOV 1964: 141

⁸ BACON 1954: 46; RUDENKO 1955: 104

⁹ FERDINAND 1969: 133; TAGÁN 1940: 154; PATAI 1951: 405; NICOLAISEN 1969: 162, 171

¹⁰ SZABÓ 1970: 333

¹¹ RODICZKY 1905: 6

Ziegen, wenn wir den Bestand auf Rinder, Pferde, Schafe, Schweine und Ziegen beziehen.¹² Von diesem Bestand gehört mehr als die Hälfte der Zahl der Ziegen in die Gebiete Asiens und Afrikas. Hinsichtlich des Ziegenbestandes der einzelnen Länder ragen Griechenland, Italien und Frankreich bzw. die Türkei, Marokko und Algerien weit aus dem Durchschnitt hervor.¹³ Diese Daten deuten an, daß die Ziegenzucht in Europa vor allem am Mittelmeer, auf den Karstweiden der mediterranen und submediterranen Gebiete große Bedeutung hatte¹⁴ und in den Alpen- und den Karpatengebieten nur eine geringere Rolle spielte.

Für die Ziegenhaltung war – wo dies möglich war – die ganzjährige Weidung typisch. Aufgrund der europäischen Betriebsstruktur in der Landwirtschaft fand die Ziegenzucht nur im extensiven Rahmen Existenzberechtigung, in Gebieten, die von den entwickelteren Formen der Wirtschaftung frei geblieben waren. Dies sind in erster Linie die hochliegenden, auf andere Weise kaum nutzbar zu machenden Hochgebirgssalmen, wo die Ziegenhaltung am längsten geduldet war und einen Bestandteil der verschiedenen Migrationsformen des europäischen Wanderhirtentums bildete. (Die Ziege kann auch auf so hohem Terrain noch geweidet werden, wohin das Schaf nicht mehr geht.) Besonders große Rolle spielte die Ziege in der Transhumance der mediterranen Gebiete. Auch für die auf niedrigem Produktivkraftniveau stehenden Wanderhirten war die Zucht der anspruchslosen Ziege optimal.¹⁵

Die feudalistische Administration der europäischen Staaten hat uns aus dem 16.–17. Jahrhundert viele Schriftstücke hinterlassen, die wegen der Schadenverursachung weidender Ziegen die Haltung dieses Tieres verbieten. In diesen Schriftstücken kehren zwei Gedanken immer wieder: einerseits die Anerkennung der Berechtigung der Ziegenweiden und im Zusammenhang damit die Regelung der Weidung der Tiere; auf der anderen Seite der Schutz der auf höherem Niveau bearbeiteten landwirtschaftlichen Gebiete, besonders der Wälder, der Industrie- und Bergwerke. So hat z. B. in Frankreich eine Verordnung Colberts von 1669 die Ziegenzucht bzw. die Waldweide endgültig verboten. In Polen kam es in der Mitte des 18. Jahrhunderts zu einem Verbot, während in Ungarn – nach dreihundertjährigem Kampf – die Ziege durch das Waldgesetz von 1807 aus dem Wald verbannt wurde.¹⁶

Auf den Höfen armer Leute registrieren aber die feudalistischen Konskriptionen Ziegen auch im Viehbestand der Meierhöfe, und zwar in solch großer Zahl, daß es ausgeschlossen ist, sie seien nur die Tiere der Knechte gewesen. Allerdings mußte in Ungarn seit dem 16. Jahrhundert – ähnlich wie bei den Lämmern – auch nach dem Ziegenbestand der Meierhöfe der allgemeine Zehnte bezahlt werden,¹⁷ so ist es vorstellbar, daß der Ziegenbestand der Meierhöfe vor allem aus dem Zehnten stammte und nicht aus lokaler Zucht. Ähnlich gehörte auch in Polen im 16. Jahrhundert die Ziegensteuer (*kozielkowe*) zu den Leibeigenenlasten.¹⁸ Anders als bei der Besteuerung der Leibeigenen mußten die Walachen – ähnlich wie von ihren Schafen – bei der Stronga – der

¹² Yearbook od Food Agricultural Statistics. Roma 1957, 123–124

¹³ SZLAMENICZKY 1957: 24

¹⁴ ENYEDI 1964: 50

¹⁵ BEREZOWSKI 1959: 79; SZABADFALVI 1970: 162–177; SZABÓ 1975: 35 ff.; FÖLDES 1968: 231 ff.

¹⁶ WOLSKI 1976: 160; TAGÁNYI 1896, Band I–III; TAKÁCS 1970: 164

¹⁷ ILA 1957: 82

¹⁸ WOLSKI 1976: 132

Viehzählung im Frühjahr – der Herrschaftsgüter auch von ihren Ziegen den Zwanzigsten oder Fünfzigsten entrichten.¹⁹

Die Urkunden geben auch Auskünfte über die Arten der Ziegenhaltung. Es dominierte die Waldweide der Tiere, die in Hochwäldern genehmigt war, aber verboten in Schonungen und im Jungwald. Es war verboten, daß die Ziegenhirten, die „Hirten mit dem Beil“, durch den Wald gingen und für ihre Tiere Äste von den Bäumen hieben.²⁰ Doch hatte das Verbot wohl kaum große Wirkung, wie die vielen Angaben über seine Übertretung bezeugen.

Bis zu den letzten Jahrzehnten war eine Futterbeschaffung für die Ziegen nicht üblich, allgemeine Praxis war die Winterweide. Da sich die Ziegenzucht der Haltung der dominanten Vieharten anpaßte, lassen sich bei ihr die mitteleuropäischen Typen und Formationen der Viehzucht – besonders der Schafzucht – beobachten.²¹ Sie folgt den allgemeinen Formen der Weidehaltung von den Tieflandgebieten über die Mittelgebirgsgegenden bis zum Hochgebirgs-Hirtenwesen. Das läßt sich teils damit erklären, daß die Zahl selbständiger Ziegenherden immer geringer war als die der gemischten (Schaf + Ziege, später Rind + Ziege und Schwein + Ziege). In Mitteleuropa wurde die Ziege mit fast jeder Zuchtterrasse in gemeinsamer Herde geweidet. Am allgemeinsten war das gemeinsame Weiden mit Schafen. Diese Formen gemeinsamer Haltung waren jedoch auch in entfernten Gebieten verbreitet. Am häufigsten waren die gemischten Schaf- und Ziegenherden, doch gibt es bei den Lappen auch Angaben über die gemeinsame Haltung von Rentier und Ziege.²² Die Schafhirten hielten auch gern Ziegen als Leittiere, weil sie der Meinung waren, die Ziege spüre die Wolfsgefahr. Diese Ansicht war bei den Karpatenhirten allgemein verbreitet und wurde sogar in die „Unterweisungen“ für die Hirten aufgenommen.²³

Allgemein scheint die Haltung selbständiger Ziegenherden der dominanten Tierarten gefolgt zu sein, jedoch war sie häufig noch primitiver, stiefmütterlicher als bei den übrigen auf die Weide gebrachten Viehgruppen. Dies läßt sich mit einigen Beispielen belegen. In den Polen-Karpaten wurden die Ziegen – nachdem das übrige Vieh in die Ställe des Dorfes getrieben war – zu einer Herde zusammengefaßt und in die Wälder der Dörfer getrieben. Dort blieben sie völlig sich selbst überlassen, niemand bewachte sie, sie ernährten sich von Zweigen und Trieben der Bäume und Sträucher. Die Besitzer trieben ihre Ziegen erst zur Zeit des Lammens nach Hause, und manchmal warfen die Tiere ihre Lämmer sogar im Freien. Wenn das Kitz kräftig genug war, trieb man es mit dem Muttertier wieder in den Wald. Gelegentlich trieb man die Ziegen in Pferche, und täglich ging ein anderer Wirt aus dem Dorf zu ihnen hinaus, um ihnen von dem Heu der Mahd-wiesen im Gebirge vorzuwerfen.²⁴

Die Verbote der Ziegenhaltung vertrieben die Ziegen in immer höhere geographische Regionen, um solcherweise die anders nicht zu benutzenden Gebiete noch zu verwerten. Schriftstücke des 17.–18. Jahrhunderts aus Siebenbürgen geben an, daß man die Ziegen im Winter im Buschwerk und Wald weiden ließ.²⁵ Im Gebiet Marmarosch

¹⁹ TAKÁTS 1915: 305; MAKSAY 1959: 567

²⁰ TAGÁNYI 1896: I, 46; I, 464, II, 867

²¹ FÖLDES 1957: 150 ff.

²² POHLHAUSEN 1954: 60

²³ ROSKA 1943: 118; MARINOV 1969: 172

²⁴ KOWALSKA-LEWICKA 1972: 140

²⁵ HERMAN 1909: 286

(Máramaros, Maramureş) trieb man die Ziegen auch im Winter auf die Weide. Der Hirt (*kozárj*) schlug dann Äste von den Bäumen und fütterte seine Tiere mit ihnen.²⁶ Nach einer Angabe des 18. Jahrhunderts aus dem Komitat Bereg (früheres Nordostungarn) trieb man die Ziegenherde des Grundherrn in den etwa 20 km vom Dorf entfernten Wald zum Überwintern.²⁷ In einem kleinen Dorf des Karstgebietes von Aggtelek (Nordungarn), in Égerszög, wurden die Ziegen der Dorfleute am Ende des Dorfes, beim Haus des Hirten, im Winter im Freien gelassen und fanden einen geschützten Platz höchstens an einer Felswand. Die Ziegen überwinterten auch in den Höhlen der Tordaer Schlucht (Siebenbürgen), wo sie das vom Sommer übriggebliebene trockene Gras abweideten, das sie sich oftmals mit den Hufen unter dem Schnee freischarren mußten.²⁸ Auf ungarischem Gebiet – vor allem im Gebirge – war es allgemein, daß man beim herbstlichen Eintrieb der freiweidenden Tiere die Ziegen in eine gemeinsame Herde sammelte und den ganzen Winter hindurch weiden ließ. Nur bei sehr hohem Schnee trieb man sie nicht hinaus und gab ihnen dann auch Futter. Die Ziege erhielt ihr Futter aber immer als letzte und nur von schlechtester Qualität.²⁹ Da die Ziegen nur vom Frühling bis in den Herbst gemolken wurden, hielt man ihre Betreuung im Winter auch nicht für nötig. Auf das völlige Fehlen der Futtergabe weisen auch jene südsiebenbürgischen Angaben hin, nach denen aus den Südkarpaten die Ziegen nach der Sommerweide ins Überschwemmungsgebiet an der Unteren Donau getrieben wurden und dort überwintern mußten.³⁰ Demgegenüber gab es z. B. in den alpinen Gebieten Sloweniens früher gesonderte Ziegenställe außerhalb des Dorfes, wo man die Heurnte der Gebirgswiesen im Lauf des Winters an die Tiere verfütterte.³¹

Hinsichtlich der Weidequalität und der Reihenfolge des Weidens nahm die Ziege unter den Weidetieren den allerletzten Platz ein. Als Ziegenweide wurden vor allem von anderen Tieren nicht begehbare oder kahle, unfruchtbare Gebiete und schwache, verunkrautete Weiden freigegeben. Auf den Hochgebirgssalmen der Ostkarpaten waren auch noch in den 1930er Jahren die Weiden minderer Qualität den milchgebenden Ziegen und Schafen vorbehalten: vor allem in jungen Nadelwäldern und verbrannten Waldstücken. Die unfruchtbaren Ziegen und Schafe weideten auf dem schlechtesten, sauren Gras oder auf schwer zugänglichen, felsigen Bergen.³² Für die Reihenfolge des Weidens bietet RUDENKO ein lehrreiches Beispiel von den Baschkiren, was auch auf den Weidemechanismus und innerhalb dieser Ordnung auf die Rolle der Ziege hinweist. Die Baschkiren trieben beim Weiden im Winter zuvorderst immer die Pferde, die mit ihren Hufen den Schnee aufbrachen und die Grasspitzen abfraßen. Nach ihnen kamen die Schafe und am Schluß die Ziegen, die das Gras bis zur Wurzel abweideten.³³

Entsprechend der Betriebstypen der Viehhaltung bildeten sich – im Zusammenhang mit der Nutznießung – mehrere Formen der Ziegenhaltung heraus, die sich wiederum mit den Typen der Schafzucht in Verbindung bringen lassen. In den Polen-Karpaten war es

²⁶ SZTRIPSKY–BILÁK 1915: 147

²⁷ Mündliche Mitteilung von Árpád Csiszár (1980)

²⁸ GUNDA 1962: 448

²⁹ TÁLASI 1939: 16, 25; VIGA 1977: 324

³⁰ FÖLDES 1968: 231 ff.

³¹ NOVAK 1961: 656

³² WOLSKI 1976: 153

³³ RUDENKO 1969: 110

üblich, die Ziegen für die Sommerweide einem *bacsuk* zu übergeben. Ein Teil der Besitzer ließ aber seine Ziegen mit seinem übrigen Vieh zusammen weiden und verarbeitete auch die Milch selbst. So war es auch im 19. Jahrhundert noch Brauch, die Ziegen gemeinsam mit Ochsen, Pferden, Schweinen und sogar Gänsen weiden zu lassen.³⁴ Häufig hielt man die Ziegen auch in der *esztana* (Pferch), was schon mittelalterliche historische Quellen belegen.³⁵

In Gebieten, in denen sich die Wirtschaftsordnung, der Jahresrhythmus nach dem Ackerbau orientierte und keine extra Ziegenweide zur Verfügung stand, befanden sich die Ziegen auf der gemeinsamen Weide, im allgemeinen unter dem täglich heimkehrenden Vieh. Typisch für die Ziegenhaltung armer Leute war – besonders infolge der Verringerung der Weideflächen – das Weiden der Tiere am Pflock.

Mit allgemeiner Gültigkeit kann festgestellt werden, daß sich die Ziegenhaltung mit allen Formen der Hirtenwirtschaft der mitteleuropäischen Völker verbunden hat. Im Karpatenraum war in den vergangenen Jahrhunderten die Ziegenhaltung eine Begleiterscheinung jeder Tierhaltung, und in besonders starker Symbiose befand sie sich mit der Schafzucht. In der Ziegenzucht blieben bis in die nahe Vergangenheit die primitiven Elemente der extensiven Tierhaltung bestehen, die ihre Existenz den eigentümlichen biologischen Eigenschaften dieses Tieres und seiner sekundären Bedeutung für die Lebensweise verdanken. Die Ziegenhaltung ist demnach kein selbständiger Bestandteil des Hirtenwesens, sondern eine solche Einheit in ihm, die sich jederzeit geschmeidig den Möglichkeiten und dem Rahmen der Viehzuchtkultur eines Gebietes oder einer Bevölkerung anpaßte. Die Art der Ziegenhaltung hat gelegentlich sogar noch innerhalb der Typen des Wanderhirtenlebens die primitiveren Formen bewahrt, das Niveau der Ziegenhaltung hat nicht einmal das allgemeine Niveau der jeweiligen Viehhaltung erreicht.

Es soll auch kurz auf die Ausdrücke eingegangen werden, mit denen die ungarische Sprache die Ziegen verschiedenen Geschlechtes und Alters belegt, da diese Wörter auf die historischen Schichten der Ziegenzucht und auch auf die Beziehungen der Hirtenkultur der Völker im Karpatenraum hinweisen. Das ungarische Wort *kecske* ist türkischer Herkunft und mag als bulgartürkisches Lehnwort vor dem Einzug der Ungarn in den Karpatenraum übernommen worden sein.³⁶ In den Türksprachen ist es als Tierlockwort entstanden. Ähnlich verhält es sich mit den Entsprechungen von 'kecske' in den indoeuropäischen Sprachen, und das zeigt, daß ebenso wie die Ziegenzucht eine der ältesten Formen der Viehzucht-Kultur ist, gehören auch die mit ihr zusammenhängenden Ausdrücke in die früheste Sprachschicht.³⁷ Zur Bezeichnung der männlichen Ziege haben sich auf dem ungarischen Sprachgebiet zwei Wörter verbreitet. Die Verbreitungsgebiete beider ergänzen einander und weisen neben der Sprachgeschichte auf zwei unterschiedliche Schichten der Hirtenkultur hin. Im östlichen Teil des Sprachgebietes (vor allem im Gebiet des heutigen Rumänien) ist das Wort *cap* bekannt, das balkanischer Herkunft ist und als Element der walachischen Hirtenterminologie in fast alle Sprachen Südosteuropas gelangte. GleichermäÙen ist es in unterschiedlichen Formen von der Iberischen Halbinsel über die deutschen und slawischen Gebiete der Ostalpen bis ins tschechische, polnische und ukrainische Sprachgebiet bekannt. Nach HUBSCHMIT stammt es aus einem

³⁴ KOWALSKA-LEWICKA 1972: 139–140; KOPCZYNSKA-JAWORSKA 1963: 82; FÖLDES 1961: 280–328

³⁵ MAKKAJ 1955: 485, 609; FÖLDES 1982: 353–389

³⁶ A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára (im weiteren TESz.) II, 20

³⁷ TESz. II, 420; HUBSCHMID 1954–55: 189 ff.

Tiertreibewort aus der türkischen Sprache, aus Asien, und mag parallel zur Ziegenhaltung nach Europa gelangt sein.³⁸ Der andere Ausdruck ist *bak*, was im Gebiet des heutigen Ungarn allgemein verbreitet ist. Ins Ungarische ist es durch deutsche, vermutlich bairisch-österreichische Vermittlung gelangt, und seine Vorgeschichte reiht es ebenfalls in die frühe Schicht der europäischen Sprachen und des Hirtenwesens ein.³⁹ (Es verdient Erwähnung, daß bei den Ungarn im Verbreitungsgebiet von *bak* das Wort *cap* im allgemeinen in anderer Bedeutung, als 'geschlechtslose männliche Ziege', 'geschlechtslos gemachte männliche Ziege oder Stier' erscheint.) Zur Bezeichnung der geschlechtsreifen weiblichen Ziege dominiert im ungarischen Sprachgebiet der Ausdruck *jerke*, der slowakischer oder ukrainischer Herkunft ist.⁴⁰ Auffällig ist, daß während in den übergebenden Sprachen und in der ungarischen Schäferterminologie *jerke* das weibliche Jungtier ist, das noch nicht geworfen hat, im Falle der Ziege das weibliche Tier jeden Alters *jerke* genannt wird.

Zur Bezeichnung der Jungziege haben sich – ähnlicherweise wie beim männlichen Tier – zwei Ausdrücke verbreitet, deren Gebiete sich ebenfalls ergänzen. Im östlichen Teil des Sprachgebietes ist *olló* allgemein, das türkischer Herkunft ist und in den Wortschatz vor der Landnahme gehört.⁴¹ Im Gebiet des heutigen Ungarn sind *gida* und seine verschiedenen Form- – vor allem Kose- – -varianten allgemein (*geda*, *geduska*, *giduska*, *gede* usw.). Seine Herkunft ist umstritten, doch stammt es vermutlich ebenfalls von einem Tierrufwort (vg. deutsch *Kitz*, *Kitze*, albanisch *Kitz*,⁴² englisch *kid* (?) usw.) und gehört ebenso zur frühen Schicht der europäischen Sprachen.

Mehrere Ausdrücke finden sich im Ungarischen für die Bezeichnung der Farbe oder Eigenschaften der Ziegen bzw. unter den Ziegenamen auch solche, die auf die – vor allem südosteuropäischen – Beziehungen zur Hirtenterminologie verweisen. Ein solcher ist z. B. *suta*, das im Ungarischen die hornlose, vor allem weibliche Ziege bezeichnet und mit ähnlicher Bedeutung in slowakischen und ukrainischen Gebieten erscheint, aber auch über die Region des Karpaten-Hirtenwesens hinaus in der albanischen, serbischen, kroatischen, mazedonischen und griechischen Hirtensprache vorkommt. Es mag – mit Vermittlung der rumänischen Hirten – vom Balkan her in die Karpaten-Hirtensprache gelangt sein.⁴³ Ähnlich verhält es sich mit ung. *barzi*, *bárza*, *borza*, *borzi*, *borzány*, die im allgemeinen die weiße Ziege bezeichnen. Im Rumänischen sind *barza*, *berzika*, *berzica* Ziegenamen und allgemein verbreitet zur Bezeichnung der Farbe der Tiere. Die genaue Entsprechung dessen ist das albanische *bardh*. Beide stammen aus einem Wort indoeuropäischer Herkunft (*bhereg* 'gleißen, weiß').⁴⁴ Beachtung unter den farbbezeichnenden Ausdrücken verdient noch *vatyis*, das in Szék, Siebenbürgen, eine weiße Ziege mit schwarzem Fleck am Auge ist.⁴⁵ Mit seinen Formvarianten findet es sich gleichfalls in der Hirtensprache sämtlicher Völker Ost- und Südosteuropas. Bei der Verbreitung werden die walachischen Hirten wiederum eine große Rolle gespielt haben.⁴⁶

³⁸ TESz. I, 411; HUBSCHMID 1954–55: 190 ff.

³⁹ TESz. I, 221; HUBSCHMID 1954–55: 193

⁴⁰ TESz. II, 274

⁴¹ TESz. II, 1076

⁴² TESz. I, 1059

⁴³ TESz. III, 624; PODOLÁK 1978: 611 ff.

⁴⁴ RUSSU 1957–58: 143

⁴⁵ VÁMSZER 1959: 91

⁴⁶ PODOLÁK 1978: 618–619; KRANŽALOV 1963: 229

Diese Angaben, auch wenn sie nur Erwähnungen sind, zeigen, daß die Ziegenhaltung in der Geschichte der europäischen Sprachen und Kulturen eine spezifische Rolle gespielt hat. Vermutlich auf deren frühe Schicht verweist, daß ein großer Teil der Namen für die Ziegen verschiedenen Geschlechtes und Alters auf Tiertreibe- und -lockwörter zurückgeht. Diese Angaben werfen ein Licht auf die Beziehungen der Hirnterminologien des Balkans und der Karpaten. Sie weisen darauf hin, was auch historische Quellen belegen, daß sich im Viehbestand der walachischen Hirten auch eine erhebliche Zahl von Ziegen befand und daß diese Hirten eine große Rolle bei der Verbreitung der Kenntnisse über die Ziegenhaltung und ihres Wortschatzes in Mitteleuropa gespielt haben. Die Spuren davon lassen sich bis heute in den Sprachen der Völker des Karpatenraumes entdecken.

Die Ziege wurde schon von den Völkern der Antike in verschiedenster Weise verwendet, auf besonders hohem Niveau im Mittleren Osten und in Afrika. Man verzehrte ihr Fleisch und ihre Milch, verarbeitete ihr Haar zu Kleidern, ihre Haut zu Wein- und Wasserschläuchen, heizte mit ihrem getrockneten Dung, und es gibt auch Angaben, daß man durch Ziegen Lasten ziehen ließ.⁴⁷ Die ethnographischen Angaben weisen darauf hin, daß die Ziegenhaltung in den verschiedenen Gebieten des europäischen Kontinentes überall von mehrfacher Nutzung war, wobei sich die Nutznießung aber stets in einer oder der anderen Richtung verschob. Eine Ausnahme davon bilden die Länder des mediterranen Raums, wo Milch- und Fleischverwendung sich etwa die Waage hielten, aber auch die Ziegenlederverarbeitung auf hohem Niveau war. In Nordeuropa, vor allem in Skandinavien, ist das Fleisch die Hauptverwendung der Ziege, die Milch hat nur saisonale Bedeutung.⁴⁸ Auf der Iberischen Halbinsel ist zwar das Fleisch der Jungziegen beliebt, gehalten wird das Tier aber vor allem wegen der Milch.⁴⁹ In den Alpen-Gebieten findet primär die Ziegenmilch Verwendung,⁵⁰ in Deutschland wurde Ende des 19. Jahrhunderts die Ziegenzucht wegen der besseren Milchversorgung der Arbeiter in den Industriebezirken unterstützt.⁵¹ Nach MOSZYNSKI wurden bei den slawischen Völkern die Ziegen der Milch und des Leders wegen gehalten,⁵² und auch in den Karpaten war die Ziegenmilch am wichtigsten.⁵³ In Zeiten sozialer Not im Karpatenraum, wenn die Ziegenhaltung wieder einen Aufschwung nahm, stand immer zuerst die Milch im Vordergrund. Der Verzehr von Ziegenfleisch ist in diesem Raum nur eine Begleiterscheinung niedrigen kulturellen Niveaus.

Menge und Bedeutung der Ziegenmilch war gemessen am Milchertrag der übrigen Tiere verschwindend gering. 1954/55 betrug der Anteil der Ziegenmilch an der Gesamtmenge von Kuh-, Büffel-, Schaf- und Ziegenmilch nur 3,4% der Weltmilchproduktion. Und während z. B. in Algerien die Ziegenmilch 48,1% der Landesmilchproduktion betrug und in Französisch-Marokko 31,4% sowie in Griechenland 28,4%, so in der Schweiz nur 1,3%, in Jugoslawien 2,7% und in Ungarn nur 1,1%.⁵⁴ (Dabei hielt man damals in Mitteleuropa mehr Ziegen als früher, wegen der Kriegsschäden.)

⁴⁷ PETZSCH 1969: 416; Darstellungen von der Insel Kreta zeigen, daß die Kreter im 2. Jahrtausend v. Chr. – vielleicht zu kultischen Zwecken – die Ziege auch vor den Pflug spannten. Vgl. MATOLCSI 1975: 161–162

⁴⁸ SZABÓ 1970: 334

⁴⁹ DIAS 1969: 792

⁵⁰ NOVAK 1975: 652

⁵¹ WOLSKI 1976: 162

⁵² MOSZYNSKI 1967: I, 137–138

⁵³ KOWALSKA-LEWICKA 1972: 140–141

⁵⁴ SZLAMENICZKY 1957: 24

Die Technologie der Ziegenmilchverarbeitung bzw. ihre Traditionen sind von der Verarbeitung des Milchertrags von Schaf- und Rinderzucht, von der allgemeinen Praxis der Milchkonservierung untrennbar. Zwar gibt es historische Angaben, daß man die Ziegenmilch auch gesondert verarbeitete,⁵⁵ dennoch muß als allgemeinere Praxis die Mischung der Ziegenmilch mit der anderer Tiere – vor allem der Schafe – und ihre gemeinsame Verarbeitung angenommen werden. Dies läßt sich teils mit der seit frühen Zeiten nachweisbaren Praxis der gemeinsamen Herdenhaltung, teils mit der Ähnlichkeit von Schaf- und Ziegenmilch erklären. In Ungarn war die Mischung der Ziegenmilch der in Schafherden weidenden Ziegen mit der Schafmilch und ihre gemeinsame Verarbeitung verbreitet, und auch die Mischung von Ziegen- und Kuhmilch war häufig. Ziegenmilch allein genossen nur die Ärmeren und vor allem in Notzeiten. Bei der Verarbeitung der Ziegenmilch folgte man der Konservierungspraxis entweder der Kuh- oder der Schafmilch und benutzte auch deren Geräte. Dementsprechend fabrizierte man aus Sauermilch verschiedene Quarksorten und selten Butter bzw. mittels Labfermentzusätzen Quarksorten und Käse. Letzteres folgte der Milchkonservierungspraxis aus der Schafhaltung und bereicherte die Skala der Milchprodukte. Beide Technologien lassen auch den Unterschied von Hirten- und Bauern- bzw. Männer- und Frauenarbeit erkennen und deuten die unterschiedliche Verwendung der weidenden und der ums Haus gehaltenen Ziegen an.

Auf ähnliche Weise erfolgte auch die Ziegenmilchverarbeitung bei den umgebenden Völkern. Gemeinsame Schaf- und Ziegenhaltung sowie Milchverarbeitung war bei den rumänischen Hirten üblich,⁵⁶ in der Moldau und im Walachischen Tiefland wurde die Milch der gemischten Schaf- und Ziegenherden gemeinsam zu Käse verarbeitet.⁵⁷ In den Alpengebieten Sloweniens, wo die Kühe den Sommer über auf den Gebirgsalmen waren, hielt man am Haus Schweizer Ziegen mit hohem Milchertrag, um die Kuhmilch zu ersetzen. Die Ziegen auf den Almen dagegen wurden mit den Schafen zusammen in gemeinsamen Melkhäusern (*muža*) gemolken. Ihre Milch wurde entweder für sich oder mit der Schafmilch zusammen zu Käse verarbeitet.⁵⁸ Auf polnischem Gebiet genossen nur die Dorfarmen die Ziegenmilch pur. Wohlhabendere vermischten sie mit Kuh- oder Schafmilch, verfertigten vergorenen Quark daraus, der später zu Brimsen (Schafkäse) weiterverarbeitet oder abgeschöpft zu Butter geschlagen wurde.⁵⁹ Auch die Mischung aller drei Milchsorten kam vor. Der Wert des aus Mischmilch hergestellten Käse war mit dem des Schafkäse identisch, niemand betrachtete die Mischung als Fälschung.⁶⁰ Die Mischung der Milch verschiedener Tierarten war nicht nur im Karpatenraum üblich, sondern kommt bis heute allgemein bei auf niedrigem kulturellen Entwicklungsgrad stehenden Völkern vor.⁶¹ In diesem Gebiet weist dies in erster Linie auf die sekundäre Rolle und Bedeutung der Ziegenhaltung bzw. Ziegenmilch hin. Wie der Ziegenbestand im allgemeinen Bestandteil der anderen Tierherden war, so war auch sein Milchertrag nur ein Zusatzelement der Milchverarbeitung. (Daß er dennoch eine Bedeutung hatte, läßt

⁵⁵ SZAMOTA-ZOLNAI 1902–06: 466; SZARVAS-SIMONYI 1891: 1496; die deutschsprachige Arbeit von SULZER, F. J. zitiert FÖLDES 1968: 240. Er erwähnt, daß am Ende des 18. Jahrhunderts in der Moldau und im Walachischen Tiefland die Milch der Ziegenherden zu Käse verarbeitet wurde.

⁵⁶ DUNÁRE 1969: 605

⁵⁷ FÖLDES 1968: 240

⁵⁸ NOVAK 1969: 588

⁵⁹ KOWALSKA-LEWICKA 1972: 140–141

⁶⁰ KOWALSKA-LEWICKA 1972: 141

⁶¹ KOWALSKA-LEWICKA 1972: 144

sich damit erklären, daß die Ziege – gemessen an ihrem Futteranspruch und Körpergewicht – das beste Milchtier ist.)

Auch beim Betrachten fernerer Räume ist festzustellen, daß die Verarbeitung der Ziegenmilch keine selbständige Einheit in der Milchkultur bildet, sondern der Konservierung der Kuh- und Schafmilch verwandt ist. Für die Ziegenmilchverarbeitung nach Art der Schaf- oder Kuhmilch könnten – über die bisherigen hinaus – noch viele Beispiele gebracht werden von der Iberischen Halbinsel bis Skandinavien, von den Ostkarpaten bis zu den mongolischen Darhatok. Mangels entsprechender Angaben läßt sich nicht beantworten, ob die Ziegenmilch im Ernährungssystem eine ähnliche Rolle spielt.⁶²

Die Grundfrage der Ziegenmilchverarbeitung ist – ähnlich der sonstigen Milch – die Kenntnis und Verwendung von Labfermenten. In Gegenden mit Ziegenhaltung allbekannt ist die Verwendung des Magens des jungen, saugenden Kitzes als Lab in ungarischen, slowakischen, rumänischen und polnischen Gebieten.⁶³

Da die Ziege selbst bei außerordentlich stiefmütterlichen Bedingungen immer noch relativ viel Milch gibt, wurde sie gern von nicht landwirtschaftlich Tätigen gehalten. Historische Quellen aus dem Feudalismus in Ungarn bezeugen, daß Ziegen gerne von den Handwerkern⁶⁴ der Dörfer und Marktflecken und von Müllern⁶⁵ gehalten wurden, und in ganz Mitteleuropa bildete die Ziegenmilch eine der Existenzgrundlagen für die ärmsten Schichten des Dorf- und Stadtproletariats, der von Lohn und Gehalt Lebenden, der Händler und der Arbeiter in den Bergbau- und Industriegebieten.⁶⁶ (Darauf verweisen auch die halb scherzhaften Bezeichnungen für die Ziege: *Proletarierkuh*, *Beamtenkuh*, *Kuh des armen Mannes*.)⁶⁷ Unter welchen ungewöhnlichen, stiefmütterlichen Bedingungen die Ziege immer noch leben kann, beweist, daß die mittelalterlichen Hochseeschiffer der Milch wegen Ziegen mit auf die Reise nahmen.⁶⁸ Große Rolle spielte die Ziegenmilch auch in der Hirtenernährung, vor allem der der Hirten nicht milchgebender Tiere.⁶⁹ In den Polen-Karpaten wurden für die Hirten der unfruchtbaren Schafherden im allgemeinen drei Milchziegen zu ihrem Unterhalt bestimmt.⁷⁰

Bei den Völkern Mitteleuropas hat das Ziegenfleisch eine viel geringere Bedeutung als die Milch. Die historischen Quellen aus Ungarn deuten an, daß im Mittelalter das Ziegenfleisch – vor allem im Gebirge – viel häufiger in der Küche Verwendung fand als im letzten Jahrhundert. Ziegenfleisch fand sich ständig auf der Preisbegrenzungsliste der Fleischsorten, doch war sein Wert immer niedriger als der des Rind- oder Schaffleisches.⁷¹ Viele verachten das Ziegenfleisch, finden es stinkend und essen es nicht. Wo allerdings die Ziegenzucht größere Traditionen hat, dort werden gern Ziegen geschlachtet. Besonders das Fleisch des 6–8wöchigen Saugkitzes war eine beliebte Delikatesse. Es wurde zu Ostern geschlachtet, ist heute schon selten geworden, es war vor allem unter Zigeunern Brauch. Vor langen Zeiten wurde – vor allem im Gebirge – das junge männli-

⁶² REINTON 1969: 836

⁶³ PODOLÁK 1967: 116

⁶⁴ BARTH 1974: 320

⁶⁵ BÁLINT 1976: 508

⁶⁶ GUNST 1970: 397–398; GUNST 1976: 373

⁶⁷ WOLSKI 1976: 154–155

⁶⁸ PETZSCH 1969: 418

⁶⁹ VAJKAI 1959: 64

⁷⁰ WOLSKI 1976: 154

⁷¹ KORPONAY 1871: 79

che Tier kastriert und mit Schrot gemästet. Die Zubereitungs- und Verarbeitungsverfahren des Fleisches stimmen mit denen der Rinder- bzw. Schaffleischverarbeitung überein, das Ziegenfleisch mußte vor allem die anderen Fleischarten ersetzen. In den Berg- und Nordungarn wurde das Ziegenfleisch häufig mittels Pökeln und Räuchern konserviert. Bei den Ungarn gibt es kein Gericht, das ausschließlich aus Ziegenfleisch zubereitet wäre. Bei den benachbarten, vor allem bei den südosteuropäischen Völkern spielte Ziegenfleisch eine größere Rolle. Die rumänischen Almhirten, die Hirten des Walachischen Tieflandes und der Moldau verwendeten auch Ziegenfleisch, um die *pastrama* (*pöstrame*) zuzubereiten,⁷² und in Siebenbürgen war früher das geräucherte Ziegenfleisch *bozsanica*, *buzsenyica* der Armenier eine Delikatesse, das auch bei den Rumänen, Serben und Griechen beliebt war.⁷³

Wenige Angaben gibt es über die Verwendung des Ziegenschmers. Polnische Angaben belegen, daß er einst große Bedeutung bei der Herstellung von Unschlittkerzen gehabt haben mag.⁷⁴

Einen beachtlichen Ertrag brachte die Ziegenzucht auch mit der Haut des Tieres, bei den slawischen Völkern war dies ihr Hauptnutzen. Bei den Ostslawen taucht auch noch in den Volksliedern häufig der breite Ziegenledergürtel (*trzewik*) auf.⁷⁵ In Polen verarbeiteten die Weißgerber das Ziegenfell zu Saffian oder – für die mit wenig Geld – zu Pelzen. Üblich war auch die Fellverarbeitung in Heimarbeit.⁷⁶ Ein gemeinslawischer Ausdruck zur Bezeichnung des mantelartigen Kleidungsstückes ist *kozuch*, das wahrscheinlich nicht nur lexikographisch mit der Ziege zusammenhängt, sondern auch in seinem Material.⁷⁷ Seit der Antike war die Verwendung des Ziegenleders als Schlauch, als Aufbewahrungsgefäß verbreitet, bei den Ungarn und in den umgebenden Gebieten wurde auch der Dudelsack aus Ziegenleder gefertigt.⁷⁸ Häufig taucht Ziegenleder in den Schriften der lederverarbeitenden Handwerksmeister (Gerber, Kürschner, Korduanmacher bzw. Schuster, Stiefelmacher) auf, zum Zeichen, daß es ein wichtiges Material der alten Tracht des Adels, Bürgertums und der Bauernschaft gleicherweise war. Aus Ziegenleder wurden feine Lederwaren gefertigt (Korduan, Saffian, Chagrin), die Buchbinder benutzten es (Maroquin), auch Pergament wurde aus ihm gemacht. Das enthaarte Ziegenleder (*Chevreau*, franz. *chèvre*) war ein wichtiges, gesuchtes Material der Bekleidungsindustrie.⁷⁹

Weniger Bedeutung hatte das Ziegenhaar. Seine Verwendung war zum Teil von den gezüchteten Sorten abhängig: Die Zuchtpraxis im letzten Jahrhundert zielte auf die Züchtung kurzhaariger Sorten ab. Das Scheren der Ziege ist heute nur noch an wenigen Stellen üblich, und wo man die Tiere schert, auch dort wirft man das Haar fort, denn man schert nur aus hygienischen Gründen des Melkens und der Milchbehandlung. Früher verarbeiteten auch die Ungarn das Ziegenhaar, aber das hatte geringere Bedeutung als in den Karpaten oder noch mehr auf dem Balkan und in Asien.⁸⁰ Mit Ziegenhaar befaßten

⁷² VLADUTIU 1961: 233

⁷³ HERMAN 1914: 539

⁷⁴ WOLSKI 1976: 159

⁷⁵ MOSZYNSKI 1967: I, 136–138

⁷⁶ WOLSKI 1976: 159

⁷⁷ KNIEZSA 1974: I, 254

⁷⁸ FERDINAND 1969: 150 ff.; NICOLAISEN 1969: 173; DIAS 1969: 792

⁷⁹ Mezőgazdasági lexikon Band I, Budapest 1958, 620

⁸⁰ STOICA 1967–68: 158–172

sich vor allem die Handwerker. Besonders bei den Haartaschenmachern blühte diese Tätigkeit, geringere Bedeutung hatte das Ziegenhaar beim Pinsel- und Bürstenmachen. Kotzen, grobe Woldecken, wurden auch aus Ziegenhaar gefertigt, die kulturellen Beziehungen der Kotzenherstellung der Siebenbürger und Moldauer weisen nach Südosteuropa.⁸¹ Mangels entsprechender Angaben schwer beweisbar ist, daß meiner Meinung nach die ungarische Ziegenhaarverarbeitung nicht nur wegen der Beschaffungsmöglichkeiten, sondern mit ihrer gesamten kulturellen Hinterlassenschaft südosteuropäische Beziehungen aufweist.⁸²

Zum Schluß soll noch kurz über die sonstigen Nutzungsarten der Ziegenhaltung gesprochen werden. Der Ziegenzucht wurde – wie der der übrigen Tiere – zur Bodenverbesserung verwendet. In den nordöstlichen Gebirgsgegenden stand er – durch die Pferchhaltung – ganz direkt im Dienst der Ackerbauer-Lebensweise.⁸³ Aus Ziegenhorn machte man Stockgriffe und Kleiderhaken, und auch die Messerer verwendeten es. Gelegentlich wurde auch die Zugkraft der Ziege beansprucht: Vor einen kleinen Wagen gespannt, ließ man sie kleine Lasten transportieren, vor allem große, starke Ziegenböcke.

Zusammenfassung: I. *Allgemein*: Die spezifischen biologischen Veranlagungen der Ziege werden ihre frühe Domestizierung zur Folge gehabt haben, und auf diese Weise hat sie eine frühe Schicht der Viehzuchtkultur der Menschen gebildet. Die Ziegenhaltung kommt stets im Rahmen der extensiven Wirtschaftsorganisation vor. In den bäuerlichen Betrieben des Karpatenraumes fügt sich die Ziege nicht streng in das Wirtschaftssystem ein, im allgemeinen wird ihre Haltung nicht zu einem intensiven Produktionszweig. Einige Fälle bilden Ausnahmen davon: eben jene, wo die Traditionen der Ziegenzucht und die Praxis der Ziegenhaltung auch auf einem höheren Niveau der kulturellen Entwicklung erhalten blieb: 1. zur Inbesitznahme für andere Zwecke ungeeigneter Gebiete zu Produktionszwecken, 2. niedriges Sozialniveau, 3. im Zusammenhang mit den vorigen: auf niedrigem Niveau der Produktivkräfte, wo keine entsprechende Harmonie von Ackerbau und Viehzucht besteht. Die Ziegenzucht zeigt eine Grundsicht der Tierzuchtkultur, zu der der Mensch – im Falle geographischen und sozialen Zwanges – immer wieder zurückkehrt.

II. Im *Karpatenraum* hat die Ziegenzucht aus klimatischen, tier- und pflanzengeographischen sowie geographischen Gründen – abgesehen von einer Periode im Neolithikum – keine bestimmende Rolle gespielt. Sie bot jedoch die Möglichkeit, den Ertrag anderer Tierarten – vor allem den Milchertrag – zu erhöhen, ohne daß dies vom Viehzuchtbetrieb besondere Vorbereitungen erfordern würde. Zuzeiten sozialer Not bzw. bei den unteren Schichten der Gesellschaft war die Ziege ein wesentliches Element der Existenzsicherung. Bei den Völkern des Karpatenraumes besteht keine eigene Kultur der Ziegenhaltung. Haltung und Nutzung orientierten sich immer an denen der dominanten Tierarten und existierten in spezifischer Symbiose mit ihnen. (Für diese Rolle hätte sich kaum eine andere Tierart geeignet.) Die Ziegenzucht übernahm und erbte von anderen Tieren – vor allem von Schaf und Rind – die Technologie, die Geräte und Verarbeitungsweisen ihres Ertrages. Die Nutzungsformen haben – neben allgemeinen Analogien – vor allem Karpaten- und Karpatenraumcharakter, genauer: sie entstanden hier, sich an dem allgemeinen Charakter der Viehzucht des Gebietes orientierend. (Einen spezifischen

⁸¹ N. BARTHA 1932: 22

⁸² EBNER (GÖNYEY) 1931: 165–169; DOMONKOS 1955: 191–214

⁸³ KORPONAY 1871: 303

Platz nimmt in dieser Ordnung das Ziegenhaar ein. Da dies bei den anderen Tierarten keine große Bedeutung hatte – die Verarbeitung der Schafwolle war nach anderen Prinzipien organisiert –, haben seine Beziehungen balkanische und asiatische Parallelen bewahrt!)

Die Typen der Ziegenhaltung im Karpatenraum fallen mit den allgemeinen Formen des Hirtenwesens dieses Gebietes – vor allem der Schafzucht – zusammen. Die gemeinsame Herdenhaltung und die Verarbeitung des Ertrages zeigen die frühen Traditionen, gleichzeitig ist die Erhöhung des mit der Haltung anderer Tiere erreichbaren Ertrages eine Extrainvestition, ohne Umbau der Betriebsstruktur.

LITERATUR

- BACON, Elisabeth E.
1954: Types of Pastoral Nomadism in Central and Southwest Asia. *Southwestern Journal of Anthropology* X, 44–68
- N. BARTHA, Károly
1932: A cserge készítése az Udvarhely megyei Bágyon (Die Kotzenherstellung in Bágy im Komitat Udvarhely). *Néprajzi Értesítő* XXIV, 19–23
- BÁLINT, Sándor
1976: A szögedi nemzet (Das Szegediner Volk). I. Szeged
- BÁRTH, János
1974: Migráció és kontinuitás egy Duna melléki táj népesedéstörténetében (Migration und Kontinuität in der Siedlungsgeschichte einer Landschaft an der Donau). *Cumania* II, Kecskemét, 285–289
- BEREZOWSKI, Stanislaw
1959: Problemy geograficzne pasterstwa wędrownego (Geographische Probleme des Wanderhirtenwesens). In: *Fizjografia i geografia pasterstwa Tatr Polskich i Podhala*. Wrocław–Kraków–Warszawa, 77–146
- BÖKÖNYI, Sándor
1968: Az állattartás történeti fejlődése Közép- és Kelet-Európában (Die historische Entwicklung der Viehzucht in Mittel- und Osteuropa). *Agrártörténeti Szemle* X/3–4, 277–342
1974: History of domestic mammals in Central and Eastern Europa. Budapest
- DIAS, Jorge
1969: Das Hirtenwesen in Portugal. In: Földes L. (red.): *Viehwirtschaft ...*, Budapest, 790–814
- DOMONKOS, Ottó
1955: Egy tiszántúli szőrtarisznyás műhely (Eine Haartaschenwerkstatt im Gebiet jenseits der Theiß). *Néprajzi Értesítő* XXXVIII, 191–214
- DUNÁRE, Nicolae
1969: Milchprodukte im rumänischen Hirtenwesen. In: FÖLDES L. (red.): *Viehwirtschaft ...*, Budapest, 603–639
- ENYEDI, György
1964: Az állattenyésztés földrajza (Die Geographie der Viehzucht). Budapest
- ÉBNER (GÖNYEY) Sándor
1931: A szőrtarisznyás mesterség a Dunántúlon (Das Haartäschnerhandwerk in Transdanubien). *Néprajzi Értesítő* XXIII, 165–169
- FERDINAND, Klaus
1969: Nomadism in Afghanistan. With an Appendix on Milk Products. In: FÖLDES L. (red.): *Viehwirtschaft ...*, Budapest, 127–160
- FÖLDES, László
1957: A juhtartás típusai és építményei a Kárpát-medencében (Typen und Bauten der Schafzucht im Karpatenraum). *Néprajzi Közlemények* II, 149–156
1961: Esztana und Esztana-Genossenschaft bei den Szeklern. In: FÖLDES L. (red.): *Viehzucht ...*, Budapest, 280–328
1968: Az erdélyi vándorpásztorok állatfajtái a XIX. század első felében (Die Tierarten der siebenbürgischen Wanderhirten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts). *Műveltség és Hagyomány*, Debrecen, X, 231–246

- FÖLDES, László
1982: A „vándorló Erdély”. Történeti-néprajzi vizsgálatok az Erdély – Havasalföld közötti transhumance-ról (Das „wandernde Siebenbürgen”. Historisch-ethnographische Untersuchungen über die Transhumance zwischen Siebenbürgen und dem Walachischen Tiefland). *Ethnographia* XCIII, 353–389
- GUNDA, Béla
1962: A barlangi állattartás kérdéséhez (Zur Frage der Höhlen-Tierhaltung). *Ethnographia* LXXIII, 448–451
- GUNST, Péter
1970: A mezőgazdasági termelés története Magyarországon (1920–1938) (Die Geschichte der landwirtschaftlichen Produktion in Ungarn (1920–1938)). Budapest
1976: A mezőgazdaság fejlődésének megkezdése a két világháború között (20-as, 30-as évek) (Der Entwicklungsstillstand der Landwirtschaft zwischen den beiden Weltkriegen (20er, 30er Jahre)). In: GUNST P.–HOFFMANN T. (red.): A magyar mezőgazdaság a XIX–XX. században, Budapest, 275–400
- HERMAN, Ottó
1909: A magyarok nagy ősfoglalkozása (Der große Urberuf der Ungarn). Budapest
1914: A magyar pásztorok nyelvkinése (Der Sprachschatz der ungarischen Hirten). Budapest
- HUBSCHMID, Johannes
1954–55: Haustiernamen und Lockrufe. *Vox Romanica* 14, 184–203
- ILA, Bálint
1957: A dézsmajegyzékek mint a történeti statisztika forrásai (Die Zehntlisten als Quellen der historischen Statistik). In: KOVACSICS J. (red.): A történeti statisztika forrásai, Budapest, 82–118
- KNIEZSA, István
1974: A magyar nyelv szláv jövevényszavai (Die slawischen Lehnwörter der ungarischen Sprache). I–II, Budapest
- KOPCZYNSKA-JAWORSKA, Bronisława
1963: La vie pastorale dans les Carpates. *Ecola pratique des hautes études* 6. Études Rurales Section, Paris, 80–89
- KORPONAY, János
1871: Abaúj vármegye monográfiája (Monographie des Komitats Abaúj). Kassa
- KOWALSKA-LEWICKA, Anna
1972: Hodowla kóz jako jeden z elementów tradycyjnej kultury karpackiej w Polsce (Ziegenzucht als Element der traditionellen Karpatenkultur in Polen). In: *Ludová kultura v Karpatoch*, Bratislava, 139–146
- KRANDŽALOV, Dimitar
1963: Znaczenie i charakter wpływów rumuńskich w Karpatach Zachodnich ze szczególnym uwzględnieniem-niem Wołoszczyzny Morawskiej (Bedeutung und Charakter der rumänischen Einflüsse in den Westkarpaten mit besonderer Berücksichtigung der Mährischen Walachei). In: *Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala* V, 165–232
- LEVIN, Maxim G.–POTAPOV, Leonid P.
1964: *The Peoples of Siberia*. Chicago–London
- MAKKAI, László
1954: I. Rákóczi György birtokainak gazdasági iratai (Wirtschaftsschriftstücke der Güter Georgs I. Rákóczi). Budapest
- MAKSAY, Ferenc (red.)
1959: *Urbáriumok (XVI–XVII. század) (Urbarien (16.–17. Jh.))*. Budapest
- MARINOW, Wasil
1961: Die Schafzucht der nomadisierenden Karakatschanen in Bulgarien. In: FÖLDES L. (red.): *Vieh-zucht ...*, Budapest, 147–196
- MATOLCSI, János
1975: A háziállatok eredete (Der Ursprung der Haustiere). Budapest
- MEGAW, Basil R. S.
1963: Goat-keeping in the old Highland economy. *Scottish Studies* 7, 201–209, 8, 213–218
- MOSZYNSKI, Kazimierz
1967: *Kultura ludowa Słowian (Volkskultur der Slawen)*. I–IV, Warszawa
- NICOLAISEN, Johannes
1969: Nomadism and Stoçk-Breeding among the Tuareg. In: FÖLDES L. (red.): *Viehwirtschaft ...*, Budapest, 161–185

- NOVAK, Vilko
1961: Übersicht über Viehhaltungsformen und Alpwesen in Slowenien. In: FÖLDES L. (red.): Viehzucht ..., Budapest, 647–662
1969: Über die Milchwirtschaft bei den Völkern Jugoslawiens. In: FÖLDES L. (red.): Viehwirtschaft ..., Budapest 574–602
- PATAI, Raphael
1951: Nomadism: Middle Eastern and Central Asian. *Southwestern Journal of Anthropology* VII, 401–414
- PETZSCH, Hans
1969: Uránia állatvilág. Emlősök (Urania Tierwelt. Säugetiere). Budapest
- PODOLÁK, Ján
1967: Pastierstvo v oblasti Vysokých Tatier (Hirtenwesen im Gebiet Hohe Tatra). Bratislava
1978: Ludové názvy oviec ako prameň etnografického štúdia pastierstva v Karpatoch (Volksnamen der Schafe als Quelle ethnographischer Studien über das Hirtenwesen in den Karpaten). *Slovenský národopis*, 601–624
- POHLHAUSEN, Heinz
1954: Das Wanderhirtentum und seine Vorstufen. Braunschweig
- REINTON, Lars
1969: Saeterwirtschaft in Norwegen. In: FÖLDES L. (red.): Viehwirtschaft ..., Budapest, 815–837
- RODICZKY, Jenő
1905: A kecske tenyésztése és hasznosítása (Die Zucht und Nutzung der Ziege). Budapest
- ROSKA, Márton
1943: Román juhászat a Máramaros megyei Budescu Morén (1923) (Rumänische Schafzucht in Budescu More im Komitat Marmarosch (1923)). *Közlemények az Erdélyi Nemzeti Múzeum Érem- és Régiséggyűjtéséből, Kolozsvár*, 113–121
- RUDENKO, Sergej
1969: Studien über das Nomadentum. In: Földes L. (red.): Viehwirtschaft ..., Budapest, 15–32
- RUSSU, Ion
1957–58: Din trecetui pastoritului Romînesc Anuorul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, 135–156
- STOICA, Georgeta
1967–68: Prelucrarea parului de capra. *Cibinium*, 158–172
- SZABADFALVI, József
1970: Extensiv állattenyésztés Magyarországon (Extensive Viehzucht in Ungarn). Debrecen
- SZABÓ, István
1975: A magyar mezőgazdaság története a XIV. századtól az 1530-as évekig (Die Geschichte der ungarischen Landwirtschaft vom 14. Jahrhundert bis zu den 1530er Jahren). Budapest
- SZABÓ, Mátyás
1970: Herdar och husdjur (Herden und Haustiere). Lund
- SZAMOTA, István–ZOLNAI, Gyula
1902–06: Magyar oklevél-szótár (Ungarisches Urkundenwörterbuch). Budapest
- SZARVAS, Gábor–SIMONYI, Zsigmond
1890–93: Magyar nyelvtörténeti szótár (Ungarisches sprachgeschichtliches Wörterbuch). I–III, Budapest
- SZLAMENSKY, István
1957: A világ kecsketenyésztéséről (Über die Ziegenzucht auf der Welt). *Baromfitenyésztés* 8, 24
- SZTRIPSKY, Hiador–BILÁK, Izidor
1915: Dolha és vidékének néprajza (Volkskunde von Dolha und Umgebung). *Néprajzi Értesítő* XVI, 129–148
- TAGÁN, Galimdzsáv
1940: A karatepeliek néprajza (Volkskunde von Karatepel). *Néprajzi Értesítő* XXXII, 146–165
- TAGÁNYI, Károly
1896: Magyar erdészeti oklevéltár (Urkundenbuch der ungarischen Forstwirtschaft). I–III, Budapest
- TAKÁCS, Imre
1970: Az erdészet fejlődése Magyarországon 1880-ig a jogszabályok tükrében (Die Entwicklung der Forstwirtschaft in Ungarn bis 1880 im Spiegel der Rechtsnormen). *Magyar Mezőgazdasági Múzeum Évkönyve*, Budapest, 153–176
- TAKÁTS, Sándor
1915: Rajzok a török világból (Zeichnungen aus der Türkenwelt). In: *Régi pástornépünk élete*, Band II, Budapest, 258–354

TÁLASI, István

1939: A bakonyi pásztorkodás (Das Hirtenwesen im Bakony-Gebirge). *Ethnographia* L, 9–38

VAJKAI, Aurél

1959: Szentgál. Budapest

VÁMSZER, Géza

1959: Állatnevek, állatterelő, állathívogató és állatkergető szavak Székről és Inaktelekről (Tiernamen, Tiertrieb-, Tierlock- und Tierscheuchwörter aus Szék und Inaktelek). *Néprajzi Közlemények* IV, 237–251

VIGA, Gyula

1977: Kecsketartás az Aggteleki-karszton (Ziegenhaltung im Aggteleker Karst). A Herman Ottó Múzeum Évkönyve, Miskolc, XVI, 311–343

1981: Népi kecsketartás Magyarországon (Ziegenhaltung des Volkes in Ungarn). Miskolc

VLĂDUȚIU, Ion

1961: Almenwirtschaftliche Viehhaltung und Transhumance im Brangebiet (Südostkarpaten, Rumänien). In: FÖLDES L. (red.): *Viehzucht ...*, Budapest, 197–241

WOLSKI, Krzysztof

1976: Z dziejów hodowli kóz na ziemiach polskich (Aus der Geschichte der Ziegenzucht in den polnischen Gebieten). *Rocznik Muzeum Etnograficznego Krakowie* VI, 127–165

DIE KENNTNISSE DER LANDNEHMENDEN UNGARN ÜBER WEINBAU UND WEINKELTEREI

Melinda ÉGETŐ

Ethnologisches Institut der Ungarischen Akademie der Wissenschaften
H-1250 Budapest, Országház u. 30. Postfach 29, Ungarn

Die Weinkultur stellt zweifellos bis heute eine der umstrittensten Fragen unter den Produktionszweigen dar, mit denen sich die Lebensweise der landnehmenden Ungarn charakterisieren läßt. Lange hielt sich die Ansicht, die Ungarn hätten in Levedien und im Etelköz¹ den aus dem Saft reifer Weintrauben gegorenen *bor* 'Wein' zwar gekannt und auch genossen, doch hätten sie ihn nur als Handelsware erhalten. Sie hätten sich die Technologie von Weinbau und Weinbereitung demnach erst im Karpatenraum angeeignet, wo sie zur Zeit der Landnahme eine auf römischen Traditionen beruhende blühende Weinkultur vorfanden, die sich die gelehrigen Ungarn auch sehr bald aneigneten. Relativ spät, erst gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts, wurde der Gedanke aufgeworfen, daß die landnehmenden Ungarn diese Kenntnisse auch schon mitgebracht haben könnten. Unter den Gründen für diese Verspätung sollen zwei erwähnt werden. Solange man die Lebensform der Reiternomaden für den ungarischen Stammesbund des 9. Jahrhunderts als bestimmend betrachtete, konnte selbstverständlich auch die Kenntnis des Weinanbaus und der Weinkultur nicht in Frage kommen. Zum anderen ist die Geschichte dieses Produktionszweiges im Karpatenraum zweifellos viel älter als die ungarische Landnahme. Auch befriedigte die als vornehm geltende römische Herleitung auch noch den anspruchsvollsten Geschmack. Da das Problem heute noch recht weit von seinem endgültigen Abschluß entfernt ist, können hier nur die wichtigsten Stufen angeführt werden, die zum heutigen Standpunkt der Forschung führten.

Der erste Schritt, nach dem man ein Verhältnis der landnehmenden Ungarn zur Weinkultur nicht mehr völlig ausschließen konnte, war die Entdeckung der bulgartürkischen Kulturschicht der ungarische Sprache und ihre linguistische Analyse. Diese geschah am Anfang unseres Jahrhunderts und ist mit dem Namen von Zoltán Gombocz verbunden.² Die ungarischen Wörter *szőlő* 'Weintraube', *bor* 'Wein', *szűr* 'seihen', *seprő* 'Weinhefe' und *csíger* 'Tresterwein' sowie die in arabischen Quellen seit alters bekannten, aber wenig beachteten Erwähnungen der im Chasarenreich befindlichen Weingärten waren zusammen überzeugend genug, um wenn auch mit geziemender Vorsicht, den Gedanken von Weinkulturkenntnissen der landnehmenden Ungarn aufzuwerfen.

Gestützt auf sprachwissenschaftliche und historische Angaben nahm als erster Géza NAGY zu dieser Frage Stellung.³ Seiner Meinung nach brachten die Kenntnis der Wein-

¹ Die Namen des letzten und vorletzten Landes der Ungarn im Gebiet nördlich des Schwarzen Meeres vor ihrer Besetzung des Karpatenraumes.

² GOMBOCZ 1912. 190.

³ NAGY 1912. 213–222.

kultur die drei kabarischen Stämme mit in den Karpatenraum, die sich den landnehmenden Ungarn angeschlossen hatten. Einen der Hauptbeweise dafür sah er darin, daß die Besitztümer dieser Stämme (in den Komitaten Zemplén, Fejér, Tolna und Baranya sowie in der Umgebung von Buda/Ofen) überall gleichzeitig Orte des Weinanbaus waren, an denen sich das Vorhandensein dieser Kultur in den frühen Jahrhunderten nach der Landnahme nachweisen läßt.⁴ Seine Hypothese fand – mangels ausreichender Beweise – lange Zeit wenig Widerhall. Von den sich mit der frühen Geschichte des Wein- und Obstbaus befassenden Autoren nahmen in der Zwischenkriegszeit nur Kálmán SZABÓ⁵ und László BÁTRFAI SZABÓ⁶ an, daß die landnehmenden Ungarn sowohl den Weinbau als auch die Feinheiten der Weinbereitung und -lagerung kannten. Demgegenüber verneinte der hervorragende Erforscher der ungarischen Garten- und Obstkultur Rajmund RAPAICS⁷ diese Möglichkeit nachdrücklich.

In dieser Periode äußerten sich auch die Verfasser ethnographischer Arbeiten recht vorsichtig über diese Frage. In Kenntnis der bulgartürkischen Lehnwörter begnügten sie sich mit der Feststellung, daß die Landnehmer Weintrauben und Wein „bereits in der Urheimat“ kannten, nahmen aber im allgemeinen keine dezidierte Stellung zu der Frage, ob sie selbst auch schon Wein angebaut und aus den Früchten Wein hergestellt hätten. Der Hauptgrund für ihre Zurückhaltung war, daß es keinen systematischen Überblick über den Arbeitsverlauf, die Geräte und die Terminologie des Weinanbaus und der Weinbereitung in den Weingegenden des Karpatenraumes gab und sie deshalb auch keinen Versuch unternehmen konnten, als Beweis für ein „uraltetes Erbe“ aus der Vorlandnahmezeit gewisse Geräte und Verfahren oder sonstige Merkmale abzusondern.

Die archäologischen, historischen, sprachwissenschaftlichen und ethnographischen Forschungen der letzten vier Jahrzehnte haben auch das Bild über die Geschichte der Produktionskulturen in Ungarn und damit auch über die Wirtschaftskenntnisse und die vermutliche Lebensweise der landnehmenden Ungarn bedeutend bereichert. Abgesehen von den wissenschaftlich unbegründeten und extrem slawophilen Erörterungen von Elemér MOÓR⁸ läßt sich feststellen, daß in den letzten drei Jahrzehnten keiner mehr von den mit dem Thema befaßten Forschern – wenn sie den landnehmenden Ungarn auch Weinbaukenntnisse ganz unterschiedlichen Niveaus zueigneten – bezweifelt, daß sie zumindest minimale Weinbereitungspraxis hatten.

In der Volkskundeforschung warf vor mehr als dreißig Jahren István VINCZE sehr betont die Frage der doppelten Herkunft der ungarischen Weinkultur auf. Vor allem durch den landesweiten Vergleich aufgrund der Typologie der Arbeitsgeräte des 18.–20. Jahrhunderts gelangte er zu der Feststellung, die Unterschiede der transdanubischen und der nordostungarischen Weinkultur seien „so grundsätzlich, daß sie sich keinesfalls aus der späteren Entwicklung und Entwicklungsniveauunterschieden erklären lassen; sie konnten weder durch die unterschiedliche wirtschaftlich-gesellschaftliche Entwicklung noch durch ethnische Einflüsse entstanden sein“.⁹ Den Grund der Unterschiede sah er darin, daß die Weinkultur Transdanubiens auf antiken (keltisch-römischen) Grundlagen

⁴ NAGY 1912. 221–222.

⁵ SZABÓ 1934. 10.

⁶ BÁTRFAI SZABÓ 1937. 51.

⁷ RAPAICS 1940. 46.

⁸ MOÓR 1963. 413–423.

⁹ VINCZE 1960. 5; 1971. 474.

basierte, während die nordungarische ungarischer Herkunft sei. Die Träger dieser Weinkultur sah er – im Rückgriff auf die frühere Hypothese von Géza NAGY – in der chasarisch-ungarischen Volksgruppe.¹⁰ Als Schlüsselfaktoren im Unterschied der transdanubischen und nordostungarischen Weinkultur nannte er einen bestimmten Typ eines Rebmessers mit *securis*, die Technologie der Pressens bzw. Treten, die Typenunterschiede der Bauwerke für die Weinlagerung (oberirdische Kelterhäuser – Lochkeller in der Erde – *lyukpince*) und noch einige andere Momente.¹¹ In seinen weiteren Forschungen wandte er sich zur Untermauerung seiner Hypothese vor allem der Art der Weinbereitung zu. Um den östlichen Ursprung zu belegen, suchte er nach Verbindungslinien über die Karpaten hinaus nach Osten, zum Gebiet nördlich des Schwarzen Meeres und sogar noch weiter zum Transkaukasus. Unter Einbeziehung archäologischen Materials wies er nach, daß die Technologie der Weinbereitung ohne Presse, mittels Treten, seit Beginn der Völkerwanderungszeit im nördlichen Küstengebiet des Schwarzen Meeres und überall bis zur unteren Donau üblich war.¹² Indem er diese Schlußfolgerung – trotz des Fehlens der Zwischenglieder der Kette – mit dem ethnographischen Material des Karpatenraumes aus dem 18.–20. Jahrhundert verknüpfte, sah er es als bewiesen an, daß die Technologie der Weinbereitung im Landesteil östlich der Donau östlicher, also landnahmezeitlicher Herkunft sei.¹³

Diese Konklusion, daß die ungarische Weinkultur im Grunde doppelter Herkunft ist, haben nicht nur die Volkskundeforschung, sondern nach den schon früher Stellung beziehenden Sprachwissenschaftlern¹⁴ auch schon die meisten maßgebenden Vertreter der Archäologie und Geschichtswissenschaft akzeptiert.¹⁵ Im Zusammenhang damit entstanden in den letzten zwanzig Jahren auch historische und archäologische Stellungnahmen zur frühmittelalterlichen Weinkultur im Karpatenraum. Die historischen Forschungen ergaben, daß in der frühen Arpadenzeit auf den Kirchengütern ein recht zahlreiches Dienstvolk von Weinbauern (*vinitor*) lebte. Mehrere Forscher setzen auch voraus, daß schon in den Jahrzehnten nach der Landnahme unter den um die Verwaltungszentren angesiedelten Dienstleuten Weinabgabepflichtige waren, die vermutlich *szőlös* genannt wurden. Sicher ist auch, daß ein – wenn auch kleinerer – Teil der Weinbauern in Dörfern namens *Szőlös* wohnten.¹⁶ Zwar muß diese Frage in mehreren Punkten noch weiter geklärt werden, dennoch sind dies Hinweise, daß Weinbau und Weinbereitung im Kreise der damaligen ungarischen Bevölkerung ein eingeführter Beruf war.

Der Technik des bei den landnehmenden Ungarn praktizierten Weinbaus nahm sich als erster MIKLÓS FÜZES an.¹⁷ Aus dem bei Ausgrabungen in Saltovo-Majaki am Donez – welches Gebiet identisch ist mit dem unter dem Namen Levedien bekannten uralten Land der Ungarn oder doch nahe bei ihm liegt – gefundenen und von S. A. PLETNEVA publizierten¹⁸ Rebmesser aus dem 8.–9. Jahrhundert (*Abb. 1*) und gestützt auf die Kenntnis von Spaten und Hacke nahm er an, daß die ungarischen Vorfahren im Besitz der Kennt-

¹⁰ VINCZE 1960. 5; 1971. 477.

¹¹ VINCZE 1971. 474–475.

¹² VINCZE 1975. 331–383.

¹³ VINCZE 1975. 380–381.

¹⁴ BÁRCZI 1951. 51; GOMBOCZ-LIGETI 1960. 20.

¹⁵ GYÖRFFY 1977. 423. 439–440; MÜLLER 1982. II. 525.

¹⁶ HECKENAST 1970. 123; GYÖRFFY 1976. 62–64; KRISTÓ 1976. 65–84.

¹⁷ FÜZES 1971. 115–124.

¹⁸ PLETNEVA S.A. 1967. 145.

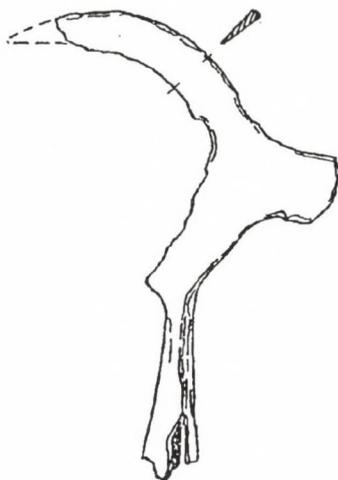


Abb. 1. Rebmesser aus der Ausgrabung von Saltovo-Majaki, 8.–9. Jahrhundert (nach PLETNEVA, S. A. 1967)

nis der mittels Rebmessern mit securis vorgenommenen Kopferziehung aus Levedien über das Etelköz in den Karpatenraum vorgekommen sind. Sie zogen ihren Wein an Pfählen, daneben wandten sie auch die „Kordon“ – und in Levedien eventuell auch die „Arbustum“ – Methode an.¹⁹ Er vermutete weiter, daß die ungarischen Vorfahren auch hohe Luftfeuchtigkeit vertragende Sorten aus dem Osten mitbrachten, die sich in den Ebenen am Ufer von Gewässern auch in der neuen Heimat bewährten.²⁰ Auch wenn diese Hypothese nicht durch ausreichende Beweise gestützt ist und sich in seiner Argumentation mehrere Widersprüche finden, können einzelne ihrer Details dennoch für die weitere Forschung überlegenswert sein.

Der Rebmesserfund von Saltovo ließ den archäologischen Überblick des frühen Rebmessermaterials des Karpatenraumes aktuell werden, dessen Ergebnis ein zweifelhaftes Ergebnis brachte. Denn einerseits läßt schon die bloße Existenz des Rebmessers die Weinbaukenntnis der im einstigen Levedien und Etelköz bzw. im Raum der heutigen südrussischen Steppe lebenden Ungarn oder zumindest der sich ihnen anschließenden Kabaren wahrscheinlich werden. Andererseits läßt sich aus dem Material des Karpatenraumes kein einziges bekanntes Rebmesser mit jenem in Zusammenhang bringen.²¹ (Abb. 2) Dennoch hält Róbert MÜLLER – aufgrund anderer Parallelen – István VINCZES Standpunkt für vertretbar, daß ein gewisser Typ der Rebmesser mit securis aus dem Osten mitgebracht wurde.²² J. Győző SZABÓ dagegen wies darauf hin, daß sich aus der Analyse der Rebmesserfunde gerade ein Transdanubien erfassender, einheitlicher westlicher Ein-

¹⁹ FÜZES 1971. 122.

²⁰ FÜZES 1971. 118.

²¹ MÜLLER 1982. 514–525.

²² MÜLLER 1982. 525.

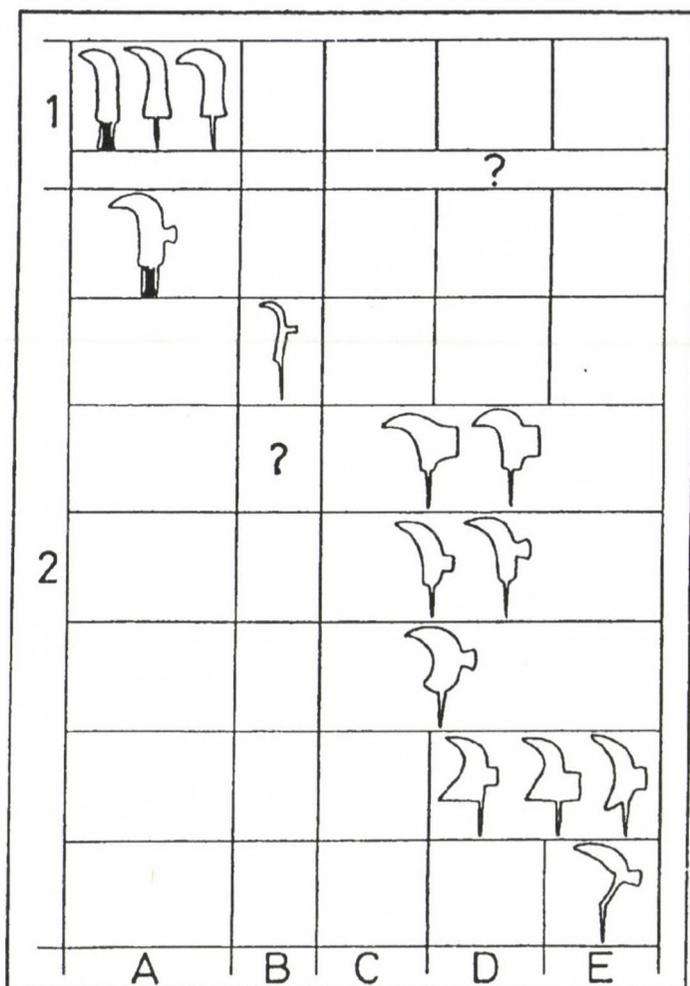


Abb. 2. Die Haupttypen der Rebmesser und ihre Varianten im Karpatenraum von der Späteisenzeit bis zum Ende der Türkenzeit. 1: Rebmesser ohne securis; 2: Rebmesser mit securis. – A: römische Zeit; B: späte Völkerwanderungszeit; C: Arpadenzeit; D: Spätmittelalter; E: Türkenzeit ?
(Verwendung des Gerätes nur vermutet) (nach Róbert MÜLLER 1982, II)

fluß im 9. Jahrhundert abzeichnet, anders als im Gebiet östlich der Donau, wo die frühen Rebmesser mit securis ein sehr heterogenes Bild ergeben. Daraus schließt er, „der Stempel unseres östlichen Erbes ist bei Betrachtung der Rebmesser weder auffällig noch einheitlich“.²³

²³ SZABÓ J. 1982–83. 174.

Es stimmt zwar, daß István VINCZE in dem dortigen (rezenten) Rebmessertyp einen wichtigen Beweis für die landnahmezeitliche Herkunft der nordostungarischen Weinkultur gesehen hat, im weiteren hat er sich aber mit Fragen des Weinanbaus nicht mehr beschäftigt. Doch machte er später auf eines aufmerksam: „Im Zusammenhang mit der Weinkultur der Türkvölker ist anzumerken, daß anscheinlich der Weinbau unter einem bestimmten Niveau der Agrarentwicklung und in bestimmten Gebieten als Wirtschaftszweig vermutlich nicht zum Ackerbau gehörte.“²⁴ Nach Analogie des Beispiels der vom Fischfang und Weinbau lebenden Bevölkerung in Bulgarien am Schwarzen Meer nahm er an, daß sich der Weinbau z. B. auch mit der Viehzucht paaren könne. Als Begründung gab er an: „Man darf nicht vergessen, daß je nach Zeit und Ort auch dort von Weinbau und Weinkultur gesprochen werden darf, wo infolge der Lebensbedingungen die Weinrebe ohne Pflege wild oder bei minimaler Pflege einen guten Ertrag bringt. In diesem Fall ist das Einbringen der Trauben zwecks Weinbereitung eher zur Sammeltätigkeit als zur Landwirtschaft zu zählen.“²⁵ Aufgrund rezenter Beispiele aus dem Kaukasus und vom Balkan bezog er diese Praxis – an dem genannten Ort – auf die Türkvölker, die in der Völkerwanderungszeit in einem Streifen an der Nordküste des Schwarzen Meeres gelebt hatten. Wohl bleibt unausgesprochen, doch meint er offensichtlich auch jene Kabaren mit, die, sich den Ungarn anschließend, später die Kenntnis der Weinkultur mit in den Karpatenraum brachten. Einen Versuch, den Widerspruch zwischen den von ihm für östlich gehaltenen Rebmessern mit *securis* und einem Weinbau als Sammeltätigkeit – oder doch dieser nahestehend – aufzulösen, hat er nicht unternommen.

Danach ist es wohl ganz natürlich, daß ein Weiterschreiten in der ethnographischen Forschung die Untersuchung der Frage bedeuten konnte, ob es in der Weinkultur des Volkes Spuren einer auf dem Niveau dieser Hypothese gebliebenen primitiven Weinbaupraxis gibt, und ob sie – wenn vorhanden – in die frühe Arpadenzeit zurückzuverfolgen sind. Aufgrund der Ortsnamen *Szőlős*, der frühesten Erwähnungen der Weintraube und anderer diesbezüglicher historischer Angaben und des weiteren einer gemeinsamen Analyse des Volkskundematerials ließ sich die Verwendung der in Überschwemmungsgebieten oder in ihrer Nähe zu ziehenden Populationen *Vitis vinifera* bzw. *Vitis sylvestris* hinsichtlich der frühen Jahrhunderte sowohl mittels Sammeltätigkeit als auch primärer Pflege nachweisen.²⁶ Diese Hainanbau (*ligetes művelés*) zu nennende Praxis besteht darin, daß man um den Baum, an dem der Wein emporwächst, die schattengebenden Bäume lichtet, das Unterholz beseitigt, die Umgebung des Stockes in etwa sauber hält, ihn verschneidet und mit Hilfe eines beim nächsten geeigneten Baum gesteckten Triebes vermehrt. Auf solche Weise läßt sich in relativ kurzer Zeit ein tragender Weinhain schaffen.²⁷ Von dieser Anbauweise ist eine sehr schöne bildliche Darstellung aus dem 12. Jahrhundert in Esztergom/Gran erhalten geblieben (*Abb. 3*).

Mit der Einführung des Begriffes vom Weinanbau im Hain ist die Frage Weinbaukenntnisse der landnehmenden Ungarn aber bei weitem noch nicht gelöst. Denn wohl kann man diese minimale Sachkenntnis und Arbeitsaufwand verlangende Anbauweise problemlos bei einer Bevölkerung mit halbnomadischer Lebensweise voraussetzen, also auch bei den landnehmenden Ungarn. Nachdruck bekommt diese Ansicht dadurch, daß

²⁴ VINCZE 1975. 380.

²⁵ VINCZE 1975. 380.

²⁶ ÉGETŐ 1980. 53–78.

²⁷ ÉGETŐ 1980. 62.



Abb. 3. Darstellung des Schneidens eines am lebenden Baum emporwachsenden Weinstocks.
 Fragment einer inkrustierten Armlehne des Thronessels eines hohen Geistlichen
 aus dem zerstörten Esztergomer Dom, Ende 12. Jh. (nach Kornél DIVALD 1931)

sich auch der notwendige Wortbestand reichlich im Wortschatz vor der Landnahme nachweisen läßt. Andererseits kann man sie nicht als aus dem Osten mitgebracht betrachten, die die landnehmenden Ungarn im Karpatenraum heimisch gemacht hätten. Der Hainanbau läßt sich nämlich mit keiner Art Volk verbinden. Er bildet ein Übergangsniveau zwischen Sammeltätigkeit und Anbau und existiert bei Volksgruppen auf bzw. in Gebieten mit ähnlicher Entwicklungsstufe unabhängig vom Volkscharakter in Ost und West gleicherweise. Er konnte demnach – freilich nicht ausschließlich – im 9. Jahrhundert im Karpatenraum vorhanden gewesen sein, während auch die landnehmenden Ungarn ihn übten – vielleicht ebenfalls nicht ausschließlich. Infolgedessen kann man diese Anbau-praxis mit großer Wahrscheinlichkeit als Teil des „östlichen Erbes“ betrachten. Doch ist die Wahrscheinlichkeit nur sehr gering, daß dies an sich schon eine bis heute wirkende Trennung von Weinanbau und Weinkultur der östlichen und westlichen Hälfte Ungarns

geschaffen hat. Dies ist ungeachtet dessen festzustellen, daß gerade meine Forschungen zu dem Ergebnis führten, daß sich nicht nur die Spuren der einstigen Hainanbauweise des Weines im Karpatenraum finden lassen, sondern am klarsten in erster Linie im Donautal und dem Landesteil östlich davon.²⁸ Dennoch bin ich der Meinung, daß die Gründe für die landschaftlichen Unterschiede, die sich aufgrund der Zustände im 18.–20. Jahrhundert umreißen lassen, um vieles komplizierter sind. Es ist dies eine Frage, die sich ohne gründlichere Analyse der Weinkultur der dazwischenliegenden Jahrhunderte (10.–17. Jh.) nicht beantworten läßt. Zusammenfassend läßt sich beim gegenwärtigen Forschungsstandpunkt sagen, daß den Weinanbau im Hain mit Gewißheit relativ breite Schichten des Gemeinvolkes der landnehmenden Ungarn gekannt und geübt haben. Dabei ist aber auch eine Weinanbauweise auf höherem Niveau nicht auszuschließen, die wiederum wohl zum kulturellen Material einer engeren Schicht gehörte.

Wie diese entwickeltere Weinanbauweise ausgesehen haben mag, darüber können wir auch weiterhin nichts Sicheres sagen. Wahrscheinlich war sie entgegen früherer Annahmen nicht durch die Kopperziehung gekennzeichnet. Die Rebmesser mit securis sind nämlich an sich noch kein Beweis für diese Erziehungsart. Außerdem widersprechen ihr auch die Sorteneigenschaften der als autochthon anzusehenden Weinsorten. Im natürlichen Verwandtschaftssystem der Weinsorten unterscheiden die Ampelographen drei geographisch-ökologische Sortengruppen: eine orientalische, eine okzidentale und eine pontische. Das Verbreitungsgebiet der letzteren bildet eine zusammenhängende Region vom Karpatenraum über Bessarabien bis Georgien und über den Balkan bis Kleinasien. Ungarn ist das westlichste und zugleich das nördlichste Gebiet dieses Areals.²⁹ Die für die Region typischen Weinsorten sind teils mittelstark, teils stark wachsend und haben dementsprechend einen mittelgroßen bzw. großen Zuchtbereich. Aufgrund der Stellung ihrer Fruchtknospen beanspruchen sie zumindest einen Kurz-, mehrheitlich aber eher Langzapfenschnitt oder Hoherziehung. Diese Sorteneigenschaften machen den Gebrauch des Rebmessers mit securis in alter Zeit sowohl im Karpatenraum als auch im Schwarzmeergebiet in großem Maße unwahrscheinlich.

Als wiederkehrendes Problem bei der Bewertung des Verhältnisses der landnehmenden Ungarn zu Weinanbau und -bereitung erscheint das Faktum, daß von den fünf unzweifelbar als von bulgartürkischer Herkunft anerkannten Wörtern sich eins auf den „Grundstoff“ (*szőlő*), eins auf die Herstellung (*szűr*) und drei auf das Endprodukt (*bor*, *csíger*, *seprő*) beziehen. Den Kreis diesbezüglicher Wörter zu erweitern, haben bisher zwei Forscher – keine Sprachwissenschaftler – versucht. In Auseinandersetzung mit Elemér MOÓR hat Miklós FÜZES ebenfalls vor allem Wörter aus dem Begriffskreis von Weinbereitung und Weinkellerei aus der vorlandnahmezeitlichen Periode gesammelt.³⁰ Zum Weinbau gehörig betrachtet er dagegen *karó* ‘Stecken, Stock’ und *kötőfü* ‘Bindegras’.³¹ László MAKKAJ dagegen bestritt die slawische Herkunft vieler der zur Weinkellerei gehörenden Wörter nicht, nimmt aber an, daß die slawischen Ausdrücke in mehreren Fällen vorher vorhandene Termini verdrängt haben. Andererseits macht er darauf aufmerksam, daß die Forschung hinsichtlich des Weinanbaus mehrere Kulturwörter unberücksichtigt gelassen hat, die zwar nicht bulgartürkischer Herkunft, aber vorland-

²⁸ ÉGETŐ 1993. 46.

²⁹ NEGRUL, A. M. 1959. 11–23.

³⁰ FÜZES 1971. 115–124.

³¹ FÜZES 1971. 117.

nahmezeitlich seien. Diese sind gerade die mit der Vermehrung der Weinstöcke in Zusammenhang zu bringenden *dug* 'stecken', *homlit* 'absenken' und *ültet* 'pflanzen' sowie zwei Wörter zur Bezeichnung grundlegender Pflegearbeiten: *metesz* 'schneiden' und *nyit* 'aufdecken'.³²

Aufgrund der Untersuchung der authentisch volkssprachlichen Terminologie bin auch ich der Ansicht, daß sich noch mehr Verben und Substantive des vorlandnahmezeitlichen Wortschatzes hierher beziehen lassen. Wie aus den Ausführungen hervorging, sind wir in den Fragen von Weinbau und Weinbereitung noch weit von einer befriedigenden Synthese entfernt. Dennoch irre ich mich wohl nicht, wenn ich meine, der nächste wichtige Schritt auf dem Wege dorthin könnte eine sprachwissenschaftlich-ethnographische Zusammenarbeit sein.*

LITERATUR

- BÁRCZI, Géza
1951: A magyar szókincs eredete (Die Herkunft des ungarischen Wortschatzes). Budapest
- BÁRTFAI SZABÓ, László
1937: Gyöngyös és vidéke bortermelésének története 1850-ig (Die Geschichte des Weinbaus von Gyöngyös und Umgebung bis 1850). Gyöngyösi Kalandárium VIII, 50–75
- DIVALD, Kornél
1931: Old Hungarian Art. London
- ÉGETŐ, Melinda
1980: Középkori szőlőművelésünk kérdéséhez (Res.: To the Question of mediaeval wine culture in Hungary). Ethnographia XCI, 53–78
- FÜZES, Miklós
1971: Régészeti-növénytanai megjegyzések Moór Elemér: A bor és szőlő c. cikkéhez (Archäologisch-botanische Bemerkungen zu Elemér Moórs Artikel: Der Wein und die Weintraube). A Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei 10, 115–124
- GOMBOCZ, Zoltán
1912: Die bulgarisch-türkischen Lehnwörter in der ungarischen Sprache. Helsinki
- GOMBOCZ, Zoltán–LIGETI, Lajos
1960: Honfoglalás előtti bolgár török jövevényszavaink (Unsere bulgartürkischen Lehnwörter vor der Landnahme). Nyelvtudományi Értekezések 24. Budapest
- GYÖRFFY, György
1972: Az Árpád-kori szolgálónépek kérdéséhez (Zur Frage der Dienstleute in der Arpadenzeit). Történelmi Szemle, Budapest, 261–320
1976: Zur Frage der Herkunft der ungarländischen Dienstleute. Studia Slavica Tom. XXII. 39–83; 311–337.
1977: István király és műve (König Stephan und sein Werk). Budapest
- HECKENAST, Gustáv
1970: Fejedelmi (királyi) szolgálónépek a korai Árpád-korban (Fürstliche [königliche] Dienstleute in der frühen Arpadenzeit). Budapest
- KRISTÓ, Gyula
1976: Szempontok korai helyneveink történeti tipológiájához (Gesichtspunkte zur Typologie unserer „frühzeitlichen“ Ortsnamen). Acta Universitatis Szegediensis. Acta historica (Szeged) LV 65–84.
- MAKKAI, László
1974: Östliches Erbe und westliche Leihe in der ungarischen Landwirtschaft der frühfeudalen Zeit (10.–13. Jahrhundert). Agrártörténeti Szemle XVI. Supplementum Budapest.

³² MAKKAI 1974. 49.

* (This paper was first presented at the conference "The Hungarian Conquest and Ethnology" 4–6. Dezember 1995.)

- MOÓR, Elemér
1963: A bor és a szőlő (Der Wein und die Weintraube). Nyelvtudományi Közlemények LXC, Budapest 413–423.
- MÜLLER, Róbert
1982: A mezőgazdasági vaseszközök fejlődése Magyarországon a késővaskortól a törökkor végéig (Res.: Die Entwicklung der eisernen Agrargeräte in Ungarn von der Späteisenzeit bis Ende der Türkenherrschaft). I–II. Zalai Gyűjtemény 19. Zalaegerszeg
- NAGY, Géza
1912: Honfoglalók Zemplében (Landnehmende in Zemplén). In: Ethnographia XXIII, Budapest, 213–222.
- NEGRUL, A. M.
1959: Mise au point des caracteristiques que doivent présenter les raisins. Rapport général Bulletin de l'O.I.V., Paris, Tom. 31, 340.11–23
- PLETNEVA, S. A.
1967: Ot kotschevij k gorodam. Moskau
- RAPAICS, Rajmund
1940: A magyar gyümölcs (Das ungarische Obst). Budapest
- SZABÓ, J. Győző
1982–83: Gyöngyöspatai szőlőmunkás eszközei a középkorból (Res.: Geräte eines Gyöngyöspataer Weinbauern aus dem Mittelalter). Agria XIX, 135–186, Eger
- SZABÓ, Kálmán
1934: Kecskemét szőlő- és gyümölcstermelésének múltja (Vergangenheit des Wein- und Obstanbaus in Kecskemét). Kecskemét
- VINCZE, István
1960: Szőlőművelés és bortermelés a borsodi Hegyközben (Weinbau und Weinerzeugung im Hegyköz von Borsod). Thesen einer Kandidatendissertation. Budapest
1971: Vergleichende geschichtlich-volkskundliche Untersuchungen des osteuropäischen Weinbaus. Trudi VI meždunarodnogo kongressa antropologitscheskich i etnografitscheskich nauk. Tom XI, Moskau, 473–476
1975: Tretgeräte und Pressen. Acta Ethnographica, Budapest, Tom. 24, 331–333

ELEMENTE AUS DER LANDNAHMEZEIT IN DER UNGARISCHEN KLEIDUNG MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER UNGARISCHEN VOLKSTRACHT

Alice GÁBORJÁN

H-1125 Budapest, Béla király út 30/a. Ungarn

In diesem Aufsatz werden mittelalterliche Lederzubereitung, Kleidungsstücke und Kleidungselemente aufgeführt, deren Vorhandensein zur Zeit der Landnahme mit *Bestimmtheit* anzunehmen ist. Ferner gibt es Kleidungselemente, Schnitte von Kleidungsstücken, die sich weder in schriftlichen Quellen noch auf Darstellungen nachweisen lassen, die wir aber trotzdem geographisch und historisch bis in den Fernen Osten verfolgen können, so daß ihre Existenz zur Zeit der Landnahme, also ein Alter vor der Zeit der osmantürkischen Besetzung Ungarns, als *Möglichkeit* angenommen werden kann.

I. *Bestimmt* zur Landnahmezeit vorhanden waren

1. die im mittelalterlichen Europa als „Ungarleder“, französisch „cuir hongroyé“ und englisch „cor de Hungri“ bekannte Lederzubereitungsmethode,
2. die geflochtenen Haare der Männer,
3. eine später „üstök“ genannte Skalplocke der Männerhaartracht,
4. der Stehkragen der Männerkleidung,
5. die überlangen Ärmel,
6. die „ködmön“ genannte Pelzjacke und
7. die vorn spitz zulaufende Pelzweste – in Form des Zipfelpelzes.

II. *Möglicherweise* zur Landnahmezeit vorhanden waren

8. die scharf ausladenden Hüftenteile der ungarischen Mäntel und Jacken,
9. der Schnitt des später „szür“ genannten Lodenmantels.

I. BESTIMMT ZUR LANDNAHMEZEIT VORHANDEN

1. DAS UNGARLEDER

Bei Engländern, Franzosen und Deutschen war im Mittelalter eine „Ungarleder“ genannte, besonders reißfeste Ledersorte für Hosen, Pferdegeschir und Riemen (braces, caligas, sengles) sehr beliebt. Sie verbreitete sich im Donauraum von Osten nach Westen. Das Ungarleder war eine mit Alaun und Salz bearbeitete, ziemlich reißfeste Ledersorte. Weil man im mittelalterlichen Europa die Verfertigung dieses Leders und die dafür nötigen Materialien nicht kannte, wurde es einfach Ungarleder, cuir hongroyé, cor die Hungri genannt. (Weiteres über diese Ledersorte s. H. GÁBORJÁN 1982, 97 ff.) Wahr-

scheinlich hatte sich diese Ledersorte durch die landnehmenden Ungarn in Europa verbreitet. Ungarleder verfertigte man aus den Häuten von Rindern, Ochsen und manchmal auch Pferden. Da man sogar „caligas“, also Hosen, aus diesem Leder machte, müssen auch dünnere Häute von kleineren Tieren auf ungarische Weise bearbeitet worden sein.

Der französische König Heinrich IV. (1589–1610) schickte einen Gerbermeister namens Rose nach Ungarn, damit er dort die Herstellung des Ungarleders lerne. Das geschah, und deshalb nannte man dieses Leder „cuir hongroyé“ und die Meister, die es herstellten, „Hongroyeurs“, „hongrieurs“.

1767 beschrieb ein Autor namens La Lande alle in Frankreich verwendeten Lederzubereitungsmethoden, unter anderem auch die des „cuir hongroyé“. Diese dauerte nur 2–4 Wochen gegenüber den 2–4 Jahre währenden, mit Gerbsäure bearbeiteten mittelalterlichen europäischen Ledersorten. Das Ungarleder wurde mit Alaun und Salz bearbeitet. Weil diese aber ziemlich empfindlich gegen Nässe sind, wurde das Leder mit heißem Talg eingeschmiert. La Lande beschrieb also unter anderem die Herstellung des Ungarleders. Die Enthaarung des Leders geschah durch Rasieren mit einem Messer, so daß die Wurzeln der Haare im Leder blieben. Das so enthaarte Leder wurde in Alaun- und Salzwasser mit den Füßen gut bearbeitet und danach über glühenden Kohlen mit flüssigem, heißem Talg behandelt, eingeschmiert.

Die Farbe solchen mit Alaun-Salz-Talg bearbeiteten Leders war weiß. Weil die mittelalterlichen ungarischen Meister mit nicht sehr reinem Alaun arbeiteten, wurden ihre Häute etwas grau. Die Meister in Westeuropa benützten reineren Alaun, dadurch wurden die von ihnen bearbeiteten Ungarleder schön weiß. Damit sie dem wirklichen Ungarleder ähnlicher wurden, ließen sie ihre Leder etwas grau werden. Die mit Alaun-Salz bearbeitete rohe Haut wurde zu „Leder“. Doch verbanden sich Alaun und Salz chemisch nicht mit den Fasern der rohen Haut, so war es möglich, Alaun und Salz aus dem Leder herauszuwaschen, so daß die „Leder-“ wieder zur „Hautqualität“ wurde. Die mit Gerbsäure behandelten mittelalterlichen Leder Europas waren nicht so empfindlich gegen Nässe, da die Gerbsäure sich chemisch mit den Fasern der Haut verband. So wurde die so behandelte „Haut“ zur „Lederqualität“. Das Enthaaren des gegerbten Leders geschah mittels einer Kalk-und-Asche-Gärung. Das Leder wurde so weich, daß man die Haare mit der Hand ausrupfen konnte. Dadurch entstanden viele kleine Löcher in der Oberfläche, die das Leder schwächten, weshalb seine Reißfestigkeit nicht so gut wie die des Ungarleders war. Die Fasern des gegerbten Leders gingen eine chemische Verbindung mit der Gerbsäure ein, aus der „Hautqualität“ wurde „Lederqualität“, die man aber nicht wieder zur „Hautqualität“ zurückverwandeln konnte.

Um auf das Rasieren des Ungarleders zurückzukommen, finden wir im ungarisch-lateinischen Wörterbuch von Blasius Szikszai Fabritius (1593) beim das Ungarleder bearbeitenden Meister für das Wort „timár“ das Lateinische Wort „tonsor“, was klar auf das Rasieren des Ungarleders mit dem Messer hinweist.

Bemerkenswerterweise sind bis jetzt sehr wenige ungarische schriftliche Angaben bekannt, die diese Alaun-Salz-Talg-Methode erwähnen. Von 1636 stammt eine Angabe im Archiv von Sátoraljaújhely (Nordostungarn): „Pellium ... Bovina Crajnensis, seu Modo Ungarico elaborata“. Der Meister, der dieses Leder zubereitete, ist hier nicht erwähnt. Doch folgen in demselben Archiv aus dem Komitat Zemplén zwei Preisurkunden von 1724: „Sattler ... Der Landwirt gibt Talg ... der Meister gibt ein Pfund Alaun und ein halbes Pfund Fett“. In einer anderen Preisurkunde heißt es: „Sattler. Zu einem großen

Leder für Pferdegeschirr muß der Landwirt nur Talg geben, der Meister gibt ein Pfund Fett, ein halbes Pfund Alaun ...“

Über das mit Alaun zubereitete Leder gibt es Angaben aus der Stadt Ur seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. Im Altertum waren die weißen und roten Leder der Babylonier von 2103–1240 v. Chr. recht berühmt. Im Edikt und Maximaltarif des römischen Kaisers Diokletian (284–304) werden teure weiße und rote Leder aus Babylonien aufgezählt. Leder und Textilien konnte man in den schönsten Farben färben, wenn man sie vorher mit Alaun behandelte. Deswegen war im Mittelalter der Alaun in Europa sehr geschätzt.

Im alten Byzanz bereitete man Alaunleder kombiniert mit der Pflanze Gerbersumach zu. Dieses Verfahren konnte außer durch die landnehmenden Ungarn noch auf zwei anderen Wegen nach Europa gelangen: a) aus Byzanz direkt – dort gerbte man für Kleidungsstücke und Fußbekleidungen Häute von kleineren Tieren, wie Ziegen und Lämmer, mit einem aus Alaun (mineralisch) und Gerbsäure (pflanzlich) kombinierten Verfahren – und b) durch die über Nordafrika nach Spanien ziehenden Araber. Deren Alaun-Gerbsäure-Verfahren war im mittelalterlichen Europa bekannt.

a) Byzanz. Weil in Europa bekannt war, daß man zur Herstellung des byzantinischen Leders Alaun verwendete, war der Name des Gerbermeisters vom lateinischen Namen des Alauns abgeleitet: *aluta* – *alutarius*. In der ungarischen Sprache lautete der Name des *alutarius* „*timár*“, was von byzantinisch-neugriechischer Herkunft ist.

Nach László ERDÉLY (1902, 76) ließ der ungarische König Béla IV. im Jahre 1240 durch Meister Albeus, den Erzdekan von Neutra (Nyitra, Nitra), die Gütergrenzen und Pflichten der Dienstleute der Abtei Szentmarton (Sinnmartin) registrieren. In dieser Kon- skription heißt es: „*Hec sunt nomina sutorum de eodem predio, qui alio nomine tymar dicuntur ...*“ Dem lateinischen Wort „*sutor*“ entsprach das ungarische Wort „*timár*“. Die mittelalterlichen Gerber – die Riemenschneider und die Schumacher – verarbeiteten das Leder selbst, sie verfertigten aus ihm Kleider bzw. Fußbekleidungen. Wie schon erwähnt, hat der *sutor-timár* das Leder für Kleidungsstücke und den Oberteil der Fußbekleidungen mit Alaun-Salz (mineralisch) und Gerbersumach (pflanzlich) bearbeitet.

b) Die Araber, Spanien. Der dritte Weg, auf welchem die Lederbebearbeitung mit Alaun und Gerbersumach für Kleidungsstücke nach Europa gelangte, stand mit den Arabern im Zusammenhang, und zwar mit jenen Gruppen, die im 9.–10. Jahrhundert durch Nord-afrika nach Spanien gelangten. So kam diese eigentlich aus dem Osten stammende Lederzubereitung mit Alaun und Gerbersumach auch von Westen nach Europa, und damit auch nach Ungarn. Weil in Westeuropa das Alaun-Gerbersumach-Verfahren bekannt war, bildete man die Benennung dieser Gerbermeister vom Lateinischen Wort *aluta* – „*alutarius*“.

Auch einige Benennungen der Lederbereitung deuten auf die Lederbearbeitung der Araber hin: das „*Marocain*“ genannte Leder aus Marokko und das nach der spanischen Stadt Cordoba „*corduan*“ genannte Leder. Interessant ist die historische Entwicklung des europäischen und ungarischen *Corduan*. Ursprünglich mit Alaun-Gerbersumach bearbeitet, ging man im 13. Jahrhundert langsam zur ausschließlichen Verwendung der Gerberpflanzen über. In Ungarn dagegen – wo das Arbeiten mit Alaun allgemein bekannt war – benannte man dieses *Corduan* mit dem lateinischen Wort „*adalutum* – *garduan*“ (im Schlägler Glossar von 1405). Bei COMENIUS (1647) ist „*Alutarius ... timár*“.

Der bekannteste Alaun-Fundort war die kleinasiatische Stadt Phocaea, von wo dieses Mineral durch die miteinander manchmal rivalisierenden Städte Genua und Vendig nach Europa gelangte. Doch mit dem Vordringen der Osmanen wurden die kleinasia-

tischen Alaun-Fundorte immer mehr für Europa gesperrt. Gleichzeitig wurden immer mehr Alaun-Fundorte in Europa bekannt, der berühmteste bei der Stadt Civita Vecchia im päpstlichen Staat, mit der dieser alle anderen Fundstellen aus dem Wettbewerb verdrängen wollte. So erhöhte er willkürlich den Alaun-Preis von Civita Vecchia, manchmal sogar über den des auf Umwegen von Phocaea beschafften Alauns. Die Päpste drohten den Städten und Königen, die nicht den Alaun von Civita Vecchia kauften, mit dem Kirchenbann; so etwa 1504 Philipp dem Schönen von Österreich, weil er kleinasiatischen Alaun kaufte.

2. DIE GEFLOCHTENEN HAARE DER MÄNNER

Wahrscheinlich flochten die ungarischen Männer in der Landnahmezeit ihre Haare. Auf einem silberbeschlagenen Trinkhorn aus Tschernigov aus dem 10. Jahrhundert ist ein Ungar mit geflochtenen Haaren zu sehen (LÁSZLÓ 1967, 16). (*Abb. 1*) Auf einem Kämpferstein von Regensburg aus dem 12. Jahrhundert ist ebenfalls ein Ungar mit geflochtenen Zöpfen zu sehen (LÁSZLÓ 1967, 17). (*Abb. 2*) Die deutsche Reimchronik aus dem 13. Jahrhundert schreibt wie folgt: „Die Ungern, die zu Ottokars von Böhmen Hochzeit kamen ... Sie hattent lange Haar geflochten“ (SCHULZ 1889, 121).

Geflochtene Männerhaare zeigen das ungarische Anjou-Legendarium aus dem 14. Jahrhundert und eine Szene aus der Ungarischen Bilderchronik, etwas später aus dem gleichen Jahrhundert. (*Abb. 3*) Beide erzählen die Legende vom ungarischen Herzog Ladislaus, dem späteren König (1077–1095). Er hält die zwei Zöpfe des Mädchenräubers, eines Kumanen, fest, während das befreite Mädchen dessen Kopf abhackt. Geflochtene Zöpfe zeigt die Ungarische Bilderchronik auch auf S. 21, wo die Ungarn dem slawischen König Swatopluk die Erde, das Gras und die Gewässer Pannoniens für ein weißes Pferd abkaufen. In der den Kauf mit frohen Hurra-Rufen begleitenden Gruppe sind zwei – mit dem Rücken zum Beschauer stehende – Ungarn zu sehen. Der in einem blauen Gewand hat einen Zopf, der andere in einem roten Gewand hat zwei Zöpfe. (*Abb. 3*)

Nach der Bilderchronik folgt bei der Darstellung von ungarischen Männern mit geflochtenen Zöpfen eine lange Pause. Ein Farbstick aus dem 17. Jahrhundert zeigt einen jungen siebenbürgischen Grafen, dessen Haare zu einem langen Zopf geflochten sind. (*Abb. 4*) Der Brauch der geflochtenen Männerhaare hat sich bei den ungarischen Bauern noch bis ins 20. Jahrhundert erhalten. Der Volkskundler Ákos Garay zeichnete im Jahre 1911 einen transdanubischen Bauern mit zwei geflochtenen Zöpfen. (*Abb. 5*)

3. DIE „ÜSTÖK“ GENANNTEN SKALPLOCKEN-HAARTRACHT

Diese Haartracht wurde zuerst um 1200 im Text der Bilderchronik erwähnt. Dort heißt es, daß die Ungarn den auf Stephan den Heiligen folgenden König Peter (1038–1041, 1044–1046) nicht liebten, sich gegen ihn erhoben und die zu den Polen und dann zu den Russen geflüchteten Arpadenherzöge András und Levente gegen König Peter ins Land riefen. Als Preis für ihre Unterstützung bedangen sie sich von den Herzögen aus, daß die Ungarn zu ihrem alten, heidnischen Glauben zurückkehren, die Bischöfe töten und die Kirchen zerstören dürften. Die Chronik berichtet, unter den Ungarn sei ein gewisser Vatha der erste gewesen, der sich dem Teufel verschrieb (*dedicavit se demonis*), seinen Kopf rasierte (*radens caput suum*) und nach alter heidnischer Sitte drei Zöpfe über der Stirn (*et cincinnos dimittens sibi per tres partes ritu Paganorum*) stehen ließ (Bilderchronik, Text S. 10).



Abb. 1. In Zöpfe geflochtenes Männerhaar auf einem Trinkhorn aus Tschernigov.
10. Jahrhundert. Gyula LÁSZLÓ 1967, 16



Abb. 2. In Zöpfe geflochtenes Männerhaar auf einem Kämpferstein aus Regensburg.
12. Jahrhundert. Gyula LÁSZLÓ 1967, 17



Abb. 3. Ungarn mit in Zöpfe geflochtenen Haaren. 14. Jahrhundert. Bilderchronik, Faksimile-Ausgabe 1964, 21: Einzug der Ungarn nach Pannonien



Abb. 4. In einen Zopf geflochtenes Männerhaar. Junger siebenbürgischer Graf im 17. Jahrhundert. János SZENDREI 1905, Titelbild



Abb. 5. In zwei Zöpfe geflochtenes Männerhaar. Ákos GARAY 1911, 81. Alter Hirt in der Pušta von Apáti, Komitat Tolna

Diese Legende zeigt, wie sich der Schreiber der *Gesta Ungarorum* um 1200 an die Ungarn am Ende des 11. Jahrhunderts erinnerte. Doch weder im Anjou-Legendarium noch in der Bilderchronik sind nicht rasierte Köpfe ungarischer Männer zu sehen. Doch im Text steht, daß die mit den Kumanen kämpfenden Ungarn mit ihren Säbeln die frisch-rasierten Köpfe der Kumanen zerhackten wie reife Kürbisse: „Capita quippe Cumanorum noviter rasa, tamquam cucurbitas ad maturitatem bene productas, gladiatorum ictibus disciderunt“ (Bilderchronik 124).

Der rasierte Kopf des Vatha mit der über der Stirn stehengelassenen Skalplocke heißt ungarisch „üstök“. Doch dieses Wort scheinbar östlichen Ursprungs findet sich erstmals im Schlägler Glossar von 1405. Was den Ursprung dieses Wortes anbelangt, ist nach dem Historisch-Etymologischen Wörterbuch (Band III, S. 1056) iranischer oder türkischer Ursprung auszuschließen.

Abbildungen dieser Üstök genannten ungarischen Skalplocke besitzen wir erst seit der Zeit der osmantürkischen Besetzung Mittelungarns und Siebenbürgens, seit dem 17. Jahrhundert. Einen Ungar mit dieser Üstök genannten Skalplocke zeigt ein Stich mit der Szene einer ungarischen Dame und eines ungarischen Herrn von 1585 (NEMES-NAGY 1900, Taf. 75, Abb. 10). Dasselbe Werk zeigt den Stuhlrichter György Homonnai-Drugeth auf seinem Grabstein von 1620 in der Kirche von Homonna (ebd., Taf. 60, Abb. 4) (Abb. 6) Einen Üstök tragen auch Palatin Graf Miklós Esterházy (†1645) (ebd., Farbtaf. XXIV, Abb. 5) und István Haller (†1657) (ebd., Farbtaf. XXIII, Abb. 1).



Abb. 6. Die „üstök“ genannte Skalplocke.
Graf György Drugeth von Homonna, gest. 1620.
Mihály NEMES–Géza NAGY 1900, Taf. 60, Abb. 4

Der siebenbürgische Baron Péter Apor beschreibt die Gewohnheiten in seiner Kindheit – Ende des 17. Jahrhunderts – auf folgende Weise: Die siebenbürgischen Herren ließen ihre Köpfe rasieren mit Ausnahme einer Skalplocke über der Stirn. Manche, vor allem die Kinder, flochten in ihre Skalplocken Bänder oder Schnüre. Die erwachsenen Männer liebten einen möglichst großen Knoten in ihrem Üstök. Baron Péter Apor beendete sein Werk *Metamorphosis Transylvaniae* 1736.

Fábián SZEDER berichtete 1819 von den nordungarischen Palotzen, daß sie um 1780 ihre Haare rasierten und nur eine Skalplocke über der Stirn stehen ließen, die sie in drei Strähnen flochten. István GYÖRFY (1937) beschreibt eine Strafe bei den Großkumanen, bei der man den Sünder an seiner Skalplocke aufhängte.

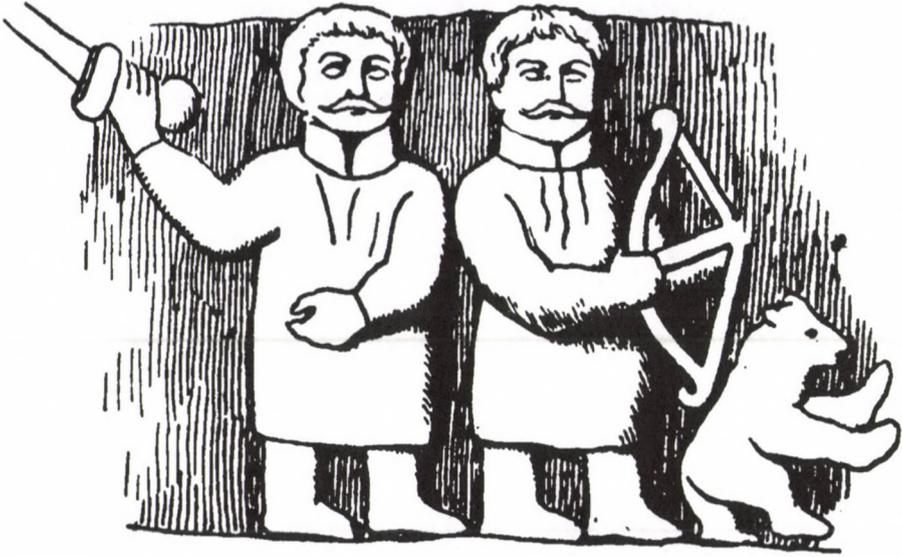


Abb. 7. Stehkragen um 1200. Zwei sich auf die Bärenjagd vorbereitende Jäger.
Mihály NEMES-Géza NAGY 1900, Taf. 20, Abb. 10

4. DER STEHKRAGEN DER MÄNNERKLEIDUNG

Die früheste Abbildung dieses Kleidungs-elementes ist höchstwahrscheinlich an einem Säulenkapitell von 1200 in Kisbény zu sehen, wo zwei Männer aus dem Gemeinvolk zur Jagd gehen (NEMES-NAGY 1900, Taf. 20, Abb. 10). (Abb. 7) Diese Angabe unterstreicht die Deutsche Reimchronik aus dem 13. Jahrhundert: „Den Ungern ... Ein medrein geprem auf einem hohen gollir ...“ (nach SCHULZ 1883, 321–322).

Die ungarische Bilderchronik zeigt auf mehreren Abbildungen den Stehkragen: so S. 5, wo in der Initiale „A“ die Sage vom Wunderhirsch mit Hunor oder Magor zu sehen ist; S. 36 zeigt den Zweikampf zwischen dem griechischen Riesen und dem Ungarn Botond vor dem Tor von Konstantinopel. (Abb. 8)

Im Turm Festung Ortenburg von Bautzen befindet sich eine sitzende Statue des ungarischen Königs Matthias von 1486. Sein Gewand hat einen Stehkragen. Die „dolmány“ und „mente“ genannten ungarischen Herrenkleider der ungarischen Husaren wurden in Westeuropa in der Mehrzahl im 18. Jahrhundert Mode.

5. DIE ÜBERLANGEN ÄRMEL

Daß sie ein Bestandteil der Kleidung der landnehmenden Ungarn waren, zeigt wieder die ungarische Bilderchronik. In der weiter oben zitierten Abbildung der Bilderchronik, der Szene mit dem Kauf Pannoniens, S. 21, ist in der rechten unteren Ecke ein Ungar mit überlangen Ärmeln zu sehen. Die S. 32 desselben Werkes zeigt die Einwanderung fremder Nationen in Ungarn. Auf der rechten Seite, bei der Einwanderung fremder Nationen aus dem Osten nach Ungarn, sind zwei Personen, ein Mann und eine Frau, mit überlangen Ärmeln abgebildet. (Abb. 9)



Abb. 8. Stehekragen im 14. Jahrhundert. Zweikampf des Ungarn Botond mit dem griechischen Riesen. Bilderchronik S. 26

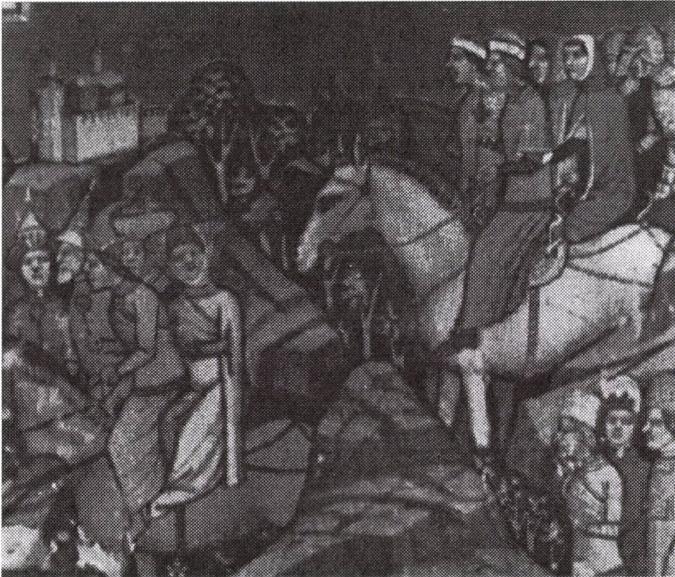


Abb. 9. Überlange Ärmel. Einzug fremder Völker nach Pannonien. Bilderchronik S. 32

Die Mode der überlangen Ärmel konnte in die ungarische Kleidung auch später, von den Osmanen her, gekommen oder von dort her wieder aufgelebt sein.

Die überlangen Ärmel gab es noch in der ungarischen Bauertracht des 19.–20. Jahrhunderts. Mihály NYÁRÁDI (1939, 160) bemerkte bei der Tracht einer nordöstlichen ungarischen Gegend, genannt Rétköz, daß die Hirten überlange Ärmel trugen. Anna VARGA (1940, 186) beschrieb solche Hemden im Komitat Baranya, und diese überlangen Ärmel wurden auch in der Gegend von Mezőkövesd (Nordungarn) getragen. István ECSEDI (1914, 168–169) beschrieb eine „csüves“ genannte Pelzjacke, die bis unter die Knie reichende überlange Ärmel hatte.

6. DIE „KÖDMÖN“ GENANNT PELZJACKE

Sie wurde schon von den landnehmenden Ungarn getragen, doch ist die Benennung „ködmön“ erst vom Ende des 16. Jahrhunderts bekannt. Im Historisch-Etymologischen Wörterbuch (II, 603) ist das türkische Wort „Köd“, „Ked“ mit der Bedeutung ‚Kleid‘, ‚bekleiden‘ das Grundwort des ungarischen „ködmön“. Es stammt aus dem Alttürkischen und kommt in allen Zweigen des Türkentums vor, jedoch nicht verbürgt mit der Bedeutung ‚Pelz‘.

Das Wort Ködmön wird zuerst 1317 als Eigenname erwähnt: „Petrus dictus Kudmenus“. Im Wörterbuch von Albert Szenczi-Molnár von 1604 ist die Bedeutung des Wortes „pellitus“: ‚mit Pelz unterfüttert‘. 1518 bedeutet das Wort Ködmön in „Vnam subam kewdmen“ mit Sicherheit ‚Pelz‘. István ZICHY schreibt in seinem Artikel über die Elemente der Bilderchronik aus kostümgeschichtlicher Sicht (in der Festschrift für Elek Petrovics 1934) „... der ködmön war im 11. Jahrhundert ein Element der türkischen, ungarischen, russischen und polnischen Tracht“ (nach KRESZ 1979, 25). Mária Kresz publiziert im genannten Werk (S. 15 und 16) 6 Ködmönschnitte, die kürzer oder länger waren, deren Vorderteil gestückelt oder aus einem Stück geschnitten und gerade oder bogenförmig war. Die „dolmány“ und „mente“ genannten herrschaftlichen Jacken im Ungarischen Nationalmuseum und im Kunstgewerbemuseum zeigen nicht die Schnitte des bäuerlichen Ködmön. Dafür muß wieder auf das zitierte Werk von István ECSEDI (S. 168–169) verwiesen werden, wo er die überlangen, bis unter die Knie reichenden Ärmel des „csüves“ beschreibt.

Die Farbe des alten Ködmön war das – auf die Alaungerbung hinweisende – Weiß. Am Ende des vorigen Jahrhunderts wurde die pflanzliche Gerbung auch bei den Bauern Mode, so färbte man die mit Alaun zubereiteten Leder nachträglich gelblich-braun mit dem Saft verschiedener Baumpilze, wie Lajos KISS 1926 und 1929 beschrieb.

Die Ködmön genannte Pelzjacke war das Kleidungsstück der Armen, der Bauern und Hirten. Im herrschaftlichen Material von Béla RADVÁNSZKY wird der Ködmön gar nicht erwähnt. Lajos ZOLTAI erwähnt 1938, daß der Ködmön 1598 ein Teil der Lohnes der Kürschner war. Nach Kálmán SZABÓ (1942, 53) war der Ködmön ein Teil des Lohnes der Hirten und Hirtenknechte.

Diese Angaben zeigen den Ködmön an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert als Kleidungsstück der Bauern und Hirten. Ähnlich zitiert István GYÖRFFY (1930, 16) einen Text von Mihály Báthori (1664, 143), wo die Rede davon ist, daß die Sündigen anstatt englischem Stoff, „kamuka“ genannter Halbseide und Taft (dieses waren teurere Textilien) nur einen Szür (derber Loden) und Ködmön um den Hals tragen werden.

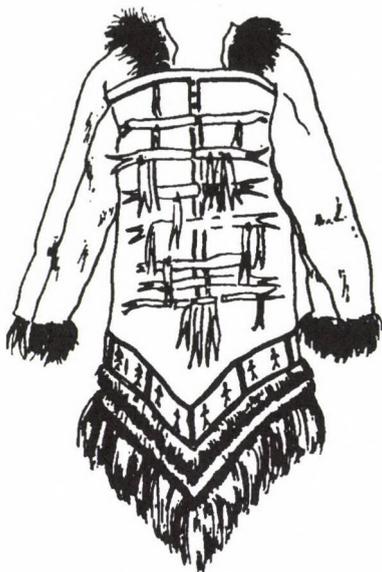


Abb. 10. Zipfelweste. Kleidung eines finnougri-schen Schamanen.
Mária KRESZ 1979, Abb. 1



Abb. 11. Zipfelweste auf einem Relief
aus dem 11. Jahrhundert.
Somogyvár, Komitat Somogy.
Mária KRESZ 1979, S. 10, Abb. 2

7. DIE DEM ZIPFELPELZ ÄHNELNDE PELZJACKE

Mária KRESZ zeigt in ihrem schon zitierten Werk den Ködmön-Schnitt auf der Weste eines finnougri-schen Schamanen (*Abb. 10*). Neben dieser Zeichnung wird auf einem Relief von Somogyvár (Kom. Somogy) (*Abb. 11*) eine Weste mit diesem Schnitt aus dem 11. Jahrhundert gezeigt. Derselbe Schnitt wird noch heutzutage in Ada (Kom. Bács-Bodrog) verwendet. Mária KRESZ zitiert noch einen deutschen Text aus dem Komitat Nyitra (Nordostungarn) von 1810, wo für einen gutsituierten Landwirt „Ein ungeheurer Zipfelpelz gefertigt war“, und meint (S. 11), daß diese Form in der kalten Klimazone von Nordeurasien und Nordamerika zu finden ist. Die bis jetzt in sieben Abschnitten beschriebenen Haartrachten, Kleidungs-elemente und -stücke sind mit Sicherheit bis zur Zeit der Landnahme zurückzuverfolgen.

II. MÖGLICHERWEISE ZUR LANDNAHMEZEIT VORHANDEN

Außer diesen gibt es noch andere Schnitte und Schnittelemente, die historisch und geographisch weit nach Osten verfolgbar sind, doch besitzen wir weder archäologische Funde noch Abbildungen oder Texte, die diese Formen zeigen. Diese sind also *mögliche* Elemente der ungarischen Kleidung aus der Landnahmezeit. Es handelt sich um die nach beiden Seiten scharf ausladenden Hüftenteile und den Schnitt des ungarisch „szür“ genannten Lodenmantels.

8. DIE NACH BEIDEN SEITEN SCHARF AUSLADENDEN HÜFTENTEILE

Die Schnitte der ungarischen Bauernhemden unterteilte Gertrúd PALOTAY in zwei Haupttypen. Bei dem ersten Typ reichten die Ärmel bis zum Hals und wurden dort mit dem Vorderteil in Falten zusammengezogen. Dieser Typ gehörte zum Renaissance-Schnitt. Die Autorin bringt als Beispiel das Hochzeitshemd der Königin Maria von 1523 und mehrere Bilder aus der europäischen Renaissance. Diese Hemden waren tief dekolletiert. Sie wurden von Männern wie von Frauen getragen. Doch konnten nach Meinung der Autorin die Hemden und Oberkleider vor der Renaissance einen anderen Schnitt gehabt haben. Dieser war wahrscheinlich ein rechtwinkliger Schnitt, vielleicht der des ungarischen Szürs. Hinsichtlich der ungarischen Frauenhemden ist das natürlich nur eine Annahme, da Hemden der ungarischen Bauernfrauen vor dem vorigen Jahrhundert nicht erhalten sind.

Abbildungen des Trachtenelementes der nach beiden Seiten scharf ausladenden Hüftenteile gibt es in Ungarn erst seit der Zeit der osman-türkischen Besetzung Mittelungarns und Siebenbürgens. Frühere Abbildungen sind heute noch nicht bekannt. Die aus dieser Zeit bekannten ungarischen „mente“ und „dolmány“ stammen aus der Zeit der osmanischen Belagerung. Solche Hüften zeigt der kleine „mente“ des Kindes Miklós Oláh von 1503, und mehrere Dolmane und Menten des Ungarischen Nationalmuseums und des Kunstgewerbemuseums aus dem 16.–18. Jahrhundert haben ebenfalls diesen Schnitt. Diese herrschaftlichen Kleider beeinflussten die späteren Bauerntrachten. Im Ungarischen Ethnographischen Museum haben von 97 Bauernmänteln und -jacken 58 nach den Seiten scharf ausladende Hüftenteile (GÁBORJÁN 1993).

Dieser merkwürdige Schnitt ist außer bei den Ungarn und Türken auch bei Polen, Rumänen, auf dem Balkan, in Kleinasien und im Kaukasus bekannte. Außerhalb Europas



Abb. 12. Nach beiden Seiten scharf ausladende Hüften. Han-Dynastie (3. Jh. v. Chr. – 3. Jh. n. Chr.). Chinese Clothing, Abb. 427

kommt er bei den Persern vor, wie das persische Material im Pariser Musée de l'Homme zeigt, und weiter nach Osten ist dieser merkwürdige Schnitt bis ins chinesische Turkestan zu verfolgen. Ähnliche Formen zeigt das prachtvolle Album Chinese Clothing (o. J. Scholar Books Publishers Shanghai) vom 3. Jahrhundert v. Chr. bis zum 3. Jahrhundert n. Chr. aus der Zeit der Han-Dynastie (Abb. 12) und im 14. Jahrhundert aus der Zeit der Ming-Dynastie. (Abb. 13) Das in diesem Album gezeigte mantelartige Oberkleid aus der Han-Dynastie ermöglicht die Kenntnis dieses Schnittes bei den landnehmenden Ungarn.

9. DER SCHNITT DES UNGARISCH „SZŰR“ GENANNTEN LODENMANTELS

Die alten Schnitte der aus Textilien gefertigten Kleider sind rechteckig. Die Mehrzahl ist an den Schultern nahtlos und gerade. Doch die mittlere Stoffbahn war für die Breite des menschlichen Körpers zu schmal, so wurde eine Verbreiterung nötig, die mit einem ziegelförmigen, „aszaj“ genannten Stoffstück geschah, das man unter den Ärmeln an die mittlere Stoffbahn annähte. Dieses Aszaj ist das Charakteristikum des aus rechteckigen Stücken bestehenden ungarischen Szürs. (Abb. 14)

Der Szür war ein aus derbem Lodenstoff hergestelltes mantelartiges Obergewand der Bauern und Hirten. Da sich sein Schnitt weder aus Abbildungen noch aus Texten rekonstruieren läßt, war seine Analyse nur aufgrund von Exemplaren aus dem vorigen Jahrhundert möglich. Der Szür kommt nicht in der Herrentracht des Werkes von Béla

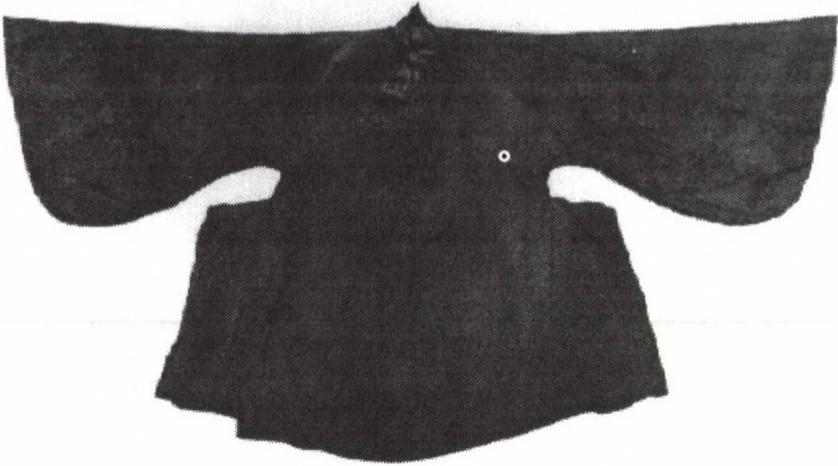


Abb. 13. Nach beiden Seiten scharf ausladende Hüften. Ming-Dynastie (14. Jh. n. Chr.). Chinese Clothing

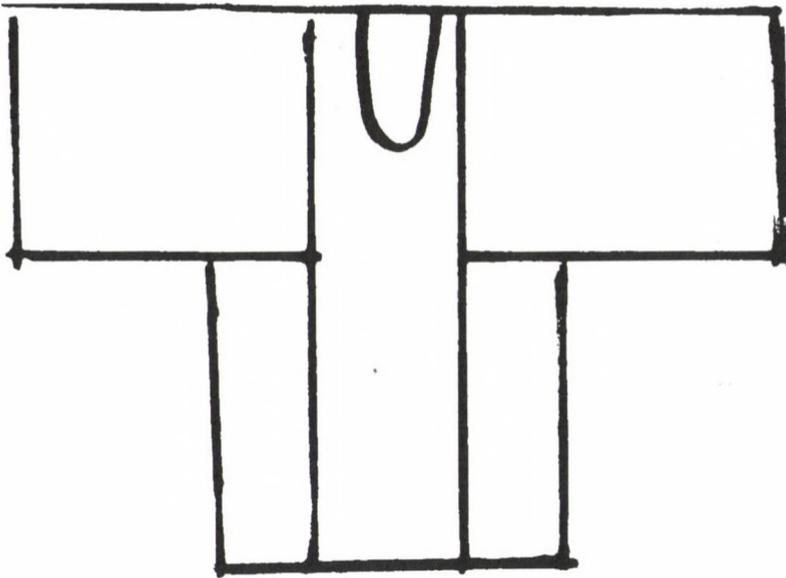


Abb. 14. Schnitt des ungarischen Szürs. Zeichnung Alice Gáborján

RADVÁNSZKY vor. István GYÖRFFY analysierte Schnitt und Verzierung des ungarischen Szürs in einer großen grundlegenden Monographie (1930) und zeigte Männerhemden mit Szürschnitt aus den Dörfern Tard (Kom. Borsod) und Tárkány (Kom. Bihar) in seinem Aufsatz „Tracht“ (Viselet) im ersten Teil der Serie Ungarische Volkskunde.

Solche wahrscheinlich mit Aszaj erweiterten Hemden beschreibt Péter Apor in seinem 1736 beendeten Werk *Metamorphosis Transylvaniae*, in dem er das Leben in Siebenbürgen zur Zeit seiner Kindheit – am Ende des 17. Jahrhunderts – beschreibt. Er berichtet, daß die Frauenhemden bis zum Hals reichten und dort der Schlitz mit einem Perltl zusammengehalten wurde.

Dieser Szürschnitt ist außer bei den Ungarn auf dem Balkan, in Ägypten (*Abb. 15*) und in Kleinasien zu finden. Von Smyrna – heute Izmir – publizierte Max TILKE (1922, 43) einen Staubmantel mit richtigem Szürschnitt. Dieser Szürschnitt ist noch bei den Wolgafinnen zu finden – dort mit Achselzwickel – und im Kaukasus.

Eine Variante des oben und unten gleichmäßig schmalen Aszaj ist der sich nach unten erweiternde Aszaj. Diese Erweiterung ist vielleicht mit Bequemlichkeitsgründen zu erklären. Der Aszaj des transdanubischen, westlichen Szürs ist nach unten zu erweitert, was aber auf den Einfluß der bürgerlichen, adligen Radmäntel des vorigen Jahrhunderts zurückgeht.

Wie aus den obigen Angaben hervorgeht, weist der archaische Szüraszaj heute und einst weit nach Osten – nach Westen nicht –, und so ist es möglich, daß dieser Schnitt den Ungarn der Zeit um die Landnahme bekannt war.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Arbeit ist der Versuch eines Überblicks der ungarisch genannten Lederzubereitung (Ungarleder, cuir hongroyé), der Haartracht (in Zöpfen geflochtene Männerhaare, Skalplocke), der Trachtenelemente (stehender Kragen und überlange Ärmel) und Trachtenstücke (Ködmön und Zipfelpelz), die aufgrund von Abbildungen und Texten mit Sicherheit auf die Zeit um die Landnahme zurückzuführen sind. Eine andere, zumindest ebenso archaische Gruppe – die nach beiden Seiten scharf ausladenden Hüften und der Schnitt des ungarischen Szürs – sind weder durch Texte noch durch Abbildungen nachweisbar und können deshalb als mögliche Elemente der Landnahmezeit betrachtet werden.

Die *sicheren* wie die *möglichen* landnahmezeitlichen Elemente und charakteristischen Züge sind im polnischen, tschechischen, slowakischen und balkanischen Material nachweisbar und lassen sich weit nach Osten zurückverfolgen – scheinen in Westeuropa aber zu fehlen. Das hier aufgeführte Material zeigt, wie zäh östliche Elemente bis in die rezenten Volkstrachten lebendig bleiben können.

LITERATUR

- APOR, Péter (1736)
1978: *Metamorphosis Transylvaniae*. (Alsótorja) Bukarest
- BALOG, Jolán
1966: *A művészet Mátyás király udvarában* (Die Kunst am Hofe König Matthias'). Budapest
- BOUCHER, François
1965: *Histoire du costume*. Paris
- COMENIUS
1647: *Index vocabulorum*. Gyula-Fejérvár
- ECSEDI, István
1914: *A hortobágyi pusztá élete* (Das Leben in der Pušta Hortobágy). Budapest
- GÁBORJÁN, Alice
1970: *Adatok a szür kialakulásához* (Angaben zur Entwicklung des Szürmantels). Ethnographia

- GÁBORJÁN, Alice
 1975: A magyar szűr eredetének kérdéséhez (Zur Frage der Entwicklung des Szűr). Néprajzi Értesítő
 1990: Keleti elemek a magyar ruházatban (Östliche Elemente in der ungarischen Kleidung). Néprajzi Értesítő
 1993: Szűrűjjasok (Die Szűr- [Loden-] jacken). Budapest
- GARAY, Ákos
 1911: Régi magyar hajviseletek (Alte ungarische Haartrachten). Néprajzi Értesítő
- GYÖRFFY, István
 1930: A cifraszűr (Der verzierte Szűr). Budapest
- GYÖRFFY, István
 137: A nagykun viselet a XVIII. században (Die großkumanische Tracht im 18. Jh.). Ethnographia
- HÖLLRIGL, József
 1938: Régi magyar ruhák (Alte ungarische Kleider). Budapest
- Képes Krónika / Chronicon Pictum
 1964: Faksimile-Ausgabe. Magyar Helikon könyvkiadó. Budapest
- KISS, Lajos
 1926: A szücsmesterség Hódmezővásárhelyen (Das Kürschnerhandwerk in Hódmezővásárhely). Néprajzi Értesítő
 1929: A nyíregyházi szücsmesterség és szücsornamentika (Kürschnerhandwerk und Kürschnerornamentik in Nyíregyháza). Debrecen
- KRESZ, Mária
 1979: Népi szücsmunka (Dörfliches Kürschnerhandwerk). Budapest
- KROPFF, Lajos
 1898: Magyar bőr Angliában a XIV. század végén (Ungarleder in England am Ende des 14. Jh.). Magyar Gazdaságtörténelmi Szemle V
- LA LANDE
 1767: L'art de l'hongroiseur. Paris
- LÁSZLÓ, Gyula
 1967: Hunor és Magyar nyomában (Auf den Spuren von Hunor und Magyar). Gondolat. Budapest
- LEVARDY, Ferenc
 1975: Magyar Anjou Legendárium (Das Ungarische Anjou-Legendarium). Magyar Helikon-Corvina. Budapest
- NEMES, Mihály-NAGY, Géza
 1900: A magyar viseletek története (Die Geschichte der ungarischen Trachten). Budapest
- NYÁRÁDY, Mihály
 1939: Az ajaki népviselet (Volkstracht von Ajak). In: Szabolcs megye monográfiája. Budapest
- PALOTAY, Gertrúd
 1931: A magyarországi női ingek egy szabástipusa (Ein Schnittpy der ungarischen Frauenhemden). Néprajzi Értesítő
 1938: A magyarországi női ingek egy szabástipusa (Ein Schnittpy der ungarischen Frauenhemden). Néprajzi Értesítő
- RADVÁNSZKY, Béla
 1879-1896: Magyar családélet és háztartás a XVI. és XVII. században (Ungarisches Familienleben und Haushalt im 16.-17. Jh.). Helikon. Budapest
- SZABÓ, Kálmán
 1942: Kecskemét pásztorélete (Das Hirtenleben von Kecskemét). Néprajzi Értesítő
- SZEDER, Fábán
 1817: A' palócok (Die Palotzen). Tudományos Gyűjtemény VI
- SZENCZI MOLNÁR, Albert
 1604a: Dictionarium Latino Ungaricum. Norinbergae
 1604b: Dictionarium Ungarico-Latinum. Norinbergae
- SZENDREI, János
 1905: A magyar viselet történeti fejlődése (Die historische Entwicklung der ungarischen Tracht). Budapest
- SZIKSZAI FABRITIUS, Balázs
 1590: Nomenclatura seu Dictionarium Latino-Vngaricum. Debrecen
- SCHULZ, Alwin
 1889: Das höfische Leben in der Zeit der Minnesänger. Leipzig

TILKE, Max

1922: *Le costume en Orient*. Berlin

1925: *Osteuropäische Volkstrachten*. Berlin

VARGA, Anna

1940: *Két szomszéd falu. Adatok Kölesd (magyar) és Kistormás (német) községek összehasonlító néprajzához (Zwei Nachbardörfer. Ethnographie der Dörfer Kölesd [ungarisch] und Kistormás [deutsch])*. Szeged

ZOLTAI, Lajos

1938: *A debreceni viselet a XVI–XVIII. században (Die Tracht von Debrecen im 16.–18. Jh.)*. Ethnographia

ZICHY, István

1934: *A Képes Krónika miniatűrjei viselettörténeti szempontból (Die Miniaturen der Bilderchronik aus trachtenkundlicher Sicht)*. In: *Petrovics Elek Emlékkönyv*. Budapest

ZICHY, Jenő

1897: *Kaukázusi és középázsiai utazások (Kaukasische und mittelasiatische Reisen)*. Budapest

ARCHÄOLOGISCHE ANGABEN ZUR TRACHTENSITTE DER MITTELALTERLICHEN KOROLLEN

Mária BÉRES

Móra Ferenc Museum
H-6720 Szeged, Roosevelt tér 1–3. Ungarn

Die Analyse der Reste der vom 10. Jahrhundert bis zum Ende des 17. Jahrhunderts archäologisch nachweisbaren Gegenstände – wie z. B. die Untersuchung der reifenförmigen Korollen, der Stirn- und Haarknotenkorollen, ferner die der Hauben innerhalb je einer engeren Region – kann zur besseren Erkenntnis der Wurzeln unserer mittelalterlichen Kultur beitragen und beleuchtet zugleich die eventuellen Anschlußpunkte der Volkstraditionen und der mittelalterlichen Kultur.

Unter den Schmucksachen des Kopfes werden die Zierate des Haaraufsatzes von den auf dem Schädel oder in Schatzfunden vorgekommenen, als – gelegentlich durch Applikation anderer Stoffe – verzierte Bänder rekonstruierbaren Exemplaren verschiedener Breite und Länge in der sich auf die archäologische Nachlassenschaft der mittelalterlichen Tracht beziehenden Fachliteratur scharf abge sondert. Die letzteren werden unter dem zusammenfassenden Namen „Krone“ oder „Korolle“ (Borte) behandelt.

Die heimischen und europäischen mittelalterlichen schriftlichen Quellen, ferner die kulturgeschichtlich-künstlerischen Denkmäler (in erster Linie die Testamente, Nachlaßverzeichnisse, die zeitgenössischen Statuen, Stiche und Gemälde) – abgesehen von den Kronen und Diademen der Könige, Fürsten und der vornehmsten Adelligen – zeugen von mehrerlei Typen der Korollen und von sonstigen Kopfschmucksachen der Frauen. Nach der anfänglichen Ungewißheit der Forschung (ZOLTAI 1938, 238) ist die Ansicht, wonach die Korollen – die einen an Wochen- und andere an Festtagen – hauptsächlich von Mädchen und Frauen getragen wurden, heute schon allgemein anerkannt. Im Laufe der Bearbeitung des archäologischen Materials tauchten sowohl reifenförmige als auch auf der Stirn oder im Haarknoten getragene Korollen auf. Es scheint, daß die Form der tragbaren Korolle durch das Lebensalter stark beeinflußt wurde. Die Angaben von Radvánszky werden durch die archäologischen und anthropologischen Beobachtungen unterstützt: Die Kinder und die jungen Mädchen trugen reifenförmige Korollen oder solche auf der Stirn mit Ergänzungsstücken (z.B. mit Bändern). Diese Exemplare waren von verschiedener Breite, aber eher schmal. Die Haarknotenkorollen und die Hauben wurden von den Frauen getragen. Bei den Ausgrabungen kommen die Menschenknochen meistens in schlechtem oder vermodertem Zustand vor, und deswegen wird die Alters- und Geschlechtsbestimmung nach den bei der Ausgrabung gemachten und nicht nach den anthropologischen Beobachtungen durchgeführt. Daraus geht ein recht ungewisses Ergebnis hervor. Nach den anthropologischen Beobachtungen scheint es, daß die Stirnkorollen eher von den Kindern, seltener von jungen Mädchen getragen wurden. Im Grab von alten Frauen und Männern kam dieser Gegenstandstyp nur ab und zu vor. Reifenförmige Korollen wurden – nach den als sicher geltenden Bestimmungen – jungen (12–

16 Jahre alten) Mädchen und Frauen, in mehreren Fällen Männern ähnlichen Alters beigegeben. Das bis dahin veröffentlichte Fundmaterial zeugt davon, daß man im Grab der letzteren Korollen nur mit Beschlägen (Metall und Knochen) bzw. mit Agraffen beobachtete. Nähere Angaben über die Altersbestimmung von Frauen mit Haarknotenkorolle stehen uns nicht zu Verfügung.

Hinsichtlich der Konstruktion wurde der Reifen der Korollen nur selten aus purem Edelmetall gefertigt. Als Grund benutzte man hartes Gewebe, Haar, Fischbein, Leder, Bast und geflochtene Rohrkolben häufiger. Dieser Grund wurde im allgemeinen mit Leinen überzogen. Die innere Seite wurde gepolstert, und auch die äußere Seite mit einem edleren Gewebe versehen, worauf man die abwechslungsreiche Verzierung anbrachte. Hinten hatten die Korollen eine winzige Schnalle, Haken, Schnur bzw. einfache oder in Reifen geschnürte Bänder als Verschuß, aber an dieser Stelle konnte auch noch ein Band oder eine Schleife vorkommen.

Nach der Verzierungsart der bis dahin vorgekommenen mittelalterlichen Korollen können fünf größere Gruppen, die von der Landnahmezeit bis zum ausgehenden Mittelalter nachweisbar sind, auch in unserem Areal abgesondert werden.

1. Als einer der Haupttypen gilt die Variante, die aus mit Hilfe von kleinen Lochpaaren an der Kante oder von hinten angebrachten Ösen angenähten, mit Pflanzenmotiven oder geometrischen Darstellungen verzierten gegossenen, gepreßten oder punzierten Metallbeschlägen, -rosetten bzw. -flittern besteht. Je ein Exemplar dieses Typs ist von der Mitte des 10. Jahrhunderts bis zum 16. bzw. 17. Jahrhundert bekannt (M. NEPPER 1996, 52; DIENES 1965, 145–149; SZABÓ 1955, 123). Das Tragen der Korollen in der Landnahmezeit wurde in der archäologischen Fachliteratur erst im letzteren Jahrzehnt eindeutig bestätigt. Alles in allem ist es eine Tatsache, daß nur einige in das 10. Jahrhundert datierbare, unter authentischen Umständen freigelegte Kopfschmuckfunde bekannt sind, die als Korollen zu rekonstruieren sind. In unserer engeren Region kamen Exemplare dieses Typs in Hódmezővásárhely-Kopáncs (BÁLINT 1991, 70), ganz bestimmt in Bojárhalom (LÁSZLÓ 1944, 150–154) und auch in der Nähe von Szentes vor (BÁLINT 1991, 258). Die ersterwähnten zwei Exemplare wurden vorsichtig als reifenförmige, an ein 2–3 cm breites Textil- oder Lederband angebrachte Korollen rekonstruiert, aber aus den anderen Teilen des Landes sind auch Stirnkorollen bekannt (Orosháza, Várpalota). Nach dieser Zeitspanne sind beschlagverzierte Korollen bis zur Wende des 13. und 14. Jahrhunderts – im Komitat Csongrád – nicht bekannt. Die im Kloster von Ópusztaszer, dann die in Öttömös (MÓRA 1906, 23 und 1908, 370) und Csengele (HORVÁTH 1977, 112) freigelegten Stücke sind die ältesten und die im Gräberfeld von Ófoldeák und Üllés gefundenen (BÉRES 1994, 474) sind etwas jünger.

Im Laufe der Klostergrabungen von Ottó Trogmayer in Ópusztaszer wurde ein Skelett in schlechtem Zustand in dem stark zerstörten Grab 131 erschlossen. Von den aus Silberblech unregelmäßig ausgeschnittenen Rosetten mit einem Durchmesser von 1,4 cm blieben vier Stücke auf dem Schädel erhalten. Die Rosetten wurden ursprünglich mit Hilfe von je zwei Löchern dicht nebeneinander angenäht. Die beobachteten Erscheinungen wiesen auf ein 1,5 cm breites, 7 cm langes Detail des Bandes hin. Zur Tracht gehörten noch drei aus zwei Halbkugeln zusammengefügte, mit gerippter Öse versehene Silberblechknöpfe mit einem Durchmesser von 1,3 cm. Diese Gegenstände können von Ende des 13., ungefähr bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts datiert werden (Abb. 1).

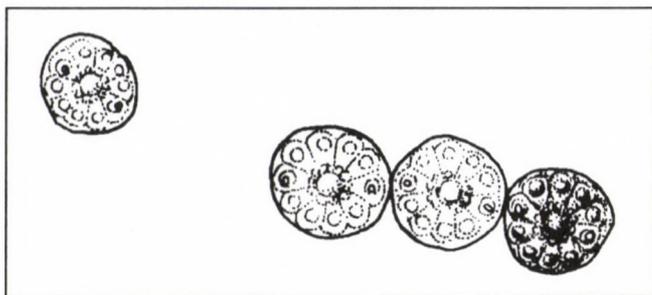


Abb. 1. Ópusztaszer, Kloster: Die Reste der beschlagverzierten Stirnkorolle im Grab 131

Das zerstörte Grab 443 barg das Skelett eines in gestreckter Lage im Sarg bestatteten Kindes oder jungen Mädchens in sich. Die Arme des Toten lagen wahrscheinlich neben dem Körper, und der aufgestützte Schädel fiel später stark nach links.

In diesem Grab wurden insgesamt 24, aus Silberblech getriebene, 2 mm von der Kante einander gegenüber von außen nach innen durchlochte, 2–3 mm weit voneinander angenähte halbkugelige Beschläge mit einem Durchmesser von 1,1 cm gefunden. Aus den Edelrostspuren ist auf viel mehr Stücke zu schließen, die an einem 1,5 cm breiten Textilband oder an einem mit Textil überzogenen Band angebracht wurden. Die Beschläge befanden sich im unteren Teil des Bandes 2–3 mm weit voneinander, und im oberen Teil befand sich ein aus dünnem Silberdraht oder aus Metall-Leinenfaden gebogener, wellenförmiger Saum. Das war eine reifenförmige Korolle, die den Kopf vollkommen umrahmte. Aufgrund der neueren Datierungsmöglichkeit der Analogien kann dieses Exemplar in das 13. bzw. 14. Jahrhundert datiert werden (Abb. 2).

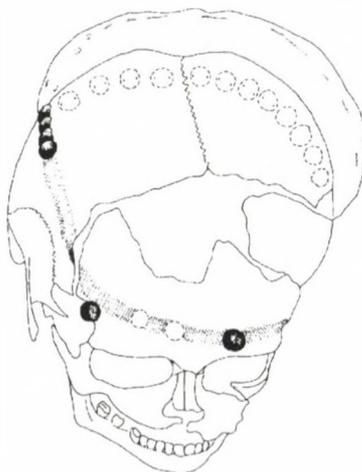


Abb. 2. Ópusztaszer, Kloster, Grab 443:
Die Lage der beschlagverzierten reifenförmigen
Korolle bei der Freilegung

Im Grab 937 ruhte ebenfalls ein ca. 10 Jahre altes Kind in gestreckter Rückenlage in einem Holzsarg. Die Arme lagen lose gestreckt neben dem Körper und die Füße dicht nebeneinander. Der aufgestützte Kopf fiel später ein wenig nach links. Im Laufe der Freilegung kamen sechs und bei der Aufräumung noch vier bruchstückhafte, aus schlechtem Silber gefertigte platte, 1,5 mm dicke, unverzierte Beschläge mit einem Durchmesser von 1 cm auf dem Schädel, in der Mitte der Stirn vor. Auf den Grund des Bandes wurden sie 1,5–2 cm weit voneinander mit Hilfe der 2 mm weit von der Kante der Beschläge befindlichen Lochpaare angenäht. Die Lage der Funde läßt auf eine Stirnkorolle schließen. Zur Tracht des Bestatteten gehörte auch der viertelkugelförmige Silberblechknopf mit Drahtöse und mit einem Durchmesser von 1 cm, der auf dem oberen Teil des Brustbeines lag. Aufgrund der Analogien kann diese Bestattung auf das Ende des 14. Jahrhunderts bzw. an die Wende des 14. und 15. Jahrhunderts datiert werden (*Abb. 3*).

Das am meisten interessante Ensemble wurde im unzerstörten Grab 62 gefunden. Dieses Grab barg einen verzapften Holzsarg, der bei den Ellbogen breiter und bei den Füßen enger war und in dem eine junge Frau (ein Mädchen) in gestreckter Rückenlage begraben wurde. Ihr stark aufgestützter Kopf fiel später nach links. Die Arme wurden an den Ellenbogen angewinkelt, die Hände lagen gefaltet in der Bauchgegend und die Füße dicht nebeneinander. Auf der Stirn ließen sich organische Reste erkennen. Am rechten Kiefer 3–3,5 cm weit voneinander kamen die am vom Schädel heruntergerutschten, schmalen Band angebrachten halbkugeligen, aus Kupferblech getriebenen Beschläge mit Sternanhänger zum Vorschein. Alle drei Beschläge wurden ursprünglich mit Hilfe von je zwei Löchern angenäht. Um den Leib der Frau befand sich ein 0,7 cm breiter, feiner Ledergürtel mit Textilüberzug. Die bronzene, trapezförmige Gürtelschnalle schloß sich einem schmalen Blech mit Herzmuster an, und der Dorn endete in einem Lochschützer. Der vorne am Leib, in der Mitte eingeschnallte Gürtel endete in der Mittellinie des rechten Schenkelbeines mit einer gegossenen bronzenen Riemenzunge mit sog. „zackigem Rand“. Die Stirnkorolle mit Sternflittern kann nach den Funden von Nagytálya und Mohács-Csele in die Zeitspanne von der zweiten Hälfte des 14. bis zum ersten Drittel des 15. Jahrhunderts datiert werden (*Abb. 4*).

2. Wie die beschlagverzierten Korollen waren auch die Perlenkorollen langlebig und in einem weiten Kreis verbreitet. Ihre Existenz ist vom 10. Jahrhundert an (M. NEPPER 1996, 52; SZABÓ 1938, 60; SZÖKE-VÁNDOR 1987, 66–67) bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nachweisbar. Von den ältesten Exemplaren ist die in die Landnahmezeit datierbare Haarknotenkorolle von Püspökladány-Eperjesvölgy am meisten interessant: Die aus Leder gefertigte rechteckige Haarknotenbedeckung wurde in zwei Reihen mit aufgeschnürten, dann auf das Leder aufgenähten Perlen verziert. Im Mittelalter wurde die Perlenkorolle häufig extra, auf einem Band ausgearbeitet und nachträglich auf den Grund aufgenäht. In unserem Fall wurde das auszufüllende Feld durch das mit der Anbringung der aufgeschnürten Perlenreihen geformte einzige, im allgemeinen sich schlängelnde Rankenmotiv oder durch die aus Perlen verschiedenen Materials und abwechslungsreicher Form ausgebildeten, meistens Blumenmotive bzw. oder sich verschlingenden Fäden darstellenden Stickerei bestimmt (EMBER 1968, 182–183; BÁLINT 1959, 114). Die Perlen wurden aus Koralle, Ton, Glas, Glaspaste, Knochen, Metall usw. gefertigt. Mit blauen und grünen Glasperlen und winzigen kugeligen Knochenperlen bestickte Perlenkorollen sind im Komitat Csongrád in Óföldaék und Csomorkány bekannt (BÉRES 1992, 33–46). Diese sind dem Typ der schmalen Stirnkorollen zuzuordnen, d.h. der verzierte Teil streckte sich von der einen Schläfe bis zur anderen. Im 15. bzw. 16. Jahrhundert

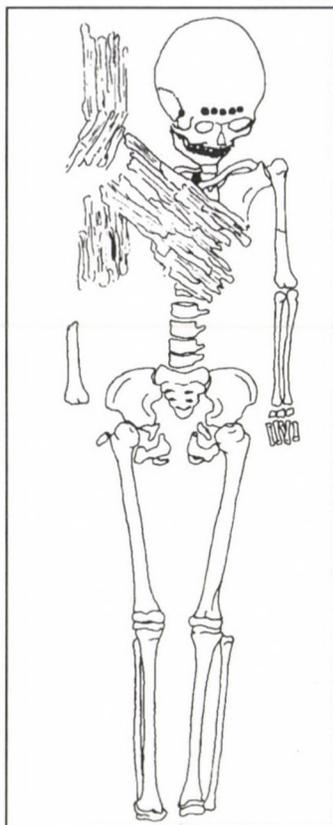


Abb. 3. Ópusztaszer, Kloster:
Die Reste der beschlagverzierten Stirnkorolle
im Grab 937

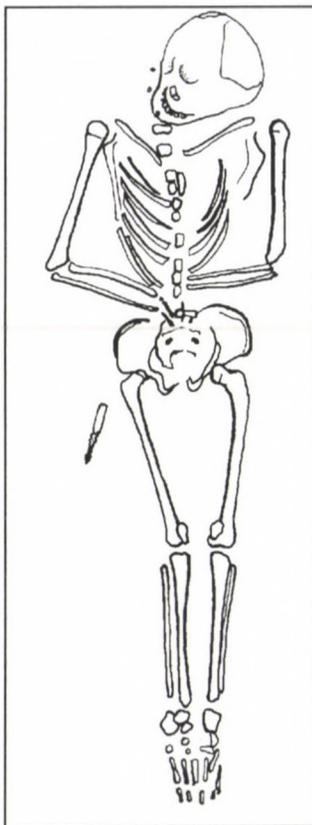


Abb. 4. Ópusztaszer, Kloster: Die Reste der
im Grab 62 gefundenen Stirnkorolle
und des Gürtels

gelangten sie in die Erde. In der Nähe kamen ähnliche Exemplare in Kiskunfélegyháza (BÁLINT 1956, 67, 80) und Kaszaper (BÁLINT 1938, 22) zum Vorschein. Auf den letzteren konnte man nicht nur die spiralförmig angebrachten Zierden gut beobachten, sondern auch die 8–10 cm breite Grundlage, die breiter als die gewöhnlich gebrauchte war. Vom Ausgräber wurden sie in die Zeitspanne vom letzten Viertel des 14. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts datiert (Abb. 13).

3. Im Grab 110 von Ellend-Nagygyödör-Flur wurde die einzige árpádenzeitliche münzdatierte Korolle freigelegt. In diesem Grab kam die Münze des Königs Endre I. (1046–1060) vor. Die Belegung des Gräberfeldes ist ansonsten von der Jahrtausendwende bis zum letzten Viertel bzw. Ende des 12. Jahrhunderts zu datieren (DOMBAI 1960, 142). Der hier vorgekommene Schmuck vertritt einen anderen Typ der Korollen, nämlich die mit Spiralverzierung. In diesem Fall wurden Spiralen verschiedenartig am Leder- oder Textilband angebracht. In unserer engeren Region ist die älteste, publizierte

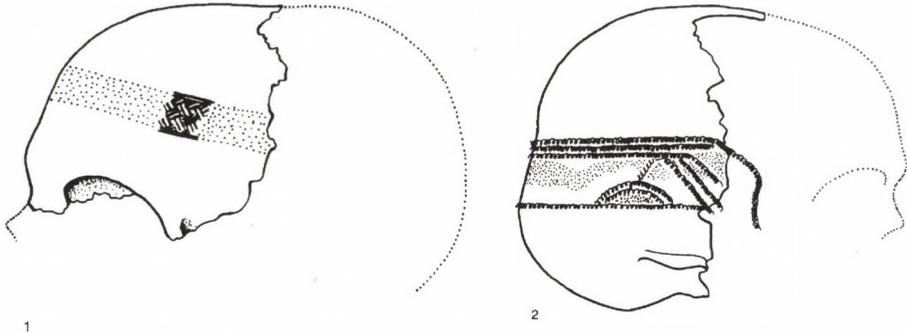


Abb. 5. Mohács-Csele, 1: Grab 29: Reste einer aus Metallfäden gewebten Korolle. 2: Detail einer Spiralenkorolle

Spiralenkorolle in Csengele-Bogárhát aus dem Zeitabschnitt vom 14. bis zum 16. Jahrhundert bekannt, aber diese Verzierungsart kommt in den Gräberfeldern aus dem 14.–16. Jahrhundert auch in anderen Teilen des Landes häufig vor.

4. Es ist zu bemerken, daß der Grundstoff der Spiralen- und der mit Hilfe von Metall-Leinenfäden gefertigten Textilkorollen der gleiche ist: In beiden Fällen wurde Metall-faden auf den Leinenfaden aufgewickelt. Bei dem letzterwähnten Typ ist aber das aus Metallfaden gefertigte Textil selbst als Schmuck zu betrachten. In einer Urkunde von der Mitte des 13. Jahrhunderts wurde ein Exemplar ähnlichen Typs, welches ganz gewiß eine Korolle war, ausführlich beschrieben (LOVAG 1975, 384). Die aus Leinenfäden mit Metallwicklung (vergoldeter Silber-, Silber-, verzinkter Kupfer- oder eventuell Kupferfaden) gefertigten Textilkorollen (mit gestickten, gewebten oder geflochtenen Borten) tauchen unter unseren Denkmälern – nach den früheren Datierungen – von der Mitte bzw. zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts häufiger auf. Unserer gegenwärtigen Kenntnis nach (PÁLÓCZI 1989, 129) werden die Textiltügel ähnlichen Materials von den Forschern auch schon in das 13. und 14. Jahrhundert datiert. Auf diesem Grund kann auch die Datierung der Korollen – meiner Meinung nach dementsprechend modifiziert werden (Abb. 5). Vom heutigen Gebiet unseres Komitates wurden vollkommene Reste bis dahin nicht publiziert, aber der Ausgräber Ferenc Horváth nahm das Vorkommen eines Exemplares aufgrund der Edelrostspuren in Grab 9 von Csengele-Bogárhát an. In der Nähe wurden mehrere Stücke dieses Typs in Kiskunfélegyháza gefunden (BÁLINT 1956, 55–84), und authentisch beobachtete Exemplare sind von Mohács-Csele bekannt (FEHÉR 1955, 217). Keineswegs kann man die offenbare Lösung, wonach das Haar auch mit einfachen Bändern (ohne Metallfaden) zusammengehalten und der Kopf damit geschmückt werden konnte, außer Acht lassen. Ihr Gebrauch konnte sogar von der Landnahmezeit (LÁSZLÓ 1988, 89, SZÖKE-VÁNDOR 1987, 66–67) bis zum ausgehenden Mittelalter (PAPP 1930, 41), noch dazu bis zum 20. Jahrhundert, als sie in der Volkstracht weiterlebten (JANKÓ 1893, 121; BÁLINT 1978, 300), für allgemein gehalten werden.

Die gewebten, geflochtenen, geknüpften, geschlungenen, mit Goldfaden gestickten bzw. die mit der Kombination der aufgezählten Techniken gefertigten Bänder wurden ebenfalls auf einer Grundlage angebracht, dann mit Perlen und Flittern verziert. In diese

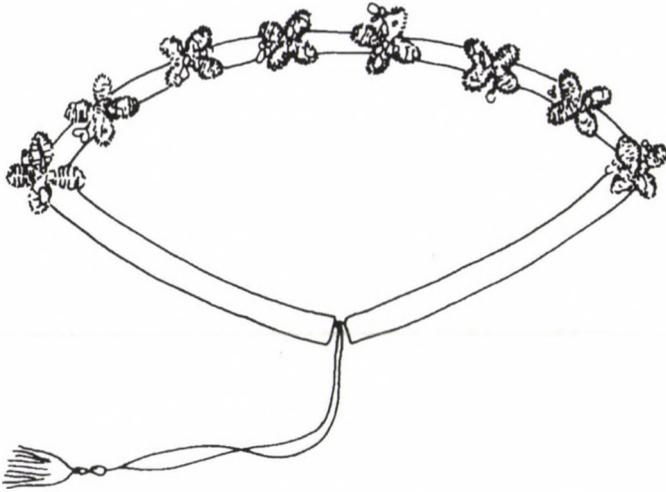


Abb. 6. Kaszaper, Grab 88: Zweiteilige Stirnkorolle: vorn mit acht Blumenzierden, der hintere Teil aus Klöppelspitze aus Metallfäden, mit Flitterverzierung und einer Schnur zum Fälteln

Gruppe können die mit Metallfäden und Perlen verzierten, aus dem 15. bzw. 16. Jahrhundert stammenden Korollen eingereiht werden, auf deren Saum manchmal auch Flitter aufgenäht wurden (MOJZSIS 1984, 189, 192, 198).

Von Exemplaren verschiedener Techniken zeugen die archäologischen Funde ab der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, während sie in den Urkunden schon von der Mitte des 13. Jahrhunderts erwähnt wurden. Im Komitat Csongrád kam ein Exemplar in Öttömös zum Vorschein, welches sowohl mit Beschlägen als auch mit Perlen verziert war. In Mohács-Csele, wo die Beziehungen über Szer bis zum Ende des 13. Jahrhunderts nachweisbar sind, wurden Beschläge und Spiralen zusammen angewandt (FEHÉR 1955, 225). In der südlichen Tiefebene sind die Exemplare beachtenswert, auf denen die Spiralen – im Falle der rekonstruierbaren Gegenstände (Kaszaper) – ein aus einem einzigen Faden gebildetes Motiv aufweisen. Bei diesen Exemplaren spielen die aus den auseinandergezogenen Spiralen gebogenen Blumen – z.B. das Schöllkraut, welches das Symbol des Erlösers ist – eine bestimmende Rolle. Das leere Feld wurde häufig durch Einwebung von Metallfäden ausgefüllt, d.h. auch mit Perlen und Flittern verziert (BÁLINT 1938, 143–149) (Abb. 6). In Kaszaper sind Exemplare bekannt, auf denen die Perlen und Flitter, bzw. die Perlen und Spiralen zusammen angewandt wurden. Auf diesen Korollen überwiegt aber das eine oder das andere Verzierungselement, und aus diesem Grund können sie in irgendeine Gruppe der Verzierungsarten eingeordnet werden.

Im 15. Jahrhundert entfaltete sich die Variante, die zugleich als der Vorgänger der Korollen mit Agraffen zu betrachten ist. Dieser Typ entstand durch die Kombination der beschlagverzierten, der mit Hilfe von Metallfäden gefertigten und der mit Perlen verzierten Korollen. Auch in diesem Fall bilden die Perlen kein selbständiges Muster, sondern sie wurden mit den Metallzierden (Beschlägen, Spiralen, Gespinst, Flittern) zusammen angewandt. Diesen Typ vertreten z.B. die Exemplare von Balatonszőlös, auf denen ge-

preßte Rosetten mit Blumenmotiv, geflochtene Metallfäden, Bronzanhänger und grüne Glasperlen zu sehen sind (LÁSZLÓ 1980, 116, 119).

5. Auch die Korollen mit Agraffe sind von verschiedenen Techniken. Ihre Blütezeit fiel in das 16. und 17. Jahrhundert. Als die bestimmende Zierde dieses Typs dient die Agraffe mit Edelstein- oder Perleneinlage, die sich vom Hintergrund – welcher mit Perlen und sonstigen Metallzierden dicht verziert wurde – wulstig oder ohne Wulst, aber mindestens ein wenig abhebt. Diese Art der Korollen wurde einerseits als Vorderkorolle, andererseits als reifenförmige Korolle von den jungen Damen der vornehmen, hochadligen Familien (RADVÁNSZKY 1986, 102–105) bzw. von den Jungfern der kleinadligen Familien getragen, aber Reste von Korollen solchen Typs kamen in den Gräbern von Friedhöfen um Dorfkirchen ebenfalls vor (GÁBOR 1988, 15–16). Schriftliche Angaben bestätigen, daß auch Nicht-Adlige (sogar Knechte) am Ende der Türkenherrschaft als Zeichen ihrer Unschuld schon eine Korolle tragen durften (ZOLTAI 1938, 238–239). Einige Funde von Kleinadligen wurden auch archäologisch freigelegt (Nagylózs, Debrecen, Szada, Gerla, Vámosatya, Tiszaörvény, Boldva, Kecskemét usw.), aber auch Darstellungen sind bekannt (RÉGI ... 1990, Abb. 41). Die auf den restaurierten Stücken entdeckten Verzierungsstoffe sind vielfältig: Für das Vorhandensein der an edleren Textilstoffen (Samt, Seidensamt usw.) angebrachten goldenen bzw. emaillierten Agraffen mit Rubineinlage, ferner für das von Granat- und echten Perlen, Gold-, Silber- und Bronzespinalen, weiter für das von geschliffenen roten Glasplättchen, farbigen und geblasenen weißen Glasperlen gibt es Beispiele von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zu der Jahrhundertwende. Ganz gewiß aus dem 16. Jahrhundert stammen die Funde von Boldva und Vámosatya. Bei der Datierung der übrigen muß man vorsichtig sein, weil nur die aus den Gräberfeldern stammenden indirekten Angaben bei der Altersbestimmung zu benutzen sind. Der Grundstoff der mit Agraffe verzierten Korollen war in Ungarn bei den balkanischen Kaufleuten zu beschaffen, die ihre kennzeichnenden Waren in Ungarn nicht nur in den Städten und Marktflecken, sondern auch in den Dörfern vertrieben (BUR 1985, 251–256).

Sowohl in gesellschafts- als auch in wirtschaftsgeschichtlicher Hinsicht ist die mit Agraffe verzierte Korolle des Mädchens, das im Grab 27 im Gräberfeld um die Wehrkirche von Óföldaék bestattet wurde, interessant. Die Korolle war bei der Auffindung 3,5 cm breit und 43,5–44 cm lang, die Länge des inneren Bogens betrug 38 cm (Abb. 15). Ihre Grundlage (Konstruktion) besteht aus mit weißem Leinen bespanntem Bast. Die das Wesen der Korolle vertretende Perlenverzierung wurde extra, auf einem Band ausgearbeitet und nachträglich auf der Bastkonstruktion angebracht. Außer den drei in Spuren erkennbaren Rhomben ist eine aus elf beinahe unbeschädigten, auf die Spitze gestellten Stücken mit einem Durchmesser von 3 cm bestehende Rhombuskette als Grundmotiv auch heute noch sichtbar, in deren Mittelpunkt eine leicht erhabene Rose zu finden ist. Auf dem dichtgewebten roten Band wird das Ensemble der silberig glänzenden verzinkten Kupferfäden und durchsichtigen opalen Perlen durch eine in Gips gebettete Blume mit einem Durchmesser von etwa 1,3 cm betont. In der Mitte der Blume (0,3 cm) befindet sich eine schwer erkennbare dunkle Einlage mit Strahlenverzierung. Um diesen Mittelpunkt herum ist eine aus acht flach geschliffenen, schwärzlich granatfarbigen Glasplättchen mit einer Größe von 0,3 × 0,5 cm bestehende Blumenblattrihe zu sehen. Unten auf der Zierde sind je zwei Bohrungen einander gegenüber zu finden, wodurch die Rosenköpfe mit Hilfe eines Metallfadens angebracht wurden. Sieben geblasene, zylindrische weiße Glasperlen mit einer Größe von 0,65 × 0,35 cm umfassen die drei Blumen

in der Mitte der Korolle knapp und quadratisch. Beiderseits der Korolle befinden sich je vier Agraffen, in denen die sieben Perlen der die Blumenblätter umgebenden Perlenkette silberweiß, geblasen und kugelig sind. Der Durchmesser der Perlen beträgt 0,35 cm. Der hellrot-weiße Blumenkopf und der Kranz darum wurden über einem die Kelchblätter symbolisierenden, silberig wirkenden und als Umfassung geltenden Bandstrauß angebracht. Die fertiggestellten Agraffen mit einem Durchmesser von 2,4 cm heben sich stärker als die anderen Zierden über die Oberfläche der Korolle, aber nicht wulstig. Als Grund der Kelchblätter, d.h. der Agraffe, dient ein ca. 13,5 cm langes, 0,4 cm breites Band, welches an vier Stellen in gleichen Abständen voneinander, 1,5 cm lang mit haardünnen verzinkten Kupferfäden gewickelt wurde. Das wurde in der Weise zu einem vierschleifigen Band gebunden, daß die mit Metallfäden gewickelten Strecken sichtbar wurden. Zwischen den als Umfassung zu betrachtenden „Bandblättern“ befindet sich je eine weiße geblasene Glasperle (also insgesamt vier Perlen) mit einem Durchmesser von 0,6 cm. Mit Hilfe dieser Perlen – die mit den unter den freistehenden Schleifen geführten Spiralen angebracht wurden – wurden die Ecken ausgebildet. Dementsprechend bekamen der Kreis und die auf ihrer Seite stehende quadratische, zentrale Form darum schon eine Umfassung in Form eines auf die Spitze gestellten Rhombus. Die Agraffe wurde durch winzige, mit feinem Metallfaden aufgenähte Perlen, die auch unter den Kelchblättern zu beobachten sind, knapp umgeben, was zu der besseren Betonung beitrug. Unter- und oberhalb der Hauptmusterreihe des Kopfschmuckes in einer Reihe bilden die Glasperlen und die 1,5 cm langen Kupferspiralen, einander rhythmisch wechselnd, einen girlandenartigen Abschluß. Hier befinden sich die Perlen immer streng im Bogen der Girlanden. Um die zweimal vier Agraffen mit gleicher Perlenverzierung auf dem Saum sind die schon beschriebenen zylindrischen Perlen zu sehen, während geblasene, kugelige Perlen mit einem Durchmesser von 0,5 cm um die drei Agraffen in der Mitte vorkommen. Unter- und oberhalb der Berührungspunkte der perlenverzierten Ecken der auf die Spitze gestellten Quadrate gelten die opalenen geblasenen Glasperlenpaare mit einem Durchmesser von 0,7 cm als die wichtigen Punkte der Verzierung. Die Perlenverzierung wurde an beiden Enden der Korolle mit einer geblasenen weißen, birnenförmigen, 1 cm langen durchsichtigen Glasperle abgeschlossen, die einen Durchmesser von 0,7 cm hat. Der Kopfschmuck wurde hinten auf dem Nacken mit einem bronzenen Pariserhaken verschlossen. Die Korollen mit Perlen-Agraffenverzierung der Nicht-Hochadligen können nach der Konstruktion für alle Fälle zwei Gruppen zugeordnet werden: Einerseits verfügen sie über eine Wulst (Tiszaörvény, Szafa, Kecskemét usw.), andererseits wurden sie ohne Wulst gemacht (Vámosatya, Nagylózs, Üllés, Óföldaék). Nimmt man die Fundorte der im Gebiet des Landes zerstreut, vom Forschungsstand abhängig vorgekommenen Exemplare kartographisch auf, skizzieren sich gewisse Gruppen nach der Ähnlichkeit der Funde (BÉRES 1995, 38). Die Korollen von Tiszaörvény und Kecskemét-Kistemplom-Platz z.B. stehen einander sehr nahe, obwohl ein bedeutender Unterschied zwischen ihrer Datierung besteht. Das Exemplar von Üllés und Óföldaék entsprechen einander nicht nur nach der Größe vollkommen, sondern auch nach dem Material und der Zahl der Perlen und ebenfalls hinsichtlich der Ausführung des Gegenstandes. Das sich aufgrund der Ähnlichkeit skizzierende Verbreitungsgebiet kann also als eines der Ordnungsprinzipien unter den untersuchten Gegenständen dienen (Abb. 7). Die sich auf die Korollen beziehenden schriftlichen Quellen enthalten nur wenige Angaben über ihre Verfertiger. Die vereinzelt Bemerkungen weisen aber darauf hin, daß die Korollen in Werkstätten (in Goldschmiede-, Knopfmacher-, Bortenmacher-, Silberschmiedewerkstätten usw.) erzeugt

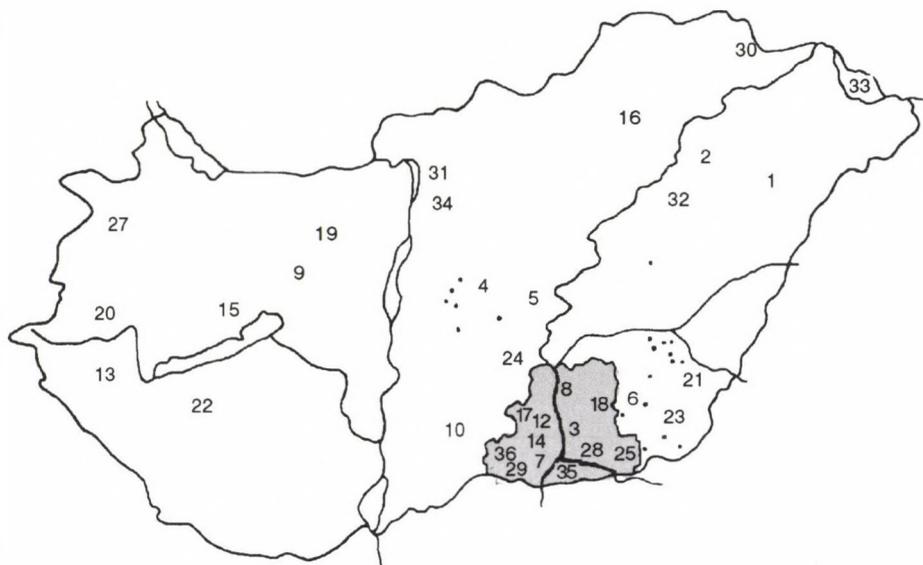


Abb. 7. Fundorte des in der vorliegenden Studie untersuchten kleineren Areals (Komitat Csongrád) und der in Ungarn gefundenen, publizierten Korollen

wurden (RADVÁNSZKY 1986, 104; HORVÁTH 1970, 158). Es ist ebenfalls bekannt, daß auch die volkstümlichen Korollen von Meistern gemacht wurden. Die publizierte, in einer Bestattung von Üllés vorgekommene und die im Grab 27 von Óföldrék gefundene Korolle können wahrscheinlich als die nach einem Musterstück oder Musterbuch gefertigten Produkte derselben Szegeder Werkstatt betrachtet werden (BÁLINT-JUHÁSZ 1968, 93–94).

Aufgrund unserer Angaben sind folgende Korollentypen abzusondern:

– Die reifenförmige, 2–4 cm breite Korolle war allgemein gebraucht. Dieser Gruppe sind auch die Exemplare zuzuordnen, deren feste Grundlage den Schädel nicht vollkommen umringt. Sie wurden gewöhnlich am hinteren Teil des Schädels mit Bändern verschlossen.

– Andererseits ist die Vorderkorolle bekannt, die als die Hälfte der reifenförmigen Korolle vorstellbar ist: Sie wurde auf der Stirn getragen. In beiden Fällen blieb der Scheitel frei.

Die im weiten Kreis getragenen Haarknotenkorollen sind noch zu erwähnen. „Sie waren in der Mitte offen und bestanden ungefähr aus einem Drittel eines breiten Kreises. In der Mitte waren sie 95 mm, und nach den Enden 80 mm breit.“ „Sie wurden am hinteren Teil des Kopfes an den Haarknoten angemacht, als ob sie hinten offene Hauben gewesen wären ...“ (RADVÁNSZKY 1986, 102–103). Auch Radvánszky wurde hinsichtlich der sonstigen Zubehöerteile der Hauben unsicher. Er schreibt, daß sie dem gleichen Zweck dienten: sie waren „auf Bändern ausgeführte, mit Agraffen und Perlen verzierte



Abb. 8. Junge Frau aus Rimóc, mit Haube
(nach Gertrúd Palotay)



Abb. 9. Reglindis, Frau des Markgrafen Hermann,
um die Mitte des 13. Jahrhunderts
(Stifterfiguren des Naumburger Doms)

Haarbefestiger ...“ (RADVÁNSZKY 1986, 105), aber nur zwei Gegenstandstypen davon waren sicher Zubehörteile von Hauben. Die die Kopfhaare verdeckende, unter dem Kinn mit einem Tuch umgebundene Haube gehörte ansonsten zur allgemeinen europäischen Tracht (Abb. 8–9). In Ungarn wurde die Haube zuerst in der Mitte des 12. Jahrhunderts in den Urkunden erwähnt (LOVAG 1975, 384). Reste einer archäologisch erschlossenen, mit Goldfaden gewebten, in das 12. bzw. 13. Jahrhundert datierbaren Haube kamen bei den Ausgrabungen von Kálmán Szabó in der Umgebung von Kecskemét zum Vorschein (SZABÓ 1938, 35).

Wie schon ausgeführt, tragen die Untersuchung und Klassifizierung der bei den Ausgrabungen zum Vorschein gekommenen Exemplare zur Beleuchtung der Traditionen der Korollentracht bedeutend bei: Die Gegenstände werden dadurch manchmal lebendig, und in sonstigen Fällen ergänzen sie unsere aus anderen Quellen stammenden Kenntnisse. Die aufgrund der archäologischen Funde gemachten Gegenstandsrekonstruktionen tragen aber Unvollkommenheiten immer in sich. Obwohl sich die Rekonstruktionen auf das übriggebliebene, freigelegte Material und auf die genaue Beobachtung der Fundumstände stützen, können sie nur eingeschränkte Informationen ergeben. Die Ursache dafür ist, daß die schnell zerfallenen organischen Reste (Textilien, Leder, Bast, Rinde, ferner die Veränderung der Farbenwirkungen usw.) nur eine relative Genauigkeit erlauben. Es ist genug, wenn man nur an die archäologisch erfaßbaren Reste der auf den Abbildungen 8–9 sichtbaren Haube denkt. Ein großes Problem ist, daß nur wenige gut datierbare Gegenstände unter den zur Verfügung stehenden publizierten Funden vorhanden sind. Ihre Datierung wird auch dadurch erschwert, daß man diese Stücke manchmal eine längere Zeit hindurch gebraucht haben dürfte. Von der Herstellung bis zum Zeitpunkt, als der Gegenstand in die Erde gelangte, muß man also mit einem beträchtlichen zeitlichen Abstand rechnen. Daraus stammt die chronologische Diskrepanz hinsichtlich des mittelalterlichen Fundmaterials, was auch die archäologische Fachliteratur widerspiegelt. Darum vertreten die häufig untersuchten Gesichtspunkte wie die technischen Lösungen und die formalen Merkmale der Verzierungen einen nur mit großer Umsicht benutzbaren Datierungswert bzw. weisen eher auf die Zeit der Herstellung hin, die sonstigen Beziehungen der Bestattung dagegen auf die Zeit, als der Gegenstand in die Erde gelangte. In der Mitte des 13. Jahrhunderts (1235–1269) bestimmte die Frau von Demeter, Bezters Sohn das Schicksal ihrer Korolle (?) und Haube. Die Nachlaßverzeichnisse und Mitgiftlisten aus dem 16. und 17. Jahrhundert zeugen davon, daß die Besitzer über mehrere Korollen verfügen konnten, die sich ebenfalls vererbten. Aus den ethnographischen Angaben geht hervor, wenn sich der Grund einer Korolle schon abnutzte und ihre Verzierung abgewetzt wurde, ließ man eine neue Korolle nach der Erneuerung der Verzierung machen. Es ist bemerkenswert, daß auch die volkstümlichen Korollen von Generation zu Generation hinterlassen werden konnten (FARAGÓ–NAGY–VÁMSZER 1977, 49).

Die Tracht spiegelt den Geschmack eines Volkes am schönsten wider, obwohl die Tracht der Vornehmen, Adligen und die des Gemeinvolkes (Knechte, Leibeigene, Bürger) voneinander abzusondern ist. Auch wenn die Tracht zweckmäßig und traditionsfest ist, wurde sie von Handelsbeziehungen, von der Mode und anderen Einflüssen (Diplomatie, kirchliche Bekehrung, Migrationen usw.) geprägt. In dieser Hinsicht ist die Stellung der Korollen besonders wichtig, welche auf den ersten Blick scheinbar ohne gesellschaftliche Zugehörigkeit auftreten, und die im archäologischen Nachlaß des in das Karpatenbecken einziehenden ungarischen gemeinen Volkes und der Vornehmen, später der Adligen, seit der Landnahme nachweisbar ist. Indirekt ist das Tragen der Korollen durch Urkunden – im Zusammenhang mit der adligen Bekleidung – ab Mitte des 12. Jahrhunderts belegt.

Die Kopfbedeckungen sind sowohl bei den Frauen als auch bei den Männern immer auch als Symbole auslegbar (HOPPÁL–JANKOVICS–NAGY–SZEMADÁM 1990, 67). Die aus den verschiedenen Zeitaltern stammenden Korollen unterschiedlichen Typs (in der gegenwärtigen Untersuchung die reifenförmigen Korollen, Stirn- und Haarknotenkorollen) sind im Hinblick auf ihr Material und ihre Konstruktion (s. die fünf behandelten größeren Gruppen) einander sehr verwandt. Material und Ornamente der Verzierungen sind

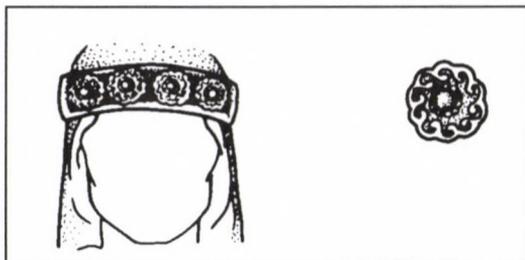


Abb. 10. Orosháza. Pusztai-Gehöft, Grab 2: Schmuck um den Kopf mit schneckenlinienartig gekerbten Silberbeschlägen (auch als Haarknotenkorolle interpretierbar)

praktisch gleichzusetzen mit denen der Kleidung, des Gürtels und der Schmucksachen. Deshalb können die Symbole hauptsächlich durch den Zierat ausgedrückt werden.

Um dieses zu beweisen, untersuchen wir einige beinahe vollständige, intakte Korollen im Hinblick auf ihren Zierat und ihre mögliche Symbolwirkung.

Der mögliche symbolische Inhalt der in unserem Komitat vorgekommenen landnahmezeitlichen Korollenbeschläge (sich an ein rundes Basisglied anschließende herzförmige Doppelanhänger) kann meinen Kenntnissen nach nicht gelöst werden. Viel mehr ist aus den in der Nähe, in Orosháza im Grab 2 um den Kopf gefundenen ungewöhnlichen Rosettenbeschläge zu erfahren (DIENES 1965, 136–149). Um den oberen Teil des Schädels dieser Frau über 60 Jahre fand man – von der rechten Schläfe ausgehend – vier „an Blumen erinnernde, vergoldete, fein gewölbte, gepreßte Silberzierden mit einem Durchmesser von 3,4 cm, um deren Mitte sich ein Perlenkranz befindet und die mit sich biegender Ranken umrahmt sind.“ Sie wurden von István Dienes als die Vorderseite der Haube verzierende Scheiben bestimmt. Es ist aber – hauptsächlich aufgrund neuerer Funde – nicht auszuschließen, daß sie Zierden einer breiteren Korolle waren (Abb. 10). Die einzige den Mittelpunkt umrahmende Perlenreihe, die von einer nach außen, bzw. von einer anderen, nach innen biegender Schneckenlinie umgeben und von feinen Pässen abgeschlossen wurde, ist als ein kennzeichnendes, auf mit Perlen, Noppen und Stickerei verziertem Samt, solchermaßen verzierter Seide und Klöppelspitze angewandtes Motiv der mittelalterlichen und spätmittelalterlichen Korollen zu betrachten. Ähnlich sind die im Gab 10 von Nagylózs, im Grab 1, 356 und 408 von Kaszaper und im Grab 3 von Egervár vorgekommenen Exemplare. Auf dem Stück von Nagylózs und Egervár sind aber Blumen von den Schneckenlinien umgeben (Abb. 11). Die Deutung der einzelnen Elemente der aufgezählten Symbole der uns zeitlich näher stehenden Korollen scheint offensichtlicher zu sein, darum kann man das mutiger versuchen.

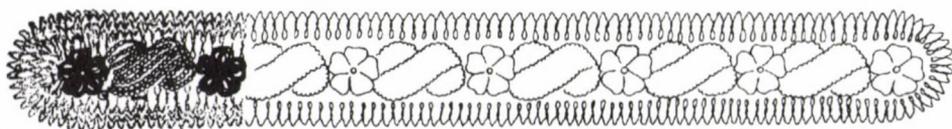


Abb. 11. Egervár, Grab 3: Rekonstruktion des Ornamentensystems der Korolle (Rosette und in Schneckenlinie aufgenähte Perlen)

In der Kunst können die sich regelmäßig wiederholenden Elemente, die Typen, Gemeinverständlichkeit beanspruchen. Deshalb kam die auf dem Verhältnis des Musterbildes und Abbildes basierende Darstellungskette seit dem frühen Mittelalter kraftvoll zur Geltung. Unter den ikonographischen Typen der ungarischen Darstellungen aus dem 14. und 15. Jahrhundert nehmen die Szenen „Maiestas Domini“ und „Krönung der Maria“, was die Zahl des Vorkommens und der Volkstümlichkeit betrifft, einen vornehmen Platz ein. Die mittelalterliche Denkart schrieb – besonders auf dem Gebiet der Dekoration – die zu der Gelegenheit und zu dem Publikum passende Auswahl der künstlerischen Mittel vor. Die ikonographischen Typen sind von den Kompositionselementen untrennbar, und als Bedeutung tragende Komponenten verewigen sie augenblickliche Situationen, zugleich zur Einfühlung der Lage anregend. Auch die Vorbilder der ungarischen Kirchenmalerei führen bewiesenermaßen in die frühchristliche Kunst zurück. Auf den Wandbildern der Heiligtümer kommt die traditionelle Thematik zur Geltung: Die Grundsätze des Christentums werden veranschaulicht; aber bei der ergreifenden Darstellung der einzelnen Szenen machte sich schon die Wirkung der mystischen Gläubigkeit geltend. Bei der Entstehung der einzelnen Zyklen spielten die volkstümlichen ikonographischen Themen eine Rolle, eventuell wurde die Zusammensetzung der symbolischen Darstellungen durch Sitten bestimmt. Prinzipiell sind alle Schichten der Gesellschaft der Rezeption von Kunstwerken auf irgendwelchem Niveau fähig. In den untersten Schichten vermischten sich die magische und die christliche Anschauung offensichtlich. In den gebildeteren Schichten kann man von Laiendevotion sprechen, und nur auf dem Niveau der Schriftlichkeit ist mit der rationalen Auslegung der symbolischen Zusammenhänge zu rechnen (MAROSI 1973, 25–67). Bei der Lösung des symbolischen Inhalts des nicht-figuralen Musterschatzes der christlichen Religion spielen die figuralen Darstellungen, die von den in der Theologie erfahrenen Auftraggebern bestimmte ikonographische Programme darstellen, eine bedeutende Rolle. Die Möglichkeit der notwendigen gemeinsamen Auslegung beider wird auch durch das altchristliche Mausoleum von Kővágószőlős aufgeworfen, wo die geometrische Verzierung des Nartex mit den figuralen Darstellungen der Grabkammer eigenartig zusammen, im gleichen Rahmen, etwa miteinander zusammengebunden veranschaulicht wurde (BURGER 1987, 177).

In der frühchristlichen Kirche wurde Santa Maria Maggiore zu Rom nicht nur hinsichtlich der Form des Gebäudes, sondern auch was die Maria-Darstellungen betrifft, zum Prototyp. Nach der feierlichen Anerkennung Marias Gottesmutterchaft (431: Konzil von Ephesos) wurde das Mosaik in der Basilika oberhalb des Heiligtums gemacht. Darauf ist die neben Christus thronende Maria zu sehen, die ihren Kopf zu dem Herrn hin beugt, der sie krönt (*Abb. 12*). Dieser Bildtyp wurde einer der Begründer der mittelalterlichen Marienverehrung in Europa und auch der dazu gehörenden Symbole. Die Krönungsszene ist durch drei Paare von aus („Schnecken-“=) Muschelperlen gebildeten, sich nach innen und außen biegenden Schneckenlinien umgeben, in ihrem Mittelpunkt sind sich auf das Paradies, bzw. zwischen ihnen sich auf Christus, Maria und auf die Geschichte der Schöpfung beziehende symbolische Darstellungen (Lilie, Rose, Ritterblume, Schlüsselblume, Orangenblüte, Narzisse, Maiglöckchen, Pelikan, Taube, Schwalbenkraut) zu sehen. Die Perle symbolisierte im Mittelalter nicht nur Marias jungfräuliche Reinheit, sondern auch die göttliche Vollkommenheit (Matthäus 13, 45). Nach der Erklärung der mystischen Vorstellung: Wie sich die Perle um das in den Muschelkörper gelangte fremde Material entfaltet, wird das Material durch den Schöpfer entflammt, und ähnlicherweise wurde Maria Gnade erwiesen (LIEBMANN 1893, 156). So konnte sie die



Abb. 12. Farbiges Mosaik am Chorgewölbe des Heiligtums der Santa Maria Maggiore

Mutter von Jesus Christus sein (unbefleckte Empfängnis). Die Perlen können als die Worte Gottes und aller Heiligen interpretiert werden (Matthäus 7,6), ferner beziehen sie sich auf die ewige und unendliche Barmherzigkeit, die keinen Anfang und kein Ende hat, und sie weisen zugleich auf das Himmelreich hin. Die in Schneckenlinie geführte Perlenreihe symbolisiert den Weg zwischen dem Himmel und der Erde: Die nach außen gehende Linie ist das Symbol der Schöpfung und des irdischen Daseins, während das sich nach innen biegende Ende den Tod und die Ankunft im Paradies symbolisiert. Die Spirale kann den gleichen Bedeutungsinhalt wie die Schneckenlinie tragen, die den von der Schöpfung – nach einem kurzen irdischen Abstecher – auf die Ewigkeit spiralförmig zugehenden Weg der menschlichen Seele versinnbildlicht.

Wie die fünf Blumenblätter der roten Heckenrose auf die blutenden Wunden Christi und sein Kreuzestod auf die von der Sünde erlösten Menschheit bzw. auf den in die Auferstehung gesetzten Glauben der Christusgläubigen hinweisen, versinnbildlicht die gelbe Blume des Ingwers mit fünf Blumenblättern ausschließlich den Erlöser.

Die Botschaft der in den Gräbern vorgekommenen mittelalterlichen, perlen- und beschlagverzierten Korollen mit Schneckenlinien („S“-Linien), ferner die der landnahmezeitlichen Korolle von Orosháza, konnte mit dem Wesen der oben behandelten Symbole in enger Beziehung stehen, d.h. mit dem Glauben, wonach die sündenlose, reine (keusche) Seele am Ende ihres überirdischen Weges im Paradies ankommt. Es ist zu bemerken, daß die seit Jahrhunderten lebenden und wirkenden Symbole von den gläubigen christlichen Trägern bzw. Erzeugern der Korollen wahrscheinlich mechanisch angewandt wurden, und sich ihr Bedeutungsinhalt in den verschiedenen Epochen dementsprechend gewissermaßen modifizieren konnte. Die in den Gräbern vorgekommenen, vollkommen oder größtenteils mit Spiralen verzierten Korollen (Ellend, Mohács-

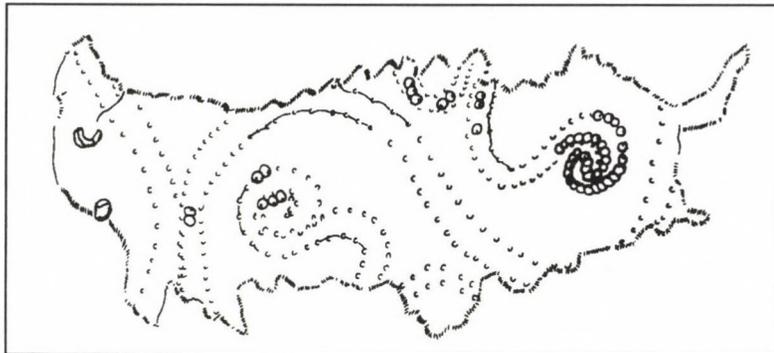


Abb. 13. Kaszaper, Grab 1: Die Reste der auch mit Flitter verzierten Perlenkorolle. Die sich S-förmig schlängelnden Nadelstichspuren, die auf die Stelle der Perlen hinweisen, sind gut sichtbar.

Csele usw.) können der Gruppe der die oben behandelte Bedeutung tragenden Korollen zugeordnet werden.

Von den geometrischen Beschlägen der landnahmezeitlichen Korollen ragt der von Hajdúdorog-Gyúlás hervor. Der Ausgräber István Fodor bestimmte die Zeit, als dieser Beschlag in die Erde gelangte: Mitte/zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts. Die ausführlich noch nicht publizierten vergoldeten Silberbeschläge können aufgrund der Rekonstruktion in der Ausstellung „Landnehmende Ungarn“ (Budapest 1996) als die Zierden einer schmalen, reifenförmigen Korolle ausgelegt werden. Die Form der Rhomben und das Verhältnis der Seiten weichen von den zu dieser Zeit auf der Bekleidung (an den Halsausschnitten) üblichen Exemplaren ab. Die 13 im Mittelpunkt betonten rhombischen Beschläge, deren Spitzen perlenartig wulstig sind, und auf denen Zeichen angewandt wurden, die die darauf bzw. um den Mittelpunkt sichtbare Blume mit acht Blumenblättern oder die Wülste mit dem Kreuz des hl. Andreas durch Spiralen (Kerbungen) zusammenbinden, dienen als Hauptelemente (Abb. 14). Das andere Motiv ist die ober- und unterhalb der sich beinahe berührenden Rhombusspitzen sichtbare Blume mit sechs Blumenblättern (Rosette). Die formal genauen Analogien der symbolischen Verzierungreihe dieser Korolle – aber aus Perlen gefertigt – sind die im Grab 27 von Óföldreák und im Grab 6 von Üllés vorgekommenen, aus dem 17. bzw. 18. Jahrhundert stammenden Exemplare (Abb. 15). Zahlreiche Besprechungen sind auch mit den Verzierungselementen der am Fundort Kerepestarcsa-Kálvária freigelegten Korolle zu beobachten, die von Zsuzsa Miklós in das 18. Jahrhundert datiert wurde. Als ein Typ der Grundformen des letzterwähnten Gegenstandes gelten die Kupferwindungen in Form von liegenden, sich schneidenden Kreisen (liegende, flache Achten), worauf eine Verzierung aus Perlen angebracht wurde. Den anderen Typ repräsentieren die an den vier Ecken, auf Flitter angebrachten Kugeln, die den durch Spiralen bekränzten Mittelpunkt (drei Perlen von gleicher Größe) umgeben.

Zur inhaltlichen Interpretation der geometrischen Formen (Kugel, Kreis, Quadrat, Rhombus, Rechteck) bietet eines der Bilder der ersten Bibel Karls des Kahlen (A KORAI KÖZÉPKOR ... 1988, 223) eine Lösung. Im Mittelpunkt sitzt der Pantokrator auf seinem Thron, mit sich schneidenden Kreisen (Durchschneiden der himmlischen und irdischen

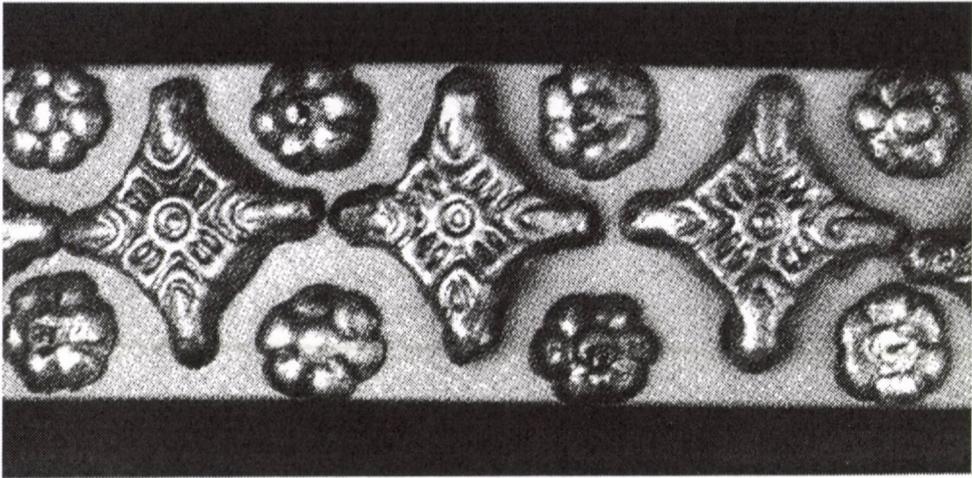


Abb. 14. Hajdúdorog-Gyúlás: Detail der beschlagverzierten, in die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts datierbaren Korolle

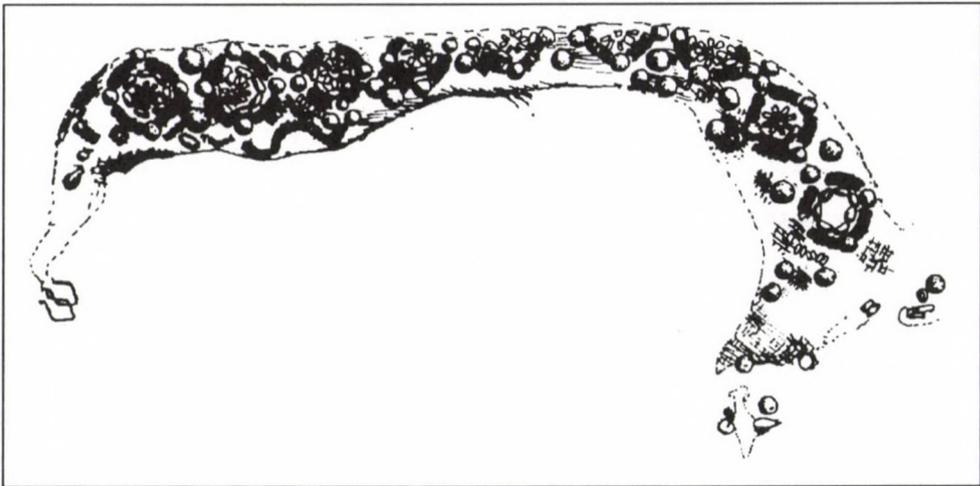


Abb. 15. Óföldrék, Grab 27: Mit Perlen, Agraffen und geometrischen Motiven verzierte Korolle

Welt = „flache“ Achterform), d.h. mit dem Symbol des Alls umgeben, im roten Feld. Im Mittelpunkt des Bildes und zugleich des Körpers des Erlösers zeigen die sich nach innen, in Schneckenlinie biegenden Falten nach einem einzigen Mittelpunkt. Darum befinden sich die Symbole der Evangelisten. Der Allherrscher wird durch einen sich bei den Spitzen kreisförmig ausbreitenden (hier sind die Propheten zu sehen), das Kreuz vollkommen in sich fassenden Rhombus zu einer einzigen ikonographischen Einheit

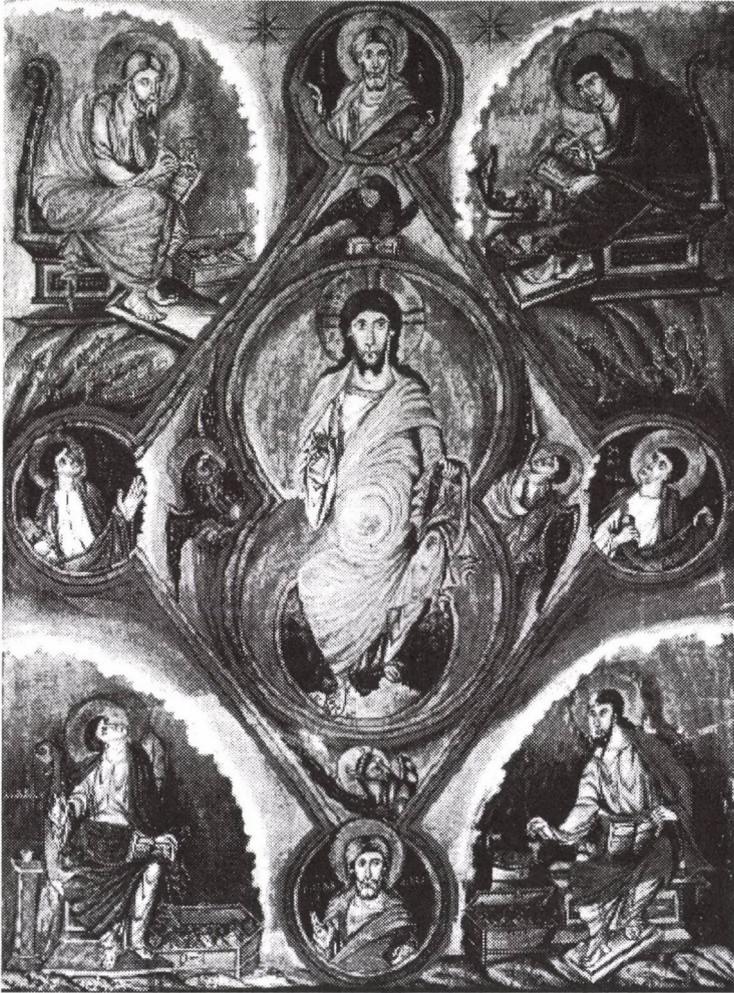


Abb. 16. Detail aus der Bibel Karls des Kahlen (843–877)

geschlossen. Außer dem Rhombus sind die Gestalten der vier Evangelisten mit ihren Attributen zu sehen (Abb. 16). Der Pantokrator als Darstellungsthema tauchte in den byzantinischen bzw. byzantinisch beeinflussten Gebieten nach der Bilderstürmerei (726–843) nur selten auf. Statt seiner wurde die Veranschaulichung der Szenen des Weltgerichtes auf Bildern herrschend. Auf den Bildern mit Christus als dem Weltenrichter ist Christus eines der wichtigsten Kompositionselemente. Er erhebt seine Hände mit dem Wundmalen, um die Seligen zu segnen. Beiderseits stehen Maria und Johannes der Täufer als Fürsprecher. Im Westen war die auf die Apokalypse zurückzuführende (Offenbarung ... 4,1) Maiestas Domini-Darstellung als die Entsprechung des Pantokrator-Themas seit der Karolingerzeit bis zum 12. Jahrhundert die beliebteste, wie das auch auf dem

erwähnten Kodexblatt zu sehen ist. Ab dem 13. Jahrhundert wurde dieser Bildtyp auch hier von dem Richtenden Erlöser abgelöst, der unter den anderen Figuren hervorrangt (Lexikon der christlichen Ikonographie, 1968–1976, einschlägige Teile).

Die Rose (Rosette) ist das Symbol nicht nur der paradiesischen Blume, der Wiedergeburt und Auferstehung, sondern sie symbolisierte in Europa zuerst auch Christus. Später, nach der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert, wurde sie zum Attribut der Königin der Blumen, des Paradieses, d.h. der heiligen, von der Erbsünde befreiten Jungfrau Maria, der Schmerzensmutter und der obersten Fürsprecherin (weiße bzw. rote Rose mit 4–8 Blumenblättern).

Im Sinne der obigen Ausführungen können die in den Gräbern gefundenen Korollen, wie die mit Rhomben verzierte landnahmezeitliche (Hajdúdorog-Gyúlás) Korolle, die mittelalterlichen Exemplare mit rosettenförmigen Beschlägen (Ópusztaszer, Grab 131; Balatonszölös), ferner die Korollen mit Agraffe und geometrischem Ornament oder die, auf denen teilweise die symbolischen Darstellungen *Maies tatis Domini* bzw. des Pantokrators zu entdecken sind, als die Veranschaulichungen eines ebenfalls christlichen Gedankenkreises (des Erlösungs- und Auferstehungsglaubens), d.h. als Devotion aufgefaßt werden.

Die mit aus dem angebrachten sechszackigen Stern gebildeten Anhängern versehenen Beschläge der im Grab 62 bei der Freilegung des Klosters Ópusztaszer gefundenen Korolle wurden ziemlich weit voneinander angebracht. Während des Tragens befanden sie sich ca. auf der Stirn und in der Nähe der Schläfen. Das war der Fall auch bei dem mit drei einfachen Kupferscheiben verzierten Exemplar im Grab 31 von Csút (GEREVICH 1943, 120–122). Die Zahl und Anordnung dieser Beschläge ähneln auffällig den Darstellungen der Gottesmutter der byzantinischen Ikone, auf denen die auf dem Schleier: auf der Stirn und auf beiden Schultern der Maria, sichtbaren sechszackigen Sterne Davids das himmlische Licht versinnbildlichen. Daran hat auch die Gottesmutter teil, und es kommt mit ihr auf die Erde (Theotokos). Im Sinne des Obigen ist auch diese Korolle als die Devotion des Trägers zu betrachten, aber sie weist zugleich auf die Stärkung der Wirkung des anderen, ebenfalls mit dem Marienkult zusammenhängenden Bildtyps – Madonna mit ihrem Kind – hin. Das bedeutet, daß man mit einem kräftigeren byzantinischen geistlichen und kulturellen Einfluß im Kreis bzw. in der Kultur ihres Trägers zur Zeit der Herstellung der Korolle rechnen kann. Das war die Lage auch zur Zeit, als die Korolle in die Erde gelangte. Diese Möglichkeit wurde von anderer Seite durch die Tatsache unterstützt, wonach vornehme kumanische Amtstäger ab der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts auf dem Friedhof des Klosters Ópusztaszer bestattet wurden. Ihr freigelegter Nachlaß zeugt von starken balkanischen, byzantinischen Elementen zu dieser Zeit.

Im Männergrab XI von Öttömös wurde ein als Korolle interpretierbarer Gegenstand gefunden, auf dem sich eine Sirene darstellende Silberbeschläge in einem Perlenrahmen mit einem Durchmesser von 3 cm befanden. Die Symbolik dieses auf Korollen bis dahin nur ausnahmsweise dargestellten Wesens (GEREVICH 1943, 157) wurzelt in der Mythologie des Altertums. Im Falle von christlichen Darstellungen wird es als das Sinnbild der in den Verfall führenden Versuchung (irdisches Dasein) und der irdischen Sehnsucht nach dem Paradies gedeutet. Es gibt aber auch Angaben, wonach die Sirenen das Weinen der um die Toten trauernden Pietät symbolisieren.

Die in den Gräbern gefundenen Korollen – wie sie bis dahin behandelt wurden – weisen auf den gesellschaftlichen Status und auf das Lebensalter ihrer Träger hin, ferner

darauf, ob sie einer verheirateten oder unverheirateten Frau gehörten. Manche drücken mittels ihren Symbolen – wie auch der Gürtel (SZABÓ 1972, 69) – die kräftige Andacht, den Glauben und die Hoffnung (Devotion) der Bestatteten aus.

Die Beziehung zwischen dem einen Typ des im Altertum ebenfalls getragenen Kranzes (kleinasiatische jüdische, griechische und römische Vorbilder) und der im Mittelalter üblichen Korolle ist ein Gemeinplatz. Denken wir nur an die Bibel (Das Buch der Weisheit 4, 1–2), oder an die Erörterungen des hl. Augustinus (354–430), der den Blumen- bzw. Rosenkranz für das triumphale Symbol der Gott geweihten christlichen Keuschheit hielt.

Analysiert man die auf Ungarn bezüglichen Angaben, taucht das Wort „partha“ in unseren Sprachdenkmälern eindeutig zuerst am Ende des 14. Jahrhunderts, noch dazu mit zweifacher Bedeutung „weiblicher Kopfschmuck“ und „Band“ auf. Trotzdem darf man nicht behaupten – da die Auslegungsmöglichkeit des archäologischen und urkundlichen Materials dadurch widerlegt würde –, daß dieser Gegenstandstyp selbst und die sich daran knüpfende Trachtensitte den Ungarn bis dahin unbekannt gewesen wären. Die erste sich auf den gedanklichen Inhalt der Korolle beziehende Angabe steht uns vom Anfang des 16. Jahrhunderts zu Verfügung: Um 1518 wurde sie als das „Symbol der Keuschheit“ erwähnt.

In Beziehung mit der Untersuchung der als archäologischen Funde vorgekommenen Korollen ist zu schlußfolgern, daß der Totenkranz von der Landnahmezeit an bis zum 18. Jahrhundert unter den ungarischen Trachten- und Bestattungssitten bekannt war und angewandt wurde. Der Totenkranz drückte den religiösen Glauben der Bestatteten und auch die Tatsache aus, daß die Bestatteten die Welt für die Schöpfung Gottes hielten, die von Gott zu seinem eigenen Lobpreis geschaffen wurde. Sie glaubten an die Erlösung, an die Fürsprache der Maria, an die Auferstehung und Ewigkeit im Paradies. Der Beschlag der männlichen Korolle von Öttömös vertritt teils eine andere Bedeutung. Der mit diesem Kopfschmuck bestattete Mann betrachtete die Welt als ein Hindernis, das von Gott fortzieht. Darum wandte er sich von ihr grundsätzlich ab, um sich vom Haupthindernis des Zusammenseins mit Gott zu befreien. Das ist das Verhalten der christlichen Einsiedler (SCHÜTZ 1940, 40).

Die urkundlichen und anderen kulturgeschichtlichen Angaben beweisen eindeutig, daß die Korollen von den Adligen auch als Kopfschmuck der täglichen und feierlichen Tracht, vielleicht nicht erst seit der Mitte des 12. Jahrhunderts getragen wurden. Meiner Meinung nach kommen wir der Wirklichkeit näher, wenn wir uns auch diese Korollen mit den Zierden der Kleidung und der Gürtel und mit der das Glaubensbekenntnis der Totenkränze ausdrückenden Symbolik vorstellen. Darauf weisen auch die westeuropäischen Darstellungen (Manesse-Chronik) hin. Vielleicht einer traditionelleren Gruppe gehören die den Toten beigegebenen Korollen an, und daraus ergibt sich die Ähnlichkeit zwischen den landnahmezeitlichen und mittelalterlichen beschlagverzierten Exemplaren. Den als Kopfschmuck getragenen Stücken sind die sonstigen Wirkungen offensichtlich viel mehr anzumerken. Denkt man an das Auftauchen der Vorbilder der mit Agraffen verzierten Korollen im 15. Jahrhundert, bzw. an ihre Verbreitung im weiten Kreis im 16. und 17. Jahrhundert, und vergleicht man diese Tatsachen mit den sprach- und kulturgeschichtlichen Angaben, wird es klar, daß sich der Inhalt und die Benennung dieses früher vermutlich nur von den Adligen, dann vom Ende des 17. Jahrhunderts an allgemein getragenen Kopfschmuckes langsam veränderten. Denn dieser sowohl alltäglich als auch als Totenkranz getragene Kopfschmuck verlor sein ursprünglichen Glaubensinhalt

und seine Ausdruckskraft nach dem Ende des Mittelalters. Das kann durch den mit Flittern und Perlen verzierten Kopfschmuck im Grab 836 von Kaposvár bewiesen werden. Auf diesem Exemplar wurden die auf den symbolischen Inhalt des Gegenstandes hinweisenden, behandelten Motive nicht mehr angewandt. Dieser Kopfschmuck wurde an dem den Kopf umgebenden Kranz befestigt. Dementsprechend übernahm der Kranz die frühere Grundbedeutung der Korolle (BÁRDOS 1987, 18). Von anderer Seite wird das in unserem Areal durch die Tatsache bewiesen, daß der Brautkranz in Tömörkény und Öttömös auch noch im 20. Jahrhundert an die Korolle erinnerte.

Aus dem zur Verfügung stehenden ethnographischen und Quellenmaterial ist wahrscheinlich darauf zu schließen, daß man die Sitte der Korollentracht in dem untersuchten Gebiet (südliche Tiefebene) seit dem 18. Jahrhundert sehr selten trifft und andererseits die Sitte, den Toten diesen Gegenstandstyp beizugeben, aufhörte. Durch die Untersuchungen von Sándor Bálint ist es aber bewiesen, daß die Mädchen der Szegeder Großlandschaft seit dem 19. Jahrhundert den Brautkranz tragen. Dieser hinten offene getürmte Kranz oder hinten geschlossene Krone bestand aus weißen Myrten, Perlen, manchmal aus Orangenblüten und Lilien. Ebenfalls in diesem Gebiet ist eine sich im Aussterben befindende Art des liturgischen Kopfschmuckes bekannt: der Kranz der Keuschheit, der aus winzigen weißen Myrten und Lilien besteht und der im Leichenzug getragen wurde, wenn einem Jungen oder einem Mädchen das letzte Geleit gegeben wurde. In Beziehung mit den reifenförmigen Korollen und Stirnkorollen ist daran zu denken, daß sich der komplexe Inhalt eines Gegenstandes mit symbolischem Bedeutungsinhalt verengte und auseinanderging. Damit zusammen kann an die Umgestaltung seines Aufsetzens gedacht werden, welche Umgestaltung – das langsame Verlieren des ursprünglichen geistigen Inhalts „der unbefleckten Empfängnis“ – die Sitte der Korollentracht veränderte, und danach einstellte. Das hängt gewiß eng damit zusammen, daß sich das ethnische und kulturelle Medium in unserem Areal zuerst teils veränderte und auch die traditionellen Gebundenheiten des Hausgewerbes und der Familienselbstversorgung bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts aufhörten. Im 18. Jahrhundert zogen nämlich fremde Volksgruppen (Serben, Slowaken, Deutsche usw.) in die Militärgrenze an der Maros und Theiß an die Stelle der von den Stürmen des vorangegangenen Jahrhunderts Verwehten in bedeutender Zahl ein. Es scheint, daß die behandelten beiden Fakoren im von uns untersuchten Gebiet zur entscheidenden Umformung der früher achthundert Jahre lang verfolgbaren kulturellen Erbschaft führten.

LITERATUR

BÁRDOS, Emil

1987: Középkori templom és temető Kaposvár határában II. (Medieval church and cemetery in the vicinity of Kaposvár). Somogyi Múzeumi Közlemények 8. 5–83.

BÁLINT, Alajos

1938: A Kaszaperi középkori templom és temető (Mittelalterliche Kirche und Friedhof in Kaszaper). Csanádvármegyei Könyvtár 34. Red. EPERJESSY, Kálmán – ÁRVA, J. Makó

1956: A Kiskunfélegyháza-templomhalmi temető (Le cimetiére de Kiskunfélegyháza-Templomhalm). A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 55–85.

1959: Árpád-kori temető Szatymazon. (Ein Friedhof aus der Arpadenzeit in Szatymaz). Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 108–123.

- BÁLINT, Sándor
 1977: A szögedi nemzet. Második rész (Das Volksleben der Gegend um Szeged II). Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1976/1977–2.
 1980: A szögedi nemzet. Harmadik rész (Das Volksleben der Gegend um Szeged III). Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1978/1979–2.
- BÁLINT, Csanád
 1980: Südungarn im 10. Jahrhundert. *Studia Archeologica*. 11. Budapest
- BÁLINT, Sándor–JUHÁSZ, Antal
 1968: A szegedi gombkötő mesterség (Die Knopfmacherei in Szeged). *Néprajzi Értesítő* 50. 93–126.
- BÉRES, Mária
 1991: Csomorkány-pusztatemplom 1991. évi régészeti-műemléki kutatásának eredményei (Ergebnisse der archäologischen Denkmalerforschung der Kirche Csomorkány-pusztatemplom). *Múzeumi Kutatások Csongrád Megyében* 21–30.
 1992: 14–15. századi csomorkányi viseletek (Trachten des 14.–15. Jahrhunderts in Csomorkány). *Múzeumi Kutatások Csongrád Megyében* 33–46.
 1994: Az óföldéaki erődtemplom 15–17. századi erődítésrendszerének régészeti kutatása (Archäologische Erforschung der Wehranlage der Kirche von Óföldéak aus dem 15.–17. Jahrhundert In: LŐRINCZY, Gábor (Hg.) *A kőkortól a középkorig (Von der Steinzeit bis zum Mittelalter)*. Szeged, 473–488.
 1995: Az óföldéaki erődtemplom (Die Wehranlage der Kirche von Óföldéak). *Makói Múzeumi Füzetek* 81. Makó
- BUR, M.
 1985: Balkáni kereskedők és árukészleteik a XVIII. századi Magyarországon (1737–1753). *Ethnographia* XCVI. 251–275.
- BURGER, Sz. A.
 1987: The Roman villa and Mausoleum at Kővágószőlős, near Pécs (Sopiane). *Excavations 1977–1982. Római kori villa és ökeresztény mauzóleum feltárása Kővágószőlősen, 1977–1982. Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 30–31, 65–229.
- DIENES, István
 1965: A honfoglaló magyarok (Die landnehmenden Ungarn). In: NAGY, Gyula (Hg.) *Orosháza története és néprajza. Orosháza, 136–174.*
- DOMBAY, J.
 1960: Árpád-kori temetők Baranyában (Friedhöfe aus der Arpaden-Zeit im Komitat Baranya). *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 135–157.
- EMBER, M.
 1968: XVI–XVII. századi ruhadarabok a sárospataki kriptából (Vetements des XVIe et XVIIe siècles mis a jour des cryptes des Sárospatak). *Folia Archeologica* 19. 151–183.
- FARAGÓ, József–NAGY, Jenő–VÁMSZER, Géza
 1977: Kalotaszegi magyar népviselet (1949–1950) (Volkstracht in Kalotaszeg, 1949–1950). Bukarest
- FEHÉR, Géza
 1955: Az 1949. évi Mohács-Csele-pataki mentőásatás (Die Rettungsgrabung von Mohács-Csele-patak im Jahre 1949). *Archeológiai Értesítő* 82. 212–227.
- GÁBOR, G.
 1988: Középkori párták Békés megyében (Mittelalterliche Korollen im Komitat Békés). Manuscript.
- GEREVICH, László
 1943: A csúti középkori sírmező (Der mittelalterliche Friedhof von Csút). *BudRég* XIII. 203–166.
- HOPPÁL, Mihály–JANKOVICS, Marcell–NAGY, A.–SZEMADAM, György
 1990: *Jelképtár (Symbole)*. Budapest
- HORVÁTH, B.
 1970: A tiszaoérvényi pártá és pártáöv (Kopfschmuck und Prunkgürtel von Tiszaoérvény). *Folia Archeologica* 21. 157–169.
- HORVÁTH, F.
 1975: Szer plébániatemploma és a település középkori története (Die Pfarrkirche von Szer und die Geschichte der Siedlung im Mittelalter). *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 1974/1975–1. 343–379.
 1977: Csengele középkori temploma (Die mittelalterliche Kirche in Csengele). *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 1976/1977–1. 91–126.
- JANKOVICS, B. D.–ERDMANN, Gyula
 1991: A magyar honfoglalástól a török kiűzéséig (Von der ungarischen Landnahme bis zur Vertreibung der Türken). In: *Békéscsaba története. Békéscsaba, 147–203.*

JANKÓ, János

1893: Torda, Aranyosszék, Toroczkó magyar (székely) népe. Néprajzi tanulmány (Die ungarische Bevölkerung von Torda, Aranyosszék, Toroczkó. Eine ethnographische Studie). Budapest

A KORAI KÖZÉPKOR

1988 (Das frühe Mittelalter). ARADI, Nóra (Hg.) A művészet története. Budapest

LÁSZLÓ, Cs.

1980: A balatonszőlősi református templom kutatása (Erkundung der reformierten Kirche in Balatonszőlős). Veszprém Megyei Múzeumi Közlemények 15. 113–124.

LÁSZLÓ, Gyula

1944: A honfoglaló magyar nép élete (Das Leben der landnehmenden Ungarn). Budapest

1988: Árpád népe (Das Volk Árpáds). Budapest

LIEBMANN, P. S.

1893: Kleines Handwörterbuch der christlichen Symbolik. Leipzig

LOVAG, Zsuzsa

1975: A magyar viselet a XI–XIII. században (Ungarische Tracht im 11.–12. Jahrhundert). *Ars Hungarica* 1974/2. 381–409.

MAGYARSÁG

o. J. A magyarság szellemi néprajza IV. (Die geistige Kultur der Ungarn IV). VISKI, Károly (Hg.) Budapest

MAROSI, Ernő

1973: A 14–15. századi magyarországi művészet európai helyzetének néhány kérdése (Einige Fragen der europäischen Lage der ungarischen Kunst im 14.–15. Jahrhundert). *Ars Hungarica* 25–67.

MOJZSIS, D.

1984: XVI–XVII. századi női fejdíszek a nagylózi leletanyagból (Weiblicher Kopfschmuck aus dem Fundmaterial von Nagylózs, 17.–18. Jahrhundert). *Folia Archeologica* 35. 185–211.

MÓRA, Ferenc

1906: Ásatások a Szeged-ötömösi Anjou-kori temetőben (Ausgrabungen im Friedhof aus der Anjou-Zeit in Szeged-Ötömös). *Archeológiai Értesítő* XXVI. 18–27.

1908: Móra Ferenc ásatása az ötömösi Templom-hegyen (Ausgrabung auf dem Kirchberg von Ötömös). *Archeológiai Értesítő* 28. 369–271.

M. NEPPER, Ibolya

1996: A honfoglaló magyarok viselete (Tracht der landnehmenden Ungarn). FODOR, István (Hg.) Kiállítási katalógus (Ausstellungskatalog). Budapest, 52–56.

PÁLÓCZI HORVÁTH, András

1989: A Balota pusztai középkori sírlelet (Der mittelalterliche Grabfund aus Balota Pusztá). *Cumania* 11. 95–148.

PALOTAY, Gertrud

1930: Egy nógrád megyei palóc falu ruházata (Volkstracht in einem Paloczendorf im Komitat Nógrád). *Néprajzi Értesítő* XVII. 137–142.

PAPP, L.

1930: A kecskeméti viselet múltja (Geschichte der Volkstracht in Kecskemét). *Néprajzi Értesítő* XVII. 14–46.

RADVÁNSZKY, Béla

1986: Magyar családélet és háztartás a XVI. és XVII. században I. (Familienleben und Haushalt im 16.–17. Jahrhundert). 2. Auflage. Budapest

RAPAICS, Raymund

1932: A magyarság virágai. A virágkultusz története (Blumen der Ungarn. Die Geschichte des Blumenkultes). Budapest

RÉGI

1990: Régi erdélyi viseletek. Viseletkódex a XVII. századból (Alte Trachten in Siebenbürgen. Trachtenkódex im 17. Jahrhundert). Budapest

SZABÓ, János Győző

1972: Gótikus pártaövek a kispánai vár temetőjéből (Spätmittelalterliche Prunkgürtel aus dem Burgfriedhof von Kispána). *Az Egri Múzeum Évkönyve* 8–9. 57–90.

SZABÓ Kálmán

1938: Az alföldi magyar nép művelődéstörténeti emlékei (Kulturgeschichtliche Denkmäler der ungarischen Tiefebene. BHH III. Budapest

1955: Honfoglaláskori párták (Korollen aus der Landnahmezeit). *Folia Archeologica* 7. 123–125.

SZÓKE, Béla M.–VÁNDOR, L.

1987: Pusztaszentlászló Árpád-kori temetője (Árpádenzeitliches Gräberfeld von Pusztaszentlászló). *Fontes Archaeologiae Hungaricae*

SCHÜTZ, A.

1940: *Titkok tudománya (Wissenschaft der Geheimnisse)*. Budapest

ZOLTAI, Lajos

1938: A debreceni viselet a XVI–XVIII. században (Die Volkstracht von Debrecen im 17.–18. Jahrhundert). *Ethnographia* XLIX. 75–108, 287–315.

HUNGARIAN HEROIC EPIC FROM THE MAGYAR SETTLEMENT (A.D. 896)

István Pál DEMÉNY

Department of Hungarian Philology and Culture
Babeş-Bolyai University
3400 Cluj-Napoca, str. Horea nr. 30, Romania

One of the big problems of Hungarian literary history, cultural history and, of course, ethnography – although one that has been little mentioned recently – is whether a Hungarian heroic epic once existed or not.¹

In the case of the Hungarian naive epic, the question was simply raised the wrong way. It is not a particular, single major epic we are looking for.² Two have survived from the ancient Greeks, but we also know of rhapsodies from the pre-Homeric times and Hungarian researchers knew of these already in the last century. In the case of the ancient Persians, Firdausi, who drew on the earlier heroic legends for his vast epic, sums up a long course of development, as its overrefined, decadent culmination. The French national epic, the *Chanson de Roland*, is only one of the many *chansons de geste*. (Eighty *chansons de geste* have survived in writing, although some sources put their number at around a hundred; how many more there must have been!) Hundreds of heroic songs have been preserved by the Russians and even more by the Balkan peoples. Lönnrot compiled the *Kalevala* from a host of shorter songs. It is not one big epic that we must seek then, but heroic songs, or the heroic epic as a genre. The Russian literature uses the term *geroicheskiĭ epos* in the sense of *heroic epic*.

It seems highly likely that since other peoples on a similar level of development, with a similar way of life and social system had heroic epics, the Hungarians at the time of the Settlement also had their epic. To a certain extent the nature of the epic presumed to exist at the time of the Settlement can even be outlined.

The literature – in particular PROPP and his followers – distinguishes the pre-state stage and the developed stage in the development of the heroic epic; the latter arises after the establishment of the state and works up the changed problems.³ Before the foundation of the state the Hungarian heroic epic naturally must have been of pre-state nature. At the most there could be debate over what is to be regarded from the viewpoint of the epic as establishment of the state: the Christian, feudal state of Saint Stephen, or also the 9th century nomadic and seminomadic state of Álmos and Árpád (not to mention possible earlier organisational forms). It is not possible, of course, to draw rigid borderlines between periods, but since Anonymus unequivocally refers to heroic songs about the Settlement and the incursions, which in view of their historical subject could hardly have

¹ For detailed – although now inevitably outdated – overviews, see: SEBESTYÉN 1904–5 (who considers it possible), KIRÁLY 1921.

² ARANY raised the question very aptly, in a way that in many respects is still valid today (ARANY 1962). However, later research took many false turns and wrong directions.

belonged to the archaic type of heroic epic, for the present I shall regard the Settlement as the borderline for the heroic epic, at least within the frames of this paper.

At all events, the pre-state type, “archaic” heroic epic persisted for a while even after the foundation of the state and existed side by side with the more developed heroic epic, as the example of the Russian and other heroic epics shows. If this were not the case, we would know nothing about the heroic epic of this early period, practically no written records of which have survived.

However, the historical-comparative method appears suitable for an attempt at reconstructing the pre-state heroic epic. Relics may have survived in Hungarian folklore or in mediaeval written records which can be shown – through a comparison with the pre-state heroic songs of the oriental peoples – to be of archaic character, or perhaps even of oriental origin. (Naturally, great caution must be exercised in the analysis; nevertheless, in my opinion, the fact that a phenomenon, e.g. a genre or theme, or even a motif, is found in many places does not diminish but, on the contrary, increases the probability that it could have existed among the Hungarians too at some time. Why would it have been absent among the Hungarians if it is found among all the related or the neighbouring peoples? Despite this, as far as possible, I shall avoid referring to this idea as an argument.)

The archaic, pre-state heroic epic seemingly recounts conflicts of lesser import: heroic capture of women, recovery of the stolen woman, blood feuds, etc. These are the manifestations in individual heroic deeds of the moral norms of clan society. They are only seemingly of lesser import because they tell about mythical heroes, the founding of the clan or in cases the structure of the world. The struggle against monsters, for example, sometimes figures as ridding the world of monsters and so making it habitable for later generations.

Regarding the Hungarian heroic epic of pre-Settlement times, it seems probable from the results of research to date – analysing in particular *Kerekes Izsák* and a few other ballads and legends – that the theme of *heroic acquisition of women* was a part of our old heroic epic.⁴ On the basis of an analysis of the Kerlés adventure of Saint Ladislás, VARGYAS showed in 1983 that the theme of *recovery of the stolen woman* also existed.⁵

And if it could be shown that our *Barcsai* ballad also has roots going back to the heroic songs of the Settlement period,⁶ the existence of the theme *treacherous wife* (or: *treacherous sister*, probably = *treacherous female relative*) could also be regarded as proved.

László LŐRINCZ distinguished three themes in the Turkic-Mongol heroic epic – apart from the heroic songs containing tale motifs: acquisition of a wife and of wealth (he grouped here the heroic acquisition of a wife and recovery of the stolen woman, which I have regarded as two separate themes), the rescue of parents (sibling) and, thirdly, the treacherous female relatives.⁷

³ See PROPP, 1958; MELETINSKY, 1963, 1971; ZHIRMUNSKY, 1981.

⁴ DEMÉNY 1980, 132–155.

⁵ VARGYAS 1983, 297. The present author later demonstrated this in greater detail: DEMÉNY 1992, 35–45.

⁶ VARGYAS also raised this possibility. VARGYAS 1960, 504–507.

⁷ LŐRINCZ 1975.

POPPE listed only two heroic song types among the Halha-Mongols: *acquisition of a wife* and *recovery of the wife*.⁸ However, it must be pointed out that – even if exceptionally – other types are also found among the Halha-Mongols. In the same way, László LŐRINCZ, in another study, also distinguished the themes of *acquisition of wealth* and *recovery of wealth* in the Turkic-Mongol heroic epic. This gives a total of six themes.⁹ In the same study LŐRINCZ presumed that all these themes also existed in the Hungarian heroic epic at the time of the Settlement, but this conclusion was based solely on analogy without concrete proof.

In this way it can be said that we have the general outlines of our heroic epic of the Settlement period, or at least a great part of it, even if only at the level of themes. (It is possible that the struggle against monsters may have been a separate theme, although it usually occurred within those listed above. The theme of blood feud could also be suggested, but no relevant data has yet been found in the Hungarian material.¹⁰ In theory, one or two other themes could be regarded as possible, but certainly not a large number.)

So far, an attempt has been made to trace back the pre-Settlement heroic epic mainly on the basis of material that has survived in ballads and historical legends. It is conceivable though that elements going back to the pre-Settlement heroic epic may have survived in other genres too, especially in the fairy-tales.

In fact, quite a large amount of material has been found in these (motifs, formulas and even whole tale frames) which could be compatible with the archaic heroic epic. Attempts have also been made to compare the Hungarian fairy-tales with the Turkic-Mongol heroic epic. At the level of motifs, the most comprehensive attempt is the relevant study by Lajos VARGYAS.¹¹ László LŐRINCZ compared the tale of the Son of White Horse (*Fehérlófia*) with a section of the Kalmuk Dzhangar epic.¹² Earlier, Sándor SOLYMOSSY, János BERZE NAGY and Vilmos DIÓSZEGI tried to trace some tales or tale motifs back to archaic poetry, although not necessarily to the heroic epic.¹³

There are probably more archaic elements in our folk tales than has been listed so far. For example, I regard the tales about acquiring fire as being very archaic. However, we come up against a number of difficulties in the case of tales in tracing back to the heroic epic.

Firstly, it has not yet been satisfactorily shown that the fairy-tale as a genre existed in Hungarian oral poetry at the time of the Settlement. Obviously, the comparative analysis will be different depending on whether it is hypothesised that it existed or did not exist.

Secondly, the tale crosses ethnic and language borders with relative ease. Some tale types are widely dispersed, being found from Ireland to Japan. This store of European tales appears to be quite uniform, at least as regards the types. It is difficult to prove, even in the case of obviously archaic elements, that in Hungarian folk tales they go back

⁸ POPPE 1955.

⁹ LŐRINCZ 1973.

¹⁰ Unless the ballad *Budai Ilona* proves to be derived from the heroic epic, as assumed by VARGYAS (1960, 508–510). It could also be the beginning of a heroic epic on the subject of a blood feud. However, it is not yet possible to confirm this, due to the very small amount of Hungarian material.

¹¹ VARGYAS 1961.

¹² LŐRINCZ 1969, 123–131.

¹³ SOLYMOSSY 1922, 1927, 1929b, 1931; BERZE NAGY 1957, 1958; DIÓSZEGI 1958, 1967.

to the time of the Settlement and are not more recent borrowings from the store of tales of one of the neighbouring peoples. Most of our tales of oriental nature unknown in Western Europe are found among both the Russians and the Romanians. The question inevitably arises whether it is rather an East European tradition than a legacy of the nomadic peoples.

But even where a motif is demonstrably old, unknown elsewhere in Europe, how can it be shown that is also existed in the Hungarian heroic epic and not just in tales?

It is a fact that the dragon figure in our folk tales differs greatly from the dragon of the European tales and is much closer to the *mangus* of the Mongol heroic songs, the more or less anthropomorphic, many-headed demons who rode on horses and fought with weapons. The five-legged or similar *táltos* (magic steed) occurs in the heroic songs of the Siberian Turkic peoples. But, for example the scene of looking into the head under a tree, with a heroic dream and waking to a tear-drop in the *Dragon-slayer* tale type (AaTh 300, and AaTh 303 *The two identical siblings*), which is also found in our ballad *Molnár Anna* where it appears to be of heroic epic origin, is quite rare in the Hungarian variants of the corresponding tale type but more frequent in the Russian variants.

There is a need to sum up and make a new analysis of our tales, tale motifs and formulas that appear oriental, and then to consider which of them have the character of the heroic epic.

Great caution must be exercised in drawing conclusions, because it is not certain that something that was a heroic song in the East had the same character among the Hungarians. It may have always existed only in tale form in Hungarian oral poetry. At the same time, it must also be kept in mind that tale motifs also entered heroic songs subsequently.

It can be seen that there is not a great deal of material, in fact, there is very little – especially if we make a comparison with the rich Bulgarian or Serb heroic epic, for example – but it is sufficient to draw important conclusions.

The picture that emerges is quite surprising in a way. On the basis of the summarised prose translations preserved in the chronicles in Latin, our literary history studies show an epic strongly historical in character and quite developed; this picture is only strengthened if we also include here the stories of Toldi, and Szilágyi and Hagymási (and perhaps the descent into hell of Lőrinc Tar). This epic has already been examined by the comparative method (in particular in the work of Gyula SEBESTYÉN, Bernát HELLER, János BERZE NAGY and Sándor SOLYMOSSY), and certain results have also been obtained.¹⁴ It is not generally the custom to state specifically (of course, because it is true for them all and does not strike the researcher) that – perhaps with the exception of the magic stag legend – these are texts about historical persons and can be linked to concrete dates.

If we approach the question from the angle of folklore philology and using its methods, as did Lajos VARGYAS (as well as László LŐRINCZ, and occasionally also Sándor SOLYMOSSY) we can draw conclusions suggesting the existence of an old-style (“archaic”) heroic epic, in many respects reminiscent of the Turkic-Mongol heroic epic (or, according to my hypothesis, one more “northern” in character), the main themes of which are (among others) the heroic acquisition of women, recovery of the stolen woman

¹⁴ SEBESTYÉN 1904–5; HELLER 1916, 1940; BERZE NAGY 1927; SOLYMOSSY 1929a, 1937.

and, in connection with these, the struggle against monsters or demons (dragons); and perhaps also the problem of treacherous kin. In these hypothetical heroic epics we find invulnerable heroes riding magic steeds, wrestling with demons, in an archaic world in the centre of which stands the world tree; this can be climbed to reach the upper world and near it there is a hole through which the lower world can be reached.

According to my hypothesis, the difference between the result of the two methods is not unbridgeable.

The material preserved in the chronicles dates from *after the Settlement*. (The legend of the magic stag, Emese's dream and the compact sealed with blood are earlier, but none of these are actually heroic legends. The legends about the Settlement obviously date from after the Settlement.) We find the strange situation that stratum deduced by means of folklore philology on the basis of material collected in the 19th–20th centuries is older than this. That is, older than the records made in the 11th to 14th centuries. The stratum shown through folklore philology – due to the comparative method – dates from *before the Settlement*.

The comparative method is able to identify this, in fact at the present state of learning, for the most part it is able to identify only this. The reason for this is that those elements which have a parallel in the heroic epics of the oriental peoples can be considered as pre-Settlement. (Some scholars would set as a criterion that there should be no parallel in Europe at all, but this is excessive. Obviously, detailed proof is needed in each case.) With the (diffusionist) comparative method, we are unable to demonstrate the archaic nature or origin of elements that do not have a parallel. The stratum identified in this way is, by definition, older than the material preserved in the chronicles. We brought the former from the East, while the material contained in the chronicles arose here.

This means that the difference between the characteristics of the two strata is not only typological but also chronological, unless we wish to risk the hypothesis that heroic epics of a historical nature and even partly of historical authenticity already flourished centuries before the Settlement.

It also follows from the above that certain elements in folklore can survive for longer than a thousand years with exceptional persistence, even if not in unchanged form.

This means that – as far as we are able to show at present – the Hungarian heroic epic must have been close to the recent Turkic-Mongol heroic epics collected in the 19th–20th centuries, at least in its main themes, although it appears that it may have been of a slightly different character.

The relationships of the few motifs deduced or shown to be archaic remnants of the Hungarian heroic songs generally point somewhere to the north: to my surprise the greatest number of parallels were found in the epic of the Samoyed peoples. (I was surprised because, naturally, I too would have expected to find the most parallels in the Turkic-Mongol heroic epic.)

The motif of the Hungarian oral heroic epic in which the hero stealing a woman sleeps a heroic dream on the way home or at home and is attacked by his enemies in his sleep, has the most known parallels in the Vogul and the Yurak-Samoyed heroic epic.¹⁵ A variant occurring in the Kerlés adventure of Saint Ladislás of the wrestling motif in the songs about recapturing women was found among the Yurak-Samoyed peoples: with the

¹⁵ DEMÉNY 1980, 83–93.

woman helping the wrestling and cutting the legs of the opponent.¹⁶ The motif of the hanging of the stolen woman to a sacrificial tree having the nature of a tree of the world is also known from the Samoyed peoples.¹⁷ It has also been suggested in the literature than the Hungarian heroic epic may have been performed in the first person.¹⁸ If this hypothesis is correct, this characteristic also brings our heroic epic closer to the northern peoples. No first person Turkic-Mongol heroic epic is known, but the heroic epics of the Vogul and the Ostyak, as well as of the Nenets (Yurak-Samoyed) and the Selkup are first person. So is the heroic epic of the Ainu on Hokkaido Island. All these characteristics of the Hungarian heroic epic definitely place it close to a northern (circumpolar?) culture.

Two hypotheses can be put forward to explain the phenomenon. The Hungarian heroic epic may have belonged, from the outset, to a different ("more northern") culture than that of the Turkic peoples. Or this kind of heroic epic may have been widespread on the eastern steppes one to two thousand years ago. (I cannot venture yet a more precise definition of the place. Somewhere between the Black Sea and the Urals. Or perhaps between the Carpathians and the Pacific Ocean?) This was subsequently displaced by a more recent version of the Turkic-Mongol epic and by the epic poetry of Iranian and Inner Asian origin. Traces of the older heroic epic have survived on the one hand in the northern peripheries, mainly among the Samoyed peoples, and on the other hand in the very few Hungarian relics which have their origins largely in the 9th century stage of this heroic epic. The material that can be analysed from recent folklore collections also goes back to the same source, since comparative analysis has shown them to be of pre-Settlement origin. The Hungarian material would be important for international research from this viewpoint as well, since it could throw light on the history of relatively older strata of the heroic epic.¹⁹

LITERATURE

ARANY, János

1962: Naiv eposzunk. (Our naive epic.) Összes művei. X. Budapest. 264–274. (First edition: Szépirodalmi Figyelő 1860.)

BERZE NAGY, János

1927: A csodaszarvas mondája. (The legend of the magic stag.) Ethn. XXXVIII. 65–80; 145–164

1957: Magyar népmesetípusok. (Hungarian folk tale types.) I–II. Edited and with an introduction by Dr. István BANÓ. Pécs

1958: Égigérő fa. (The tree that reaches to the sky.) Studies in Hungarian mythology. Pécs

DEMÉNY, István Pál

1980: Kerekes Izsák balladája. (The ballad of Izsák Kerekes.) Bucharest

1992: A Szent László legenda és Molnár Anna balladája. (The legend of Saint Ladislav and the ballad of Annie Miller.) Cluj. Erdélyi Tudományos Füzetek 212.

DIÓSZEGI, Vilmos

1958: A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben. (Relics of shamanism in Hungarian folk culture.) Budapest

1967: A pogány magyarok hitvilága. (Beliefs of the heathen Hungarians.) Budapest

¹⁶ DEMÉNY 1992.

¹⁷ DEMÉNY 1980, 135. For greater detail, see: DEMÉNY 1992, 28–34.

¹⁸ JAKUBOVICH 1931.

¹⁹ This was also emphasised by VOIGT who was otherwise highly critical and even sceptical. VOIGT 1975, 255.

HELLER, Bernát

- 1916: A Csanád monda főeleme. (The main element of the Csanád legend.) Ethn. XXVII. 161–168.
 1940: La tradition populaire hongroise dite du Cheval Blanc et ses parallèles, surtout les orientales. Ethn. LI. 27–41.

JAKUBOVICH, Emil

- 1931: Honfoglaláskori hősi énekeink előadásmódjához. (The form of performance of our heroic songs from the period of the Settlement.) MNy. XXVII. 265–276.

KIRÁLY, György

- 1921: A magyar ősköltészet. (Hungarian archaic poetry.) Budapest

LÓRINCZ, László

- 1969: A mongol népköltészet. (Mongol folk poetry.) Budapest
 1973: A honfoglalás előtti magyar eposz kérdése. (The question of the pre-Settlement Hungarian epic.) Keletkutatás. 27–35.
 1975: Az altaji török hősi epika. (Tartalmi-típológiai elemzés). (The Altai Turkic heroic epic. Analysis of content and typology.) NKNT. VIII. Budapest. 221–236.

MELETINSKI, Y. M.

- 1963: Proishozhjenie geroicheskovo eposa. Rannije formu i arhaicheskie pamjatniki. Moscow
 1971: Az epikus költészet. (Epic poetry.) Folcloristica I. 13–104.

POPPE, Nikolaus

- 1955: Mongolische Volksdichtung. Wiesbaden

PROPP, V. J.

- 1958: Russki geroicheskij epos. 2nd edition. Moscow

SEBESTYÉN, Gyula

- 1904–5: A magyar honfoglalás mondái. (Legends of the Hungarian Settlement.) I–II. Budapest

SOLYMOSSY, Sándor

- 1922: Keleti elemek népmeséinkben. (Oriental elements in our folk tales.) Ethn. XXXIII. 30–44.
 1927: A "vasorrú bába" és mitikus rokonai. (The "old woman with the iron nose" and her mythical relations.) Ethn. XXXVIII. 217–235.
 1929a: Lél vezér kürt-mondája. (The legend of Lél chieftain's horn.) Ethn. XL. 17–39.
 1929b: Magyar ősvallási elemek népmeséinkben. (Kacsalábon forgó várkastély.) (Elements of Hungarian archaic religion in our folk tales. The fortress rotating on a duck's leg.) Ethn. XL. 133–152.
 1931: Népmeséink sárkányalakja. (The dragon figure in our folk tales.) Ethn. XLII. 113–132.
 1937: Monda. (Legend.) MN. III. 183–255.

VARGYAS, Lajos

- 1960: Kutatások a népballada középkori történetében II. A honfoglaláskori hősi epika továbbélése balladáinkban. (Research in the mediaeval history of the folk ballad, II. The survival in our ballads of the heroic epic of the Settlement period.) Ethn. LXXI. 479–523.
 1961: Szibériai hősenek-elemek a magyar mesekincsben. (Elements of Siberian heroic song in Hungarian folk tales.) NK. VI/1. 3–16.
 1983: Nomádokori hagyományok vagy udvari-lovagi toposzok? A Szent László hagyomány vitájához. (Traditions from the nomadic age or courtly-knightly formulas? Contribution to the debate on the Saint Ladislav tradition.) Ethn. XCIV. 296–302.

VOIGT, Vilmos

- 1975: A magyar hősepike összehasonlító kutatási problémái. (Problems of comparative research on the Hungarian heroic epic.) NKNT. VIII. 237–260.

ZHIMUNSKII, V. M.

- 1981: Irodalom, poétika. (Literature, poetics.) Selected studies. Budapest

THE SIGNIFICANCE OF OUR STOCK OF FOLK SONGS FROM THE TIME OF THE HUNGARIAN SETTLEMENT

Lajos VARGYAS

H-1022 Budapest, Szemlőhegy u. 4/b. Hungary

Among all our folklore traditions the melody of the lament and the style of the folk-songs which developed from it reaches furthest back into the past. This has been confirmed with Vogul-Ostyak parallels. This kind of melody preserved the still very primitive forms of the common European major-minor music: three or four notes descending to the final note. But even in the shortest pieces it used two alternating cadences for this and later even developed laments built with three or four final notes, repeated a fourth lower and often reaching a range of an octave. The most developed type of melodies arising from such laments – as well as the less developed ones – are used in a four-line closed strophic form.

Since the Vogul-Ostyak parallels use even these more developed degrees in the free improvisation characteristic of the lament with unrestricted, changing cadences, it follows that the Hungarian people had at that time already developed this structure with an octave range and repeated fourth. And they passed it on to the neighbouring related Ugrian peoples among whom this type is known in only a small area and where the more developed strophic forms are lacking. These were obviously developed by the Hungarians at a later stage, when they had moved away.

At all events, this tradition is the only one in Hungarian folklore which can be traced back to such an early period. Apart from this, only isolated and now very indistinct *elements* of belief can be associated with our Ugrian relatives. Only linguistic links can be traced back to a more distant past.

This oldest part of Hungarian folk music, the “Ugrian stratum”, is not an isolated, minor element in our musical traditions, but an important element which survived until most recent times, ever after the later oriental pentatonic influence which overwhelmed everything. One example is perhaps sufficient to show this: the melody of the *Kállai kettős* dance which remained popular right up to the 20th century and which KODÁLY recorded on tape in the forties.

It can be seen that it is not yet the full melody which is repeated here a fourth lower, but only two line endings, the stressed cadence tapped out with repeated notes. Otherwise the melody changes freely and is actually nothing more than a kind of preparation for the cadences which are the only important element. Even so, it is a more developed form, one that the Hungarian people were able to develop at such an early stage and have preserved practically right up to the present.

It was after this more developed style of the Ugrian period had been created that the Hungarians were exposed to the influence of the Siberian-type pentatonic scale characteristic of the Turkic-Mongolian peoples.

Giusto Nagykálló, K.

Nem va - gyok én sen - ki - nek se a - dó - sa, a - dó - sa,
 Él még az én fe - le - sé - gem, i - pam - na - pam a - pó - sa - anyó - sa,
 Eb fél, ku - tyá fél, míg az i - pam, na - pam él,
 Eb fél, ku - tyá fél, míg az i - pam, na - pam él.

This also included a type of melody with a narrower range, the so-called “psalm type” characterised by melodies using the three full notes (*do-re-mi*) and descending from there to the final minor note (*la*) (naturally, with various expansions in the different versions). Since these too are always pentatonic (in cases, four-tone), and they exist among the Siberian peoples too as independent, four-line strophic melodies, they can also be regarded as part of the oriental pentatonic legacy. (Although they can now be found practically only in the most archaic areas of Transylvania and in Moldova.)

However, the tunes with a wide range, descending from the octave to the final note which make up the bulk of our folk songs are of far greater significance. These are melodies of a pentatonic kind in four-line strophes of very clear form, characteristically articulated with cadences, gradually descending from a height of 8–9 notes to the minor key note (*la*), sometimes first going even one note below the key note. An even more clearly articulated form also developed beside these: the so-called “fifth-shift” type in which the melodic line moving on the two top notes is repeated five notes (one fifth) lower.

This is an even more elaborated structure than the fourth repetition of the Ugrian period: in this case the entire two melodic lines, not just the cadences, are repeated lower down. This fifth-shift melodic type is very widespread in Hungary, indicating that the Hungarian people were very fond of it.

Does this mean that the Hungarians were attracted to this kind of repetitive structure? The earlier fourth-repetition of the Ugrian period was also a descending, repetitive melodic structure. Gradual descent in which the final goal is clear, and within this the use of clearly articulated and stressed cadences, as well as the repeated use of a (first fourth, then) fifth response in which the two parts build up the form in the manner of question and answer: is this what suited Hungarian taste? Clarity and balance of form? The development went even further than this. After a while the repetitive balance appeared a little rigid: changes could be made to it for the sake of an even better formal structure. Our singers sensed that if a song consists of four lines, the greatest emphasis must be on the third, at least in range, that after the first, introductory two lines, the third is given the greatest scope or expansion, to be followed by the closing. This is why many of our fifth-shift melodies introduce a change at the beginning of the third line to the exact response by not going down immediately to a repetition one fifth lower, but by

descending gradually from an even greater height at the beginning of the third line and giving the fifth response again only in the second half of the line. As a result this third line is expanded to an octave in range, the greatest compared to the other three. This is followed by the closing: this fourth line is again of narrower range, a precise repetition on a lower level to close the melody. In other words, the melody is first shown in two high, short lines, this is expanded with variation in the third, while the fourth repeats the beginning and closes the melody. It could be said that this is a microscopic condensation of the classical sonata form: the introduction of the main and secondary theme is followed by the elaboration – which means variation of the themes presented and other expansions – and then the theme returns for the closing. The following is a typical example.

Meg - is - mer - ni a ka - nászt cif - ra já - rá - szá - ról

Ű - zött - fű - zött bocs - ko - rá - ról ta - risz - nya - szí - já - ról

Hüccs ki disz - nó, a be - rek -ből! Csak a fű - le lát - szik,

Kanász - boj - tár bo - kor a - latt me - nyecs - ké - vel já - t - szik.

This “new”, pentatonic folk music spread through Hungarian folk tradition on such a mass scale that it still determines its character even today. The pentatonic-descending melodies and the fifth-shift pentatonic songs are the most characteristic pieces of our old folk music and the ones surviving in the largest quantity.

It is interesting that, despite this, the earlier, Ugrian-type melodies have also come down to us, not to mention the archaic stratum of the lament, kept alive by a very persistent tradition linked to death. Even if they occasionally acquired pentatonic turns, these melodies from the Ugrian period preserved the non-pentatonic, diatonic character. These four styles and melody types – one Ugrian and three Turkic – have determined Hungarian folk music throughout the 20th century. Does this mean that the Hungarians have lived here for a thousand years without receiving any musical influence from Europe? That is not the case at all. Through the whole of this period the Hungarians have borrowed pieces from their neighbours as well as from more distant western peoples and from the general European stock of melodies. This has even included pieces exactly the opposite in structure to the ones we brought with us: melodies arching upwards and then descending. This type has been particularly closely associated in Hungary with French melodies and ballad texts. These were the opposite of our descending types not only in their movement but also in range: they generally move in a range of 1–5–1. Others weave the melodic line below and above the final note, that is, where the final

note is not at the lowest point of the melody but in the middle. Numerous other types of melody can also be found in our musical tradition differing from those brought from the East in form, key and range. However, these exist in fewer variants and more limited geographical distribution, often linked to just one particular custom: songs of greeting, wedding feast songs or church songs. Even so, they show that the Hungarians were open to all influences from their European neighbours, too. But all this was unable to suppress the old tradition we brought with us or even to reduce its decisive predominance in everyday life.

Even in the late 19th century when this “western” influence swamped the villages – mainly through the “Hungarian art songs” of the Hungarian upper classes – and the “new style” was shaped under its influence, it still drew on the old deep-rooted oriental tradition. Although these new songs include many melodies in major and minor mode, at least as many contain pentatonic elements or sometimes surprisingly pure pentatonic. The following is an example:

Tempo giusto Berzence (County Somogy) S.V.

Er - dö, er - dö, de ma - gos a te - te - je,
 Jaj de ré - gen le - hul - lott a le - ve - le.
 Jaj de ré - gen le - hul - lott a le - ve - le,
 Ar - va ma - dár pár - ját ke - re - si ben - ne.

Sometimes we find in them the pentatonic form ending in *sol* – that is, ending in *f* rather than the *g*, generally found in notation – now rare in the old style, which has survived mainly among the Székely people and in Moldova:

A nagy bé - csi ka - szár - nya - ra rá - szál - lott egy gó - lya,
 Vi - zet ho - zott a szá - já - ba reg - ru - ták szá - má - ra,
 Mozd - ja - tok reg - ru - ták, mert po - ro - sak vagy - tok,
 Azt csak a jó Is - ten tud - ja, mi - kor sza - ba - dul - tok.

(The note missing from the pentatonic scale has been marked with a *cross*: there is one in each melodic line. Movement around do *re-mi*, then a jump of a fourth down to *sol* is especially characteristic of the pentatonic.)

But this new style also preserved something of the original melodic form. The formula of the two most characteristic forms of the fifth-shift form are: A^5A^5AA and A^5B^5AB . The two most widespread forms of the new style are AA^5A^5A and $ABBA$ in which we also find two high parts contrasted with two low parts. It is as though one line has been shifted to copy the 1-5-1 arch – rising and then descending – borrowed from the West but which has been executed with the range of our songs, with a rise to the octave or even higher. However, the legacy of the high-low contrast has been retained in the structure and even in the line repetition within the song. As in the following example:

Tempo giusto Áj (County Abauj) 1940. V.L.

Áj - fa - lu - si bí - ró le - ve - let ka - pott,
 Szed - je ősz - sze mind a fi - a - tal - szá - got.
 Szed - je ősz - sze mind a fi - a - ta - lo - kat,
 A - kik be - ma - rad - tak, sej haj a - zo - kat.

It is only in songs with an AABA structure that this legacy is not found (the former is: “A nagy bécsi kaszárnyára rászállott a gólya” [The stork flew down to the big Vienna barracks]). But even in that type there is something that reminded people, even if in a different way, of their own inherited structure with its closed form.

In other words, even in the change that occurred in the style preserved for a thousand years, the people were able to cling to the old legacy. The oriental stratum was able to influence the new style shaped under modern influences in the modern age.

Why were the Hungarians able to preserve such a tradition in music reaching back more than a thousand years? Why was the insistence on such old achievements able to prevail over all other traditions?

The reason almost certainly lay in the “timeless” nature of the music. Music without words – and since these melodies could change their text at any time they can be regarded as being without words – does not carry so many links to the level of development of a given period as the other traditions, in particular material culture where the more developed demands led to the suppression of more primitive traditions. This process of elimination accompanying “obsolescence” also applies to heritages with texts and linked with beliefs. Music does not have such a link to specific periods and stages of development.

Of course, there is another reason for abandoning a tradition: its lower level of development. If a society feels that such music is too primitive to be of use in expressing its emotions or what they have learnt from others, it will almost certainly be abandoned because it no longer meets the needs of society.

However, the Hungarians could not have felt this, either at the time of their arrival in Europe or since. What they brought with them was so developed that it was far in advance of most of the "new" music they heard here; they found only a few forms equal in value to their own. The Hungarians were not exposed to a shock impact in music that would have induced them to abandon their traditions for the sake of the more developed ones found here.

Summing up, it can be said that our stock of folk songs not only reaches back to a more distant past than any of the other branches of ethnography, but this tradition was also preserved the longest, practically right up to the present because the Hungarians entering the Carpathian Basin brought with them a greater value in music than in the other traditions. This is why they were able to pass on this value in the 20th century to renewed, modern Hungarian music, producing one of the outstanding achievements of the century: the music of Bartók and Kodály.

FURTHER READING

VARGYAS, L.: *A magyarság népzeneje*. (Folk music of the Hungarian people.) Budapest, 1981. In particular, the chapter: "Origin and chronology of folk song types" and the bibliography ("List of works cited and abbreviations").*

* (This paper was first presented at the conference "The Hungarian Conquest and Ethnology" 4-6. Dezember 1995.)

FOLK DANCE AND PREHISTORY

László FELFÖLDI

Institute of Musicology of the Hungarian Academy of Sciences
H-1014 Budapest, Táncsics Mihály u. 7, Hungary

Knowledge about the early history of Hungarian dance culture is highly defective, owing to a shortage of sources and the backwardness of comparative historical research. That said, one might wonder how the two titular concepts can be brought into correlation. Or to put it in another way: "Can folk dance research contribute anything to prehistory? Can a non-verbal, quickly changing, ephemeral phenomenon like dance contribute anything to the research of the early phase of Hungarian cultural history?" In order to be able to attempt an answer, a brief historical and methodological revision is required.

The first written accounts on the early history of Hungarian dance date from the late 18th and early 19th centuries. Let a passage from András DUGONICS's novel *Jolánka* be cited:

"As was customary, priority was given by the princesses both at the table and in dancing to the engaged couple. They executed both the slow at first and the fast at last with equal moderation. Kaléta has performed at her best in both. All the others were fascinated to see her stately glide in the slow movement, pick her feet rapidly in the swift ones, swing and turn in the rotation. Although the Old Chief has arrived at an age (caused by the scores of his years) that his pants needed to be held up with his hands, being in very high spirits he lifted his right leg in front of Kaléta and said hop three times. Then he drifted her into the dance and to the astonishment of all, he danced all the three dances vigorously." (DUGONICS 1803-1804: 324)

In this excerpt, DUGONICS describes dances (man's solo and couple dance) regarded by the intellectuals of his age as ancient, setting them back into Árpád's age in the 10th century.

The subject has a long history of sharp professional polemics studied with summary ideas. The theoretical background to these debates is the Enlightenment and the historicist approach of the national liberating movements as well as Herder's opinion about the historical role of folklore. These views can be deciphered in the debates about the origin of Hungarian dances carried on in the periodicals *Athenaeum*, *Regélő* and mainly *Tudományos Gyűjtemény* in the first half of the 19th century. These ideas imbued the stage works by that-time dancing masters evoking the age of prehistory (e.g. Sándor Lakatos's "Recruiting dance of our forefathers" from 1858) and these views were the indirect motives behind the fashion of national dances (*verbunk* and *csárdás*) in the balls of the nobility and the middle classes. The web of social interests in traditional Hungarian dancing evolved gradually in the last century whose different branches – professional, artistic and ballroom interests – all had something to contribute to the emergence of social myths concerning dancing. They were about shepherd's dances expressing the Hungarians' impetuosity and love of freedom, about shaman's dances alluding to the oriental origin

and pagan faith of the Hungarians, about man's solo dances and couple dances conveying the oriental dignity and equestrianism of the nation. Perhaps the most effective artistic expression of these myths is the Feszty panorama (with girls engaged in a sacrificial dance around a sacrificial fire at the right side of the picture). The intellectual background to the picture was Gyula KÁLDY's summary of the "Hungarian Dances" published in 1896 whose literary ideas spread far and wide via Pallasz encyclopaedia and struck such deep roots in the public mind that they are still effective today. The slowly evolving dance historical and folk dance research gradually began to clarify the historical foundations of these myths. It was given a boost around the turn of the century by the "Haiduck-dance debate", by the series of articles in *Ethnographia* aimed to tackle the problem of funeral dances, and by the books of Marián RÉTHEI PRIKKEL, Sándor GÖNYEY-László LAJTHA, István MOLNÁR. Traces of these myths, however, still persist and will determine public thinking and even professional thought until dance research manages to give more convincing, professionally better grounded answers to the historical questions of our dance culture.

The post-war generation of Hungarian folk dance researchers practically ignored the questions of prehistory. They were mainly preoccupied by 20th-century dance folklore and the analysis and systematization of modern-time dance-historical sources. The modern methodological principles and the resulting research findings, however, offer several clues to questions of prehistory as well. The mainstays of their methodological principles are the simultaneous application of the complementary synchronic and diachronic approaches, the examination of historical sources in the light of folklore, the comparative study of dance folklore in broad historical, geographical and social contexts.

The generation of researchers hallmarked by the names of György MARTIN and Ernő PESOVÁR differentiated three major dance regions in Europe on the basis of a functional examination of the dance stocks of European peoples and on the manner of dance formation:

1. South-East Europe where the prevailing dance type is the round dance, and dances are created collectively, only half-formally,
2. East Europe where the individual informal improvisatory solo dances are predominant,
3. West Europe where perfectly formalized collective couple dances (quadrilles and country-dances) of spatial formation constitute the backbone of the dance stock.

The documents of dance history (especially the large West European stock) helped reveal that the peasant dances of these three regions virtually represent three stages in the historical development of the European dance culture. The peoples of the Balkans isolated from European cultural developments for a long time perpetuated the mediaeval collective chain or round dances, the East European people preserve the fashion of Renaissance amorous couple dances unfolding at the end of the Middle Ages and the beginning of the modern age, while West European peoples are heirs to 18th-century quadrilles and country-dances. The differences were caused by deviations in the social-cultural development of the regions and the belatedness of East European progress, which was a hindrance to the spread of subsequent dance fashions. The development of dance culture was largely determined by the religion adopted by the given region, its social establishment, the interrelation between the traditional social classes (nobility, bourgeois-

sie, peasantry), the network of relations within a class, the distance from cultural centres, etc. This broad historical, geographical and social frame was suitable for Martin and his colleagues to outline the history of the development of Hungarian dance culture and define its taxonomical place without getting bogged in the mire of petty disputes on origin and prehistory within the narrow region.

In the course of typological categorization, a new and old historical stratum could be differentiated in Hungarian dance tradition, in concord with other branches of Hungarian folklore and peasant art. These layers are distinctly different in terms of form, function and music. The dances of the old layer, particularly the old leaping – lad's – ardeleana – kolomeika dance type, and the closely related instrumental shepherd's dances are characterized by an admixture of forms and genres, a lack of differentiation. This layer is connected to the ancient layer of Hungarian folk music (mainly to tempo giusto tunes in eighths pulsation) adjusting to their peculiarities in rhythm, meter and tempo. The turning couple dances and gallant amatory enticing leaping dances from the Renaissance period belonging to the old layer are definitely amorous couple dances with distinct features of genre, form and rhythm. In their musical accompaniment, interestingly enough, the tunes of an older stratum live on adapted to the compositional principles of the Renaissance age, the principle of proportions, in a periodic form. These peculiarities already defined the unique profile of Hungarian dance tradition in the late Middle Ages reflecting a duality, a position between West and East. The dances of the old stylistic layer display marked similarities with the old dances of other neighbouring peoples in the Carpathian Basin and constitute specific regional subtypes, variants of these old types. Our round dances on the border of the old and new stylistic layers point chiefly to South-Eastern European and old mediaeval links.

The bird's-eye-view outlined by Martin and his fellow researchers about the present-day situation and history of traditional European dance cultures, including the Hungarian dance culture could not be more detailed since in the eastern part of Europe there was (and still is) an almost complete lack of early dance historical sources and there are not enough folklore analogies available to authentically reconstruct the missing information. What they could safely declare in their position was that the roots of the Hungarian dance tradition went back to the Middle Ages.

The new generation of folk dance researchers do not fare much better, either. Although the first findings of the areal research in the region of the Volga–Viatka–Kama–Belaia launched in 1990 are promising, no illusions should be cherished. The dance material collected so far does not allow for far-reaching conclusions. Yet the basic types and genres sporadically indicated by the sparse research literature or hypothesized so far have already been spotted. The most widespread type familiar to all the peoples living in the region (Mordvins, Maris, Tatars, Chuvasses, Bashkirs, Udmurts, Russians) include leaping-stamping dances known by the names of leaping dance, swineherd's dance, Wallachian, etc. in the Carpathian Basin. Besides, the country-dances and quadrilles possibly mediated by Russians and reflecting the influence of an 18th-century West European dancing fashion are also known everywhere. It will be a hard job to differentiate the singing-dancing games and dances spread in this region among the youth since the rise of Soviet rule from those that existed here before the First World War. The most archaic layer of the dance stock of this region contains pantomimic, gesture-imitating dances detected at various places in insular separation within ancient customs or dances – always among the oldest dancers.

If I were to answer right away the question posed in the introduction – whether it was possible to reconstruct the dance tradition of Hungarians as it was at the time of settling in this region – I would say it was impossible for want of contemporaneous sources. The description of the adventure at Sanctgallen, the “game” at the wedding of Árpád’s son Zoltán and in the triumphal feast after the conquest of the Nyír area mentioned by Anonymus, or Miriam’s dance represented on the crown of Constantinos Monomachos which was brought here in the 11th century, or the minstrel on Lehel’s horn provide little clue as to the fundamental element of dance: movement. And these are all the sources we have at the moment. It is, however, possible to develop a theoretical reconstruction to produce a feasible model of the dance life at the time of the settlement with the help of other (linguistic, archeological, art historical, etc.) sources. Its basic methodological prerequisite is thinking in systemic terms, judging the prime movers and tendencies of historical changes correctly. This systemic approach presupposes the complex formal and functional examination of dance, the simultaneous consideration of the syncretic phenomena of dance-music-text, their links with related cultural fields (sports, games, etc.) and their role in the broader social environment. An important methodological precondition is the assessment of the values of the sources and their interrelations. This requires a comparative investigation of the dance folklores of Hungarians, neighbouring and kindred peoples, the collation of Hungarian and broader European historical sources, and the interpretation of recent and historical sources in each other’s light.

How can the research achievements of other branches of folklore promote dance historical investigations? It is, for example, a problem to be jointly solved by researchers of folk music, folk poetry and folk sports and games whether dancing, music and poetry constituted a less differentiated unity with sports and games earlier in the life of Hungarians. This hypothesis claims that the constituting fields – music, dance, games and sports – only gradually separated to constitute self-sufficient areas. When dancing began to sever itself from the rest, the genres and types were not so distinctly differentiated yet. That is probably why the old layer of our dance stock is so mixed in terms of genres and types. (This assumption is not the revival of the *Gesamtkunst* thesis of art history but an attempt to interpret the game featuring in the account of the Sanctgallen adventure and in Anonymus’s *Gesta*. The main arguments adduces for this interpretation are analogies found in the present-day folklore of East European Turkic peoples and related East Asian ethnic groups.)

In various dance cultures the rates of the two typical complementary formal idioms – non-representative motivic and representative pantomimic – change historically. Today, the pantomimic idiom predominates the dances of Siberian and East Asian peoples. The preponderant formal language of European dances, by contrast, is the motivic, with the exception of a few East European peoples (e.g. Bashkirs). In view of this, there arises the possibility to reconstruct the interrelation between music, dance, acrobatics and poetry in the repertory of mediaeval minstrels, various entertainers, if researchers of folklore, music history and literary history join forces. If the bases of research were thus extended, one might perhaps be able to clarify whether the heroic songs were accompanied by singing, music and pantomimic gestures in the Middle Ages, as is done today among Siberian and Eastern Asian peoples. It would be necessary to interpret from the angle of dancing the moments in the texts of *regös* songs and children’s songs presumed to be of shamanistic origin on the basis of the documentation of shaman’s dances.

How could archaeology help? If we pool our forces, we might be able to interpret, for example, the Siberian rock drawings (and the engravings on silver mirrors found in later, 10–15th century Ob-Ugrian graves) which, in the assumption of Valery Chernecov, are common remnants of the Ugrian age and due to the conservatism of the Ob-Ugrian folk culture, can be compared to the 19th and early 20th century dances and customs of these relatives of ours.

Comparative research into folk beliefs and folk customs could promote the definition of burial customs connected to some 20,000 excavated graves dating from around the Hungarian settlement and mostly suggesting pagan ritual customs. The question of funeral dances could also be clarified which are dated to pre-settlement times by dance historian on the basis of analogies between Hungarian and East European folklores.

The findings of art historical research might help verify the significance of the dance representations of Byzantine origin or dated later with reference to an earlier period of the Middle Ages both in themes and types. Let me mention by way of illustration the dual representation of the prophetess Miriam on the crown of Constantinos Monomachos dated to the 11th century, the depictions of minstrels on Lehel's horn, or the portraiture of Salome's dance in later winged altarpieces.

In cooperation with linguistic research, we could collect and analyse the dance-related terms in the languages of the peoples concerned. The hypothesis formulated at the level of our present-day knowledge could be checked which says that earlier there was no separate term to denote dancing, but games, dancing and sports were gathered under a common notion. Dance as an international word began to spread in various languages from the end of the Middle Ages. In Hungary, it occurs first in the late 14th century. This observation might confirm the above-mentioned hypothesis about the undifferentiated unity of dancing-music-games-sports-poetry.

Further researches into folk music and popular music might offer a ground to improve on the findings of György MARTIN concerning the interrelations between dance and dance music.

In league with social history researchers, we could explore the effect of the rapid social and economic changes around the time of the settlement upon dancing. It would be highly instructive to learn how the establishment of a wide network of dynastic relations founded by Prince Géza promoted the adoption and spread of European dances in Hungary. This would also reveal how the dance-related cultural goods were disseminated among the dynastic houses and among various social strata within an empire. Church historical investigations might explain why the Church took a negative attitude towards dancing. They might clarify whether the bans of the 1279 Council of Buda on dancing in church gardens and holy places were based on real historical events or were the simple mechanical adoptions of similar ordinances of earlier West European Councils.

The list of questions raised by researches so far and still to be raised could be continued. I am convinced, however, that nobody has any doubts about the contribution dance research could make to Hungarian prehistory and about its place in prehistoric studies.*

* (This paper was first presented at the conference "The Hungarian Conquest and Ethnology" 4–6. Dezember 1995.)

LITERATURE

The first Romantic summaries of the early history of Hungarian dances are from the last century: KÁLDY Gy.: *Magyar táncok* (Hungarian dances). Pallas encyclopaedia. Vol. XII. 1896. 183–185 and KÁLDY Gy.: *A régiebb és újabb magyar táncokról* (On old and new Hungarian dances). *A Magyar Történelmi Társulat Főelölvasásai* II. 1896. Highly critical of Káldy's views and a more cautious dance historical writing is RÉTHEI PRIKKEL M.: *A magyarság táncai* (Dances of the Hungarians). Budapest, 1924, which aimed to study the whole stock of dance historical sources.

A modern assessment of the early dance historical sources is KAPOSÍ E.–PETHES I.: *Magyar tánc történelmi áttekintés. A honfoglalástól a felvilágosodásig* (A review of Hungarian dance history. From the settlement in the Carpathian Basin to the Age of Reason). Népművelési Intézet Budapest, 1959. PESOVÁR E.: *A magyar tánc történet évszázadai* (Centuries of Hungarian dance history). Budapest, 1973.

From among studies concerned with the narrow and broader European historical relations of Hungarian dance culture, see: MARTIN Gy.: *Magyar tánc típusok kelet-európai kapcsolatai* (East European relations of Hungarian dance types). MTA I. Osztály Közleményei Vol. XXI. Budapest, 1964. 67–96; MARTIN Gy.: *Az európai kultúrák és a kelet-európai tánc hagyomány* (European cultures and East European dance tradition). *Kultúra és közösség* 1975. No. 1. 89–95; PESOVÁR E.: *Európai tánc kultúra, nemzeti tánc kultúrák* (European dance culture, national dance cultures). In: LELKES Lajos (ed.) *Magyar néptánc hagyományok*. Budapest, 1980. 8–10, and MARTIN Gy.: *A magyar körtánc és európai rokonsága* (The Hungarian round dance and its European kins). Budapest, 1979.

For the most complete survey of Hungarian folk dances in view of history, spread and typology, see *Magyar Néprajz* (Hungarian Ethnography) Vol. VI. Budapest, 1990.

NATIONAL SYMBOLS IN HUNGARIAN FOLK ART

Attila SELMECZI KOVÁCS

Hungarian Ethnographical Museum
H-1055 Budapest, Kossuth tér 12, Hungary

The new style in folk art that emerged in the early 19th century brought a mass of objects for special celebrations and with growing frequency the national symbols appeared among their decorative motifs. Anthropological research of recent years has revealed many details of the process which occurred throughout Europe in the last century and the early years of the 20th century and which resulted in the incorporation of folk art and folk culture into the system of symbols of national culture, in the "mass production of traditions". Swedish ethnologists have pointed to the efforts made by the middle class to present itself as the inheritor of historical, folk traditions; in contrast with the increasingly diversified class and group interests, they placed the "common peasant heritage" in the foreground of national history (HOFER 1988, 13). The middle-class intelligentsia produced its own cultural cartel, among others by shaping a new national, folk culture (LÖFGREN 1988, 156). A similar tendency operated in Hungary too, in so far as the fashion of folk art popularised the peasant material world in the highest social and intellectual circles (FEJŐS 1991, 152).

Under the influence of historical and social changes, the folk art objects produced to meet the sphere of peasant display steadily widening from the mid-19th century acquired a content of national meaning. The role of this content grew especially after the collapse of the 1848-49 War of Liberation, as a means of expressing national resistance. The artistic manifestation of peasant self-awareness was promoted by the organisation of cottage industry exhibitions from the 1870s, the inclusion of large numbers of folk art objects at the world exhibitions, as well as the rapid spread of art collecting and the folk art trade around the end of the century. (For further details, see KRESZ 1968, 12 and 1973, 10ff.; HOFER 1977, 71; FEJŐS 1991, 143-144; KÓSA 1992, 150; HOFER and FÉL 1994, 30). At the end of the last century patriotism was put forward as a justification for collecting folk art objects, as a way of clinging to the Hungarian decorative style. And from 1848 on, in this decorative style the peasantry, which had become part of the political nation, embodied a characteristically peasant-type, distinctively national form of expression adapted to the behaviour patterns of the peasantry - in place of the alternative of advancement to the middle class (cf. HOFER 1989, 69). The national symbols appeared with increasing frequency on folk art objects, at first as a manifestation of patriotic sentiment, but later more as a *trademark* of national culture.

As the objects in museum collections show, there was great variety in this mode of portrayal, with characteristics in time and region. The material in the specialised collections of the Budapest Museum of Ethnography provides the best basis for an overview of this. There are close to five hundred objects bearing national symbols, for the most part

creations of pastoral art, although they include items made with a wide range of materials and techniques. In the following an attempt is made to take stock of representative items of these rather heterogeneous objects, grouped according to the different symbols.

THE NATIONAL COAT OF ARMS

The national coat of arms is the most common motif; it can be found on all kinds of folk art objects, not only in the festive sphere but also on tools and implements of everyday use. The variety of forms of portrayal, the individual mode of representation and the great frequency with which it appears show that the national arms became a fully accepted motif in peasant decorative art. Those who produced it (tradesmen, peasants and shepherds alike) treated it as being on the same footing with the other decorative elements; as a result it became an ornament and its portrayal was no longer subject to the rules of heraldry (cf. FÜGEDI–SELMECZI KOVÁCS 1991, 135). According to the evidence of the ethnographic objects, it was almost exclusively the version of the arms with the royal crown that was used.

The earliest portrayal of the national coat of arms is found on guild objects. The long bench of the Rozsnyó bootmakers' guild, now in the Furniture Collection of the Museum of Ethnography, has a carefully elaborated inlaid coat of arms, together with the date 1705 (*Fig. 1*). The state lesser arms can be recognised on a guild sign from the early 19th century (*Fig. 2*). According to the inscription on the reverse side of the object, this is the sign of the bootmakers' guild of Mór and was made in 1815. This object can be regarded as unusual because up to the mid-19th century it was mainly only the symbols of the guilds that were shown on craftsmen's community objects, especially the shop signs (cf. NAGYBÁKAY 1981 and 1995). Later too, the national arms generally occurred together with the guild symbols as a distinctive heraldic composition. The characteristic feature of this is that the guild sign and the national arms portrayed together with it are flanked by lions rampant. In time, the heraldically accepted animal figures accompanying the arms of the different guilds began to appear beside the national arms. The resulting distinctive form of arms enjoyed quite high popularity in the second half of the century, particularly among shepherds with an artistic bent (see for example, SELMECZI KOVÁCS 1990, 6; FÜGEDI 1993, 112–115). The national arms portrayed alone on the sign of the Mór bootmakers' guild express the patriotic sentiments of the Reform Age as well as the pride with which a small town guild wished to demonstrate its own national significance. At all events, this early portrayal of the national arms shows that a heraldically correct image of the national arms, which in that period was used only on the imperial medium and greater arms, must also have existed in the public mind.

Advancing chronologically, the next national arms are found on the carved back of a chair from Transdanubia dating from 1816; this portrayal has an apple-shaped shield and stylised aristocratic crown (*Fig. 3*). This object is one of the earliest items collected by the Museum of Ethnography and no further information is available on it. However, it can be regarded as certain that the circular shape of the arms is not due to the Baroque carving style but much rather to traditional representation. It imitates the shape of family arms displayed on the façades of noble mansions and aristocratic castles. As in the former case, the maker of the object may have carved it on the back of the chair either out of patriotic sentiment or the desire for ostentation, increasing the decorative and prestige

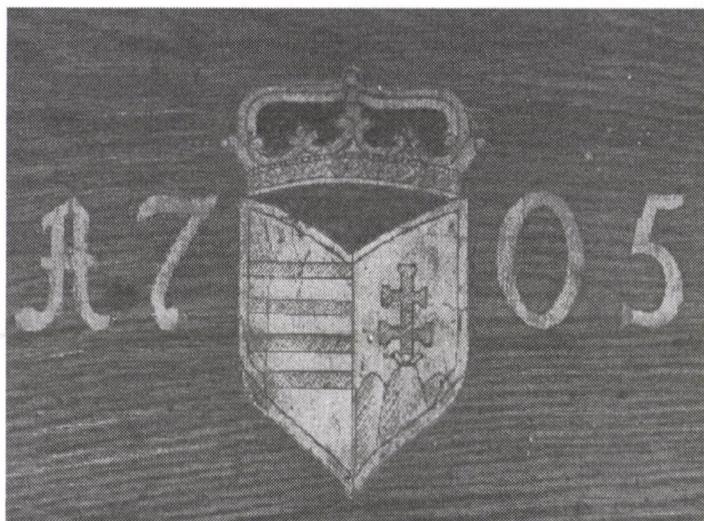


Fig. 1. Decoration on a long bench with back, 1705. Rozsnyó, Gömör County



Fig. 2. Guild sign, 1815. Mór, Fejér County

value of the chair. In this connection, mention must also be made of the widespread fashion at the end of the last century when prosperous peasant farmers had national arms, sometimes with two lions, done in the plaster ornamentations on the façades of their houses, in imitation of the family arms ostentatiously displayed on big mansions.

The national arms appear on two lavishly decorated mangles from the Great Plain dating from the 1830s. In both cases they are placed above a series of genre scenes, dominating the space and at the same time demonstrating the national sentiments of the person who made or ordered them. The armorial composition is a unique combination of impressions of the arms of noble families and the Habsburg imperial arms. The shield in the form of a laurel wreath normally surrounding the Hungarian arms is here replaced by the two-headed eagle topped by the imperial crown in the same way as in the original (*Fig. 4*). The lion and the unicorn were both popular and fashionable decorative elements in the Reform Age, irrespective of their role as heraldic animals (cf. FÜGEDI 1993, 101–117 and 151–156). Nevertheless, the creator of the design undoubtedly wished to represent the Hungarian national arms, placing emphasis on them as the inscription accompanying the portrayal shows:

“As long as a single Hungarian has a drop of blood left,
The arms of the country will remain inviolable.”

Both objects are excellent examples of the fashion found in the towns in the Reform Age which copied the illustrations in cheap publications onto mangles and razor-cases intended as gifts (K. CSILLÉRY 1977, 21), while using the image of the national symbol and the typical four-beat twelve feet Hungarian-style verse accompanying it to encourage patriotism and national resistance.

An especially attractive composition can be seen on the honey-cake baking form on which the Baroque-style arms are surrounded by rays and a laurel wreath (*Fig. 5*). An important feature of the object for our purpose here is that this is the first popular portrayal where the cross on the crown – although still not heraldically precise – can be seen tilted at an angle, unequivocally indicating the Hungarian crown. We have a number of dated objects (ceramic baskets, chair backs, small wall cupboards, pastoral carving such as mirror-cases, boxes, razor-cases, salt holders made of horn, and mangles, as well as shepherds' cloaks) dating from the 1850s to 1860s and displaying the national arms with the crown in a wide variety of forms. Outstanding among all these – for its unusual and individual character – is the mangle from Transdanubia using a waxed etching technique, on which the composition of the engraved ornamentation and the arms resembles that of the Reform Age examples from the Great Plain already mentioned. The date 1868 can be seen near the handle; arising from a triangular base above it, a large floral motif fills half of the decorated surface. Above this is a genre scene with the figures of two musicians and two couples dancing and the whole is closed with a highly individual representation of the national arms between floral branches. Above the angular shield, in the place of the crown, the skilful, unknown carver placed the stylised figure of the Virgin Mary holding the infant Jesus (*Fig. 6*). This symbol represents the patron saint of Hungary.

As already mentioned, it was under the influence of their inclusion in exhibitions abroad that the national arms appeared at a quite early stage among the motifs on appliqué and embroidered decorations used for shepherds' cloaks. It is known from a report in the contemporary press that in 1855 a cloak-maker in Győr made an embroidered cloak for a foreign trade exhibition and embroidered the Hungarian arms on the collar (HOFER



Fig. 3. Back of a chair, 1816. Csorna, Sopron County



Fig. 4. Detail of a mangle, 1835. Debrecen, Hajdú County



Fig. 5. Honey-cake baking form, 1850. Csákvár, Fejér County



Fig. 6. Detail of a mangle, 1868. Hövej, Sopron County



Fig. 7. Embroidery on the collar of the national cloak, 1870s.
Nagyszalonta, Bihar County

and FÉL 1994, 30). In the following decades both on the Great Plain and in Transdanubia cloaks with the arms motif became very fashionable and in the period around the millennium in 1896 this was far more closely related to following the authorised fashion than to use of the national trademark for participation in exhibitions abroad and even less to any intention to demonstrate resistance to the Habsburg rule. It is however certain that during the period of absolutism associated with the name of Baron Alexander Bach, wearing the embroidered cloak was regarded as an open demonstration against Austrian autocratic rule.

An item collected and identified by István Györffy (1884–1939), an embroidered cloak from Nagyszalonta dated to the 1870s, commonly known as the “national cloak”, is one of the earliest pieces with a portrayal of the national arms. The arms form a symmetrical composition in the middle of the collar decorated with extremely colourful and varied floral patterns and surrounded by flowers; the significance of the arms is stressed by the frame in the national colours (Fig. 7). Just as the different floral patterns are still much closer to the original, natural flower forms (GYÖRFFY 1930, 71), the arms also follow the heraldic model and are given an individual character by the frame in national colours, demonstrating even more strongly the national character of the garment.

The cloak embroideries provide the most striking proof that the national arms became a decorative motif actually used in folk art. Many attractive compositions can be found in which the arms have been stylised into a veritable flower and integrally incorporated into the unity of decorative elements, forming a characteristic “arms cloak-rose”

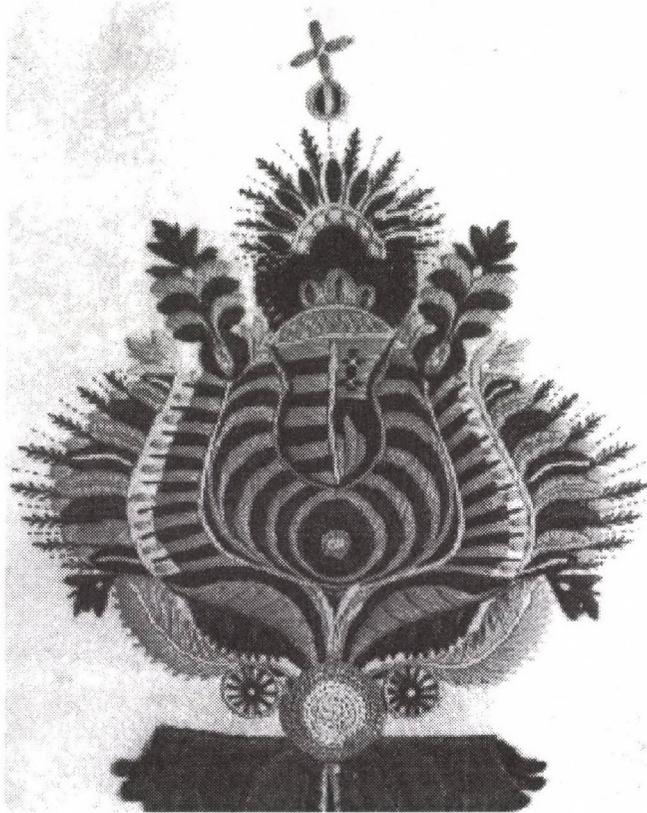


Fig. 8. Ornamentation on the bottom of an embroidered cloak, late 19th century.
Debrecen, Hajdú County

(Fig. 8). This almost poetic transformation of the national arms with the crown also preserved an essential feature: the cross on the crown is shown tilted at an angle. This in itself clearly indicates that it is the national symbol which is portrayed. Another special feature of this particular cloak is that the “arms rose” figures in several places: on the collar, in the centre of the back and also on the leather strap of the clasp. By the turn of the century it had become the fashion to portray the arms in a growing number of places. The arms proliferated on the appliqué cloaks in particular, to such an extent that they were repeated three or even five times on the collar of a cloak (cf. GYÖRFFY 1930, 49, 71; GAZDA–VARGA eds. 1989, 316; FÜGEDI–SELMECZI KOVÁCS, 1991, 136).

Potters also contributed to the mass production of objects bearing the national arms. Brandy bottles and wine flasks displaying the national arms are especially common among ceramics from Tiszafüred and Hódmezővásárhely (cf. KRESZ 1991, Figures 182, 183, 185). Many examples are dated and have a monogram or text. The arms also appear with similar frequency on brown-glazed water flasks from Transdanubia, and on flour jars and decorative objects from the Great Plain (Fig. 9). The activity of the water flask



Fig. 9. Plate, 1892. Tótkomlós, Békés County

makers must also be mentioned in this connection. Flasks covered with pony-skin and decorated with leather fringes were the fashion on the Great Plain. Their decorative nature was emphasised by the arms used on the side of the flask as an ornamentation on the leather rosette holding the ends of the leather strips. In Transdanubia, lathe-turned flasks with staves were favoured; these had carving on both sides and the arms generally figured among the ornamentation. One such flask has a twined olive branch beneath the arms, angels on either side, encircled with an inscription taken from the national anthem: "God bless the Hungarians with good cheer and abundance" (Water flask, 1898. Bátaszék, Tolna County. Inventory No. 69.8.2). In general, portrayal of the national arms became popular on objects which played a role in community celebrations and events. In the same way, they were frequently used as a decorative element even in the first decades of the 20th century on gift objects, small containers made of horn, razor-cases, mirror-cases, shepherds' staffs and whip handles. For the most part they were shown together with patterns of flowers and leaves, although even around the turn of the century a composition with lions flanking the arms was also popular (Fig. 10).

It is an indication of the popularity of the arms motif that outstanding individual folk artists developed their own distinctive form of portrayal which they then applied or varied as a standard pattern on the products they made for sale. Portrayals of the arms in the 1870s and 1880s by József Hodó, a woodcarving shepherd from Transdanubia, are especially distinctive. The arms are surrounded by luxuriant patterns of leaves and flowers. The manner of portrayal recognisably preserved the form of the arms in their proportions and articulation. Especially on his mirror-cases, he was able to create harmonious and

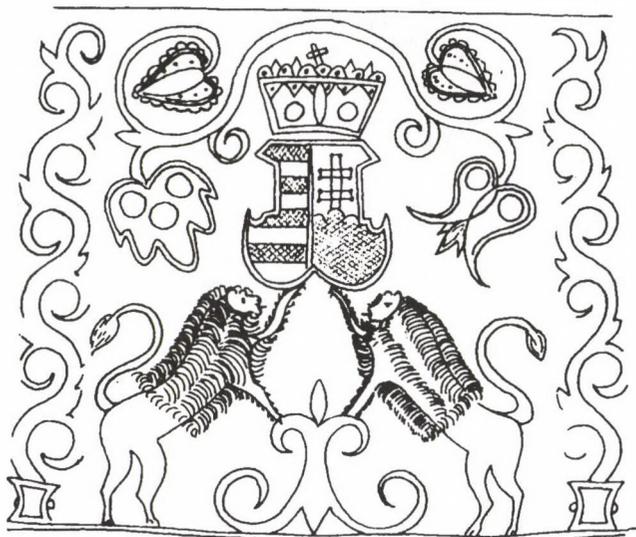


Fig. 10. Engraved ornamentation on a shepherd's ointment container, 1892.
Okány, Bihar County

imaginative compositions based on the arms, featuring a pair of soldiers or angels, distinctive lions and, not least of all, with the whole picture framed by garlands flowing from the beaks of birds (cf. MÁNDOKI 1977; S. KOVÁCS 1981) (Fig. 11). The arms portrayed by Antal Kapoli senior and junior of Somogy are simpler and of clearer line, but also with a distinctively individual touch. Great numbers of the gift objects made for sale by the father and son bear the national arms with the crown, its cross sharply tilted (cf.



Fig. 11. Mirror-case, 1880s. Drávaiványi, Baranya County

DOMANOVSKY 1955). Mihály Tóth, a Somogy swineherd, can be mentioned as an example from the recent past: the national arms figure frequently on his carved sticks (MANGA 1954).

THE HUNGARIAN CROWN

It has already been mentioned in connection with the national arms, that the tilted cross makes it quite clear in the most varied portrayals of the crown that this is the Hungarian Holy Crown. From the middle of the 19th century in the great majority of cases the crown is shown in ethnographic objects with the tilted cross, although the direction is not always correct. As we know from the beginning of the century, for example from the Rábaköz region, in the case of objects decorated with the arms "they always take care, however, to ensure that the cross on the crown is at an angle, because it has been that way since the time of King Matthias" (PÁLOS 1911, 164). As the ethnographic objects show, the *tilted cross* is widely known to be the characteristic feature and identifying sign of the Hungarian crown and, as a result, itself became a special national symbol.

The crown itself occurs in relatively few cases, appearing mainly as a constituent element of the national arms. Its earliest separate portrayal is found on the wine jug of a weavers' guild, made in 1770. The guild's symbols are shown on the front of the jug and on the opposite side, above the monogram of Christ, is the crown with a broad cross tilted slightly to the left (*Fig. 12*). Another early example can be seen on a razor-case from Somogy dated 1832 (*Fig. 13*). It shows a double cross in the centre surrounded by a tulip-like floral pattern in a manner reminiscent of an armorial shield and above it is a decorative crown. Of special note is the simple cross on top of the crown, tilted slightly to the left; it resembles the solution of the guild symbol from Mór with the Hungarian crown (cf. *Fig. 2*), and differs from the bold cross shape indicating the Austrian crown which was characteristic at the time (cf. *Fig. 4*).

There is also an example of the conscious representation of the Hungarian crown. In 1902 Pál Lőrincz, a woodcarving peasant who lived in Karancseszki in Nógrád County made a long bench with a back. The central panel decorated with fretwork and carving has a design of two lions rampant flanking the orb; above it two floating angels hold the Hungarian crown. Nevertheless, the crown appears to incorporate the essence of the national arms as well, through the articulation of its lower part. A further characteristic of the popular representation is the strongly tilted cross and the angels wearing peasant costume. The crescent moon above the heads of the angels betrays inventiveness: it serves principally as a point to which the figures are attached while at the same time also symbolising the heavens (*Fig. 14*). The shepherd gave the following explanation of his composition: "the two lions show that the ancient Hungarians preserved the country's treasures with the strength of two lions; the two angels mean that these two angels told Pope Sylvester not to give the crown to Boleslav, the Polish ruler, but to our ruler Stephen, King Saint Stephen" (MADARASSY 1934, 138-139).

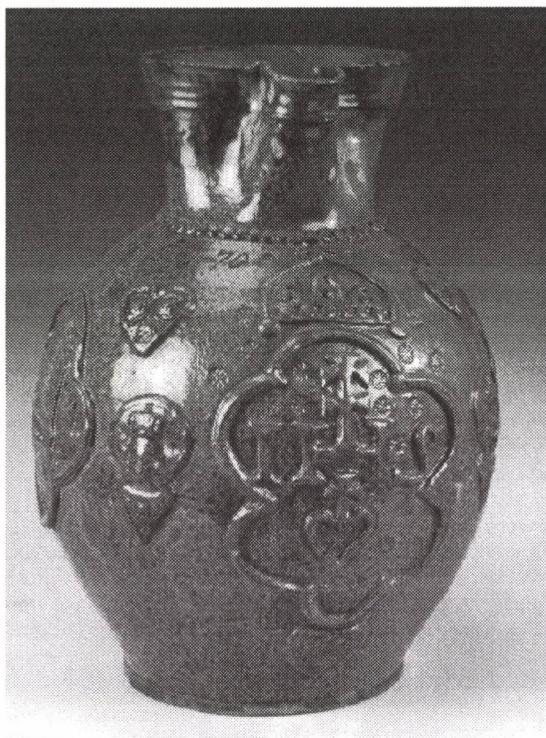


Fig. 12. Guild jug, 1770. Sümeg, Veszprém County

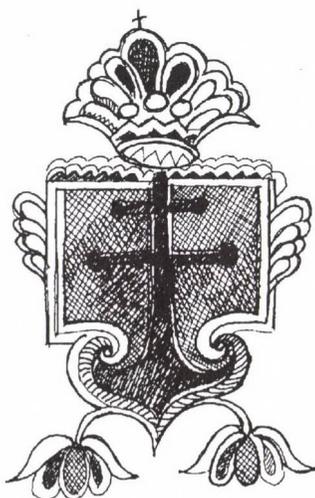


Fig. 13. Ornamentation on a razor-case, 1832.
Nagydobsza, Somogy County

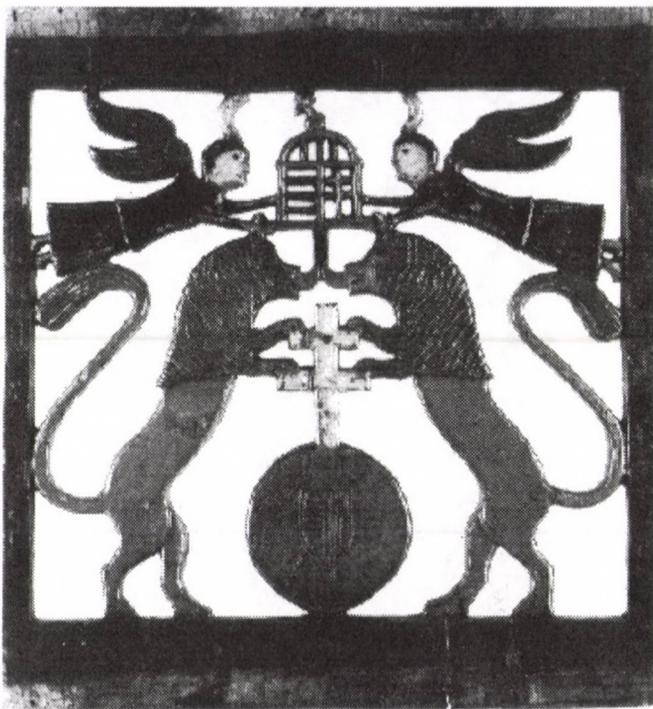


Fig. 14. Detail of the back of a long bench, 1902. Karancseszsi, Nógrád County

THE NATIONAL FLAG

The flag appears on ethnographic objects only as an element accompanying the arms, as though to give emphasis. The relatively few examples are mainly from the end of the last century. The earliest portrayal can be seen on the side of a lead-glazed jug from Gyöngyös: the national arms are flanked by flags decorated with streamers and their poles joined to a stylised crown of leaves. Despite the fact that the swallow-tailed banners, like the streamers, are divided into only two fields, with the colours of red in the upper half and green below they are clearly intended to express the national symbol, since the ground colour of the pottery is white (*Fig. 15*).

A late 19th century horn salt holder from Somogy shows a similar use of the national colours. The arms composition and leaf pattern made by engraving the white surface and filling the grooves with wax, has only two colours, red and green, used alternately. It follows from the logic of this that although both flags are divided into three parts in the regulation way, they are coloured red-green-red. It is the leaf patterns which give the actual national colours through the white ground behind them (*Fig. 16*). A flag with three bands of colour can be seen on either side of the arms in another Transdanubian shepherd's carving dating from around the same time (Mirror-case, 1890. Veszprém County, Inventory No. 103756).



Fig. 15. Jug, 1860. Gyöngyös, Heves County



Fig. 16. Salt holder, 1891. Lengyeltóti, Somogy County

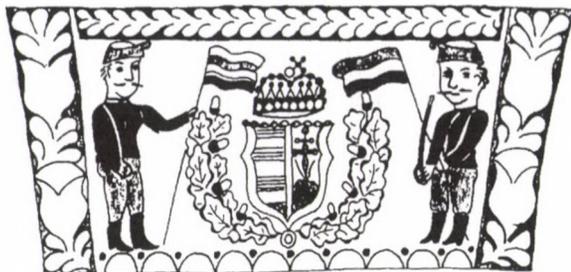


Fig. 17. Salt holder, late 19th century. Somogy County

The composition which places the flags in the hands of hussars with drawn swords reflects an even more emphatic expression of the national significance of the coat of arms. The wreath of oak leaves serves to draw attention to the arms and at the same time also as ornamentation to fill the space (Fig. 17). The polychrome wax inlay, in which yellow dominates, in the case of the flags clearly attempts to capture the national colours. Green is used only here and although yellow wax is used for the white, this is obviously to distinguish it from the white ground (for a colour photograph of the object, see SELMECZI KOVÁCS 1989, 1040). If we accept the yellow wax to indicate white, then the flag on the left is a standard representation of the national symbol.

Another piece of wax inlaid shepherd's work shows an even more emphatic representation of the national symbols. In the centre are the national arms surrounded by a laurel wreath, behind the arms are crossed flags and above them hangs a tricolour streamer. The crowded composition is flanked by two hussars, one holding a sword in his hand, the other with a rifle beside his foot, that is, in a pose obviously indicating that they are standing guard (Fig. 18). Despite the rough and incorrect colouring, the strangely shaped tricolour flags with their dominant red and green colours clearly represent the national flag.



Fig. 18. Mirror-case, 1895. Somogy County

THE HUSSAR

In Hungarian folk art in the field of figural portrayal the hussar was especially popular. The hussar was the embodiment of the proud and brave soldier (FÉL-HOFER 1966, 25), giving the figure a distinctive symbolical content and national character. This can be seen from the mode of portrayal described above, and from the fact that it is shown together with the most important national symbols. However, the natural form of representation of the hussar is on horseback, in ceremonial dress and with drawn sword.

It is an indication of the importance of the hussar that this figure was the most popular gift: it was used for centuries in making *honey-cakes*, right up until the recent past. After the heart with mirror, the hussar with a pattern of frogging was the most popular among the wares offered by honey-cake bakers at fairs. Although from the late 18th century the honey-cake increasingly became a peasant gift, the earliest hussar honey-cake moulds in the collection of the Museum of Ethnography date from the mid-19th century (BÁTKY 1906, 291, Table 101, Figure 7). The highly decorative mounted figure is not at all stylised and appears with full accoutrement. Besides the life-like representation of contemporary military costume, there is a small degree of stylisation only in the lower part of the picture in the form of ornamentation between the horse's legs. Of special interest for the subject considered here is the circular national arms with flags and military symbols in the lower centre of the composition and the double cross decorating the cover of the hussar's saddle bag. These symbols can be said to generalise the figure of the hussar, raising it to national standing and giving it a representative role (*Fig. 19*). Another honey-cake mould shows the national arms with the crown surrounded by varied patterns of leaves and flowers, placed between the hind legs of the rearing horse in full harness (DOMANOVSKY 1981, II, 340).

The figure of the hussar charging with drawn sword became a popular motif for the fretwork ornamentation on the backs of long benches in the Palóc region at the end of the 19th century. The Museum of Ethnography preserves a number of fine examples of these works of folk art. Their common feature is that the back has a row of inserts, giving the impression of a whole regiment of hussars (cf. DOMANOVSKY 1981, II, 67). A number of examples are known in which the national arms also appear on the back of the bench. One especially impressive composition of this type was created in the 1880s by József Csábrádi, a shepherd woodcarver. The national arms are in the centre of the row of nine inserts forming the back of the bench; there are three inserts with hussars on either side of the arms and one insert at each end containing the Austrian arms with the two-headed eagle (*Fig. 20*). The row of hussars with drawn swords guarding the Hungarian arms, their backs to the Austrian arms bears eloquent witness to the patriotic sentiments of the folk artist. The model for the figure of the hussar riding with drawn sword can be seen on the certificates given to soldiers to commemorate their period of service.

The hussars guarding the national arms in the horn objects from Transdanubia consist of only two figures (SELMECZI KOVÁCS 1990, 3). On one of the mirror-cases made by József Hodó two hussars on one knee hold the national arms on either side (cf. DOMANOVSKY 1981, II, 299). After the turn of the century this role was taken over by soldiers with bayonets.



Fig. 19. Honey-cake form, around 1850. Marcali, Somogy County

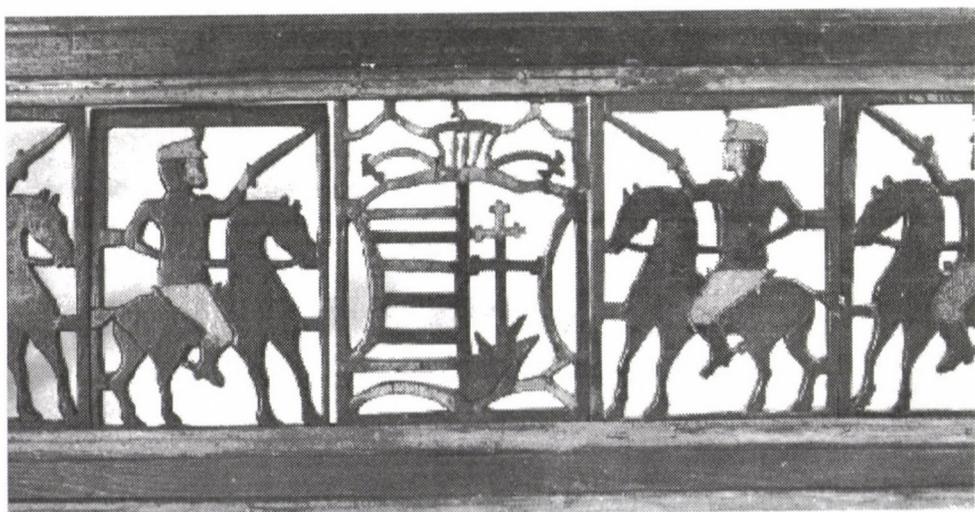


Fig. 20. Back of a long bench, 1880s. Nógrád County

THE OUTLAW

We know from folklore research that in the early 19th century there was a big demand for specifically Hungarian culture, and the outlaw play about Bandi Angyal first performed in 1812 was an enormous success with the townfolk of Pest. This was followed by a whole series of Hungarian adaptations of Western European highwaymen's romances (MITRULY 1981, 38). *János vitéz* and *Szilaj Pista*, two poems by Sándor Petőfi also gave popularity to this theme. The most frequently mentioned figure in Hungarian outlaw folklore is the dashing mounted outlaw of the *puszta*, whose unrestricted way of life often created the false illusion of freedom. As Imola Küllős has pointed out: "one of the 'folklore symptoms' of the national characterology developed in the 19th century was our wild, brash mounted outlaw, whose figure finally became associated with the same notions as those attached to national heroes" (KÜLLŐS 1992, 278–279).

The cheap popular literature and printed illustrations reaching rural areas from the towns had a great influence on shepherds with an artistic bent. As Klára K. Csilléry has shown, the portrayal of outlaws became a specifically Transdanubian genre. Although the world of outlaws had been brought to an end by 1870s, the outlaw legends and ballads kept its popularity alive. By the second half of the 19th century the portrayal of scenes with many figures became widespread. The outlaw was depicted as a hero victorious over the gendarme, the representative of oppression, or as a dashing figure dancing and making merry (K. CSILLÉRY 1997, 23–24).

Only a few typical examples can be cited here from the exceptionally large number of portrayals of outlaws that have come down to us, in part because of the special considerations of our subject and in part because of the very large number of publications. One of the earliest portrayals of the outlaw has survived on a wax-inlaid mirror-case made by Zsiga Király in 1841 showing the scene of an outlaw with a pistol forcing a gendarme to his knees (published in HOFER and FÉL 1994, 122). The figures of famous outlaws, such as Ferenc Milfajt (BÁTKY 1906, Table 101, Figure 3) or Marci Zöld and Jóska Savanyú were shown mainly on shepherds' carvings as well as on mangles and honey-cake forms, although more generally outlaws making merry or on the move were shown (cf. FÉL-HOFER 1966).

The special significance of the outlaw and his portrayal as a national hero is seen most strikingly in the cases where the figure is shown in conjunction with the most important national symbol, the national arms. (Earlier studies did not take this consideration into account, despite the fact that quite a few examples exist.) A mirror-case carved by a shepherd in Transdanubia is decorated on one side with the national arms and on the other with an outlaw galloping on his horse, a pistol in his outstretched hand (MADARASSY 1932, Figures 52–53). Another example is the Somogy salt holder already mentioned which has hussars guarding the national arms on one side and on the other a row of four outlaws, their rifles on their shoulders (Salt holder, 19th century, Somogy County, Inventory No. 16463). A similar solution is found on a mirror-case by József Hodó which also has the national arms on one side (see Fig. 11) and three outlaws on the other side (Fig. 21).

A striking expression of the national prestige of the outlaw is found when this figure is given a direct role in guarding the national arms, taking the place of the hussars or angels. On a typical composition of this type, the arms are placed above extensive floral ornament, with two outlaws on guard on each side, guns on their shoulders and axes in



Fig. 21. Mirror-case, 1880s. Drávaiványi, Baranya County

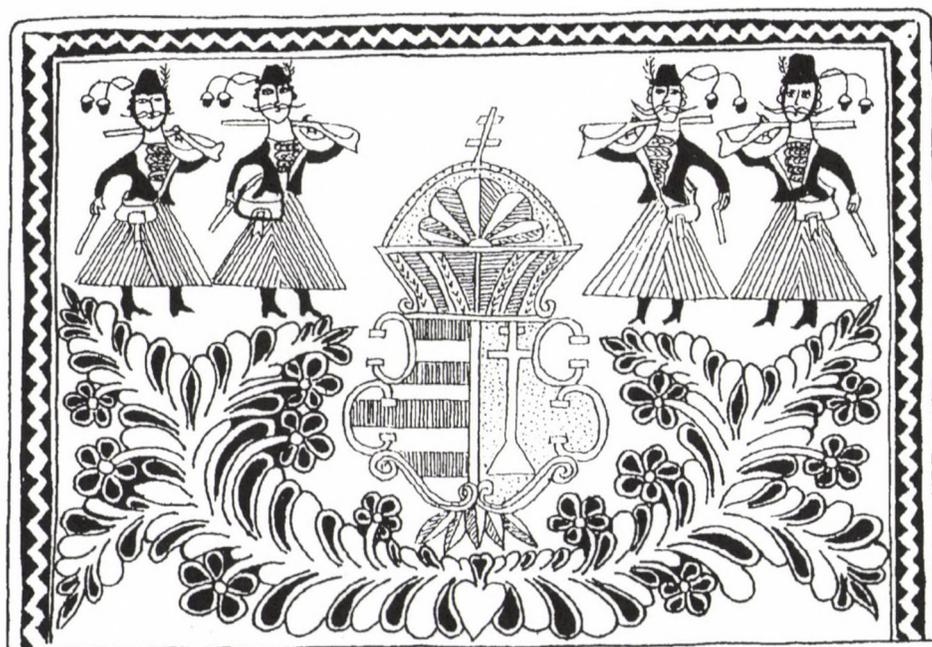


Fig. 22. Mirror-case, 1883. Somogyvár, Somogy County

their hands (*Fig. 22*). Although the figures of the outlaws on guard here are much smaller than those of the hussars, this makes it possible to increase their number and so there is no reduction in their significance. On another Somogy mirror-case, with a style of portrayal strikingly similar to that of the one just mentioned, the arms in the centre are flanked by two outlaws of the same height as the arms, in the same guard pose, guns on their shoulders, as the former (MADARASSY 1932, *Figure 23*).

HISTORICAL PERSONS

Historical persons figure in Hungarian folk art quite late in time and in relatively few cases, mainly associated with the activity of a few well-known 20th-century folk artists. By far the most popular of the famous figures is Lajos Kossuth. The traditionalising and the folklore material associated with his name played an important role in this. As a folk art study observes, the national war of independence of 1848–49 “mobilised the peasants



Fig. 23. Honey-cake baking form, second half of 19th century. Budapest



Fig. 24. Detail of a stick, spread flat, turn of the century.
Botyka, Baranya County

to a considerable extent and deeply impressed in them the image of a national state regarding the peasants too as equal citizens. Lajos Kossuth and Sándor Petőfi became guiding stars providing social and political orientation for later generations of peasants, proclaiming with their own personal example the intertwining of independent national existence and the freedom of the peasants" (HOFER and FÉL 1994, 30).

A honey-cake baking form preserves the figure of Lajos Kossuth in his youth, raising his hat with one hand and holding his sword in the other (Fig. 23). His name is also inscribed on the object, and a pattern of roses and flowers supports the national arms. The arms beside the figure of Kossuth have the crown with the characteristically tilted cross.

András Bagol who worked around the turn of the century, made distinctive staffs and walking sticks using an engraved technique for the ornaments which most frequently featured the figures of Kossuth and Petőfi, appearing together. Taking stock of the material in the museum, Ilona S. Kovács found this portrayal in ten versions which she characterised as follows: both figures are individualised; Kossuth's face can be identified by the full-beard and hat, and Petőfi's by the thin face and pointed beard. In addition, symbolical objects are also associated with them: Kossuth always has a flag in his hand which, according to the inscription is the "flag of freedom"; occasionally the national arms appear in place of the inscription. Petőfi holds up in his right hand a scroll (National Song) or a sword. The compositions are highly varied and also include mounted versions (S. KOVÁCS 1987, 106, Figures 8 and 12). One variant has the following text: "Arise Hungarians, the homeland calls, this is what Petőfi said in 1848 – Long live the beautiful Hungarian homeland, eternal amen" (GYÖRFFY 1983, 426). István Széchenyi is shown on

one stick on horseback, in the uniform of a hussar, with drawn sword and the national flag (GYÖRFFY 1983, 427 and Figure 5). The figure of Ferenc Rákóczi II is found in a number of cases, seated on a horse in the centre of the composition. He has shoulder-length hair and wears a hussar's shako or a crown-like head-dress. He holds a drawn sword in his right hand (S. KOVÁCS 1987, 106). One of Bagol's historical scenes of special interest, found in five variants in the museum's collection, shows a group of mounted horsemen from the time of the Conquest. The central figure in the composition is Árpád, the chieftain's banner in his hand; behind him rides Lehel blowing his horn and more chieftains can be seen in the background. The scene bears the title: "The Hungarians Entered" (Fig. 24).

An interesting "historical portrait gallery" can be seen on one of the sticks made by Miklós Nagy Pál, a shepherd on the Great Plain: on the top are the national arms and the rest of the space is crowded with the portraits and names of 23 historical persons from Árpád to Kossuth, ending with the text: "God bless the Hungarians with abundant blessings – Monument to the ancestors of the Hungarian nation" (Stick, 1903. Kecskemét, Bács-Kiskun County, Inventory No. 132525). This woodcarving shepherd who was born in Jászapáti specialised in carving historical portraits; we know of sticks he made in the 1920–30s, one with 63, another with 78 portraits of famous persons (cf. MADARASSY 1934, 16–35; GYÖRFFY 1987).

The centenary celebrations in 1948 also influenced patriotic folk art, as the example of the Somogy shepherd Mihály Tóth shows. He often included the Hungarian arms among the ornaments on his sticks, but it was only at the time of the centenary and under its influence that he created the first "1848 stick" with portraits of Rákóczi, Kossuth and Petőfi. Then in 1949 he made a shepherd's crook for himself and on the handle carved the portrait of Petőfi between two olive branches. As he said "I was very fond of Petőfi because of the war of liberation, he took the side of the poor people. This is why I carved him" (MANGA 1954, 25).

LITERATURE

BÁTKY, Zsigmond

1906: Utmutató néprajzi múzeumok szervezésére (Guide to the organisation of ethnographic museums). Budapest

K. CSILLÉRY, Klára

1977: A magyar népművészet változása a XIX. században és a XX. század elején (Change in Hungarian folk art in the 19th century and early 20th century). Ethnographia LXXXVIII. 14–30.

DOMANOVSKY, György

1955: A két faragó Kapoli (The two Kapoli woodcarvers). Magyar Népművészet XX. Budapest

1981: A magyar nép díszítőművészete (Hungarian decorative folk art) I–II. Budapest

FÉL, Edit–HOFER, Tamás

1966: Parasztok, pásztorok, betyárok. Emberábrázolás a magyar népművészetben (Peasants, shepherds, outlaws. Figural portrayal in Hungarian folk art). Budapest

FEJŐS, Zoltán

1991: Népművészeti divat a múlt század végén és a századelőn (Folk art fashion at the end of the last century and the beginning of this century). In: Népi kultúra és nemzettudat (Collection of essays). Ed. HOFER, Tamás. A Magyarságkutatás Könyvtára VII. 143–158. Budapest

FÜGEDI, Márta

1993: Állatábrázolások a magyar népművészetben (Portrayal of animals in Hungarian folk art). Officina Musei I. Miskolc

FÜGEDI, Márta–SELMECZI KOVÁCS, Attila

- 1991: A címer-motívum a magyar népművészetben (The national arms motif in Hungarian folk art). In: A Duna menti népek hagyományos műveltsége. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére. Ed. HALÁSZ, Péter. 135–140. Budapest

GAZDA, László–VARGA, Gyula eds.

- 1989: Hajdú-Bihar megye népművészete (Folk art of Hajdú-Bihar County). Budapest

GYÖRFFY, István

- 1930: Magyar népi hímzések. A cifraszűr (Hungarian folk embroideries. The embroidered cloak). Budapest

GYÖRFFY, István

- 1983: Adatok Bagol András botfaragó munkásságához (Data on the stick-carving work of András Bagol). Ethnographia XCIV. 423–431.

- 1987: Nagy Pál Miklós botfaragó pásztor munkái (Works of Miklós Nagy Pál, stick-carving shepherd). Ethnographia XCVII. 113–117.

HOFER, Tamás

- 1977: XIX. századi stílusváltozások: az értelmezés néhány lehetősége (Changes of style in the 19th century: some possible interpretations). Ethnographia LXXXVIII. 62–80.

- 1988: Bevezetés: nemzeti kultúra és néprajzi kutatás (Introduction: national culture and ethnographic research). In: Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben. (Collection of essays.) Ed. HOFER, Tamás and NIEDERMÜLLER, Péter. 7–18. Budapest

- 1989: Paraszti hagyományokból nemzeti szimbólumok – Adalék a magyar nemzeti műveltség történetéhez az utolsó száz évben (National symbols from peasant traditions – Contribution to the history of Hungarian national culture in the last hundred years). Janus VI. No. 1. 59–75. Pécs

HOFER, Tamás and FÉL, Edit

- 1994: Magyar népművészet (Hungarian folk art). Budapest

KÓSA, László

- 1992: Parasztosodás – polgárosulás. A parasztság változásai Magyarországon a XIX. században (Peasantisation – bourgeoisie. Changes of the peasantry in Hungary in the 19th century). In: Közéletések. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára. Ed. MOHAY, Tamás. 143–164. Debrecen

S. KOVÁCS, Ilona

- 1981: Hodó József faragópásztor munkái (Works of József Hodó, woodcarving shepherd). Kaposvár

- 1987: Bagol András faragópásztor (András Bagol, woodcarving shepherd). Ethnographia XCVIII. 101–112.

KRESZ, Mária

- 1968: A magyar népművészet felfedezése (Az európai népművészet felfedezésének 100 éves évfordulójára) (The discovery of Hungarian folk art [On the centenary of the discovery of European folk art]). Ethnographia LXXIX. 1–36.

- 1973: A népművészet felfedezése. Tanulmányok a népművészetről és az iparművészetéről (The discovery of folk art. Studies on folk art and applied art) 1875–1899. Documentatio Ethnographica 4. Ed. SZABOLCSI, Hedvig. Szolnok

- 1991: Magyar fazekasművészet (Hungarian Pottery-art). Budapest–Novi Sad

KÜLLŐS, Imola

- 1992: Betyárfolklor és nemzeti önkép – Magyarországon és Európában (Outlaw folklore and national self-image – in Hungary and Europe). In: Közéletések. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára. Ed. MOHAY, Tamás. 271–284. Debrecen

LÖFGREN, Orvar

- 1988: Gondolatok a nemzeti érzés kulturális szerveződéséről (Thoughts on the cultural organisation of national sentiment). In: Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben. (Collection of essays.) Ed. HOFER, Tamás and NIEDERMÜLLER, Péter. 145–179. Budapest

MADARASSY, László

- 1932: Dunántúli tükrösök (Transdanubian mirror-cases). Magyar Népművészet XVI. Budapest

- 1934: Művészkedő magyar pásztorok (Hungarian shepherds with an artistic bent). Budapest

MANGA, János

- 1954: Egy dunántúli faragó pásztor (A Transdanubian woodcarving peasant). Magyar Népművészet XVI. Budapest

MÁNDOKI, László

- 1977: Hodó Mihály tárgyai a JPM néprajzi osztályának gyűjteményeiben (Objects made by Mihály Hodó

in the collection of the ethnographic department of the JPM). Janus Pannonius Múzeum Évkönyve 20–21. (1975–76). 203–206. Pécs

MITRULY, Miklós

1981: Móricz Zsigmond Rózsa Sándor regényeinek irodalmi előzményei és folklórösszefüggései (Literary precedents and folklore aspects of Zsigmond Móricz's Sándor Rózsa novels). In: Irodalomtudományi és stilsztikai tanulmányok 1981. Eds LÁNG, Gusztáv–SZABÓ, Zoltán. 38–62. Bucharest

NAGYBÁKAY, Péter

1981: Magyarországi céhbehívótablák (Hungarian guild signs). Budapest

1995: A magyarországi céhes kézművesipar jelvényei (Symbols of the guild handicraft industry in Hungary). Budapest

PÁLOS, Ede

1911: A Rábaköz és Győr vidékének népművészete (Folk art of the Rábaköz and Győr region). Néprajzi Értesítő XII. 150–173.

SELMECZI KOVÁCS, Attila

1989: Országcimerünk a néphagyományban (Our national arms in folk tradition). Élet és Tudomány XLIV. No. 33. 1039–1041.

1990: A magyar nép címere (The arms of the Hungarian people). Budapest

DIE UNGARISCHEN FAUST-SAGEN

Sándor ERDÉSZ

H-4400 Nyíregyháza, Ferenc krt. 33., Ungarn

Die Literaturgeschichtler und Ethnographen sind übereinstimmend der Ansicht, daß der Faust-Gedanke, also die Vorstellung, daß es zu einem Pakt zwischen dem Bösen (Dämon, Teufel usw.) und dem Menschen kommen kann, bereits einige Jahrhunderte vor Fausts Geburt recht weit verbreitet war. Es ist bekannt, daß im Mittelalter die unterschiedlichsten Geschichten über schwarze Magie, Zaubereien, gauklerische Zauberkunststücke, wunderhafte Taten und Blutverträge mit dem Teufel im Volk im Umlauf waren, die sich in Westeuropa nach dem um 1540 eingetretenen Tode Fausts mit seinem Namen verbanden.

Johann Faust wurde 1480 in Knittlingen geboren. Über sein Leben ist nicht viel bekannt. Er war Schulmeister, höhere Studien wird er wohl nicht absolviert haben. Er kam viel herum und war ein häufiger Besucher der Märkte, auf denen er als „Meister der Magie“ das Publikum mit seinen Zauberkunststücken unterhielt. „Doktor Faust“ starb unter unbekanntem Umständen um 1540 in Staufen.

Einige Jahrzehnte nach Fausts Tod überschwemmten die Verleger, als erster SPIES (1587), später HOCK (1588), WIDMAN (1599), PFITZER (1674), MIETHEN (1728) und andere – seit den angegebenen Jahren in mehreren Ausgaben – mit einer Menge von Volksbüchern und Schmöckern das nach Magie und geheimer Zauberei lechzende Lesepublikum. Später tauchte Faust auf den Märkten wieder auf: als Held von Puppenspielen! Neben den Faust-Büchern erschienen seit 1953 auch die sog. Wagner-Bücher. Wagner war angeblich Fausts Famulus gewesen, und so hielt man auch ihn für einen Kenner der schwarzen Magie.¹ Die Faust-Bücher tauchten sehr bald in den dem deutschen Sprachraum benachbarten Ländern auf, vor allem in England, Frankreich, Holland und Böhmen.²

Die Faust-Volksbücher hatten folgenden gemeinsamen Inhalt: Faust, der Doktor der Theologie, als Luthers geistiger Widerpart. Faust will alle Geheimnisse der Welt erfor-

¹ Das Volksbuch „Historia Von D. Johann Fausten, dem weytbeschreyten Zauberer und Schwartzkünstler“ (Frankfurt/Main 1587), herausgegeben von Johann SPIES, erweckte großes Interesse, ja es war eine Sensation, und der damals einsetzende Faust-Kult dauert sozusagen bis heute an. – Was die Faust-Volksbücher betrifft, müssen wir uns auf das Werk und die bibliographischen Angaben folgender Autoren beziehen: HEINRICH 1914, 2–8, 68–72; HENNING 1963 und 1974; KRETZENBACHER 1968, 148–161; TARNÓI 1975. – Das Faust-Buch von Spies ungarisch: in Übersetzung von KIRÁLY Gy. „Az a híres neves varázsló és garabonciás D. Faustus János históriája“ (Die Geschichte jenes berühmten-namhaften Zauberers und Wetterzauberers D. János Faustus), (o. O. 1921), in Übersetzung von TAMAS P. „Dr. Fauszt vagy szerződés az ördöggel“ (Dr. Fauszt oder der Vertrag mit dem Teufel), (o. O. 1927).

² KRETZENBACHER 1968, 159–169; HENNING 1976, 911

schen. Deshalb schließt er auf 24 Jahre mit dem Teufel einen mit Blut unterschriebenen Vertrag. Durch diesen setzt er sich in Besitz alles Wissens; er besucht die Hölle und das Paradies, und er genießt das irdische Leben. Als die 24 Jahre ablaufen, bereut er sein Tun und es schaudert ihn vor sich selbst. Der Teufel nimmt sich Fausts Seele, sein zerschlagener Leib wird auf einem Misthaufen gefunden. – In anderen Varianten erhält Faust Vergebung, seine Seele wird gerettet.

Die Faust-Traditionen des 16. Jahrhunderts wären gewiß in Vergessenheit geraten, wenn die Szenen und Motive der Volksbücher nicht den Weg auf die Theaterbühne gefunden hätten. Seltsamerweise entstand das erste Faust-Drama nicht in Fausts Heimat, sondern in England. MARLOWE (1564–1553) schrieb sein Faust-Drama nach dem ersten Faustbuch, herausgegeben wurde es erstmals 1604.³ Wie es scheint, hat dieses Drama auf die deutsche Dramenliteratur zurückgewirkt.

Die Verfasser der deutschen Faust-Volksschauspiele sind großenteils unbekannt, obwohl die volkstümlich-dramatischen Schauspiele im 17.–19. Jahrhundert in Mitteleuropa ebenfalls allgemein beliebt waren. Aus der Schar der Faust-Dramaturgen ragen einige – aufgrund ihres Talents oder Namens – hervor, darunter LESSING (1729–1781) und MÜLLER (1749–1825). – Nach Erscheinen des Dramas von Goethe und des Romans von Klinger haben mehrere nach diesen Werken Faust-Volksschauspiele dramatisiert, darunter SODEN (1797), SCHINK (1802), SCHÖNE (1809), KLINGEMANN (1815), VOSS (1823), HOLTEI (1829), GRABBE (1829) und BRAUNTHAL (1835).⁴

Selbstverständlich konnten aus den Faust-Traditionen auch die Vertreter anderer Teilgebiete der Belletristik, darunter Romanschriftsteller, Dichter, Lieder- und Balladendichter, Material schöpfen. Auch GOETHE (1749–1832), die führende Persönlichkeit der Literaturrechtung des „Sturm und Drang“, konnte sich der Faust-Idee nicht entziehen. Vermutlich schon in seiner Kindheit lernte er die Faust-Volksbücher und Puppenspiele kennen. Die *Urfaust*-Szene schuf er 1775, das *Faust-Fragment* erschien 1790. Seine weltberühmte dramatische Dichtung *Faust* (Teil I 1808, II 1832) ist als die vollständigste und erfolgreichste Bearbeitung der Faust-Sagen zu betrachten.⁵

Erwähnung verdienen auch die Faust-Bearbeitungen einiger ausgezeichneter Autoren der Zeit nach Goethe, so der Roman von F. M. KLINGER (1791) und die Faust-Dichtungen von L. BRECHSTEIN (1833), N. LENAU (1836), A. HEINE (1851) und A. SCHLOSAR (1881). Im 20. Jahrhundert setzte sich die Faust-Literatur weiter fort, hier soll nur *Doktor Faustus* von Thomas MANN erwähnt werden.⁶

Im 16.–17. Jahrhundert eroberten sich die Faust-Geschichten die ganze Welt, nicht nur in der Literatur, sondern auch in der Volksdichtung. Das erste Faust-Volksbuch von Spies wurde – in textgetreuer Übersetzung – in ganz Europa verbreitet und inspirierte weitere Volksbücher, Volksschauspiele und Puppenspiele.

Als erster berichtete Adam MICKIEWITZ (1798–1855) von Mistrz TWARDOWSKI, einem im 16. Jahrhundert tatsächlich lebenden Adligen, dem polnischen Faust. Das erste Volksbuch von Mickiewicz, „Pani Twardowska“, erschien 1820, eigentlich handelt es

³ MARLOWE 1604. – Ungarisch: in Übersetzung von RÓZSA D. „Doktor Faustus tragikus története“ (Die tragische Geschichte von Doktor Faustus), (Budapest, 1917), in der Übersetzung von ANDRÁS T. L. „Doktor Faustus tragikus históriája“ (Doktor Faustus' tragische Historie), (Budapest 1960).

⁴ HEINRICH 1914, 95–153; HENNING 1976, 917–918.

⁵ GOETHE 1790, 1808 und 1832, ungarisch: GOETHE, J. W. 1964.

⁶ HEINRICH 1914, 127–131, 196, 225; HENNING 1976, 917–919; MANN 1947, ungarisch: in der Übersetzung von GASPÁR E. „Doktor Faustus“ (Budapest 1947).

sich dabei um eine Anekdotensammlung. Sie wurde 1836 auch deutsch herausgegeben: „Frau Twardowska“. Über Twardowskis Zaubereien und seinen Vertrag mit dem Teufel erschienen mehrere Volksbücher in polnischer Sprache, das bekannteste auch deutsch: „Twardowski, der polnische Faust“ (Wien 1861).⁷

Bei den Kroaten ist „Mathias grabantziaš diak“ und bei den Slowenen „Mištr Krabat“ als ein Gefährte von Faust zu betrachten. Der Volkstradition nach haben sich sowohl der Student Mathias als auch Meister Krabat die Wissenschaft der Magie angeeignet, beide haben die Schwarze Schule absolviert und besaßen je ein Zauberbuch. Der Aberglauben des Volkes, der sich an ihre Personen knüpft, gehört zum sog. „adriatisch-pannonischen Kulturkreis“, aus dem sich auch die ungerische Volksdichtung nicht ausgrenzen läßt. Eine Aufarbeitung der Volkstraditionen um den magiekundigen Studenten Mathias (unserer Ansicht nach: König Matthias Corvinus) steht noch aus; unserer Meinung nach verknüpft sich dieser Themenkreis in erster Linie mit den Volksglaubenssagen vom Schamenen und Zauberer und in zweiter Linie mit den Faust-Sagen. Andererseits dominieren in den teuflischen Geschichten des mit Recht als „slowenischer Faust“ erwähnten Meister Grabat vor allem die Faust-Sagen und nicht die örtlich nationalen Züge.⁸

Die Faust-Sagen verbreiteten sich Ende des 18. Jahrhunderts auch in Ungarn, vor allem durch die Person des Debrecener Theologieprofessors István HATVANI. Bis heute ist erhebliches Material über die ungarischen Faust-Sagen zusammengekommen, das größtenteils in verschiedenen Archiven aufbewahrt wird. In mehrerer Hinsicht ist es aktuell geworden, über die Faust-Sagen zu sprechen. Es müßte geklärt werden, welche Verbindung es zwischen den deutschen und ungarischen Faust-Sagen gibt und welche älteren (aus der Zeit vor Hatvanis Wirken) Volksglauben- und Sagenmotive mit in die ungarischen Faust-Sagen eingearbeitet sind. Man kann auch nicht außer acht lassen, daß Faust in Ungarn – außer Hatvani – zahlreiche weitere Gefährten hat, nicht nur unter den studierten Leuten, sondern auch unter den einfachen Bauern und Handwerksmeistern.

Bei dieser Gelegenheit wird unternommen, die Entstehungsgeschichte der ungarischen Faust-Sagen darzustellen. Hier sollen die Motive der ungarischen Faust-Sagen und die ungarischen Gefährten FAUSTS skizzenartig aufgeführt werden.

FAUST-MOTIVE AUS DEM MITTELALTER

Mit der Frage nach der Entstehung der Faust-Sagen und der Erschließung ihrer ins Mittelalter und sogar in die Antike zurückreichenden Spuren haben sich zahlreiche Forscher beschäftigt. In Ungarn ist die Pioniertätigkeit an den Namen Gusztav HEINRICHS geknüpft. Er schreibt in einer seiner Studien, der Faust-Gedanke sei so alt wie die Menschheit. Aus dem Alten Testament, aus den uralten religiösen Auffassungen der mittelasiatischen Völker, aus der griechischen und römischen Mythologie läßt er die Taten zahlreicher Helden – unter ihnen Salomon, Visvanitra, Dsemsid, Prometheus, Pythagoras, Appollonius und Vergil – Revue passieren. Diese Helden wollen sich mittels Erwerbung magischer Macht und ihrer Praktizierung aus dem grauen menschlichen

⁷ HEINRICH 1914, 239–242; KRETZENBACHER 1968, 88–101.

⁸ Die erste Veröffentlichung war „Spiel vom Mathiaš Grabanciaš diak“ (Agram 1780) von Titus BREZOVAČKI. Über die südslawischen Faust-Sagen ausführlicher: KRETZENBACHER 1968, 110–119, 126–139.

Schicksal erheben. Deshalb revoltieren sie gegen die Götter und gehen ein Bündnis mit den Kräften des Bösen ein. Durch die errungene dämonische Fähigkeit werden die Wünsche der Helden normalerweise erfüllt, das tragische Ende können sie aber zumeist nicht vermeiden.⁹ Die „mittelalterlichen Fauste“ (Simon, der Magier, Cyprian, Theophil, Militarius) sind mehr oder weniger die Träger oder Personifizierungen des uralten Faust-Gedankens.¹⁰

Ebenso verdienen jene hier und dort auftauchenden Faust-Motive und auch Geschichten aus dem Mittelalter Aufmerksamkeit, die sich zu allen Zeiten mit dem jeweiligen Teufelsglauben verbanden. Wie bekannt, treibt sich der Teufel nach mittelalterlicher Kirchenlehre unter den Menschen herum, versucht sie zu verderben und zur Sünde zu verführen. Die theologische Auffassung vom Teufelsglauben ist am prägnantesten in den Predigtsammlungen „Ördögi kísértetekrül“ (Teuflische Versuchungen, 1579) von Péter BORNEMISSZA und „Ördögi kísértetekrül“ (1636) von Péter PÁZMÁNY formuliert worden.¹¹ Die Folgen des Teufelsglaubens waren auch der *Hexenglauben* und dadurch wieder die *Hexenverfolgung*.

Schon seit dem 6. Jahrhundert läßt sich die Vorstellung verfolgen, daß auch der gewöhnliche Mensch einen Pakt mit dem Teufel schließen kann. Beweggründe dafür waren damals noch *Macht* und *Gelderwerb*. In den Faust-Sagen des Spätmittelalters dagegen dominiert schon die Absicht der *wissenschaftlichen Erkenntnis*. Die Geschichten über die Gestalt des Teufels, sein Wirken, über Gültigkeit und Ausgang des mit ihm geschlossenen Paktes haben sich bis in unsere Tage sehr geändert, besonders in Westeuropa – als Folge der Entdeckungen, der Reformation und der mit diesen verbundenen Renaissance.¹²

Seither ist der Teufel immer friedlicher, freundlicher, ja dümmer geworden, im Allgemeinbewußtsein, in der Literatur und in der Volksdichtung gleichermaßen.¹³

Im Material der ungarischen Hexenprozesse finden sich viele Anklagen und Zeugenaussagen, welche frühe Faust-Motive enthalten. Hier sollen nur einige davon erwähnt werden, die zu unserem Thema passen: „Im Hause der Frau Péter Tót gibt es ein Mittel, daß sie, wenn sie damit ihre Achseln und Fußsohlen einreibt, in einer Stunde bis zur Theiß gelangen kann“ (Sáka, Kom. Bihar 1727).¹⁴

Während des Abendbrotes ging Frau Lakatos fort, doch hatten sie das Essen noch nicht beendet, als sie „zurückkehrt und sagt, daß sie seither mit dem Richter János Mákóba genug gesprochen hat“ (Klausenburg, 1584).¹⁵

⁹ HEINRICH 1909, 1914, 23–38.

¹⁰ HEINRICH 1884, 1914, 39–65; KRETZENBACHER 1968, 17–34; die neueste Behandlung des Themas mit bibliographischen Angaben: VOIGT 1984.

¹¹ BORNEMISSZA 1980; PÁZMÁNY 1983.

¹² RÖHRICH 1966, 215.

¹³ Hier müssen wir uns auf den Teil „Az ember szerződése az ördöggel“ (Vertrag des Menschen mit dem Teufel) aus einem Studienband von Olga NAGY beziehen, demnach dieses Faust-Motiv im ungarischen Volksglauben fast bis in unsere Tage erhalten geblieben ist. Gleichzeitig weiß der Held der zumeist heiteren Teufelsmärchen genau, daß sich ihm aus dem Pakt nicht das geringste Problem ergeben kann: NAGY 1974, 77–79.

¹⁴ KOMÁROMY 1910, 389.

¹⁵ KOMÁROMY 1910, 60–61.

Ein Knecht „sagte Frau Sütő, daß Frau András Tot sie auf ein Laken setzte und sie so auf diesem Laken fuhren, als flögen sie zu fünft oder sechst“ (Csernaho, Kom. Zemplén 1759).¹⁶

Frau Kristóf sagt, für acht Poltura (kleine Münze) „würde ich, auch wenn dein Herr hundert Meilen entfernt wäre, ihn für eine Nacht dir auf einem Bock nach Hause holen“ (Rosenau, Kom. Gömör 1676).¹⁷

Der Beschuldigte sagt aus, daß die Hexen „einen Kürbis anbohrten und daraus Wein gewannen und daß sie ein Drittel des Weizens ernteten und Brot daraus buken“ (Simon-tornya, Kom. Tolna 1747).¹⁸

Aus der Verteidigung der angeklagten Panna Némét: „die größere Hexe ist die, welche aus dem Torpfosten oder Topfständer Milch melkt“ (Sorki-Tóthfalu, Kom. Vas 1767).¹⁹

„Ich hörte aus dem Munde von Péter Vecsési, daß er sagte, sie ziehen die Kuh ab und zerstückeln sie, und er kennt ein Kraut, mit dem er es macht, daß sie genau so wird wie zuvor“ (Kecskemét, 1691).²⁰

Albert SZENCZI MOLNÁR (Szenc 1575–Klausenburg 1634) war ein berühmter Psalmenschareiber und Literat. Das seinen Namen bewahrende „Molnár Albert Éneke“ (Gesang des Albert Molnár), ein episches Lied (oder Romanze), trägt unbestreitbar Elemente der Vagantendichtung an sich. Dieser Gesang, genauer die ihm angefügte Ergänzung, knüpft eng an das bekannte Motiv des faustischen Teufelpaktes an: „*Diese Verse voller Kummer, Bedrängt von Gelddingen, Schrieb Albert Nagy Molnár, Der sich als Schafhirte verdingte, Um andere Zustände zu vermeiden, Da er keinen sonstigen Lohn bekam. Schließlich dahin gelangt, Daß ihn auch der Teufel verführte, Unterschrieb er für Geld mit seinem Blut. Von diesem wurde er befreit, Er wurde getröstet, Das Volk bat Gott um Gnade, er erhielt sie, Finis.*“

Das Originalmanuskript des „Gesanges“ wird im Reformierten Kollegium in Debrecen aufbewahrt, als 3. Teil eines Kolligates. Verständlicherweise hielt man Szenczi Molnár für den Verfasser dieser Dichtung, aber die Forschung von Gábor TOLNAI brachte andere Ergebnisse! Der „Gesang“ spricht zwar von Albert Szenczi Molnár, aber er ist nur dessen Held, nicht dessen Autor. Mit seiner gründlichen, teils graphologischen Untersuchung des Kolligates konnte Gábor TOLNAI beweisen, daß dieses Lied der reformierte Pfarrer György Jantsó von Kézdivásárhely 1745 geschrieben hat, am 9. Oktober, in der zur reformierten Superintendentur Nagybánya gehörenden Parochie Sárközújlak.²¹

Péter BORNEMISSZA (Pest 1535–Rárbok 1584) war ein gebildeter kirschlischer Schriftsteller, ein kalvinistischer Prediger. In seiner erwähnten, 1579 verfaßten Sammlung finden sich zwei Faust-Geschichten. Die erste handelt von einem Wittenberger Studenten, der einen *mit Blut unterschriebenen Vertrag mit dem Teufel schloß*. Anschließend genoß er materielles Wohlleben und schließlich gelang ihm, sich vom Teufel zu befreien.²² In der zweiten Geschichte schreibt der Autor über seinen Zeitgenossen, den

¹⁶ SCHRAM 1983, III, 332.

¹⁷ ZSUPOS 1981, 236.

¹⁸ SCHRAM 1983, III, 514.

¹⁹ SCHRAM 1970, II, 538.

²⁰ SCHRAM 1970, I, 460

²¹ TOLNAI 1963, 10–11.

²² BORNEMISSZA 1980, 1034.

Kaiser und zugleich ungarischen König Rudolf, daß er mit dem Teufel verbrüdet sei: „dem Gast legten sie Speisen vor, die sie von Teufeln herbeigeht hatten vom Tisch vieler Fürsten von weit her. Und diese trugen sie auch auf, in Gestalt von Dienern.“²³ Gyula ORTUTAY war, die frühere Ansicht Sándor ECKHARDTS bestätigend, der Meinung, Péter BORNEMISSZA habe seine Geschichten über die Teufel von seinem Professor MELANCHTHON in Wittenberg hören können, doch konnte als Quelle auch die mündliche Studententradition gedient haben. Gyula ORTUTAY hielt es auch für möglich, daß BORNEMISSZA die 1565 erschienene Arbeit „Locorum communium collectanae ...“ (Budissina 1565) von J. MANLIUS kannte, in welcher der Verfasser und zugleich Herausgeber aus Professor Ph. MELANCHTHONs Vorlesungen und den Berichten anderer gelehrter Männer eine sich von der Magie handelnde Sammlung zusammengetragen hatte.²⁴

Péter PÁZMÁNY (Wardein 1570–Preßburg 1637) war ein kirchlicher Schriftsteller, die Führungsgestalt der Gegenreformation. In seinem Gleichnis „Sába királynő látogatása Salamon királynál“ (Der Besuch der Königin von Saba bei König Salamon) steht: „Als die Königin in Salomons Palast war, hob sie ihren Rock sehr hoch, in der Meinung, sie müsse Wasser durchschreiten, wobei sie doch nur über Glasboden schritt.“²⁵ Salamon vermochte sich durch die Hervorrufung dieser faustischen *Scheinüberschwemmung* davon zu überzeugen, daß die Königin von Saba keinen teuflischen Gänsefuß, sondern schöne weibliche Füße hat.

Dávid FROELICH, ein gelehrter Geistlicher und Lehrer, lebte im 17. Jahrhundert in Käsmark. Mór JÓKAI schrieb über ihn mit warmen Worten: „Der allerhöchste Stolz des Käsmarker Lyzeums war der hochangesehene und gelehrte Dávid Frölich, als Professor für Mathematik und Astronomie, der alles konnte, was man von einem Menschen nur wünschen kann. Er konnte die Sonnen- und Mondfinsternisse errechnen,“ usw.²⁶ Über die Naturwissenschaften hinaus hat sich FROELICH auch mit Literatur befaßt.

Von Dávid FROELICH ist ein lateinisches Itinerar von 1643 erhalten geblieben, aus dem Rezső GÁLOS den Teil mit dem Besuch Fausts in Leipzig zitiert. FROELICH berichtet, daß der Leipziger Handelshof, der „Auerbacher Hoff“ genannt wird, sehr verkehrsreich war, vor allem am Tag der Wochenmärkte. Er hat auch einen Keller, in dem *Magus D. Faustus* sich auf ein Weifaß setzte und mit Hilfe seines Geistes aus ihm hinausritt. Nach dem deutschen Verslein konnte er das deshalb tun, weil er die Bezahlung des Teufels angenommen hatte.²⁷

Zu Dávid FROELICHs Zeit waren die Faust-Volksbücher und -lieder schon in aller Munde, und so mochte das Motiv vom *Ritt auf dem Faß* (fast zwei Jahrhunderte vor GOETHES Faust) in FROELICHs Itinerar geraten sein.

²³ BORNEMISSZA 1980, 1023.

²⁴ ORTUTAY 1968, 268. Aus anderen Quellen wissen wir, daß die Druckerei des Calvinisten János Manlius 1599 in Némétújvár in Betrieb war.

²⁵ PÁZMÁNY 1894, 568.

²⁶ JÓKAI 1975, 5–6. In diesem Roman ist Dávid Frölich der Vater der Helden.

²⁷ GÁLOS 1910, 316.

HATVANI, DER UNGARISCHE FAUST

Wie schon erwähnt, tauchten die Faust-Sagen in Ungarn zuerst in Debrecen auf. Das ist verständlich, weil im 17.–18. Jahrhundert aus dem Debrecener reformierten Kollegium viele Studenten nach Westeuropa, vor allem nach Wittenberg, Jena, Göttingen und Basel geschickt wurden. Dort machten sie sich nicht nur mit den theologischen Wissenschaften bekannt, sondern auch mit der sog. Schwarzen Magie und den Faust-Sagen. Die Heimgekehrten verbreiteten diese Geschichten nicht nur, sondern variierten sie auch. Auf diese Weise verbanden sich dann diese Faust-Sagen schließlich auch mit der Person des Debrecener Professors István HATVANI.

István HATVANI wurde 1718 in Rimaszombat/Rimavská Sobota geboren. Seine Studien begann er an der reformierten Theologie in Debrecen und setzte sie im Ausland (Basel, Leyden) fort. Er erlangte den theologischen, medizinischen und philosophischen Doktorgrad, studierte aber auch Mathematik, Astronomie, Physik und Chemie. 1749 kehrte er heim und wurde an der Debrecener Theologie Professor am Lehrstuhl für Mathematik, Physik und Chemie. Aufgrund seines außerordentlichen Wissens, freundlichen Charakters, seiner „wunderhaften“ physikalischen Experimente und seiner Heilungen verehrten ihn seine Schüler sehr. 1786 ist er in Debrecen gestorben. Mit der Würdigung seiner Biographie und seines wissenschaftlichen Wirkens haben sich mehrere Forscher befaßt.²⁸

Ebenso wie bei Faust, knüpften sich auch bei Hatvani erst nach seinem Tod jene Geschichten an seinen Namen, die die ethnographische Fachliteratur *Hatvani-Sagenkreis* nennt. Von der Handschriftensammlung „Hatvani életéből fennmaradt töredékek“ (Aus Hatvanis Leben erhalten gebliebene Fragmente) sind mehrere Kopien bekannt.²⁹

Heute ist es bereits unbestritten, daß die Episoden der „Fragmente“ nicht in der Volkstradition, sondern in Debrecen, in der aufgeklärten Atmosphäre des Kollegiums entstanden. Die erste „Fragmenten“-Sammlung – mit 13 Episoden – stammt von 1796. Vermutlich war es der „christliche kalvinistische Student“ *József Bányai*, der diese Sammlung zusammenstellte und teilweise selbst verfaßte; er gab seinen Namen mit dem Monogramm *B. F. I.* an. Von den Kopien der „Fragmente“ stammt die eine von 1826, mit dem Monogramm *K. S.* Auch hier besteht kein Zweifel, daß sich hinter den beiden Buchstaben *Sámuel KAZINCZY* verbirgt.

Da die Forscher das Manuskript von 1796 nicht kannten, hielten sie fälschlich *Sámuel KAZINCZY* für den Verfasser der „Fragmente“. Er konnte aber keinesfalls der Sammler oder Autor sein, da er viel später, zwischen 1818 und 1826 Zögling des Debrecener Kollegiums war.³⁰

Die handschriftlichen Kopien der „Fragmente“ wurden von Hand zu Hand gegeben und gelesen. Auch *János ARANY* und *Mór JÓKAI* konnten diese Sammlungen kennenlernen haben, da sie beide kürzere oder längere Zeit Zöglinge des Debrecener Kollegiums waren. *János ARANY* schrieb seine Dichtung *Hatvani monda* (Hatvani-Sage) 1855

²⁸ HEINRICH 1886, MITROVICS 1927, LÓSY SCHMIDT 1931, BÀN–JULOW 1964, 5–13.

²⁹ Die Geschichte und literarische Übernahme der „Fragmente“ beschrieben BÀN–JULOW detailliert und veröffentlichten das erste Manuskript (ebd. 28–47). In den weiteren Kopien kommen kleinere Veränderungen und auch Erweiterungen vor.

³⁰ BÀN–JULOW 1964, 233.

und gab sie noch im gleichen Jahr heraus.³¹ Sie basiert auf dem 5. Teil der „Fragmente“ (die nächtliche Lektion, die dienstbaren Geister, die Sultansmahlzeit), selbstverständlich literarisch bearbeitet.³² Anderthalb Jahrzehnte später nahm er das Thema wieder auf und publizierte seine Erzählung „A magyar Faust“ (Der ungarische Faust) als freie Bearbeitung der „Fragmente“.³³ Heute läßt sich bereits sagen, daß sich István HATVANI mit diesem von Jókai gestifteten Titel innerhalb von ein bis zwei Jahrzehnten im Volk auf einen höheren Rang erhob als mit denen, die er an den Universitäten erworben hatte.

Ebenfalls unter Verwendung der handgeschriebenen Sammlungen kamen auch einige Hatvani-Sagen als Kolportage unter das Publikum.³⁴

UNGARISCHE FAUST-SAGEN IN DER FACHLITERATUR

István SZILÁGYI veröffentlichte 1872 die „Fragmente“, d. h. die erwähnte Variante von Sámuel KAZINCZY, allerdings um einige erklärende Sätze erweitert.³⁵ Unbestritten hat diese Herausgabe der „Fragmente“ in ihrem vollen Umfang den Hatvani-Sagenkreis in großem Maße popularisiert, vor allem unter der Debrecener und der dörflichen Intelligenz.

Die „Fragmente“ erweckten die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Forscher, vor allem der Literarhistoriker. Gusztáv HEINRICH veröffentlichte 1886 seine Studie „*Der ungarische Faust*“, ausgesprochen für die ausländischen Forscher. Darin würdigte er das Werk István HATVANIS und Sámuel KAZINCZYS (!) und gab im vollen Umfang die Variante von 1872 der „Fragmente“ in Übersetzung heraus.³⁶

Sieben Jahre nach HEINRICH, 1893, faßte Lajos IMRE all das zusammen, was zum Hatvani-Sagenkreis gehört.³⁷

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts geriet HATVANI etwas in den Hintergrund, wogegen Faust aufgrund der Kolportagehefte und Puppenspiele auf den Märkten nichts von seiner Popularität einbüßte.³⁸

Nach István HATVANI, im Jahre 1929, trat der Siebenbürger unitarische Geistliche József KOLUMBÁN auf den Plan. Die Motive seiner Wundertaten lassen sich einerseits auf die „Fragmente“ zurückführen, andererseits tauchen hier auch schon neuere Faust-Geschichten auf, Sándor DÖMÖTÖR wollte (oder konnte) sich nur auf die getreue Wieder-

³¹ Arany János balladái. Budapest 1974, 141–144, 293.

³² JÓKAI 1856.

³³ JÓKAI 1871.

³⁴ Von unbekanntem Verfasser: „Mesék Hatvani István által, Debrecenben“ (Märchen von István Hatvani, in Debrecen). Debrecen 1799; „A híres Hatvani István debreceni professzor tudakos cselekedetei“ (Die Zaubertaten des berühmten Debrecener Professors István Hatvani). Debrecen 1855; „A híres Hatvani István tanár élete, viszontagságai, csodálatos tettei, rettenetes vége és pokolba menetele, borzasztó története az öskorból, nyolcz szép képpel“ (Leben, Unbilden, Wundertaten, schreckliches Ende und Höllenfahrt des berühmten Professors István Hatvani, eine sehr schlimme Geschichte aus der Urzeit, mit acht schönen Bildern). Budapest 1874.

³⁵ SZILÁGYI 1872.

³⁶ HEINRICH 1886.

³⁷ IMRE 1893.

³⁸ Beispielsweise KIRÁLY 1921; über die oberungarischen Puppenspiele: TOLNAI 1896.

gabe der Angaben beschränken, obwohl er in der Person KOLUMBÁNS den zweiten ungarischen Faust entdeckt hatte!³⁹

In den dreißiger Jahren erschien die *Magyarság Néprajza* (Ethnographie Ungarns) in mehreren Ausgaben, in deren Band III Sándor SOLYMOSSY die Kazinczy-Variante der „Fragmente“ in leicht verkürztem Umfang veröffentlichte. Er schrieb in dieser Arbeit: „Von kleineren Zaubermeistern mit lokaler Bedeutung blieben auch anderswo Erinnerungen in unserm Land. Die meisten von ihnen machen dasselbe, was unser Volk von den sog. ‚táltos‘ erwähnt. Im Wissen und magischer Kraft steht Hatvani der Geistliche von Homoród-Keményfalva (Kom. Udvarhely) József Kolumbán relativ am nächsten.“⁴⁰ Leider erwähnt SOLYMOSSY außer József Kolumbán keinen der anderen „Zaubermeister“ namentlich, obwohl er von ihnen wußte.

Nach Sándor SOLYMOSSY wurden mehrere Forscher darauf aufmerksam, daß sich recht viele Faust-Geschichten und -motive vor allem in den Volksglaubensagen finden.

Imre FERENCZI sammelte 1972 in Péterfalva (Petrovo) am Fuße der Karpaten Geschichten über den *Fiskalis Dési* (Rechtsanwalt Déschi), die er zehn Jahre später publizierte. Seine Feststellungen sind wesentlich: Die Geschichten im Umkreis um Désis Person hätten als „eine Quelle der Inspiration auf jeden Fall die Tradition um den legendär berühmten Debrecener Professor *István Hatvani*“. Er weist auch darauf hin, daß in den Geschichten von Hatvani wie von Dési „eine gemeinsame Quelle die mittelalterliche Tradition des mit dem Teufel paktierenden Gelehrtentyps (Faust)“ ist. Sein Ordnungsprinzip ist folgerichtig: Nicht jede Dési-Sage reiht er beim Hatvani-Sagenkreis ein! So verweist er z. B. die Geschichte vom „Maisrebeln“, da sich in ihr keine Gaukelei ereignet, in den Sagenkreis der „ungarischen Fauste“. Er war der erste, der diesen Begriff im Plural verwendete.⁴¹

Die *Märchen von Lajos Ámi* und seine Volksglaubensagen sammelte ich zwischen 1958 und 1960 in Szamosszeg. In ihnen verbergen sich ebenfalls eine ganze Reihe von Faust-Motiven. In dem 1968 erschienenen Band schrieb ich: „In Ámis Märchen nehmen einen wichtigen Platz die sich an den sog. Hatvani-Sagenkreis knüpfenden märchenhaften Elemente und Motive ein, wie z. B. die beliebige Erweiterung des Zimmers, das Schein-Schloß, die Schein-Feuersbrunst, das Schein-Hochzeitsmahl; oder z.B. das Scheinzelt mit Schein-Einrichtung.“⁴²

In der ungarischen Faust-Sagenforschung trat eine Wende ein, als Gyula ORTUTAYS Studie „Die Faustsage in Ungarn“ erschien.⁴³ In dieser gibt er – gestützt vor allem auf die schon erwähnten Arbeiten von Gusztáv HEINRICH, József TÜRÓCZI-TROSTLER, Gábor TOLNAY, Rezső GÁLOS und Iván BALASSA – eine vorzügliche Zusammenfassung und Charakteristik über die Entstehung der ungarischen Faust-Sagen. Für uns ist wichtig, daß er zum Hatvani-Sagenkreis nur die Varianten der „Fragmente“ rechnet. Andererseits gehören seiner Ansicht nach jene Volksglaubensagen, in denen sich Faust-Motive finden, zum Faust-Sagenkreis, und dazu seien auch die ins ungarische Milieu umgepflanzten Motive der Hatvani-Geschichten zu zählen. ORTUTAY merkt an, er habe die Absicht, die Volksglaubensagen in der Ethnologischen Belegsammlung dahingehend zu untersuchen,

³⁹ DÖMÖTÖR 1929.

⁴⁰ SOLYMOSSY o. J. 207.

⁴¹ FERENCZI 1982.

⁴² ERDÉSZ 1968. III, 557

⁴³ ORTUTAY 1968.

welche ungarischen Faust-Sagen sich mit übernommenen Motiven, archaischen und autochthon ungarischen Elementen vermischt haben, und eine Studie für die *Fabula* zu schreiben. Leider war ihm dafür keine Zeit mehr geschenkt.

UNGARISCHE FAUST-MOTIVE

Im weiteren sollen in alphabetischer Reihenfolge jene Motive aufgeführt werden, welche unserer Meinung nach einen organischen Teil der ungarischen Faust-Sagen bilden. Den einzelnen Motivtiteln werden nur wenige typische Angaben beigegeben. Dies mag schon deshalb genügen, weil die Anmerkungen der angegebenen Werke weitere Varianten enthalten.

1. WEIN FLIESEN LASSEN, MITTELS ZAUBEREI

a) Der Märchenheld will seinem Vater etwas zeigen: „Da ging der Vater, und sie gingen vor das Tor hinaus. Holzgeschnitzter Péter schlug mit seinem Finger an zwei Stellen an die Ecke des Tors, und aus der einen Stelle floß reiner Rotwein, aus der anderen floß reiner Branntwein.“

b) „Die Hexen haben am St. Georgstag am Kecskeméter Berg einen Weinstock angebohrt und einen Hahn hineingesteckt und alle, dreitausend, konnten genug daraus trinken, danach taten sie die Rinde darauf und gingen fort.“⁴⁴

2. HEXENVERGNÜGEN

a) Der dämonische Priester veranstaltete in einem Schein-Palast ein Festmahl, wo sich alle wohlfühlten. Beim Hahnenschrei verschwand die Hexerei, es stellte sich heraus, daß die Baronentöchter mit alten Zigeunern schäkerten. Eine Katzenklau war der Löffel, ein großer Hund war die Braut, ein Pferdeschädel war die goldene Schüssel, aus den Rippen eines krepiereten Pferdes waren die Diwane und Lehnssessel, sie tranken Wasser statt Wein. „Sie aßen das viele gefüllte Kraut und Torten; hätten sie aber gewußt, was sie essen, hätten sie wahrhaftig nichts gegessen.“

b) Ricu ging nachts fischen. Am Ufer der Karcsa sah er ein erleuchtetes Haus, aus dem Musik klang. „Schöne Fräuleins tanzten dort mit jungen Herren.“ Auch Ricu drückten sie eine Tänzerin in die Hand. Als der Hahn krächte, verschwand alles; Ricu ließ die Frau los, und der Kahn stürzte tief und zerbrach.

c) Die Husaren nahmen eines Nachts im Försterhaus Quartier, ihre Pferde banden sie im Stall an. Nach zehn Uhr wird es hell, man musiziert, aber selbst noch die Balken krachen und knacken. Im Haus tanzen schöne weißverschleierte Frauen mit rotbemützten braunen Männern. Die Husaren flüchten und retten auch ihre Pferde. „Morgens schauten wir nach, kein Balken im Stall war gebrochen, sie waren alle ganz.“⁴⁵

⁴⁴ MAILAND 1905, 376; DIÓSZEGI 1971, 242. – Ein verwandtes Motiv: Milchmelken aus dem Brunnenpfosten, aus dem Wagen. Parallele: Faust bohrt in Leipzig, in Auerbachs Keller, Löcher in den Tisch, aus denen verschiedener Wein fließt. = GOETHE 1964, 81–82.

⁴⁵ ERDÉSZ 1968, III, 455–459; Sammlung von Erzsébet Mészáros, Pácin, 1962. HOMNA; eigene Sammlung Kállósemjén 1961. JAMNA 109–67. 427–430. Dieses Motiv, das auch in GOETHEs Faust aufgenommen wurde (die schönste Frau = dürre Stange), ist in den ungarischen Hexengeschichten gut bekannt (s. BN 814*, MHK L (I. X.). Die Elemente Scheinschloß, -braut, -eßbestecke usw. bilden auch organische Bestandteile des Faust-Gedankenkreises.

3. SICH MAGISCH ERWEITERNDE WOHNUNGEN

a) Hatvani empfängt Gäste, inzwischen erweitert sich das leere Zimmer des Säuglings zu einem prächtigen Speiseraum.

b) Jókai veranstaltete einen Abend zum Namenstag und lud die Herren in ein kleines Zelt ein. So wie die Gäste kamen, gab er ihnen unter dem Tisch hervor die Stühle. Aber auch das Zelt erweiterte sich ständig. Die Gäste fühlten sich wohl, weil sie genug essen, trinken und tanzen konnten.⁴⁶

4. EINE ZAUBERKUTSCHE ERHEBT SICH IN DIE LUFT

a) Der Kutscher mußte den alten Pfarrer von Tamási nach Székesfehérvár bringen, aber sie haben sich sehr verspätet. „Sie kamen aus dem Dorf heraus, da schickte der Kutscher dem alten Priester einen Traum. Oben in der Luft, auf den Wipfeln der Bäume, flogen sie bis nach Székesfehérvár.“ Nach einer Stunde waren sie da.

b) Baron Kende sendet den Kutscher Köcsön um seine Söhne von Cseke nach Debrecen. Die Jungen setzen sich in die Kutsche. „Machen Sie die Augen zu!“ „Die jungen Herren haben gesagt, daß sie in der Luft gekommen sein müssen, aber im Wasser sind sie nirgendwo gefahren, schon nach wenigen Momenten waren sie zu Hause.“

c) Bihari, der alte Kutscher, fährt mit großer Verspätung mit der Herrschaft von Mihálydi nach Debrecen, dennoch kommen sie in einem Augenblick beim Gericht an.⁴⁷

5. VERSCHAFFEN DES ZAUBERBUCHES

a) Csokonai ist beim Papst im Dienst. Er beobachtet, wie jede Nacht zwei Tauben ins Büro fliegen, sich in Menschen verwandeln und vorbereitete Papiere vollschreiben. Diese kopiert er. Nach dem Tode des Papstes geht er fort und läßt aus den Kopien ein Buch binden.

b) Hatvani zwingt auf dem Kreuzweg des Friedhofs durch magisches Gebet unter der Erde eine ungeheure Schlange hervor. Hatvani reißt mit seiner linken Hand das kleine schwarze Buch aus dem Maul der Schlange.⁴⁸

6. DER ZAUBERFLUG VON MENSCHEN IN DER LUFT

a) König Matthias spioniert in Verkleidung, wird aber gefangen. Vor seiner Hinrichtung zaubert er mit seinem schwarzen Buch drei Teufel hervor, die ihn nach Buda durch die Luft entführen, zusammen mit dem Sultanspaar.

b) Csokonais Kutscher hebt das Zauberbuch auf und blättert darin: Er findet sich in Buda wieder! Rückwärts blätternd ist er wieder nach Hause gelangt. „Faß es nie wieder an, denn du wirst so weit weggehen, daß du nie wieder zurückkommst!“

⁴⁶ BÀN–JULOW 1964, 53; eigene Sammlung Kállósemjén, 1861, JAMNA 109–67. 11–12. Parallele: Die dämonische Frau zaubert aus Hanfshäben ein Haus mit Stockwerk. Als der Königssohn dorthin kommt, verschönt sie ihre Tochter und erweitert es auf zwölf Etagen. Der Königssohn verliebt sich in die Tochter. = ERDÉSZ 1968, I, 487–496.

⁴⁷ BANÓ 1947, 241; FERENCZI 1957, 70. – Die beiden letzten Motive halten wir ebenfalls für „faustisch“. Siehe LÁSZLÓ 1934; eigene Sammlung Kállósemjén 1961. JAMNA 190–67. 431–433. Varianten: MHK 108–109. Verwandtes Motiv: Der kundige Kutscher fährt über das Wasser. Siehe ausführlicher: BALASSA 1963 und FERENCZI 1957.

⁴⁸ ORTUTAY 1940, 370–371; BÀN–JULOW 1984, 31.

c) Die Teufel lassen Kolumbán mit drei siebenbürgischen Mitstudenten von Verona nach Klausenburg fliegen.⁴⁹

7. MENSCHEN RUTSCHEN AUF DEM HINTERN NACH HAUSE

a) Jókai bestellte zum Schluß des Abends seines Namenstages seinen Gästen Fiaker. Dennoch rutschten sie auf ihrem eigenen Hintern nach Hause und keinem blieb die Hose am Leib.

b) Hatvani ließ die Zigeuner Schlitten fahren. Dann „spannte er die Pferde aus, die es gar nicht gab, und da bemerkten die Zigeuner, daß sie auf dem Boden rutschten und keine Hose am Hintern hatten.“⁵⁰

8. EIN AUF DEN BODEN GEZEICHNETER GEGENSTAND WIRD WIRKLICH

a) Der Debrecener Richter will mit der Kutsche nach Sámson fahren. Hatvani ist auch dahin unterwegs, zu Fuß. Er setzt sich nicht neben den Richter, weil er es eilig hat. Hatvani „malt mit seinem Stöckchen eine Kutsche in den Staub und davor sechs Pferde.“ Die Zeichnung wird lebendig, Hatvani fliegt über der Kutsche des Richters davon.

b) „Csokonai zeichnet hübsch auf die Straße eine Kutsche, setzte sich hinein und stieg mit ihr auf.“⁵¹

9. VOM NEBEL BEDECKTE HOCHZEIT

Das junge Paar hält seinen Beischlaf auf dem Hof, weil die dämonische Frau Nebel über die Welt gelegt hat.⁵²

10. SCHEINTIERE

a) Eine dämonische Frau läßt unter das aus der Kirche kommende Volk Rebhühner und Fasanen frei. Sie macht die Leute glauben, nur die Frau könne sie einfangen, die ihr Kleid schürzt. Die Gauklerei verschwindet, und die Frauen werden beschämt.

b) Die Wiese wird gemäht. Cseuz zaubert Schlangen in den Brunnen. Das wassertragende Mädchen kreischt auf. Die Leute laufen dorthin, die Schlangen kommen hervor und schlagen den Rücken der fliehenden Leute (Cseuz schlug sie mit seiner Riemenpeitsche). Der Zauber verschwindet. „Hier gibts überhaupt nichts, ihr habt gelogen, alle miteinander!“⁵³

11. SCHEINHOCHWASSER

a) „Eine anständige Frau kann niemals erröten!“ Als Antwort läßt Hatvani im Ballsaal Wasser steigen, die Damen heben ihre Röcke auf und erröten.

b) „Mache Er irgendeine Kommödie!“ Kolumbán läßt mittels seines Zauberbuches

⁴⁹ SOLYMOSSY o. J. III. 198; MHK 111; ERDÉSZ 1974, 229; DÖMÖTÖR 1929. Parallele: Vergil holt mit Hilfe seines Zauberbuches aus Babylon die Sultanstochter durch die Luft und gründet Neapel. = HEINRICH 1909, 369. Verwandte Motive: Von weither magisch herbeigeholte Speisen und Getränke.

⁵⁰ Eigene Sammlung Kállósemjén, 1961. JAMNA 109-67. 15; P. MADAR 1967, 185-187. Letzteres, in Sár-rétudvari gesammeltes, mit Hatvani verbundenes Motiv findet sich nicht in den „Fragmenten“, weshalb auch wir es nicht für ursprünglich literarisch halten.

⁵¹ BÁN-JULOW 1964, 41-42; ERDÉSZ 1974, 229. Verwandtes Motiv: NAGY-VÖÖ 1974, 38.

⁵² ERDÉSZ 1968, III, 279.

⁵³ ERDÉSZ 1968, III, 474; BALINT 1975, 591-592.

den Brunnen einfrieren. „Bring Er den Brunnen in Ordnung!“ Da kam das Wasser aus dem Brunnen und überschwemmte die Gärten.

c) Kenderesi ließ aus Rache in das Hochzeitshaus Wasser fluten. Die Gäste kletterten auf den Ofen und auf die Tische. Der Zigeuner wollte auf seiner Baßgeige hinausschwimmen. Das Wasser verschwand, die Baßgeige zerbrach.

d) Törő ließ ein Hochwasser entstehen, als das Volk aus der Kirche kam. Die Frauen hoben ihre Röcke hoch, und die Leute haben gelacht.⁵⁴

12. SCHEINSCHWEINE AUS STROHWISCHEN UND SCHEINBARES HERAUSREISSEN DES BEINES

a) Kolumbán ging mit seinem Knecht in die Stadt. Unterwegs zogen sie aus einem Strohhaufen fünf Händevoll Stroh heraus; die verwandelten sich in Schweine. Die Schlächter haben sie gekauft. „Sie dürfen nicht in Wasser treten!“ Im kleinen Fluß verwandelten sich die Schweine wieder in Strohwische. Der Priester wurde eingeholt. „Das Geld ist in meinem Stiefel!“ Sie reißen daran und reißen das ganze Bein aus. Die Schlächter flüchteten, der Priester ging mit dem Geld nach Hause.

b) Jókai hat den Händlern hundert Schweine verkauft. „Laßt sie nicht ans Wasser, weil ich dafür keine Verantwortung übernehme!“ Die Schweine liefen ins Wasser, verschwanden, nur hundert Maiskolben schwammen auf dem Wasser. Sie fanden Jókai. „Tötet mich nicht, hier ist das Geld, zieht mir den Stiefel aus!“ Die Händler „zogen das Bein mit dem Schenkel heraus“. „Laufen wir, denn wir haben einen Mord verübt!“ Jókai ist nichts passiert.⁵⁵

13. SCHEINMALEREI

a) Der dämonische Mann, der ein Zauberbüchlein hat, übernimmt das Ausmalen der Wohnung des Königs. Er nimmt einen Gehilfen an. Während der Alte in der Kneipe trinkt, malt sein Gehilfe seine Hälfte fertig. Man bringt den Alten angeschleppt, bis dahin ist auch sein Teil fertig. Die Farbe des Alten ist am nächsten Tag verschwunden. „Die Ratten haben die Farbe abgefressen!“ Er zaubert Ratten herbei, die er dann wieder wegschickt, wofür er ein großes Geschenk erhält.

b) Der alte Maler nimmt zwei Gehilfen an und übernimmt es, die 100-Zimmer-Wohnung des Königs auszumalen. Der Alte trinkt in der Kneipe. Während die beiden Gehilfen das letzte Zimmer des auf sie entfallenden Teils ausmalen, kommt der Alte zum Vorschein. In wenigen Augenblicken erledigt er seine Arbeit, ja malt an die Badezimmerwand auch noch Ilona Wunderschön (Fortsetzung: gemäß AaTh 513A)⁵⁶

14. SCHEINFRÜCHTE

a) Kenderesi ließ beim Schlachtfest Gurken- und Melonenpflanzen die Wand emporwachsen. Wer die Gurken anfaßte, ergriff die Nase eines anderen.

b) Kurai steckte beim Hochzeitsmahl Melonenkerne in die Wand; sie sprießen hervor, die Melonen werden reif. Eine Frau will sich die eine abreißen. Ihr Mann: „Reiß nicht an meinem Gemächte!“

⁵⁴ BÀN-JULOW 1964, 40–41; DÖMÖTÖR 1929, 195; MOLNÁR 1943, 70; Sammlung von Árpád Lajos, Dédes, 1965, HOMNA 1484.

⁵⁵ DÖMÖTÖR 1929, 196; eigene Sammlung Kállósemjén, 1961. JAMNA 190-67. 11–12.

⁵⁶ ERDÉSZ 1968, II. 137–140; ders. 1963, 5–8.

c) Cseuz legt in der Kneipe seine Faust auf den Tisch; es wuchsen Ranken und daran eine große Melone. „Keiner soll sich wagen, näher zu kommen!“ Kongó schnitt dennoch die Melone ab. „Verflucht, du hast meinen Finger abgeschnitten!“ Alles war verschwunden, aber aus Cseuz' Daumen floß Blut.⁵⁷

15. SCHEINPFERDE AUS DEM STROHSACK

a) Der der Teufelei kundige Kutscher verkauft die vier Pferde des Grafen; er stopft vier Strohsäcke aus, die verwandelt er in Pferde und spannt sie vor des Grafen Kutsche. Aus irgendeinem Grunde wird er entlassen, am nächsten Morgen findet der Graf vier Strohsäcke im Stall. Man ruft den Kutscher zurück, der gibt den Strohsäcken Tritte, und sie verwandeln sich wieder in Pferde.

b) Der kundige Kutscher diente bei Baron Perényi. Aus irgendeinem Grunde wurde er entlassen; die Pferde krepitierten. „Man schnitt die Perde auf, und da sah man, daß es keine wirklichen Pferde waren, sondern mit Stroh ausgestopfte Puppen. Dennoch zogen sie die Kutsche, solange Köcsön es befahl.“⁵⁸

16. VON WEITHER MAGISCH HERBEIGEHOLTE SPEISEN UND GETRÄNKE

a) Auf Hatvanis Gäste warteten reich gedeckte Tische; sie aßen, tranken und tanzten. Am gleichen Tag ließ der Sultan seine Köche hinrichten, weil aus seinem Palast alles Essen und Trinken verschwunden war.

b) Der König gibt an seinem Namenstag einen Abend, gleichzeitig lädt auch Jókai Gäste ein. Den Gästen des Königs werden die Speisen aufgetragen, aber sie verschwinden.

Der König schickt seinen Heiducken los: „Lauf sofort zu Jókai, was es dort gibt!“ Er kommt zurück: „Dort essen und trinken und singen sie, der Zigeuner spielt auf.“ Die Polizisten verhaften Jókai, können ihm aber die verordneten fünfzig Stockschläge nicht verabreichen.

c) Der Zauberer geht in ein Haus. Die Frau heizt den Ofen an, um einen Kuchen zu backen. „Bis du für den Kuchen eingeheizt hast, bringe ich dir aus Belgrad einen Kuchen!“ Und so war es auch.

d) Man erntete, zum Essen war keine Zwiebel da. Sagt Teknőkaparó (Trogmacher): „Ich werde sie gleich bringen!“ Er verschwindet und dann kommt er wieder mit einem Bund Zwiebeln: „Hi, so viele waren in Pest auf dem Markt.“⁵⁹

17. VERTRAG MIT DEM TEUFEL

a) Der kranke Junge unterschrieb den Vertrag; er wurde gesund und gewann die Königstochter. Nach seinem Tod trug man sein Skelett ins Museum.

b) Der betrunkene Junge unterschreibt den Vertrag mit Blut. Er wird wieder reich, kann sich amüsieren. Nach Erreichen seines fünfzigsten Lebensjahres wird er auf dem Misthaufen zerrissen.

⁵⁷ MOLNÁR 1943, 70; POLNER 1984, 93; BÁLINT 1975, 592–593.

⁵⁸ BALASSA 1963, 109; LUBY 1943, 181.

⁵⁹ BÁN–JULOW 1964, 33–34; eigene Sammlung Kállósemjén, 1961. JAMNA 109–67, 21–22; POLNER 1980, 31; ders. 1980, 30.

c) Dem Fischer hilft ein Jäger Fische fangen, wenn er ihm das gibt, was er an seinem Haus nicht kennt. Den Vertrag unterschreiben sie mit Blut. Inzwischen hat die Frau einen Jungen geboren. Der Junge wird Priester, den Vertrag verschafft er sich zurück.⁶⁰

18. MILCHMELKEN AUS DEM BRUNNENPFOSTEN, AUS DEM WAGEN

a) Die Leute beluden den Wagen und fuhren über eine Weide. Sagt der eine: „Wie gut wäre ein Liter Milch!“ Der andere: „Gleich wird sie hier sein, erreichen wir nur erst den Herdenbrunnen.“ Wie sie dort ankamen, hieb er sein Messer in den Brunnenpfosten, und es floß Milch heraus. „Haltet eure Hüte darunter!“

b) Der Erzählung von János Tombác gemäß fuhren einmal etwa fünfzehn Leute mit dem Wagen von ihrem Dorf nach Pest. Irgendwo an einer Weide ruhten sie sich aus. Einer von ihnen stieß sein Messer in die Wagenleiste und molk daraus so viel Milch, daß jeder satt wurde.

c) Mehrere fuhren mit dem Wagen nach Szabadka (Subotica). Auf dem Wege war eine große Kuhherde. Einer von ihnen stieß sein Messer ins Ende des Streckers und begann zu melken. Die Milch floß.⁶¹

19. ZERSTÜCKELN EINES KÖRPERS

Lehrling Füzesi zaubert aus Hatvanis Zauberbuch die gefangenen Seelen hervor, die aber zerreißen seinen Körper. Hatvani kommt nach Hause, setzt den Körper zusammen und befiehlt zwei Seelen in ihn. Füzesi wird wieder lebendig, aber nur für kurze Zeit.⁶²

Gewiß verbergen sich außer den aufgezählten noch einige andere Faust-Motive in den ungarischen Volksglaubensagen, Anekdoten und Volksmärchen.

UNGARISCHE FAUSTE

1. Über den Debrecener Professor *István Hatvani* und die Entstehung des Hatvani-Sagenkreises war schon die Rede. Er war der erste und der größte *ungarische Faust*, an den sich die meisten Faust-Geschichten und -motive knüpfen. In den Geschichten der „Fragmente“ (Nr. 1–13) finden sich folgende Faust-Motive: Sich magisch erweiternde Wohnungen (3), Zauberkutsche erhebt sich in die Luft (10), Verschaffen des Zauberbuches (2), auf den Boden gezeichneter Gegenstand wird wirklich (10), Scheinhochwasser (9), Scheinfrüchte (3), von weither magisch herbeigeholte Speisen und Getränke (3), Zerstückelung eines Körpers (11). Aus der Sammlung von *Sárrétudvar*: Menschen

⁶⁰ ERDÉSZ 1968, III, 138–141; DOBOS 1988, 231–233; GAÁL II, 1957, 214–228. Parallelen: Die Märchentypen AaTh 313 Motiv erste Episode (das dem Teufel versprochene Kind), AaTh ... (der Zauberer und sein Schüler), AaTh 811 (das dem Teufel versprochene Kind wird Priester) in ungarischen Varianten. Literarische Bearbeitung: „Über den Teufelskarren“. Märe. = TOMPA 1942, 222–224.

⁶¹ POLNER 1984, 57–58; BÁLINT 1975, 612; POLNER 1984, 59–60. – Diese Geschichten haben mehrere Varianten, mit der Fortsetzung: der kundige Hirt übt Vergeltung! Unser angegebenes Faust-Motiv zeigt Verwandtschaft einerseits mit der „Milchwegnahme“ des Hexenglaubens, andererseits mit dem Wettbewerb der kundigen Hirten.

⁶² BÁN-JULOW 1964, 42–45. Parallele: DIÓSZEGI 1958, 86–121; MHK 112. Siehe noch: „Das Zerreißen der Seele der Hexe, des Kundigen im Jenseits ist wahrscheinlich durch christliche Lehren in unsere Sagen geraten.“ = BALASSA 1963, 529.

rutschen auf dem Hintern nach Hause, Scheinschweine aus Strohwischen und scheinbares Herausreißen des Beines.⁶³

2. *Ferkó Beller* (Mezőkövesd) stand im Ruf, Zauberer zu sein. Er war ein Tagelöhner, mit seinen Gefährten ging er in die Weinberge um Tolcsva arbeiten. Er verstand es auch, Scheinhochwasser hervorzurufen.⁶⁴

3. Die *hexenartige Frau* (Szamosszeg) zauberte eine Scheinwohnung aus Hanfschäben und verstand sich auf magische Erzeugung von Scheinfeuersbrünsten. Ihre blatternarbige Tochter wurde zur scheinbaren Schönheit.⁶⁵

4. *János Cseuz* (Zsombó) war ein Gastwirt am Anfang unseres Jahrhunderts, der aber auch wirtschaftete. „Er hat viele Witze gemacht“, vor allem auf Kosten seiner Tagelöhner. Zu seinen Zaubertaten gehörten das Hervorzubern von Scheinschlangen und Scheinmelonen. Einen seiner Arbeiter setzte er auf einen polternden, pfeifenden Zug, und dann fand er sich im Wassergraben wieder.⁶⁶

5. *Csokonai*. Der Dichter Mihály Csokonai Vitéz (Debrecen 1773–Debrecen 1805) ist in seinem kurzen Leben, auch als Legat, viel herumgekommen. Die ungarischen Volksüberlieferungen hielten ihn für einen Wanderscholaren mit Zauberbuch, von dem nicht nur Sagen, sondern auch Anekdoten erhalten blieben. Von Csokonais Künsten berichteten die Märchenerzähler *Mihály Fedics* (Nyírbátor-Bátorliget) und János Papp (Kállósemjén-Újfalurét): Csokonai verschaffte sich beim Papst ein Zauberbuch; aus Strohwischen zauberte er Scheinschweine; mit seinem Zauberbuch flog er, wohin er wollte; die von ihm gezeichnete Kutsche samt Pferden wurde wirklich, er setzte sich in sie und flog mit ihr in die Luft.⁶⁷

6. Die Geschichten vom *Fiskalis Dési* notierte Imre FERENCZI in Péterfalva (Petrovo) 1972. Nach einem seiner Gewährsleute „sprach man in der Gemeinde Forgó-lány von einer interessanten mündlichen Überlieferung. Im vergangenen Jahrhundert wohnte dort ein Fiskalis namens Dési. Das war so ein Gaukler.“ Vor der Kirche suggerierte er ein wellenbewegtes Wasser, aus Strohwischen zauberte er entwöhnte Ferkel, mit seinem Stiefel zugleich zog man ihm auch sein „künstliches Bein heraus“.⁶⁸

7. *Pista Falu*, der dämonische Kutscher (Abádszalók), stand am Beginn unseres Jahrhunderts auf dem Gipfel seines Lebens. Wenn er einen Hieb mit seiner Zauberpeitsche tat, brauchte er die Pferde nicht zu putzen. Er konnte auch im Sommer über die Theiß fahren. Als er einen Garten hatte, konnten aufgrund seines Zaubers die Diebe die gestohlenen Birnen nicht fortbringen und ablegen. Als er Trauzeuge war, zauberte er Melonen an die Wand und danach wellenbewegtes Wasser im Zimmer.⁶⁹

8. *Garabonciás* (Wetterzauberer, Borsodnádasd) sagte Regen und Hochwasser voraus. Bei Festvergnügen zauberte er Wassermelonen an die Wand und Scheinhochwasser herbei.⁷⁰

⁶³ P. MADAR 1967, 185.

⁶⁴ Sammlung Vilmos Diószegi Mezőkövesd, 1951. HOMNA.

⁶⁵ ERDÉSZ 1968, I, 487–496.

⁶⁶ BÁLINT 1975, 589–592.

⁶⁷ ORTUTAY 1940, 370–374; ERDÉSZ 1974, 229. Anekdoten über Csokonai: SZÜCS 1989, 121–125.

⁶⁸ FERENCZI 1982, 2, 25.

⁶⁹ DÖMÖTÖR 1961, 83.

⁷⁰ Sammlung Pál Nemesik Borsodnádasd, 1959. HOMNA 618.

9. *János Huszka* (Zákányszék) war ein Hexenmeister. In der Mühle ließ er binnen einer Stunde Melonen auf dem Tisch wachsen. Danach ließ er Hochwasser fließen. Wenn er es wollte, zogen seine beiden schlechten Fohlen den Wagen leicht auch durch dicken Schlamm, wenn er aber seinen (Zauber-?) Dudelsack herabwarf, haben auf guter Straße „die Pferde so gezogen, waren voller Schaum und Schweiß, konnten kaum vorankommen, als gingen sie im tiefsten Schlamm“. ⁷¹

10. *Mihály Imám* (Tápé) war ein neunmalkluger Mann. „Früher waren die Schamanen solche. Er konnte beschwören, konnte Sprüche gegen solche Hexerei sagen.“ Er konnte Milch aus dem Brunnenpfosten melken. ⁷²

11. *Jókai*. Der Schriftsteller Mór Jókai (Komorn 1825–Budapest 1904) hatte starke Bindungen nach Debrecen, was auch seine Werke belegen. Die Romane und romantischen Erzählungen wurden auch gern in den ungarischen Dörfern gelesen. Damit läßt sich erklären, daß auch Jókai unter die Helden der ungarischen Faust-Sagen eingereicht wurde. Der Märchenerzähler János Papp erzählte vier in Debrecen geschehene Geschichten über Jókai mit seinem Zauberbuch. Durch sie erfahren wir, daß Jókai

a) aus Strohwischen Scheinschweine gezaubert hat und ihm scheinbar sein Bein herausgerissen wurde.

b) Er lud hundert Gäste in ein sich magisch erweiterndes Zelt ein, an der Wand hingen Scheinmelonen und -kaiserbirnen; seine Gäste gelangen nicht in Scheinfiakern nach Hause, sondern auf ihrem Hintern rutschend.

c) Mit dem König bereist er verkleidet das Land; er läßt den König hungern, deshalb soll er aufgehängt werden, aber an Jókais Statt hängt ein Strohwisch am Galgen.

d) Der König läd hundert Gäste am Abend seines Namenstages ein, dasselbe tut Jókai, die königlichen Speisen werden von Jókais Gästen verzehrt; dafür soll Jókai fünfzig Stockschläge erhalten, „aber die vier Polizeier schlugen nur den Strohsack, während Jókai kichernd durchs Fenster zusah“. ⁷³

12. *Karasz Csáki* (Szeremle, Kom. Bács-Kiskun) war ein Zauberer, der auch verwünschen konnte. Seinen Gästen ließ er auf dem Lehmfen grüne Gurken wachsen; da stieg das Wasser, sie stellten sich auf die Ofenbank, „als sie heruntersprangen, war der Boden ebenso trocken wie vor dem Wasser“. ⁷⁴

13. *Kolumbán, der Pfarrer von Keményfalva* (Homoród-Keményfalva, Siebenbürgen) stand im Ruf, ein Magier zu sein. Man sagt, er habe acht Jahre in Verona studiert. Vor seiner Heimkehr nahm er mit seinen Mitstudenten die Einladung eines grauhaarigen Herren zum Mittagessen an. Danach machten sie sich zu Fuß auf den Heimweg, waren aber nach einigen Stunden im Zauberflug in Klausenburg. Danach gelangte Kolumbán als unitarischer Pfarrer nach Keményfalva. Für seine wunderhaften Zauberkunststücke wurde er von seinem Bischof mündlich gemäßregelt. Aber wofür? Kolumbán ließ aus Tellern Weinstöcke mit dicken Trauben wachsen; von weither ließ er Speisen beschaffen; auf Wunsch fror er den Brunnen ein und ließ dann aus dem Brunnen Hochwasser fließen; Strohwische verwandelte er in Schweine, dann verkaufte er sie; um an das in seinem

⁷¹ POLNER 1984, 55, 95.

⁷² POLNER 1984, 58.

⁷³ Eigene Sammlung Kállósemjén, 1961. JAMNA 109-69. 24.

⁷⁴ Sammlung Vilmos Diószegi Szeremle, EA. 3053. 38.

Stiefel verborgene Geld heranzukommen, rissen die Käufer ihm so sein Bein aus, „daß das Blut den Schlächtern in die Augen spritzte“.⁷⁵

14. *Kovács, der Zauberer*, lebte in der Umgebung von Szeged. Während des Ersten Weltkrieges kam man am Bug in einem Bunker zusammen, wo durch ein Zwinkern seiner Augen gestreifte Szegediner Melonen an die Wand gerieten. Ein andermal rief er in den Bunker: „Der Bug ist über die Ufer gestiegen, das Hochwasser kommt!“ „Die Offiziere flohen, ein Oberst fiel ins Wasser, in Wirklichkeit plumpste er auf die Erde!“⁷⁶

15. *Sándor Lőrincz (Mindszent)* sagte auf einer Hochzeit: „Na, ich spiele den Gästen einen Streich!“ In wenigen Augenblicken entstand ein Hochwasser, verschwand aber nach zwei Minuten wieder. Dann ließ er die ganze Wand mit Melonen bewachsen.⁷⁷

16. *König Matthias als Wetterzauberer*. König Matthias (1443–1490) war ein sehr beliebter Herrscher, an ihn erinnern bis heute historische Sagen, Anekdoten und Novellenmärchen. Eine der Geschichten vom verkleideten König enthält das Faust-Motiv vom „Zauberflug von Menschen in der Luft“.⁷⁸

17. *Musikanten*

a) Bei einem Vergnügen wettet der Musikant von Mindszent, daß er die Kniee der jungen Frauen sehen werde. Er erzeugt ein Scheinwasser, die Frauen heben ihre Röcke hoch. Dann zaubert er Wassermelonen an die Zeltwand.

b) Der Musikant von Szentes pflanzte an die Stelle des eingefallen Ofens Melonenkerne, die in einem Augenblick aufgingen, „da hingen die Melonen so an der Wand.“

c) Ein Kriegsgefangener „musiziert auf dem Berg, führt seine Gefährten in einen Keller. Es erscheint ein gedeckter Tisch, die Musik erklingt auf dem Dachboden weiter. Wasser strömt in den Keller, die Pogatschen verschwinden.“⁷⁹

18. *Sándor Nagy, der Tollwutdokter* (Szentes) war ein berühmter Tierarzt Mitte des letzten Jahrhunderts. Der Schriftsteller István TÖMÖRKÉNYI erwähnt ihn 1904 als einen, der „kundig“ ist, mit Hunden umzugehen. Ähnlich anderen Tollwutdoktoren konnte er nicht nur heilen, sondern auch verhexen. Er konnte sich in einen tollwütigen Hund verwandeln, biß die Tiere und heilte sie dann für gutes Geld. Er ging gern zu Vergnügen, bei solchen Gelegenheiten zauberte er scheinbare Wassermelonen an die Wand.⁸⁰

19. Die *dämonische Frau* kommt in einer Sage von Szamosszeg vor. Sie versorgte die Königsstadt mit Eiern, die sie von ihrem Hund legen ließ. Als das bekannt wurde, besorgte sie sich in anderer Gestalt eine Genehmigung zum Fischverkauf und handelte mit Fischen (kleinen Katzen!). Einmal ließ sie Scheinrebhühner und -fasane unter das aus der Kirche kommende Volk laufen. Später faßte man sie, warf sie in den Kerker, von dort aber kam sie aufrecht durch die Wand hinaus.⁸¹

20. Der *dämonische Maler* taucht in einer Volksglaubensage aus Szamosszeg auf. Sein ursprünglicher Beruf war „Trockenmüller“, deshalb verstand er es auch, Ratten erscheinen zu lassen. Von seinen Taten war schon beim Motiv des „Scheinmalens“ die

⁷⁵ DÖMÖTÖR 1929.

⁷⁶ POLNER 1984, 96–97.

⁷⁷ POLNER 1984, 91.

⁷⁸ SOLYMOSSY o. J. 198; MNK 4. 1984, 214–221.

⁷⁹ POLNER 1984, 94, 95; MHK 118.

⁸⁰ POLNER 1983; 1984, 94, Parallele: SZÜCS 1938, 394–398; eigene Sammlung Kállósemjén, 1961. Volksglaubensage „Die beiden Ärzte konnten sich in Hunde verwandeln.“ JAMNA 109-67. 48–49.

⁸¹ ERDÉSZ 1968, III, 873–882.

Rede. Zur Ergänzung sei noch hinzugefügt, daß er seine Scheinratten durch Blasen auf seiner Flöte herbeizauberte: „als er zwei Schritte tat, war tatsächlich keine einzige Ratte mehr“ im Königsschloß. In seinem kleinen Buch „war alle mögliche Zauberei aufgeschrieben“. Aber eine „Frau tat es in ihren Ofen. Weiterhin konnte der Trockenmühlmüller zu keiner Zauberei mehr gelangen, denn der Trockenmühlmüller hatte das kleine Buch von seiner siebenundsiebzigsten Großmutter geerbt.“⁸²

21. Der *dämonische Müller*. Der Müller der „roten Mühle“ von Cserszegtomaj hatte einen Teufel. Wenn er fortging, blieb die Mühle stehen. Wenn er es wollte, mußten die dort lagernden Menschen tanzen, oder er ließ ein Scheinhochwasser über sie kommen. Aus dem Mühlentrichter zauberte er fertigen Teig hervor. Ähnlich anderen kundigen Müllern konnte er die Ratten schicken, wohin er wollte.⁸³

22. Der *dämonische Lehrer* (Biri, Kom. Szabolcs) saß mit gekreuzten Armen am Tisch, und die Feder schrieb von allein. „Geht das auch so?“ „Es geht!“ Der Lehrer fragt den Mann, was er wählen würde: einen Blumengarten oder einen Garten voller Kadaver? „Natürlich den Blumengarten.“ „Na, mein Sohn, du wirst es nie lernen!“⁸⁴

23. Der *alte Batári* (Vitka, Kom. Szatmár) schickte Ratten in das Haus eines Widersachers. Beim Sommerwetter wettete er mit einem Herren, daß die Theiß zugefroren sei. Er fuhr auf Schlittschuhen auf dem Wasser hin und her und gewann so die Wette.⁸⁵

24. Der *alte Kenderesi* (Hajdunánás) war ein Kundiger. Beim Schlachtfest ließ er Scheingurken und -melonen die Wand hinaufwachsen. Ein andermal machte er das auch in der Kneipe: binnen einer halben Stunde ließ er richtige Melonen wachsen, und die aßen sie auch auf. Man sagt, er habe die Ernte übernommen, aber den ganzen Tag unter einem Baum geschlafen. Nachts kamen seine „Kameraden“, denen er den Befehl gab: „Binde, schneide, geh beiseite!“ Am nächsten Morgen kam der Alte um seinen Lohn.⁸⁶

25. Der *alte Kurai* (Maroslele) war ein kundiger Kutscher, auch krepierete Pferde stellte er auf die Beine und trieb sie fort. Bei Hochzeiten ließ er Scheinmelonen die Wand hinaufwachsen, ein andermal zauberte er ein Hochwasser herbei. „Wenn sie dann den Kurai nicht zur Hochzeit einluden, dann konnten die jungen Paare einfach ihr Eheleben nicht anfangen.“ Dann brachten sie ihm Wein und Speisen, „dann ging alles in Ordnung“. Sie haben auch gesehen, daß er ohne Pferd gepflügt hat. „Der Pflug ging, die Erde wendete er um und eggte sie, aber ein Pferd war nicht da.“⁸⁷

26. Der *alte Lelle* (Tiszaújfalu) war ein dämonischer Mensch, ein „kundiger Dudelsackpfeifer“. Er ließ Zucker- und Wassermelonen die Wand hinauflaufen; jemand stieß mit dem Messer hinein, dann „floß die Hundescheiße herab“. Bei einer Zusammenkunft „öffnete er die Tür, da strömte Wasser hinein“. Dann ließ er das Wasser wieder hinaus. „Die Erde war genauso staubig wie zuvor.“⁸⁸

27. Der *alte Rozgonyi* (Szegvár) war Friedhofswächter. Bei Hochzeiten kam es mehrfach vor, daß er Scheinhochwasser zauberte. Anderswo ließ er für die Kinder in wenigen Augenblicken echte Melonen in der Mitte des Hauses wachsen.⁸⁹

⁸² ERDÉSZ 1968, II, 137–140.

⁸³ VAJKAI 1947, 3. Parallelen: HMK 114.

⁸⁴ RATKÓ 1987, 138.

⁸⁵ ERDÉSZ 1986, III, 485–487.

⁸⁶ MOLNÁR 1943, 70–71.

⁸⁷ POLNER 1984, 63, 93, 96, 98.

⁸⁸ HANKÓCZI 1989, 116.

⁸⁹ POLNER 1984, 90, 91, 95.

28. Der *alte Sinka* (Szegvár). István Hegyi erzählte, daß er als Kind mit seinen Gefährten auf dem Weg nach Újfalu war. Sie begegneten dem alten Sinka, der aus irgendeinem Grund auf sie böse wurde: „Was steht ihr hier im Wege, verflucht nochmal, ich werde schon mit euch fertig!“ „Und als wir weitergingen, floß uns auf einmal Wasser hinterher. Wir rannten vor dem Wasser fort.“⁹⁰

29. Von den Taten des *besoffenen Schusters* erfahren wir aus einem Volksmärchen aus Szamosszeg. Auf dem Markt zaubert er ein Zelt und verkauft mit zwölf Gehilfen Scheinschuhwerk, das zu nichts wird. Dann öffnet er mittels Gaukelei eine großartige Schusterwerkstatt, in der er ebenfalls Scheinschuhwerk verkauft. Die Gendarmen verhaften den betrügerischen Schuster, aber sie bringen seinen Hund ins Rathaus!⁹¹

30. *Ehrwürden Sári*. Sámuel Sári war seit 1722 ref. Pfarrer in Sárrétudvari. Für seine reine moralische Haltung erhielt er 1780 eine bischöfliche Belobigung. Wie Ilona P. MADAR schrieb: „Ungeachtet dessen lebt er in der Erinnerung der Sárrétudvarier als dämonischer Pfarrer, Fürst der Teufel.“ Bei einer Gelegenheit zitierte er den verstorbenen alten Vater des Hausherrn herbei. Ein andermal lud er Gäste ein, die sich im Morgendämmern, auf Stühlen sitzend, am gedeckten Tisch – oben auf dem Baum fanden! Als er gestorben war, stahlen die Teufel seinen Leichnam aus dem Sarg und nahmen ihn mit.⁹²

31. *Ferenc Tajicskás Dobó* (Szeged-Untere Stadt) war ein Hexenmeister in den 1860er Jahren. Er ließ Melonen an der Wand hochwachsen, rief aus den Taschen der Leute das Geld heraus, ließ das Haus voll Wasser laufen, konnte seine Karten so an die Wand werfen, daß alle kleben blieben.⁹³

32. *Teknökaparó* (Trogmacher, Makó) war ein Zigeuner, man hielt ihn für einen Zauberer. Einmal holte er einen dampfenden Kuchen aus Belgrad, ein andermal aus Berlin. Bei der Ernte hatten sie keine Zwiebeln fürs Essen. „Da kam ein Wirbelwind, dann war er auch schon verschwunden. Nach einer kleinen Weile brachte er den Sack Zwiebeln an.“⁹⁴

33. *Törő*, der Hexenmeister (Dédes, Kom. Borsod) machte ein Scheinhochwasser, als die jungen Frauen und Mädchen gerade aus der Kirche kamen.⁹⁵

34. Unter den *kundigen Jägern* war der Jäger *József D. Kovács* (Abádszalók) berühmt. Auf dem Weg schoß er einen Hasen, als gerade ein Mann aus Köre dort langging. Ihm schenkte er ihn. Als der Mann nach Hause kam, wollte er den Hasen aus seinem Beutel nehmen, der aber war nur voll mit Pferdeäpfeln. – Der kundige Jäger konnte alles schießen, was er nur wollte, durchs Fenster hindurch und auch hinter seinem Rücken! Er zauberte den Jägern Hasen, die keiner erlegen konnte.⁹⁶

35. *Urszuly, der Kundige* – so erinnert man sich an ihn. Wir wissen, daß Pál Urszuly ein Hirt in Geszteréd war und 1936 gestorben ist. Man kannte ihn weithin in der Umgebung, auch die Hexen fürchteten ihn. Vor ihm konnte man nichts verheimlichen, er wußte alles. Auch das, wer die Hexerei oder den Diebstahl verübt hatte. Die Rinder konnte er jederzeit heilen, aber auch Menschen konnte er Arzneien geben. Einmal „kam ihm sein Sohn zuvor“, verdingte sich als Oberhirt bei der Herrschaft; schließlich brachte

⁹⁰ POLNER 1984, 92.

⁹¹ ERDÉSZ 1968, III, 459–471.

⁹² P. MADAR 1967, 182–185.

⁹³ BÁLINT 1930, 49.

⁹⁴ POLNER 1980, 2. 30–31.

⁹⁵ Sammlung Árpád Lajos, Dédes, 1965. HOMNA 1484.

⁹⁶ DÖMÖTÖR 1961, 84; MHK 115.

der alte Urszuly die versprengte Rinderherde aus der Hortobágy heim. Einmal veranstaltete er ein Hirtenvergnügen. Die Gäste amüsierten sich müde, konnten um Mitternacht aber nicht nach Hause gehen, weil sich vor ihnen ein Scheinkanal befand. Erst morgens konnten sie heimkehren, als der wassergefüllte Kanal vor ihnen verschwand.

*

Aus den obigen Beschreibungen ist wohl schon deutlich geworden, daß sich unter den ungarischen Volksglaubensagen auch ungarische Faust-Sagen befinden und sehr beliebt sind. Es ist zu bedauern, daß sie nicht gesondert ins (versuchsartige) HMK aufgenommen wurden. Es war auch zu sehen, daß Faust in Ungarn viele Gefährten hat, unter gelehrten und ungelehrten Menschen gleicherweise. Daraus ergibt sich, daß die Geschichten des sog. Hatvani-Sagenkreises bloß einen Teil der ungarischen Faust-Sagen bilden. Während sich die westeuropäischen Faust-Sagen im wesentlichen an eine Person knüpfen, ist in Ungarn die Zahl der Faust-Gefährten fast endlos; ganz gewiß wird sich die Zahl der ungarischen Fauste und Faust-Motive auch in Zukunft noch vergrößern!

In den ungarischen Traditionen reicht der Faust-Gedanke in mehrhundertjährige Vergangenheit zurück. Es ist also kein Zufall, daß die ungarischen Faust-Sagen auf Schritt und Tritt Verwandtschaft und Zusammenhänge mit den Volksglaubensagen über Zauberer, Wetterzauberer, Hexen, Alpe, dämonische Kutscher, kundige Hirten usw. aufweisen. Dies versteht sich von selbst, verstanden sich doch die dörflichen Hexenmeister, Kundigen, Heiler und dämonischen Leute – bereits weit vor dem Auftreten von Faust – auf Gaukelspiel, Herbeizaubern von Scheintieren und -früchten, also auf allerlei teuflische Praktiken, ob nun durch den Besitz eines Zauberbuches oder erlangtes Wissen. Unbestreitbar finden sich gewisse Unterschiede zwischen den studierten und den einfachen dörflichen ungarischen Fausten. Die Wissenschaft der letzteren speist sich nämlich vor allem aus den ungarischen Traditionen und weniger aus den „Fragmenten“.

Es war zu sehen, daß die ungarischen Faust-Sagen nicht als bloße Nachahmungen und Übertragungen der deutschen Faust-Sagen zu betrachten sind. Deshalb sind wir der Meinung, daß die Aufarbeitung und weitere Erforschung der ungarischen Faust-Sagen sowohl der ungarischen Folkloristik als auch der europäischen Literar- und Kulturgeschichte zum Nutzen gereichen können.

LITERATUR

ARANY János balladái (Balladen)

1974: Hrsg.: Gordon Etel. Budapest

BALASSA, Iván

1963: Karcasai mondák (Sagen aus Karcsa). ÚMNGy. XI. Budapest

BÁLINT, Sándor

1975: Tombáczi mesék (Märchen von János Tombáczi). ÚMNGy. XVII. Budapest

1930: Szegeci vidéki babonás történetek (Abergläubische Geschichten aus der Gegend um Szeged). Ethn. LXI, 48–60

BÁN, Imre–JULOW Viktor

1964: Debreceni diákirodalom a felvilágosodás korában (Debrecener Studentenliteratur in der Aufklärungszeit). Budapest

BANÓ, István

1947: Babonás történetek a Tolna megyei Döbröközből (Abergläubische Geschichten aus Döbrököz im Kom. Tolna). Ethn. LVIII, 239–242

- BORNEMISZA, Péter
1980: Ördögi kísértetekről (Von teuflischen Gespenstern) = Heltai Gáspár és Bornemisza Péter Művei. Magyar Remekírók. Budapest
- DIÓSZEGI, Vilmos (Hrsg.)
1971: Az ősi magyar hitvilág (Die uralte ungarische Glaubenswelt). Budapest
- DIÓSZEGI, Vilmos
1958: A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben (Die Erinnerungen an den Schamanenglauben in der ungarischen Volkskultur). Budapest
- DOBOS, Ilona
1988: Bodrogkeresztúri mesék és mondák (Märchen und Sagen von Bodrogkeresztúr). ÚMNGy. XXIII. Budapest
- DÖMÖTÖR, Sándor (Hrsg.)
1961: Abádszalók földje, népe, kultúrája (Land, Volk und Kultur von Abádszalók). A Damjanich János Múzeum Közleményei V–VII. Szolnok
- DÖMÖTÖR, Sándor
1929: A keményfalvi pap (Der Pfarrer von Keményfalva). Ethn. XL, 194–197
- ERDÉSZ, Sándor
1968: Ámi Lajos meséi (Märchen von Lajos Ámi) I–III. ÚMNGy. XIII–XV. Budapest
1963: Az öreg Festő (Der alte Maler). A nyírbátori Báthori István Múzeum Füzetei. Nyírbátor
- FERENCZI, Imre
1957: Az ördögös kocsis alakjának néhány kérdése (Einige Fragen zur Gestalt des dämonischen Kutschers). Ethn. LXVIII. 56–86
1982: Tiszaháti és felső-tiszai néphit és népszokások (Volks glauben und Volksbräuche der Gebiete Tiszahát und Obere Theiß). Néprajzi Dolgozatok 41. Szeged
- GAÁL György
1857: Magyar népmese gyűjteménye (... ungarische Volksmärchensammlung) Pest
- GÁLOS, Rezső
1910: A Faust-mondához (Zur Faust-Frage). Ethn. XXI, 316
- GOETHE, J. W.
1790: Fragment. Leipzig
1964: Faust. Budapest
- HANKÓCZI, Gyula
1989: „Ördögségöt tudok ...“ Az alföldi dudások (hiedelem) történetehez („Ich kann teuflische Sachen“. Zu den (Volks glauben-) Geschichten der Dudelsackpfeifer in der Tiefebene). Jóna András Múzeum Évkönyve XXIV–XXVI (1981–1983), 111–118. Nyíregyháza
- HEINRICH, Gusztáv
1884: Faust és rokonai (Faust und seine Verwandten). Egyetemes Philológiai Közlöny 8, 825–543, 940–953
1886: Der ungarische Faust. Die Ungarische Revue 6, 780–804
1909: Faust az ó-korban (Faust im Altertum). Budapesti Szemle, 359–373
1914: Faust. Budapest
- HENNING, H.
1963: Beiträge zur Druckgeschichte der Faust- und Wagner-Bücher des 16. und 18. Jahrhunderts. Weimar
- HENNING, H.
1976: Faust. Enzyklopädie des Märchens. Band 4, Lieferung 4/5. Berlin–New York, 905–926
- IMRE, Lajos
1893: A magyar Faust (Der ungarische Faust). Erdélyi Múzeum 10, 158–174, 236–253. Budapest
- JÓKAI, Mór
1871: A magyar Faust. Népmonda Hatvani István debreceni professzorról (Der ungarische Faust. Eine Volkssage über den Debrecener Professor István Hatvani). A Kisfaludy Társaság Évtáplajai. Új folyam 6. Budapest
1856: A magyar nép adomái (Anekdoten des ungarischen Volkes). Pest
1975: Szép Mikhál. Budapest
- KIRÁLY, György
1921: D. Faustus János Históriaja (Die Historie des Dr. Johann Faustus). Gyoma
- KOMÁROMY, Andor
1910: Magyarországi boszorkányperek oklevéltára (Urkundenbuch der Hexenprozesse in Ungarn). Budapest

- KRETZENBACHER, Leopold
1968: Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande. Klagenfurt
- LÁSZLÓ, Gyula
1945: Ősvallásunk nyomai egy szamosháti kocsistörténetben (Spuren der ungarischen Urgeschichte in einer Kutschergeschichte aus dem Szamoshát). Klausenburg
- LÓSY SCHMIDT, Ede
1931: Hatvani István élete és művei 1718–1786 (Leben und Werke István Hatvanis 1718–1786). Debrecen
- LUBY, Margit
1943: Fogyó legelőkön (Auf schwindenden Weiden). Budapest
- MAILAND, Oszkár
1905: Székelyföldi gyűjtés (Sammlung im Szeklerland). Magyar Népköltési Gyűjtemény VII. Budapest
- MANN, Th.
1947: Doktor Faustus. O.O.
- MARLOWE, Ch.
1604: The Tragicall History of D. Faustus.
- MITROVICS, Gyula
1927: Hatvani István, a debreceni filozófus (István Hatvani, der Debrecener Philosoph). (Buchbesprechung) Debreceni Szemle I, 417–419
- MOLNÁR, József
1943: Adalékok az alföldi magyar nép hiedelemvilágához (Beiträge zur Volksglaubenswelt der Ungarn in der Tiefebene). Ethn. LIV, 64–74
- NAGY, Olga-VÖÖ, Gabriella
1974: A mesemondó Jakab István (Der Märchenerzähler István Jakab). Bukarest
- ORTUTAY, Gyula
1968: Die Faustsage in Ungarn. Volksüberlieferung. Göttingen, 167–274
1940: Fedics Mihály mesél (Mihály Fedics erzählt). ÚMNy. I. Budapest
- PÁZMÁNY, Péter
1983: Az ördögi kísértetekről (Über teuflische Gespenster). Pázmán Péter Művei. Prédikációk 760–772. Budapest
1894: Pázmány Péter összes művei I. Budapest
- P. MADAR, Ilona
1967: Sárrétudvari hiedelmek (Aberglauben in Sárrétudvar). Néprajzi Közlemények XII, 1–2, 23–225
- POLNER, Zoltán
1984: Ördögösök (Dämonische Leute). Csongrád megyei könyvtári füzetek 15. Szeged
1983: Ördögösök a Kurca-partján (Dämonische Leute an der Kurca). Szentesi Élet XIII, 6, 4. Szeged
1980: A Teknőkaparó (Der Trogmacher). Csongrád megyei könyvtári füzetek 13. Szeged
- RATKÓ, Lujza
1987: Mesék, mondák Biriből (Märchen und Sagen aus Biri). Jóna András Múzeum Kiadványai 24. Nyíregyháza
- RÖHRICH, Lutz
1966: Az ördög alakja a népköltészetben (Die Gestalt des Teufels in der Volksdichtung). Ethn. LXXVII 212–218
- SCHRAM, Ferenc
1970, 1970, 1983: Magyarországi boszorkányperek (Hexenprozesse in Ungarn). I–III. Budapest
- SOLYMOSSY, Sándor
o. J.: Monda (Sage). A magyarság Néprajza III. 3. Ausg., 160–225. Budapest
- SZILÁGYI, István
1872: Hatvani mondája (Die Hatvani-Sage). Vasárnapi Újság Nr. 13–15. Budapest
- SZÜCS, Ernő
1989: Debreceni anekdoták (Debrecener Anekdoten). Folklor és Etnográfia 49. Debrecen
1938: Veszettorvosok a Nagysárréten (Tollwutärzte im Großen Sárrét). Ethn. XLIX, 394–398
- TARNÓI, László
1975: Faustbuch. VL 3, 54–56
- TOLNAI, Gábor
1963: Zur Geschichte der Faust-Sage in Ungarn (Gesang des Albert Molnár). Acta Litteraria 6, 3–19

- TOLNAI, Vilmos
 1896: Tót Bábjáték Faustról (Ein slowakisches Puppenspiel über Faust). Egyetemes Philológiai Közlöny 217–227. Budapest
- TOMPA, Mihály
 1942: Tompa Mihály Összes versei (Mihály Tompas gesammelte Werke). Budapest
- TÜRÓCZI-TROSTLER, József
 1959: Faust. MTA I. oszt. Közl. Nyelv és Irod. O. Közl. 15, 25–27
- VAJKAI, Aurél
 1947: Az ördögös molnárlegény (Der dämonische Müllergeselle). Ethn. LVIII, 55–69
- VOIGT, Vilmos
 1984: Ördögirodalom (Teufelsliteratur). VL 9, 690–692
- ZSUPOS, Zoltán
 1983: Egy 1676-os rozsnói boszorkányper (Ein Hexenprozeß in Rosenau 1676). Jósa András Múzeum Évkönyve XXIV–XXVI (1981–1983). Nyíregyháza

ABKÜRZUNGEN

- AaTh: AARNE, A. – THOMPSON, S. 1961: The Types of the Folktale. Second Revision. FFC 184
- BN: BERZE NAGY János 1975: Magyar Népmesetípusok (Ungarische Volksmärchentypen) I–II. Pécs
- EA: Ethnológiai Adattár (Ethnologisches Datenarchiv). Néprajzi Múzeum. Budapest
- JAMNA: Jósa András Múzeum Néprajzi Adattára, Nyíregyháza
- HOMNA: Herman Ottó Múzeum Néprajzi Adattára, Miskolc
- MHK: Magyar Hiedelemmonda Katalógus (Katalog der ungarischen Volksglaubensagen). Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 6. Hrsg.: BTHARI Anna. Budapest 1980
- MNK: Magyar Népmesekatalógus (Ungarischer Volksmärchenkatalog). Budapest. MNK 2. 1988; MNK 4. 1988
- ÚMNGy.: Új Magyar Népköltési Gyűjtemény (Neue ungarische Volksdichtungssammlung). Hrsg.: ORTUTAY Gy. Budapest
- VL: Világirodalmi Lexikon (Lexikon der Weltliteratur). Budapest

OTTÓ HERMAN 1835–1914

József SZABADFALVI

H-3508 Miskolc, Igazság u. 13., Ungarn

In der zweiten Hälfte des 19. und in den ersten anderthalb Jahrzehnten unseres Jahrhunderts lebte und wirkte ein mit seiner Tätigkeit auch im Bereich des öffentlichen Lebens bis heute weiterwirkender vielseitiger Gelehrter von besonderer Persönlichkeit, Ottó HERMAN.

Schon sechs Jahre nach seinem 1914 eingetretenen Tode erschien über ihn bereits eine Monographie.¹ In den vergangenen Jahrzehnten erschienen mehr als ein halbes Dutzend Bücher über sein Lebenswerk,² seine breitgefächerte Tätigkeit wurde in einer Fülle von Studien gewürdigt. Anlässlich der Jahrestage seiner Geburt und seines Todes fanden mehrmals Konferenzen statt, die sein vielseitiges Tun zum Thema hatten. Es gab Ausstellungen über sein Lebenswerk in Ungarn, seine ständige Gedenkstätte befindet sich in Miskolc-Lillafüred (Kom. Borsod); zahlreiche Schulen, Institutionen, Vereine und Straßen tragen seinen Namen. Über all das hinaus erscheinen auch heute immer wieder neue Publikationen mit der allgemeinen Würdigung seiner weitverzweigten Tätigkeit oder einem oder dem anderen neuen Detail. Er führte eine bedeutende Korrespondenz mit den Wissenschaftlern seiner Zeit im In- und Ausland, die ebenfalls in vielen Studien behandelt worden ist. In Ungarn wird sein epochales Werk also gewürdigt, jenseits der Grenzen unseres Landes ist er aber kaum bekannt, und dem möchte die vorliegende zusammenfassende Studie entgegenwirken. Auch unter den durch den Umfang beschränkten geringen Möglichkeiten bin ich bestrebt, sein gesamtes Lebenswerk vorzustellen. Ich darf mit Gewißheit behaupten, daß ihm mit seiner vielseitigen Tätigkeit ein Platz auch unter den größten Naturwissenschaftlern und Volkskunde-, ja sogar Völkerkundeforschern gebührt.

Er hat sich mit mehreren Wissenschaftszweigen beschäftigt. In seiner Jugendzeit trieb er naturwissenschaftliche Forschungen, später schuf er Bleibendes im Bereich der Ethnographie. Seine meisten Studien erschienen wohl im Bereich der Ethnographie. Im Alter kam er – sozusagen zufällig – in Kontakt mit der Archäologie. Seine diesbezüglichen Publikationen standen – wie noch zu sehen sein wird – im Zentrum des internationalen Interesses. Neben all dem befaßte er sich fast ein halbes Jahrhundert hindurch auch mit Öffentlichkeitsfragen bzw. war er fast zwei Jahrzehnte Parlamentsabgeordneter.

Ottó HERMAN wurde am 28. Juni 1835 als Sproß einer deutschen Familie in der Zips, in Bries (Breznóbánya, Brezno) im Komitat Zólyom (heute Slowakei) geboren. Sein Vater war Kameralchirurg und wurde 1847 in die Kameraldomäne Diósgyőr bei

¹ LAMBRECHT 1920; 1926

² KÓSA–KEVE–FARKAS 1971; Varga 1967; Székely 1955; Erdődy 1984

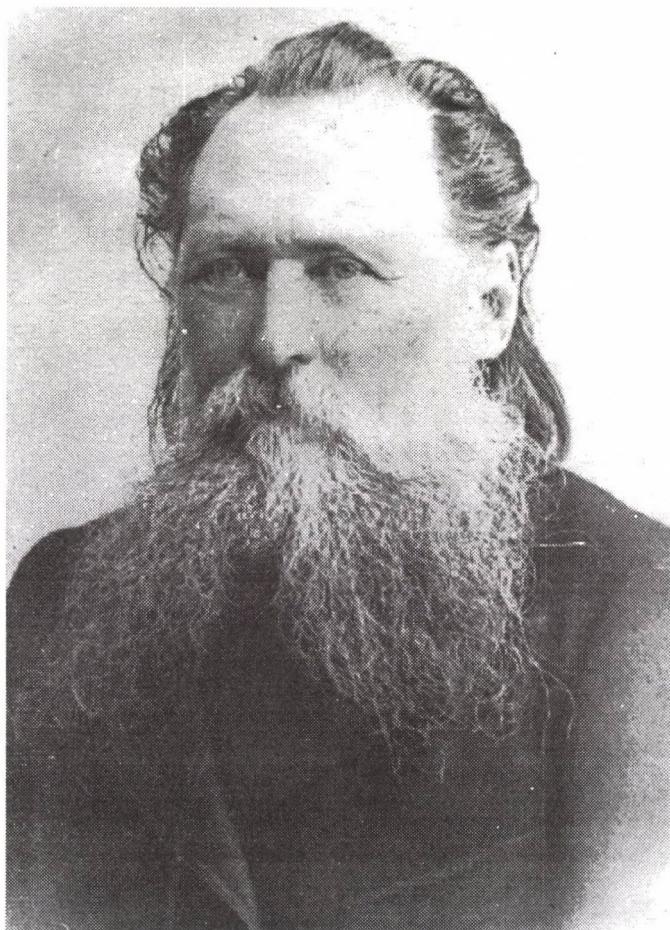


Abb. 1. Ottó Herman

Miskolc versetzt. Das wildromantische bewaldete Bükkgebirge und das an seiner Flanke liegende Diósgyőr haben sein ganzes Leben bestimmt. Viel hat er sich in den riesigen Wäldern herumgetrieben. In mehreren seiner Werke nannte er den Urwald die Kirche der Natur.

Das evangelische Kind wurde Schüler der kirchlichen Mittelschule in Miskolc. Bei Ausbruch des ungarischen Freiheitskampfes 1848/49 versuchte der 13jährige OTTÓ HERMAN sich zu den Soldaten zu melden, doch wurde das körperlich schwach entwickelte Kind heimgeschickt. Seine Mittelschulbildung hat er nicht beendet. Danach erlernte er in Miskolc, Korpona und dann Wien den Beruf des Maschinenschlossers. Zwischen 1854 und 1856 verbrachte er seine gesamte Freizeit im Wiener naturwissenschaftlichen Museum und entwickelte damit seine naturwissenschaftlichen und vor allem biologischen Kenntnisse weiter. Hier lernte er unter anderem auch das Präparieren von Vögeln.



Abb. 2. Das Ottó-Herman-Gedenkhaus. Miskolc-Lillafüred

Von 1857 bis 1861 leistete er seinen Wehrdienst ab, zum überwiegenden Teil in Ragusa an der Adria. Anfang der 1860er Jahre nahm er am italienischen Freiheitskampf unter Garibaldi teil. 1863 erlernte er im westungarischen Güns (Kőszeg) den Photographenberuf, den er jedoch sein Leben lang nicht ausübte. Seine Studien und vor allem seine Bücher illustrierte er mit seinen eigenen und den Zeichnungen sowie Stichen anderer. Photographien finden sich wohl nur in seiner anthropologischen Arbeit.³

Zwischen 1864 und 1872 arbeitete er im Museum von Klausenburg (Kolozsvár, Cluj, Rumänien) in Siebenbürgen, und das war für sein Leben bestimmend. Er war der Präparator des renommierten Naturwissenschaftlers und Museumsdirektors Sámuel BRASSAI⁴ und wurde dann dessen Forschungsmitarbeiter. Hier begann er seine breitgefächerte museologische Tätigkeit. Hier schrieb er auch seine ersten naturwissenschaftlichen, populärwissenschaftlichen und politischen Zeitungsartikel. Die ersteren erschienen im Jahrbuch des Erdélyi Múzeum, die populärwissenschaftlichen und gesellschaftspolitischen in der Klausenburger Zeitung *Magyar Polgár* (Ungarischer Bürger). Hier

³ HERMAN 1902a

⁴ Sámuel Brassai (1797–1897) war Universitätsprofessor, Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, beschäftigte sich mit Volkskunde, Statistik, Astronomie, Physik und Chemie, schrieb aber auch sprachwissenschaftliche und literaturgeschichtliche Werke.

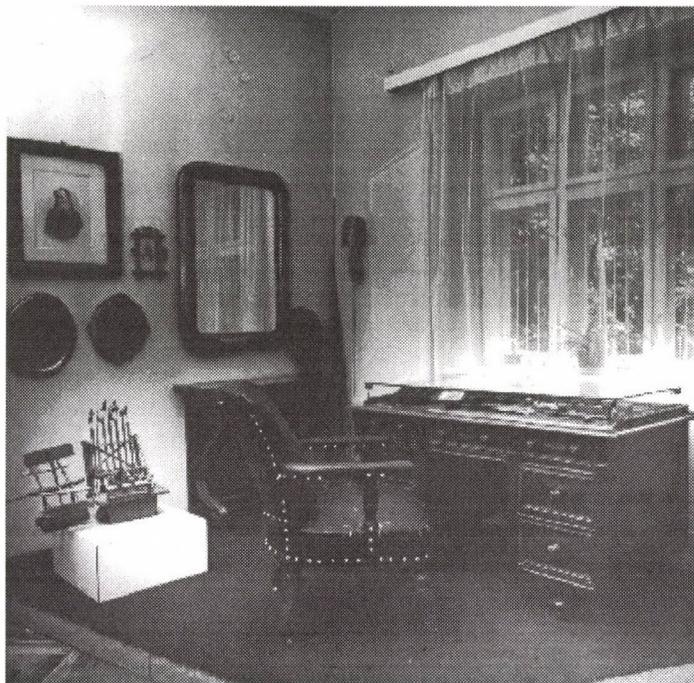


Abb. 3. Teil des Gedenkhauses

spann sich auch seine große Liebe zu der späteren berühmten Schauspielerin Mari Jászai an. Nach fast zweijähriger Wanderung und Feldarbeit vor allem in der Siebenbürger Heide (Mezőség, Cîmpia Transilvaniei) ließ er sich 1873 in Budapest nieder. Seit 1875 bis zum Beginn seiner Zeit als Abgeordneter (1878–1897) arbeitete er in der zoologischen Sammlung des Ungarischen Nationalmuseums. Inzwischen war er Direktor des von ihm gegründeten Ornithologischen Zentrums geworden, ein Amt, das er eigentlich bis zu seinem Tode behielt. In der Mitte der 1890er Jahre erbaute er sich ein Sommerhaus an dem Schauplatz seiner Kindheit, oberhalb von Miskolc-Diósgyőr, in Lillafüred, dem schönen Ferienort im Bükkgebirge. Im Alter verbrachte er viel Zeit in diesem Sommerhaus und schrieb dort mehrere Bücher. Sein einstiges Sommerhaus dient als Gedenkstätte des Lebenswerkes dieses Gelehrten. Am 27. September 1914 starb er in Budapest, wo er im Friedhof an der Kerepeser Straße beerdigt wurde. Später überführte man seine Asche in den Friedhof von Alsóhámor bei Miskolc-Lillafüred, in jenes Bergdorf, wo er seine Kindheit verbracht hatte.

Ottó HERMAN wurde zum Mitglied oder Ehrenmitglied zahlloser in- und ausländischer wissenschaftlicher Vereinigungen gewählt, von denen einige genannt sein sollen:

1869 Ordentliches Mitglied des Siebenbürgischen Vereins für Naturwissenschaften

1875 Ordentliches und seit 1880 bis zu seinem Tode Komiteemitglied der Magyar Természettudományi Társulat (Ungarische Naturwissenschaftliche Gesellschaft)

- 1876 Ordentliches Mitglied der Zoologisch-botanischen Gesellschaft in Wien
- 1879 Kommandeur des türkischen Medschidije-Ordens
- 1891 Ordentliches und seit 1909 Ehrenmitglied der Magyar Néprajzi Társaság (Ungarische Ethnographische Gesellschaft)
- 1893 Ordentliches Mitglied der Anthropologischen Gesellschaft in Wien
- 1894 Ehrenmitglied des Vereins Vergnügter Vogelfreunde in Rositten an der Kurischen Nehrung
- 1895 Ehrenmitglied des Ornithologischen Vereins in Wien
- 1898 Ehrenmitglied des Ornithologischen Vereins in München
- 1899 Außen- und Korrespondierendes Mitglied des Deutschen Vereins zum Schutze der Vogelwelt
- 1900 Ritter der französischen Ehrenlegion
- 1900 Ehrenmitglied der Deutschen Ornithologischen Gesellschaft (Leipzig)
- 1900 Ehrenmitglied der Ornithologischen Gesellschaft in Bayern
- 1903 Andrassy-Gedenkmedaille des Magyar Iskola Egyesület (Ungarischer Schulverein)
- 1905 Ehrenmitglied des Oesterreichischen Bundes der Vogelfreunde in Graz
- 1906 Korrespondierendes Mitglied der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte
- 1909 Ehrenmitglied der Royal Society for the Protection of Birds
- 1910 Ehrenmitglied der The South African Ornithologists Union
- 1910 Direktionsmitglied ehrenhalber des Erdélyi Múzeum-Egyesület (Siebenbürger Museum-Verein)
- 1913 Ehrenmitglied der Finnougrischen Gesellschaft von Helsingfors (Suomalais-Ungarilainen Aewa)

Schließlich sei noch erwähnt, daß ihn in Ungarn auch die Ungarische Akademie der Wissenschaften zum Mitglied wählte, aber Ottó HERMAN die Wahl nicht annahm, indem er sich darauf berief, daß ein Politiker der „Unabhängigkeitspartei“ keine staatliche Auszeichnung annehmen könne.

DER NATURWISSENSCHAFTLER

Sein wissenschaftliches Interesse galt – wie schon erwähnt – bereits in seiner Jugendzeit dem Kennenlernen der Natur. 1864–1871 arbeitete er in Siebenbürgen beim Siebenbürgischen Museum in Klausenburg, wohin ihn Sámuel BRASSAI berufen hatte. Hier wurde das gerühmte Buch von BREHM zu seiner Bibel. Seine Aufmerksamkeit wandte er zuerst den Vögeln zu; er betreute und erweiterte die ornithologische Sammlung des Museums. Viele tausend Vogelei sammelte er für die Sammlung des Museums, legte aber auch die Basis für dessen präontologische und mineralogische Sammlung. Während seiner Feldforschungen in der Siebenbürger Heide machte er sich mit der Lebensweise der Fische bekannt sowie mit den Fischfanggeräten und Fangmethoden der dortigen Bewohner. 1865 erschien im Jahrbuch des Museums seine erste wissenschaftliche Publikation über den *Baumfalken*.⁵ Noch im Verlauf seiner siebenbürgischen Tätig-

⁵ HERMAN 1864–65

keit lernte er die heimische Spinnenfauna kennen und beschäftigte sich mit ihr, was sein Leben in den folgenden Jahren grundlegend beeinflussen sollte.

Ab 1873 lebte und arbeitete er schon in Budapest. Die *Magyar Természettudományi Társulat* (Ungarische Naturwissenschaftliche Gesellschaft) beauftragte ihn mit der wissenschaftlichen Aufarbeitung der ungarischen Spinnenarten. Bald war seine Spinnenmonographie auch fertiggestellt, die 1867–1869 unter dem Titel *Magyarország pók-faunája. Ungarns Spinnen-Fauna*⁶ erschien. Mit dem Schreiben der zweisprachigen Arbeit begann er im Februar 1875. Am Ende des Vorwortes bedankte er sich bei mehreren ausländischen Forschern, die ihm bei seiner Arbeit geholfen hatten. Davon soll ein kurzer Abschnitt zitiert werden: „Höchsten Dank schulde ich besonders Herrn I. THORRELL, Professor an der Universität Uppsala, für seine aufopferungsvollen Bemühungen ... Ihm danke ich die sichere Grundlage, auf der der beschreibende Teil ruht.“ Er bietet eine detaillierte internationale Übersicht der bisherigen Forschungsergebnisse in diesem Themenbereich von Aristoteles bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Das hier aufgeführte Register umfaßt 20 Druckseiten. Diesem folgend beschreibt er monographisch anspruchsvoll in thematischer Ordnung (Morphologie, Typologie, Funktion, Lebensweise usw.) die ungarische Spinnenfauna. Die deutsch und ungarisch erschienene Arbeit ist ein bis heute einzigartiges Werk.

1879 verließ er das Ungarische Nationalmuseum, man hatte ihn zum Parlamentsabgeordneten für Szeged-Unterstadt gewählt. Mit kürzeren Unterbrechungen war er fünf Parlamentsperioden lang Mitglied des Abgeordnetenhauses, bis zum Frühjahr 1897. Am Ende der 1870er Jahre begann er mit seiner gewaltigen Wissenschaftsorganisationsstätigkeit. Mit großer Energie beteiligte er sich an der Arbeit der Naturwissenschaftlichen Gesellschaft. 1877 gründete er die Zeitschrift *Természettudományi Füzetek* (Naturkundehefte), aus der später die Jahrbuchserie des Naturwissenschaftlichen Museums erwuchs. 1882 war er an der Gründung des Landes-Tierschutzvereins beteiligt. 1887 erscheint seine erste naturwissenschaftlich-ethnographische Monographie, *A magyar halászat könyve* (Das Buch der ungarischen Fischerei).⁷ 1888 erscheint ein relativ kleineres Buch als Heft 31 der Naturwissenschaftlichen Gesellschaft mit dem Titel *A halgazdaság rövid foglalatja* (Kurzer Abriss der Fischwirtschaft).⁸ Darin macht er mit den Grundlagen der Fischzucht in Teichen und anderen Gewässern bekannt. Im gleichen Jahr machte er eine dreimonatige Studienreise nach Norwegen und veröffentlicht seine Reisebeschreibung in Form eines vorzüglichen Buches, das später beschrieben werden soll. 1891 organisierte er in Ungarn den *II. Internationalen Ornithologischen Kongreß*, bei dem die ungarische ornithologische Forschung in erster Linie mit der Vorstellung ihrer Ergebnisse im Bereich der Untersuchung der Vogelzüge vertreten war. Der gewaltige Erfolg des Kongresses zog fast automatisch die Gründung des *Magyar Ornitológiai Központ* (Ungarisches Ornithologisches Zentrum) im Jahre 1893 (heute *Magyar Madártani Intézet*) nach sich. 1894 gründete er die zweisprachige ornithologische Zeitschrift *Aquila*, die seither ununterbrochen erscheint.⁹

Im Laufe seiner naturwissenschaftlichen Sammelreisen in Siebenbürgen, als er bereits die Vogelzüge beobachtete, also schon 1867, hatte er beschlossen, die natürliche

⁶ HERMAN 1876–79

⁷ HERMAN 1887

⁸ HERMAN 1888a

⁹ LAMBRECHT 1820: 86–87



Pósa Lejasnének,
a magyarok legkedvesebb
Lúdköjének
az öreg

Herman Ottó



Abb. 4. Dedikation von Ottó Herman für Frau L. Pósa

Migration der Vögel, die Vogelzüge auf einem größeren Gebiet zu studieren. Als Begründung für seine Studienreise schrieb er im Vorwort seines Buches unter anderem: „Unsere damalige ornithologische Heilige Schrift, das erste Vogelbuch des alten BREHM, sagt über den wundervollen Vogel (die Zwergmöwe), seine eigentliche Heimat sei unbekannt, seine Hauptaufenthaltsorte seien der südliche Teil Sibiriens, Rußland und Skandinavien; er erscheint an der Adriaküste, oftmals massenweise in der Nordsee; er besucht die Elbmündung, sehr selten verirrt sich einer auch mal auf Binnengewässer.“ 1893 erschien sein Buch *Az északi madárhegek tájairól* (Über die Gegenden der nordischen Vogelberge).¹⁰

Anfang Juni 1888 war er in Budapest aufgebrochen und über Wien, Prag und Berlin ans Meer und von dort zu Schiff weiter nach den Nordgebieten Norwegens, nach Bergen und Tromsø, gereist. Im ersten Teil seines Buches beschrieb er auch seinen Reiseweg. In Berlin besuchte er seinen Mitgelehrten, mit dem er lange Zeit in Verbindung stand, Rudolph VIRCHOW „in Nr. 10 der stillen Schelling-Straße“. VIRCHOW interessierten das *Buch der ungarischen Fischerei* bzw. alle wissenschaftlichen Ergebnisse Ottó HERMANS sehr. Sein Buch – ebenso wie seine späten naturwissenschaftlichen Arbeiten – war kein biologische Buch im engeren Sinne, sondern fast ebenso ein ethnographisches und vielleicht noch mehr kulturanthropologisches Fachbuch. So widmete er z. B. ein gesondertes Kapitel den Lappen, den Geräten und Fangweisen der dortigen Fischerei sowie der Geschichte und den gegenwärtigen Verfahren des Walfanges.

¹⁰ HERMAN 1893d

Mit der Publizierung seiner naturwissenschaftlichen Ergebnisse begann er nach der Jahrhundertwende. 1901 erschien eines seiner bedeutendsten Werke, *A madarak hasznáról és káráról* (Vom Nutzen und Schaden der Vögel), das er im Auftrag des ungarischen königlichen Landwirtschaftsministers geschrieben hatte und das innerhalb weniger Jahre mehrere Auflagen mit insgesamt 80 000 Exemplaren erlebte. 1903 wurde es auch auf Deutsch herausgegeben.¹¹ 1960 erschien seine fünfte Auflage, in deutscher und englischer Sprache. Nach den ornithologischen Grundkenntnissen gibt er auf über 200 Seiten eine Darstellung der in Ungarn heimischen Vögel und zählt danach die im Volksmunde gängigen Geschichten und Redewendungen über Vögel in der Volksdichtung auf. Die Beziehung des Menschen zur Vogelwelt findet in seinem ganzen Buch Beachtung. Dazu führt er im Kapitel „Der Vogel als Schönheit“ aus: „Und wer vermag zu sagen, wie massenhaft in der Sprache und Anschauungsweise des ungarischen Volkes die Bezüge auf den Vogel leben, einer schöner als der andere ... Eine ungarische Mutter, wenn sie ihr Kind an die Brust drückt, sagt zu ihm: Mein süßer Vogel!“

1902 nahm er an der Ausarbeitung des *Internationalen Vogelschutzabkommens* teil, das 1906 auch Ungarn annahm. 1908 führte er zur Hilfe bei der Vogelflugforschung die bis heute benutzte Vogelberingung ein. 1907 erschien seine Zusammenfassung *Az 1902-ik évi nemzetközi madárvédelmi egyezmény és Magyarország* (Das internationale Vogelschutzabkommen von 1902 und Ungarn).¹² Auch hierin stellte er die Beziehung des Menschen zur Tierwelt dar. Er sprach über die Rolle des Vogels in der Natur, über die Geschichte der Ornithologie, den internationalen Wirtschaftskongreß von Wien im Jahre 1873, wo zum ersten Male die nützlichen und die schädlichen Vögel bestimmt wurden; über die ornithologischen Kongresse; über den Vogelschutz in Ungarn usw. Auch eine Liste der nützlichen und schädlichen Vögel teilte er mit. Eine Hauptattraktion des Buches ist das sechssprachige Vogelwörterbuch auf den Seiten 183–198, das bei internationalen Vergleichen behilflich sein konnte.

Ungarn war seit den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts ständig an den Weltausstellungen und ihnen angeschlossenen wissenschaftlichen Veranstaltungen vertreten. Über die ungarische Teilnahme an der Weltausstellung 1900 in Paris schrieb Ottó HERMAN in einem 1902 erschienenen Buch¹³: „Und weil wir Ungarn auch 1900 in Paris genau wie die Franzosen in einer zusammenhängenden Serie, handgreiflich und auf der Grundlage der Wahrheit die Ordnung und den Verlauf unserer historischen Entwicklung in diesem historischen Zustand entscheidenden Gewichtes dargestellt haben, haben wir uns auch Anerkennung errungen ... Unter solchen Umständen war es sehr richtig ... daß das Ungartum in der ernsthaftesten Form den Kampf um Anerkennung aufgenommen und sich bemüht hat, dieses Ungartum in Portraits mit wissenschaftlichem Wert auch als Menschenrasse darzustellen; und zwar vor dem allerzuständigsten Gremium, dem in Paris zusammengekommenen internationalen anthropologischen und archäologischen Weltkongreß. Die Ausgabe hat den Haupttitel *Magyar típusok – Magyarische Typen* 1900,¹⁴ ihr Text ist ungarisch und deutsch; herausgegeben wurde es mit Unterstützung des ungarischen königlichen Bildungsministeriums als offizielle Schrift der ethnographischen Abteilung des Ungarischen Nationalmuseums.“

¹¹ HERMAN 1903

¹² HERMAN 1907a

¹³ HERMAN 1902a

¹⁴ HERMAN 1905a

Diese Gedanken lagen dem anthropologischen Buch *A magyar nép arca és jelleme* (Das Antlitz und der Charakter des ungarischen Volkes)¹⁵ des Polyhistor zugrunde. Dieses Werk enthielt die Zusammenfassung der allgemeinen Ergebnisse der Anthropologie sowie die Darstellung der anthropologischen Typen des ungarischen Volkes – unter Berücksichtigung nicht nur der physischen, sondern auch der psychischen und kulturellen Anthropologie. Wie Ottó HERMAN im Vorwort erwähnte, waren die hervorragendsten Gelehrten seiner Zeit als Gutachter bei der Zusammenstellung des Werkes beteiligt. Das Thema hat er in kürzerer Form auch in deutscher Sprache behandelt.¹⁶ Den Katalog der Pariser Weltausstellung gab man auch französisch heraus.¹⁷

1906 erschien sein kleines Heft in ungarischer und deutscher Sprache *A madarak és fák napja Magyarországon – Der Vogel- und Baum-Tag in Ungarn*, in dem er den Gedanken der Notwendigkeit des modernen Naturschutzes aufwarf. Er führte die bisherigen Ergebnisse des Tier- und Vogelschutzes und die bisher erschienenen historischen Dokumente auf, unter anderem auch die Verordnung, in der der Minister für Kultus und Unterricht Albert Apponyi im Geiste des in den Vereinigten Staaten schon eingeführten Brauchs (*Bird day* und *Arbor day*) in den Schulen anordnete, im Frühling jedes Jahres den Tag der Vögel und Bäume mit Ausflügen und Kennenlernen der Naturwerte zu begehen.¹⁸

Es läßt sich also feststellen, daß Ottó HERMAN einer der bedeutenden Schöpfer und Vertreter der modernen ungarischen Naturwissenschaften gewesen ist. Einzigartig war er vor allem darin, daß seine Forschungen sich nicht allein auf die eng verstandene Biologie erstreckten. Stets untersuchte er die Geschichte des Themas sowie die Beziehung des Menschen zur Tierwelt.

DER VOLKSKUNDEFORSCHER

Die letzten dreißig Jahre seines Lebens, die größere Hälfte seiner schöpferischen Periode, verbrachte er überwiegend mit Volkskundeforschungen und ihrer Publizierung.¹⁹ Wie schon erwähnt, führten ihn seine naturwissenschaftlichen Forschungen zur Beziehung des Menschen zur Tierwelt. Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts übte Charles DARWIN, den die Ungarische Akademie der Wissenschaften zu ihrem ausländischen Mitglied wählte, mit seinem Buch *Der Ursprung der Rassen ...* (1859) nicht nur auf die Naturwissenschaften, sondern auch die Gesellschaftswissenschaften großen Einfluß aus. Viele Gelehrte akzeptierten und verwendeten die von ihm verkündete Evolutionstheorie. Innerhalb dieses wissenschaftlichen Systems begann auch Ottó HERMAN seine Forschungen, der laufend Verbindung mit den größten europäischen Gelehrten seiner Zeit hielt. Innerhalb der Ethnographie erforschte er eigentlich nur zwei größere Themenkreise in seinen Büchern und Studien: den Fischfang des Volkes und das Hirtenwesen, doch erschienen auch Studien über die Volksbauweise. Und vorausgehend ist zu sagen, daß ihn ständig die Volkssprache beschäftigte, vor allem auch die Sammlung des Fachwortbestandes der einzelnen Tätigkeiten. Dieser Anschauung entstammte sein letztes

¹⁵ HERMAN 1902a

¹⁶ HERMAN 1905a

¹⁷ HERMAN 1900

¹⁸ HERMAN 1906b

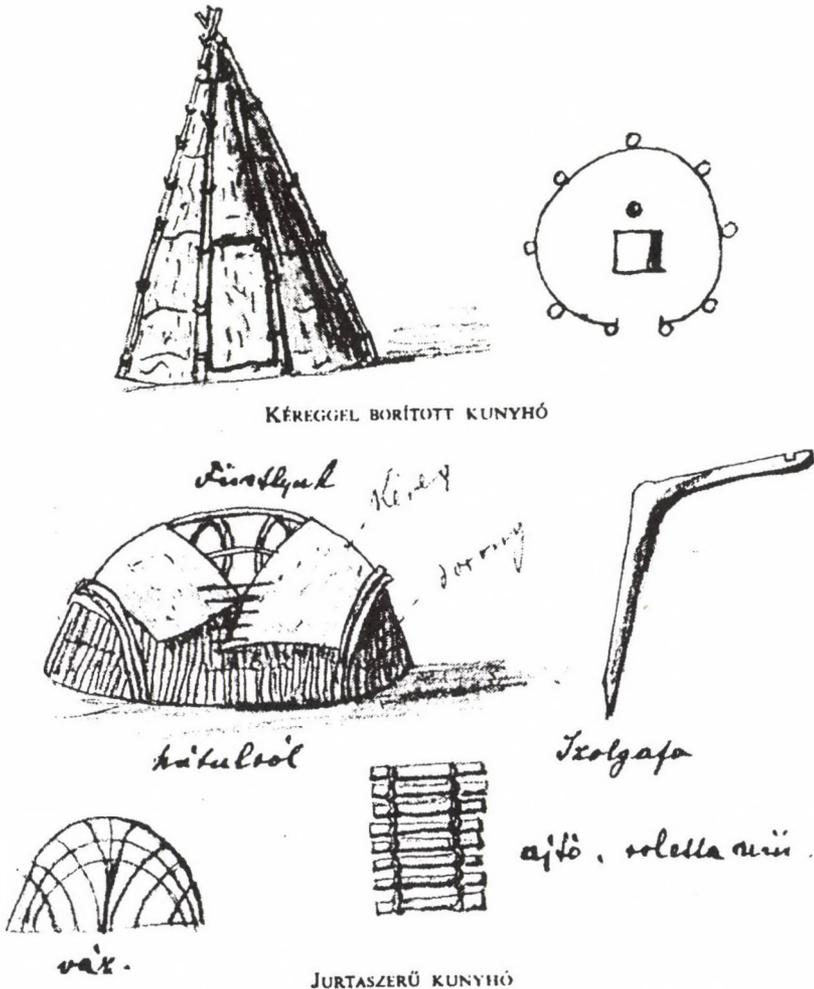


Abb. 5. Rundhütten der Hirten. Aus dem Notizbuch von Ottó Herman

gewaltiges Werk über den Fachwortschatz des ungarischen Hirtenwesens. Im Laufe seines Lebens erschienen mehrere Publikationen über volkssprachliche Themen in sprachwissenschaftlichen Zeitschriften.

Die Wissenschaftsgeschichte der ungarischen Volkskunde zeigt, daß in der Mitte des 19. Jahrhunderts fast ausnahmslos folkloristische Sammlungen stattfanden und diesbezügliche Publikationen erschienen. Die gegenständliche Volkskultur war zumeist durch Forschungen des Volksgewerbes und der Volkskunst vertreten. Ottó HERMAN begann also mit der Erforschung der beiden uralten ungarischen Berufszweige, der Fischerei bzw. der Viehzucht des Volkes und des Hirtenlebens, ohne daß es schon eine diesbezügliche Basisforschung (Teilforschungen) und eine konzeptionelle Grundlegung gegeben

hätte. Für beide großen Themenkreise arbeitete Ottó HERMAN Forschungsmethodik, Thematik und Problematik aus. Es scheint, er ist seinen eigenen Weg gegangen und schuf seine evolutionistische Anschauungsweise in erster Linie geleitet durch die Darwinschen Ideen. Des weiteren ist festzustellen, daß auch er nicht mit Teilforschungen begann, sondern von vornherein eine monographische Zusammenfassung plante bzw. im Falle der Fischwirtschaft und der Fischereigeräte auch verwirklichte. Beim Erforschen der Viehzucht und des Hirtenwesens ist es letztlich nicht zu der geplanten großen Zusammenfassung gekommen. Es erschienen eine Anzahl von sog. „Vorstudien“, die zusammen auch drei gewichtige Bände ausmachten. Diesbezüglich ist seine größte Zusammenfassung das Hirtenwörterbuch.

Sine Publikationen beruhen auf den eigenen Feldarbeiten; er reiste viel und in viele Gegenden, sammelte sehr viel Material, sowohl sprachliches als auch Gegenstände. Er war unermüdet beim Forschen und war fähig, für verfallene Hirtenhütten hunderte Kilometer zu reisen. Er konnte gut zeichnen, und seine im Ungarischen Ethnographischen Museum (Budapest) aufbewahrten Tagebücher sind auch heute beispielhaft und zeugen von einem reichen und wohlgeordneten Denken. Die gesammelten wissenschaftlichen Informationen ordnete er aufgrund der Tatsachen, typologisierte sie und erbaute daraus seine wissenschaftlichen Ergebnisse, seine Systeme. Präkonzeptionen hatte er nicht, und selten berief er sich bei beiden Themenkreisen auf ausländische Forscher und deren Ergebnisse, obwohl er sie kannte und im Briefkontakt mit den meisten von ihnen stand. Er erarbeitete eine individuelle Methode, glaubte vor allem an die innere Entwicklung der Kultur. Die Beziehungen der materiellen Kultur des ungarischen Volkes suchte er vor allem bei den obugrischen verwandten Völkern.

Seine erste große und bis heute einzigartige volkskundliche Monographie, *A magyar halászat könyve* (Das Buch der ungarischen Fischerei), erschien 1887.²⁰ Mit der Materialsammlung hatte er im Auftrag der Ungarischen Naturwissenschaftlichen Gesellschaft schon 1883 begonnen. Auf der Landesausstellung 1885 stellte er das gesammelte Material an Fischereigeräten aus. Die Illustrationen des zweibändigen Buches mit 860 Seiten zeichnete er zum großen Teil selbst, auch das Material hatte er selbst gesammelt, indem er die Flüsse, Seen und Bäche in Ungarn aufsuchte. Das von Ottó HERMAN gesammelte Fischereimaterial ist bis heute ein großer Schatz des Ungarischen Ethnographischen Museums. Für die Ausstellung 1885 erstellte er auch einen Führer, *Ósi elemek a magyar népies halászeszközökben* (Uralte Elemente in den Fischereigeräten des ungarischen Volkes.)²¹

Im ersten Band des ungarischen Fischereibuches befaßte er sich mit der Geschichte der Fischerei von der Urzeit bis zum Erscheinen der Ungarn sowie im Laufe der ungarischen Geschichte. Ein gesondertes Kapitel widmete er der Beziehung von Mensch und Fisch bzw. von Fisch und Gesellschaft. Im größeren Teil des ersten Bandes systematisierte und beschrieb er die Geräte der ungarischen Volksfischerei und die mit ihnen im Zusammenhang stehenden Verfahren und Arbeitsweisen. Seine Systematisierung ist bis heute beispielhaft, ja man kann sogar sagen, die Systematisierung der ungarischen Fischerei folgt auch heute dem, was Ottó Herman ausgearbeitet hat. Auch die neuesten Monographien entstehen im wesentlichen nach der gleichen Thematik. Das Kapitel III

¹⁹ BALASSA 1986; SZABADFALVI 1975; 1988

²⁰ HERMAN 1887

²¹ HERMAN 1885a

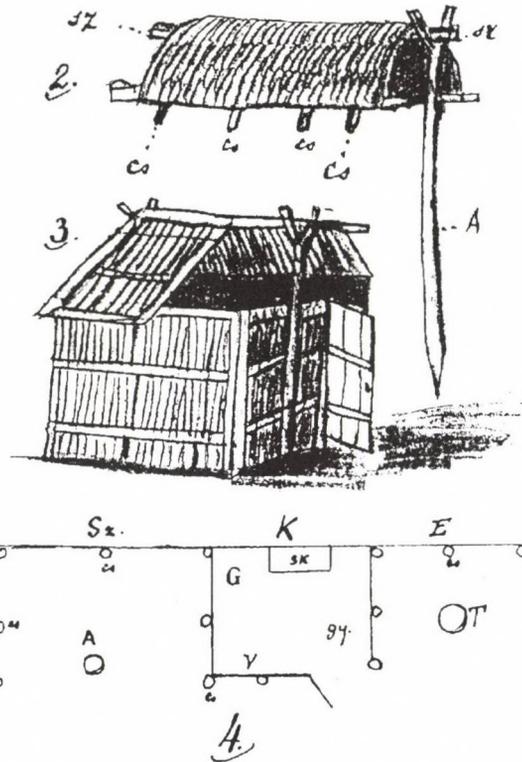


Abb. 6. Cserény. „Haus“ der Hirten in der Kiskunság. Skizze von Ottó Herman

heißt *Naturgeschichte*. Hier behandelte er die ungarischen Fischarten mit ihren biologischen und Lebensweiseeigenarten. Am Ende seines Buches teilte er das Fachwörterbuch der ungarischen Volksfischerei mit und anschließend die von den Ungarn-, Zipser- und Siebenbürgendeutschen, Slowaken und Kroaten sowie Rumänen benutzten Namen der Fischarten.

Im Buch der ungarischen Fischerei behandelte er die Lebensweise der Fischer und allgemein der vom Wasser Lebenden sehr anschaulich. Er beschrieb das sog. *pákászat*, die sammelnde, fischende und jagende Lebensweise in den Schilfgebieten der Sümpfe und unregulierten Flußläufe vor der Ableitung der Hochwasser. Die *pákászok*, die Kleinfischer, wohnten auf Inseln der Sümpfe in Erdhütten und fischten mit Fischgabel, *vejsze* 'Fischzaun' und *varsa* 'Reuse', den Wasservögeln stellten sie mit Schlingen und Fallen nach; sie sammelten die Eier und Zierfedern der Wildvögel und jagten mit Pfeil und Bogen. Ihren überflüssigen Warenbestand veräußerten sie auf den Märkten der Umgebung. Diese Lebensweise kennen wir aus dem 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, und ihre beste Beschreibung findet sich im erwähnten Werk von Ottó HERMAN.

Die Fischerei war schon vor der Landnahme, also auch schon vor dem 9. Jahrhundert, eine wichtige Nahrungsbeschaffungs-, eine sog. Urbeschäftigung der Ungarn. Be-



Abb. 7. Pákásztanya. Haus eines Kleinfischers. Illustration aus dem „Buch der ungarischen Fischerei“ von Ottó Herman

reits in der Zeit des Zusammenlebens mit den ihnen nächstverwandten Völkern kannten sie die sog. Sperrfischerei, indem sie kleinere Flüsse stauten und dort Fallen aufstellten, das Fischstechen sowie die Benutzung von Haken und einfacheren Netzen. Die größeren Zuggetze (Zuggarn, ung. *gyalom*) lernten sie später, zur Zeit der Kontakte mit den Türk-völkern kennen. Der Fischfang als Beruf und wichtige Beschäftigung der Nahrungsbeschaffung blieb nach der Landnahme, vom 10. Jahrhundert an weiter bestehen, der Reichtum seiner Verfahren wuchs bis zum 18.–19. Jahrhundert durch den Einfluß der europäischen Nachbarvölker bzw. durch innere Entwicklung ständig. Die Kochbücher aus dem 17.–18. Jahrhundert bezeugen, daß aus Fisch mehr als 200 Speisen bereitet wurden.

In seinem Buch über die ungarische Fischerei unternahm es Ottó HERMAN auch, die historischen Schichten der ungarischen Fischereigeräte und -verfahren zu bestimmen, vor allem der aus den Zeiten von vor tausend Jahren. Seine Typisierung gründete er neben den wenigen historischen und sprachgeschichtlichen Angaben vor allem auf seine geräte-typologischen Analysen, auf der Basis des für ihn bezeichnenden evolutionistischen Standpunktes. Sein Buch brachte ihm große Anerkennung, auch seitens der ausländischen Forscher. Gleichzeitig hatte es auch weitere wissenschaftliche Diskussionen im Gefolge.

Der Sprachwissenschaftler Bernát MUNKÁCSI führte mit Unterstützung durch die Ungarische Akademie der Wissenschaften bei zwei Gelegenheiten (1885 und 1888–1889) Forschungen bei den nächstverwandten Völkern, den Wotjaken an der Kama und

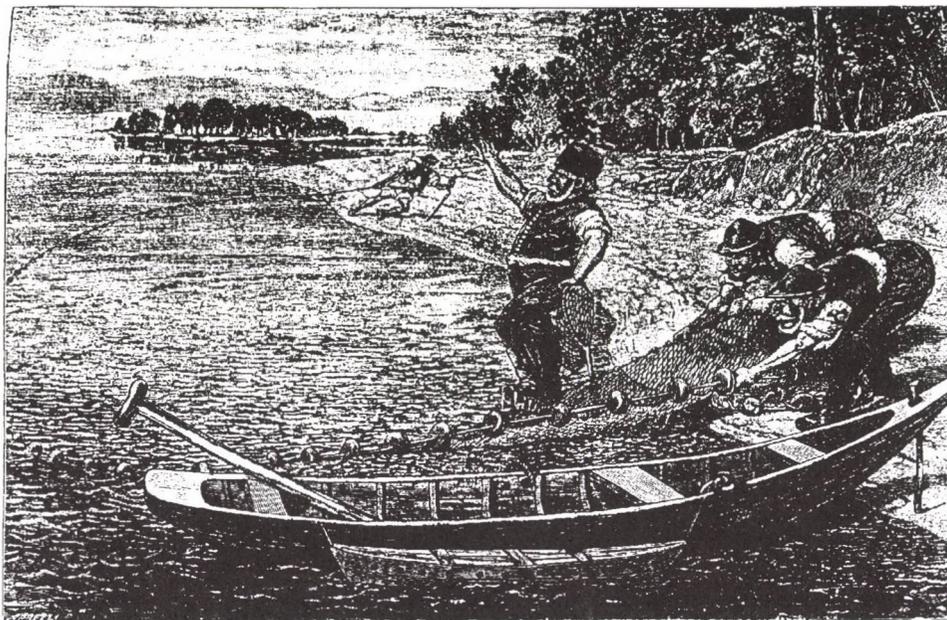


Abb. 8. Fischerei auf der Donau. Aus dem „Buch der ungarischen Fischerei“ von Ottó Herman

den westsibirischen Ostjaken durch. Von Ottó HERMAN angeregt, schrieb er aufgrund seiner dortigen Materialsammlungen *A magyar halászat műnyelve* (Die Fachsprache der ungarischen Fischerei), das 1893 erschien.²² Einige Jahre später begann der andere Genius des 19. Jahrhunderts, János JANKÓ, als Ergebnis der Forschungen beider mit seiner eigenen Forschung, deren Ertrag 1900 in Gestalt des Buches *A magyar halászat eredete* (Die Herkunft der ungarischen Fischerei) erschien. Darin beabsichtigte er, Ottó HERMANS auf der Morphologie beruhenden Forschungen zu überprüfen. Auch er trieb Forschungen unter den erwähnten verwandten Völkern, vor allem die Fischereigeräte der Obugrier studierte er vor Ort. Es muß wohl gar nicht gesagt werden, daß er in seinem Buch in mehrerer Hinsicht zu anderen Ergebnissen als Ottó HERMAN kam.²³ Die zwischen ihnen entstandene Diskussion wurde nur durch den frühen Tod von János JANKÓ beendet, der 1902 24jährig starb.

Die Fischerei-Monographie Ottó HERMANS bestimmte auch seine weiteren ethnographischen Aufarbeitungen methodologisch. Er wandte auch weiter das gerätetypologische Verfahren an, untersuchte immer die Terminologie des Themas und trug auf diese Weise auch viel zu den Forschungen der Volkssprache bei. Es war ihm wichtig, daß die Volkskundeforschung immer die genaue Beschreibung der volkssprachlichen Fachausdrücke der Gegenstände und Verfahren berücksichtigte. Ottó HERMANS Schöpfung war z. B. auch die Anwendung des Fachterminus „Urbeschäftigungen“ auf jene Nahrungsbeschaf-

²² MUNKÁCSI 1893

²³ JANKÓ 1900

fungs- bzw. Wirtschaftsweisen, die in „uralten“ Zeiten – also eventuell auch vor vielen tausend Jahren – bekannt waren und benutzt wurden. Vielmals in seinem Leben publizierte er im *Magyar Nyelvőr* bzw. in der auch heute erscheinenden *Magyar Nyelv*, zwei sprachwissenschaftlichen und sprachgeschichtlichen Zeitschriften. Er war es sogar, der in den 1880er Jahren mit der sprachwissenschaftlichen und sprachgeschichtlichen Erörterung „volkskundlicher“ Fachausdrücke begann. Im *Magyar Nyelvőr* 1884 erschien seine erste diesbezügliche Schrift *A tájszótár árvái* (Die Waisenkinder des Dialektwörterbuchs),²⁴ und in einer späteren Nummer *A halászati eszközök* (Die Fischereigeräte)²⁵, im Jahrgang 1885 der interessante Artikel *Néhány magyarózatlan szó magyarázata* (Erklärung einiger unerklärter Wörter)²⁷. Hier erschien auch seine erste Schrift über das Hirtenwesen, *Juhszél* (Weide der Schafe).²⁷ Viele populärwissenschaftliche Schriften gab er im Laufe seines Lebens in Tages- und Wochenzeitungen heraus. Eins der für ihn wichtigsten Publikationsforen wurde die traditionsreiche *Vasárnapi Újság*, in deren einer Nummer er über das Hirtenleben in Bugac schrieb.²⁸ Auch später erschienen dort viele seiner Aufsätze.

Im Frühling 1890, als er im Komitat Somogy im Gebiet Nagyberek den Vogelzug beobachtete, lernte er einen schnitzenden Schweinehirten kennen, dessen künstlerische Hirtenschnitzereien das Interesse des bereits ergrauten Forschers weckten. Schon 1891 hielt er in der Ethnographischen Gesellschaft einen Vortrag *A magyar pásztorembek remeklése* (Die Prachtwerke ungarischer Hirten), der auch als Artikel erschien²⁹ und in dem er die Stücke der Hirtenkunst (*pásztorművészet*) aus den verschiedensten Landschaften anführte. Auch das Wort Hirtenkunst stammt von Ottó Herman. Schon 1892 untersuchte er die verschiedenen Puszten der Großen Tiefebene und später in Transdanubien (z.B. im Bakonyer Gebirge) die Lebensweise und Bauten der verschiedenen Hirten, er suchte aber auch die Hirtenquartiere im Hochgebirge von Marmarosch und dem Szeklerland auf.

In der zweiten Hälfte der 1890er Jahre erschienen nacheinander seine Studien und Bücher über das ungarische Hirtenwesen; 1896 im „offiziellen Katalog“ der Landesausstellung zur Tausendjahrfeier 1896 hieß ein Band der Serie *Ősfooglalkozások* (Urbeschäftigungen). Das Kapitel *Vadászat* (Jagd)³⁰ schrieb Géza NAGY und *Pásztorélet és Halászat* (Hirtenleben und Fischerei) Ottó HERMAN. Das Buch erschien in ungarischer und deutscher Sprache, auf Deutsch im zweiten Teil: *1896-er Millenniums Landes-Ausstellung. Amtlicher Katalog der historischen Hauptgruppe. III. Heft. Urbeschäftigungen. Jagd, Hirtenleben und Fischerei*. Auch seiner Einteilung nach ist das Buch der Katalog der Jagd-, Hirtenleben- und Fischereiausstellung der genannten Landesausstellung. Ottó HERMAN behandelte das ganze Hirtenleben in 9 Einheiten (Räumen), und die Ausgabe ist nichts anderes als die katalogartige Aufzählung der ausgestellten Gegenstände und Dokumente. Manchmal gab er bloß den Namen des Gegenstandes an, anderswo gab er einen Begleittext von wenigen Zeilen, etwa: „Geschnitzter Stock, sehr verziert und bewußt, eine Arbeit vom Hirten János Smák (Gemeinde Bak, Kom. Zala)“. Der Katalog zeigt, daß Ottó HERMAN bei der Millenniums-Ausstellung den gesamten ungarischen Hirtenge-

²⁴ HERMAN 1884a

²⁵ HERMAN 1884b

²⁶ HERMAN 1884c

²⁷ HERMAN 1888b

²⁸ HERMAN 1895

²⁹ HERMAN 1891

³⁰ HERMAN 1896a

rätebestand in thematischer Reihenfolge darstellte, einschließlich der Hirtenkunst. Die Hirtenwerkzeuge wurden teils in gebietsmäßiger und teils in typologischer Anordnung ausgestellt – und im Katalog auch so mitgeteilt. Selbstverständlich gab es in ihm auch gezeichnete und photographische Abbildungen. Die Hirtenkunst wurde etwas breit interpretiert, insofern sich auch die Werkzeuge anderer Volkskunstzweige, etwa der Hanfarbeit, finden. Die Gegenstandsgruppen stellten auch große Gebietseinheiten des ungarischen Hirtenwesens dar, so z.B. die Hortobágy, Klein- und Großkumanien, das Bakonyer und Somogyer Hirtenwesen sowie die Gegenstände der ungarischen und slowakischen Hirten Oberungarns.

Das Material der Fischereiausstellung veröffentlichte Ottó HERMAN im Katalog unter dem Titel „*Őshalászati pavillon*“ (Urfischerei-Pavillon).³¹ Etwa zweihundert Gegenstände zeigen den Gerätebestand der alten Fischerei. Ein Beispiel aus dem Katalog sei angeführt: „*Pákász-Hütte* (*pákász* = Morastbewohner, Jäger und Fischer in einer Person), mit allen Fisch- und Kochgeräthen. Rechts davon *Fischzaun* mit Schlott, aus dem Neusiedler-See, komplizierte Form, verfertigt von Georg Kertész; daran Hebnetz (*emelő háló*) Csongrád-Mindszenter Form, gegenüber am Rande ein Fühlnetz (*érvő háló*), beide von Fischermeister Josef Danicska.“

Am 10. und 17. Dezember 1898 hielt er einen Vortrag in der Sitzung der Naturwissenschaftlichen Gesellschaft, den er 1899 auch in Buchform herausbrachte: *A magyar ősfoglalkozások köréből* (Aus dem Bereich der ungarischen Urbeschäftigungen).³² Der Vortragstext erschien auch 1899 in den *Természettudományi Közlemények*.³³ Interessant ist seine Meinung am Anfang des Buches über die Ethnographie als neuem Wissenschaftszweig: „Zu den jüngsten Wissenschaftszweigen – solche gibt es auch – gehört die Ethnographie, die bestrebt ist, die charakteristischen Eigenheiten der Völker kennenzulernen, zu vergleichen und auf diesem Wege zu gewissen Lehren zu gelangen. Das Fach hat einen gegenständlichen und einen ethnischen Zweig und nicht nur einen Seitenzweig, von denen einer der jüngsten der ist, den die Deutschen mit dem Namen *Hausforschung* benennen.“ Das Buch besteht aus mehreren Studien. In der ersten versucht er, Entstehung und Geschichte des Hauses der Ungarn zu bestimmen. Er nahm an – in der Art eines guten Evolutionisten –, daß die ersten Häuser einzellig (aus einem Raum bestehend) gewesen sein müßten. Dies fand er in der *kota* der Finnen und in den runden oder quadratischen Hirtenhütten der ungarischen Hirten. Im Laufe seiner Erörterungen gab er auch eine sehr gute Typologie der einfachsten Hirtenbauten. In der zweiten Hälfte des Buches stellte er „sprechende Werkzeuge“ vor, genauer, er zeigte und ließ Werkzeuge sprechen, darunter den sog. *lápikút* ‘Sumpfbrunnen’, ein in Moorgebieten in den Boden gestecktes Rohr (traditionell aus Schilf) mit Löchern an der Seite; die uralten Geräte zum Feuerschlagen (Stahl, Feuerstein und Zunder) sowie einzelne uralte Musikinstrumente, z.B. das aus Rinde verfertigte, lange Alphorn. Von jedem Gegenstand skizzierte er auch seine Geschichte.

Die ungarische Viehzucht und vor allem das Hirtenwesen stand ständig im Mittelpunkt seines Interesses. Er plante über dieses Thema – ähnlich dem der Fischerei – eine große zusammenfassende Monographie, die allerdings nie fertiggestellt wurde. Noch im 1909 erschienenen Buch war eine mehrbändige Zusammenfassung geplant. Zwei her-

³¹ HERMAN 1896b

³² HERMAN 1899b

³³ HERMAN 1899c

vorrangende neuere Bücher entstanden dennoch: 1909 *A magyarok nagy ősfoglalkozása* (Die große Urbeschäftigung der Ungarn)³⁴ und 1914 *A magyar pásztorok nyelvkinccse* (Der Sprachschatz der ungarischen Hirten).³⁵ Von diesen soll nun die Rede sein.

In seinem Buch *A magyarok nagy ősfoglalkozása* stellte er die entdeckten historischen Angaben in ihrer chronologischen Reihenfolge dar, in folgenden Kapiteln:

I. *Kiindulás* (Anfang) – die eigentliche Einführung.

II. *Magyar története az őskorban* (Ungarns Geschichte in der Urzeit). Hier stellt er die archäologischen funde (Kulturen) des Karpatenraumes seit dem Trias vor, wobei er natürlich auch die neuesten paläolithischen Funde von Miskolc detailliert erwähnte, die einen großen internationalen wissenschaftlichen Sturm entfacht hatten (auf den später noch eingegangen werden wird).

III. *A nomádság elemei* (Elemente des Nomadentums). Hier erörterte er das Nomadentum der Skythen, die diesbezüglichen Nachrichten der griechischen Literatur sowie die nomadische Lebensweise der Ungarn in der Zeit vor der Landnahme. Er wies auf die territoriale und inhaltliche Identität der Lebensweise beider Völker hin. Auf den mehr als 15 Seiten des Kapitels nannte er als erster die Berichte arabischer Reiseberichterstatter (IBN ROSTECH, EL BEKRI) und anderer über die Lebensweise und Viehzucht der Ungarn vor der Landnahme. Diese Angaben verlich er mit den Beschreibungen von STRABON und HIPPOKRATES und schlußfolgerte daraus die Lebensweise der Ungarn vor dem 9. Jahrhundert.

IV. *A magyar állattartás köztörténete* (Geschichte der ungarischen Tierhaltung). In diesem Kapitel teilt er die historischen Angaben über Viehzucht und Hirtenwesen seit dem 9. Jahrhundert in Jahrhunderte untergliedert mit. Das 14. Jahrhundert z. B. unter folgenden Untertiteln: *Gestüt, Schwein, Viehzucht; Szekler Gewohnheitsgesetze; Kerbholz; Nahmhafte Hirten; Kroatisches Gewohnheitsrecht; Weide; Schädigungen*. Hier teilte er vor allem aus Archivquellen beschaffte konkrete Angaben mit, wobei er nur sehr selten eigene Bemerkungen dazu machte, und auch dann nur in Anmerkungen.

Ein *Anhang* schließt den Band ab. Darin veröffentlichte er ebenfalls auf der Grundlage historischer Quellen die zu einem typischen Hirtengebiet gehörenden Dokumente aus Kecskemét, Nagykovács, Kiskunhalas, Debrecen und Nádudvar. Ganz am Ende des Bandes erleichterte er – ähnlich wie in anderen seiner Arbeiten – mit einem alphabetischen Wortregister die Orientierung.

Sein hochbedeutsames Hirtenwörterbuch³⁶ begründete er im Vorwort folgendermaßen: „Was ich hier biete, ist die aus der großen Urbeschäftigung der Ungarn stammende Wörterliste, deren kleinerer Teil originale Sammlung, zum größeren Teil ein Herausschreiben aus literarischen Quellen ist, nicht in Wörterbuchordnung, sondern in Gruppierung nach Begriffskreisen und der Verwendung des Alphabets nur innerhalb der Begriffskreise.“ Dies hatte er sich ausgedacht, damit man nicht nur an den einzelnen Ausdrücken, sondern an ihrem Zusammenhang das Wesen und die Bedeutung der kulturellen Erscheinungen studieren könne. Darin liegt ein Teil der Originalität des Buches. Der andere ist wohl in der Bemühung zu sehen, daß „die naturkundlichen Elemente fachgerecht bestimmt seien“. Und der vorletzte Satz des Vorwortes lautete: „Dies ist aller-

³⁴ HERMAN 1909

³⁵ HERMAN 1914

³⁶ HERMAN 1914

dings noch nicht der endgültige Abschied, denn nach diesem bescheidenen Band folgt der ethnographische und ethnologische Teil. Auch jetzt noch wage ich die Aussage: ich will!“ Das Buch erschien 1914, und das Jahresende erlebte Ottó HERMAN nicht mehr, so daß auch seine weiteren Pläne nicht mehr verwirklicht werden konnten.

In dem Wörterbuch veröffentlichte er mit bibliographischer Genauigkeit, ja man kann sagen, ausgesprochener Detailtreue das Material aus publizierten Quellen, das den größten Teil seiner Angaben darstellt. Seine Materialsammlung vermehrte auch Informationsstoff aus seiner umfangreichen Korrespondenz. Für seine Genauigkeit ist typisch, daß er noch im Vorwort des Bandes, auf fünf Seiten in alphabetischer Reihenfolge der Siedlungen die Namen all jener nannte, die ihm bei der Bereicherung seiner Angaben geholfen hatten.

Interessant äußerte er sich über die Beziehung zwischen den Erscheinungen der Volkskultur und der Terminologie: „Dieses Wort *Sprachschatz* zaubert einen riesigen Horizont vor unser inneres Auge. Gewaltig ist er nicht nur hinsichtlich des Raumes, sondern auch der Tiefe ... Vorliegender Band ist dem *Sprachschatz* vorbehalten, in dem sich ohnehin eine große charakteristische Kraft äußert, wenn der Forscher bloß die alte These *verba volent usu* als Prinzip akzeptiert und sich nicht in die Sezierung der Herkunft der Wörter vertieft. Von der Natur meiner Unternehmung her lasse ich mich von der *lebendigen Bedeutung* der Wörter leiten.“ Später setzte er fort: „Das Charakteristischste bei den Ungarn ist, daß sie alles benennen; das bezieht sich auf das Ganze und auf seine Details. Pferde, Ochsen, Schafe und Schweine haben ihren Namen; und bei der Benennung der Hunde kommt seine gesamte Gemütswelt zum Ausdruck ...“

Auf den ersten 50 Seiten des Buches findet sich eine Studie, der dann als *Anhang* das eigentliche Wörterbuch auf 740 Seiten folgt. Es hat folgende Thematik: *Allgemeine Themen; Hirtenorganisation; Vieh und anderer Besitz; Der Boden und seine Aufteilung; Das Wörterbuch des Pferdes; Rinderwörterbuch; Das Wörterbuch des Schafes; Ziegenwörterbuch; Das Wörterbuch des Schweins; Der Name des Esels; Die Schmarotzer der Tiere; Das Wörterbuch des Hundes; Die Katze; Hirtenastronomie; Wettervoraussage; Wetter, Hirtenzoologie; Hirtenornithologie; Hirtenbotanik*. Um des besseren Einblicks in das System des Buches willen sei hier die innere Gliederung des Themas eines Tieres, des Rindes, genannt: *Milch und ihre Produkte; Rinderhaar; Hornstellungen; Rindernamen; Bullennamen; Kuhnamen; Ochsenamen; Büffel*. Nach dieser Wörterliste gab er auf etwa 40 Seiten die Hirtenterminologie der Nachbarvölker der Ungarn an. Am Ende des Buches hilft auch hier ein Wort-, Namens- und Sachregister bei der schnelleren Orientierung. Nötig war dies, weil das Stichwortmaterial des Wörterbuches thematisch und nicht alphabetisch gruppiert war.

Den Wert des Buches erhöht auch die sehr konzentrierte und zweckorientierte Behandlung, die Skizzierung der geographischen Verbreitung der einzelnen Erscheinungen und Angaben sowie die Hervorhebung der detaillierten, für bestimmte Gebiete bezeichnenden volkssprachlichen Terminologie in jedem nur möglichen Fall.

Auch von den Arbeiten über das Hirtenleben ist zu sagen, daß er sie sozusagen aus dem Nichts schuf, mit der Sammelarbeit fast ohne alle Präliminarien begann und die für das Hirtenwesen interessantesten Gegenden besuchte. Das gefundene Material, vor allem die Hirtenbauten, ordnete er – ähnlich wie bei der Fischerei – in ein typologisches System ein, aber es blieb ihm auch die Kraft, allgemeinere methodologische und prinzipielle Fragen und Theorien aufzuwerfen. Er schuf das typologische System der ungarischen Viehzucht und des Hirtenwesens des Volkes, das sich zwar in den

kommenden Jahrzehnten noch bereichern sollte, dessen Grundlagen aber bis heute fortwirken.

In seinen ersten Arbeiten über das Hirtenwesen veröffentlicht er das Material in der bei ihm üblichen morphologischen, typologischen Systematisierung, wobei er zwar gewisse Unterschiede entdeckte, aber methodologische Probleme noch nicht aufwarf. Erst später, besonders im historischen Material (*A magyarok nagy ősfoglalkozása*) und in *Magyar pásztorok nyelvkincse* tauchen Hinweise theoretischer Bezüge auf. So stammt von ihm z. B. die bis heute akzeptierte Typologie der ungarischen Viehzucht, die Unterscheidung von *szilaj* 'ungebärdiger', *félszilaj* 'halbzahmer' und *kezes* 'handzahmer' Viehzucht. Was verstand er darunter? „Zur Zeit meiner Forschung war es noch völlig so, daß die *szilajgulyák* 'ungebärdige Rinderherden' und *ménések* 'Gestütsherden' niemals unter Dach kamen, sich sommers und winters zumeist auf Weiden befanden und damit überwinterten, was die Weide an abgestorbenen Pflanzen bot.“ *Félszilaj* nannte er die Viehhaltung, bei der sich der Tierbestand im Sommer auf der Weide befindet und für Überwinterung und Fütterung vom Herbst bis zum Frühling im Stall gesorgt wird. Die sog. *kezes* Viehhaltung war die des ständig in der Nähe des Menschen gezüchteten, sommers wie winters im Stall gehaltenen Nutzviehs.

In Ottó HERMANS System bezeichnen *szilaj*, *félszilaj* und *kezes* nicht nur Viehzucht- und Hirtenwesentypen, sondern auch Entwicklungsstufen, aufeinander geschichtete, primitivere und dann immer höher entwickelte Systeme. Die sich in der Halteweise der ungarischen Volks-Viehzucht äußernden Unterschiedlichkeiten ordnete der Biologe mit evolutionistischer Anschauung in ein Entwicklungssystem ein. Das gleiche tat er z.B. bei der Klassifizierung und Systematisierung der Hirtenbauten und bei seiner Theorie über des Entwicklungssystem der Herausgestaltung des ungarischen Wohnhauses. Diese spekulativ evolutionistische Systematisierung stößt sich an den Grenzen der Wahrheit und hüllt grundlegende wirtschaftliche und soziale Bezüge des Hirtenwesens, deren Funktion es immer war, in Nebel. Die Ausdrücke *szilaj*, *rideg* 'rauh, kalt (für Herdenhaltung im Sommer wie Winter)' und *félszilaj* waren schon vorher bekannt, z. B. bei János NAGYVÁTY³⁷, doch wurden sie durch Ottó HERMANS Werk zu allgemeinen Fachausdrücken von Volkskunde und Gesellschaftswissenschaften und erhielten ihren genau umrissenen Begriffscharakter. Ottó HERMANS System wurde von István GYÖRFFY übernommen und weiterentwickelt. Das System seiner Auffassungen in seinen nach 1910 erscheinenden Studien läßt den Schluß zu, daß er die Theorie seines großen Vorgängers nicht nur aus Büchern und Studien gekannt haben mag. Diese kodifizierte er auch in dem vierbändigen, bis heute allgemein bekannten zusammenfassenden Handbuch der ungarischen Ethnographie *A magyarság néprajz* (Die Volkskunde der Ungarn).³⁸ Aus dem System von Viehzucht und Hirtenwesen zog Ottó HERMAN (und auch István GYÖRFFY) auch historische Folgerungen, indem er die Kontinuität der 'ungebärdigen' Tierhaltung bis in die Zeit vor der Landnahme betonte. In diesem Fall konnte Ottó HERMAN auch die Theorien von Ferenc KÁLLAY 1823³⁹, János CSAPLOVICS 1829 und Henrik DITZ 1869 berücksichtigen. Den Begriff *külterjesség* 'Extensität' identifizierte er mit dem des Nomadismus. Ottó HERMAN verglich in jeder Hinsicht die Lebensweise der Reiternomaden, der Skythen, mit der sog. „nomadischen Hirtenweise“ der Ungarn. Zweifellos ist sie die

³⁷ NAGYVÁTY 1791

³⁸ GYÖRFFY 1941; 1942

³⁹ KÁLLAY 1823; CSAPLOVICS 1829

extensivste Form von Nomadismus und Viehzucht, obwohl häufig auch die Transhumanze-Weidehaltung mit ihr wetteifert.

Neben den genannten großen Büchern hat Ottó HERMAN auch viele Volkskundestudien veröffentlicht, von denen einige genannt sein sollen: So schrieb er 1899 in der *Ethnographia* auch über das Haus der Ungarn.⁴⁰ Hier erörterte er dasselbe wie in der früher erwähnten Arbeit. Im Artikel *Knochenschlitt, Knochenkufe, Knochenkeitel* spricht er über das prähistorische Vorkommen neuzeitlicher Funde.⁴¹ In *Magyar Nyelvőr* 1905 erschienen kleinere Studien über ein typisches Hirtenbauwerk, *nyék* 'eingehegter Platz', über die Peitsche, die Schafkrankheit *kergeség* 'Drehsucht', den Stall und eine spezielle Schweinehaltung.⁴² Er behandelte 1906 die alten Hirtenfertigkeiten des Feueranzündens (*acél* 'Stahl', *kova* 'Feuerstein', *tapló* 'Zunder')⁴³ bzw. die Debrecener Kutschengespanne.⁴⁴

ARCHÄOLOGISCHE TÄTIGKEIT

Infolge eines Zufalles bekam Ottó HERMAN auch mit der archäologischen Forschung und Aufarbeitung zu tun.⁴⁵ 1892 stieß man in Miskolc bei Fundamentierungsarbeiten für das Haus des Rechtsanwalts János Bársony auf drei ungewöhnlich geformte steinerne Gegenstände. Die Funde wurden dem Besitzer gebracht, der ihr hohes Alter erkannte. Eines der Stücke gab er seinem Bekannten und politischen Parteigefährten Ottó HERMAN, der sofort folgendes darüber schrieb: „Ich brauchte nur einen Augenblick, um in dem in meiner Hand befindlichen, außerordentlich typischen Stück einen für die Urzeit Ungarns sozusagen epochalen vorgeschichtlichen Altertümertyp zu erkennen, der in nichts den berühmten steinernen Faustkeilen aus dem Somme-Tal nachsteht, die alle Autoritäten der Urgeschichte aus der paläolithischen Periode stammend, für diese Epoche typisch betrachten.“

Am Ende des vergangenen Jahrhunderts konnte sich die ungarische Archäologie bereits einiger Ergebnisse rühmen. Ständige Zeitschriften standen den Forschern offen, und zahlreiche Bücher und noch mehr Studien entstanden über die archäologischen Funde aus ungarischer Erde. Wie schon zu Anfang erwähnt, fand 1876 der Internationale Anthropologische und Prähistorische Kongreß – in Würdigung der ungarischen Ergebnisse – in Budapest statt. In den Beratungen wurde die Frage aufgeworfen, ob im Gebiet des Karpatenraumes in der Eiszeit Urmenschen gelebt hätten. Dies sahen einige ungarischen Forscher durch zwei Funde belegt, während andere Forscher diese zu frühsteinzeitlichen erklärten. In diese Debatte griff Ottó HERMAN mit seinen Miskolcer „Faustkeilen vom Bársony-Haus“ ein und nahm mit Nachdruck dafür Stellung, daß diese die früheren Hypothesen bestätigten. Die Funde veröffentlichte er 1893 im *Archaeológiai Értesítő*⁴⁶ bzw. im *Természettudományi Közlöny auf Ungarisch*⁴⁷ und in den österreichischen *Mit-*

⁴⁰ HERMAN 1900c

⁴¹ HERMAN 1902b; 1902c

⁴² HERMAN 1905b; 1905c; 1905d; 1905e

⁴³ HERMAN 1906a

⁴⁴ HERMAN 1910

⁴⁵ Bei der Bewertung seiner archäologischen Tätigkeit stützte ich mich hauptsächlich auf die Studie von KEMENCZEI 1975

⁴⁶ HERMAN 1893b

⁴⁷ HERMAN 1893a

teilungen der *Anthropologischen Gesellschaft* auf Deutsch.⁴⁸ Er hielt die Funde für bestimmt eiszeitlich, da sie aus diluvialen, eiszeitlichen Schichten stammten. Seine Ergebnisse faßte er folgendermaßen zusammen: „Alles zusammenfassend könnte man sagen, daß schon aufgrund der geologischen Verhältnisse die große Wahrscheinlichkeit gegeben ist, daß der Miskolcer Fund aus der paläolithischen Zeit stammt, also aus jener älteren Steinzeitperiode, die nach heutiger allgemeiner wissenschaftlicher Auffassung bis zum Ende des Diluviums dauerte, aber vom Gebiet unserer Heimat bisher nicht jeden Zweifel ausschließend nachzuweisen war.“

Ottó HERMANS Feststellungen lösten jahrelange hitzige Diskussionen sowohl in Ungarn als auch im Ausland aus. Vor allem wandte man ein, daß die Schichten, in denen die Funde gemacht worden waren, nicht eiszeitlich seien. Ottó HERMAN blieb konsequent bei seiner Behauptung, die durch einen weiteren, ebenfalls Miskolcer archäologischen Fund bestätigt wurde. Diesen hält die internationale archäologische Literatur als „Pfeilspitze aus der Petőfi utca“ in Evidenz. Diese fein ausgearbeitete Jaspisopal-Pfeilspitze veröffentlichte Ottó HERMAN in den Wiener *Mitteilungen* 1960 unter dem Titel *Zum Solutreen von Miskolcz*.⁴⁹ Schon mit dem Titel brachte er seinen Standpunkt zum Ausdruck, daß der Fund urzeitlich sei. Ein hochangesehener österreichischer Gelehrter, M. HOERNES, sah dies als bewiesen an und akzeptierte Ottó Hermans Standpunkt aufgrund dieses Fundes. In einem Brief an den ungarischen Gelehrten versprach er, bei der neuerlichen Vermessung der geologisch-stratigraphischen Verhältnisse zu helfen. Diese geschah dann auch 1906, und im 1907er Jahrbuch des Geographischen Institutes bestätigte er Ottó HERMANS Meinung.

Damit war die Diskussion endgültig entschieden, die Existenz des eiszeitlichen Menschen im Karpatenraum war bewiesen, und das Ergebnis hatte auch Auswirkungen auf die weiteren Forschungen. Wieder steckte Ottó HERMAN den Weg ab. In einem Brief schrieb er: „KADIČ suchte meiner Wegweisung gemäß die *Szeleta barlang* (Szeleta-Höhle, Miskolc-Lillafüred) auf, in der er unter der oberen Humusschicht eine etwa 1,5 m dicke diluviale Lehmschicht entdeckte, in der er mit der Grabung begann. Die Fortsetzung dieser Grabung wird im Mai erfolgen, und langsam werden auch die übrigen Höhlen an die Reihe kommen (im Bükkgebirge). Und das Geographische Institut hat die Höhlengrabungen in sein normales Programm aufgenommen.“ 1907 begann Ottó KADIČ seine Ausgrabung in der Szeleta-Höhle, und die gefundenen Steinwerkzeuge – ähnlich dem ersten Miskolcer Fund – führten zu neuem Streit. Der Wiener Archäologe H. OBERMAIER nannte sie Fälschungen. In einer leidenschaftlichen, oft von persönlichen Angriffen nicht freien Diskussion verteidigte Ottó HERMAN die Glaubwürdigkeit der ungarischen Forschung und bewies, daß die Szeletaer Funde eiszeitlich seien.⁵⁰ Die späteren Forschungen haben Ottó HERMANS Feststellungen unwiderlegbar bewiesen. Sie wurden im internationalen Allgemeinbewußtsein zu einem der wichtigsten urzeitlichen Fundamaterialien. Es bewahrheiteten sich Ottó HERMANS Worte in einem diesbezüglichen Artikel, den er folgendermaßen schloß: „Es gibt keinen Zweifel daran, daß der Miskolcer Fund die Urgeschichte Ungarns um viele Jahrtausende voran- oder eher in die stumme Vergangenheit zurückbringt. Die Stadt Miskolc und die Mündung des Szinva-

⁴⁸ HERMAN 1893c

⁴⁹ HERMAN 1906c

⁵⁰ HERMAN 1908a

Tales sowie auch das Bükkgebirge werden von nun an bald ein Anziehungspunkt für die Anhänger sowohl der Urgeschichte wie der Geologie bilden.“ Deswegen verehrt die Archäologie Ottó HERMAN auch als den Initiator der Paläolithikum-Forschungen.

TÄTIGKEIT IM ÖFFENTLICHEN LEBEN

Ottó HERMAN nahm im Laufe seines Lebens ständig am wissenschaftlichen und politischen Leben teil. Er war nicht nur ein vielseitiger Gelehrter, sondern auch ein ständig aktiver, schöpferischer Mensch. Aus seiner öffentlichen Tätigkeit kann hier nur auf einzelne Tendenzen hingewiesen werden. Es wurde schon erwähnt, daß er 1875 in der Ungarischen Akademie der Wissenschaften die Gründung einer zoologischen und botanischen Zeitschrift anregte. Im Zusammenhang damit konnte er 1887 die *Természetráji Füzetek* (Naturkundliche Hefte) auf den Weg bringen. Im Interesse der Kenntnisnahme der Forschungen im Ausland gab man der Zeitschrift eine fremdsprachige Beilage (Revue). 1894 gründete er *Aquila*, die bis heute erscheinende ornithologische Zeitschrift. In Budapest organisierte er 1891 den Zweiten Internationalen Ornithologenkongreß, danach in Budapest das *Magyar Ornitológiai Központ* (Ungarisches Ornithologisches Zentrum), das als *Magyar Madártani Intézet* (Ungarisches Ornithologisches Institut) bis heute besteht.

Der Naturschutz beschäftigte ihn schon seit den 1870er Jahren. 1882 redigierte er die Ausgabe *Védjük az állatokat* (Schützen wir die Tiere).⁵¹ Im gleichen Jahr reichte er im März ein Gesuch zur Gründung des *Országos Állatvédő Egyesület* (Landes-Tierschutzverein) ein. Er war immer bereit, etwas für die Sache des Naturschutzes zu tun. Die Organisierung des *Tages der Vögel und Bäume* wurde bereits erwähnt.

Aktiv beteiligt war er an der Gründung der am 27. Oktober 1889 gebildeten *Magyar Néprajzi Társaság* (Ungarische Ethnographische Gesellschaft) und vor allem bei ihrer Stabilisierung. Zusammen mit seinem Namensvetter Antal HERRMANN erarbeitete er 1892 einen Vorschlag *A Magyar Néprajzi Társaság reformja* (Reform der Ungarischen Ethnographischen Gesellschaft), und um die Gesellschaft zu stabilisieren, mobilisierte er die bedeutendsten europäischen Volkskundeforscher seiner Zeit, so z.B. VIRCHOW, RANKE und BASTIAN. In Anerkennung seiner Tätigkeit wählte man ihn am 7. Mai 1892 zum Präsidenten der ungarischen Gesellschaft. Er wurde der zweite Präsident, legte aber leider sein Amt bald nieder.

Er richtete bedeutende Museumssammlungen ein. Vor allem das Siebenbürger Museum in Klausenburg und das Ungarische Ethnographische Museum haben von Ottó HERMAN gesammelte und geordnete Sammlungen. 1867 bemühte er sich sehr um den Erwerb der sog. „Tauscherschen Vogeleier- und Käfersammlung“. Im Herbst 1868 – ebenfalls noch in seinen Klausenburger Jahren – schuf er mit den in der Igric-Höhle von Pestere gefundenen Höhlenbärenskeletten die paläontologische Sammlung des Museums. Bei seinem Biographen Károly LAMPRECHT ist über die Vermehrung der Sammlungen zu lesen: „Die zweite Hälfte des Monats Januar 1869 verbrachte er mit Eisfischerei in Mezőhát. auch diese Reise vermehrte die Museumssammlung, die sich unter Ottó Hermans Betreuung mit schnellen Schritten entwickelte. Seine zweite Reise in die Sieben-

⁵¹ HERMAN 1882



Abb. 9. Der Vogel- und Baum-Tag in Ungarn. Titelseite des Flugblattes.

bürger Heide bereicherte das Siebenbürger Museum um 2343 Tiere, und die Eiersammlung wuchs aus dem Nichts auf 2869 Exemplare von 212 Arten, binnen kaum drei Jahren. Er legte auch die Basis der Skelettsammlung und vermehrte die Insektensammlung um mehrere tausend Exemplare.⁵² Bedeutend vermehrte er auch die Sammlungen des Ungarischen Ethnographischen Museums, vor allem die der Fischfang-, Hirten- und Hirtenkunst-Werkzeuge und Geräte. Das Miskolcser Museum erhielt einen schönen Faustkeil vom Bársonyhaus zusammen mit Originalfotos. Hier soll erwähnt werden, daß das Miskolcser Museum Anfang der 1950er Jahre den Namen Otto-Herman-Museum angenommen hat.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fanden an vielen Orten Ungarns verschiedene Gewerbe-, Hausgewerbe- und anderweitige Ausstellungen statt. Mit diesen geriet Ottó HERMAN bald in Kontakt. 1872 nahm er an der Wirtschaftsausstellung des Komitats Kisküküllő in Marteskirch (Dicsőszentmárton, Timäreni, Siebenbürgen) teil. Nach seiner Dienstzeit in Klausenburg war er in Apatin als Sekretär bei der Einrichtung einer Gewerbeausstellung beschäftigt. Für seine Arbeit zeichnete ihn der *Apatiner Gewerbe-Verein* mit seiner Goldmedaille aus. Später, 1885, war er auch bei der Einrichtung der Landesausstellung in Budapest beteiligt, dort gestaltete er die Fischereiausstellung.

Am Beginn der 1890er Jahre bereitete sich das Land auf die Tausendjahrfeier vor. Den Teil der beiden großen Urbeschäftigungen der Millenniums-Ausstellung, die Zusam-

⁵² LAMBRECHT 1920: 28–29

menstellung der Fischerei und des Hirtenwesens, übertrug man Ottó HERMAN. Zur Ausstellung des Fischereimaterials errichtete man im See des Stadtwäldchens auf Pfosten einen Pavillon, in dem einzelne Geräte der Fischerei ausgestellt wurden, und um diesen herum, in natürlicher Umgebung, im Wasser stellte man die uralten Fischfallen, *vejsze* 'Fischzaun' und *varsa* 'Reuse' sowie die Kähne verschiedenen Typs aus. Ausgestellt wurde ebenfalls das aus Ottó HERMANS persönlicher Sammlung stammende und unter seiner Leitung von andern gesammelte Material des Hirtenwesens. Man stellte die Bauten der ungarischen Hirten auf, darunter *vasaló* 'Kocherhütte', *cserény* 'Flechtzaun', *kontyoskunyhó* 'Schopfhütte' und *szárnyék* 'Windschirm'. Man zeigte die Tracht der Rinder-, Pferde-, Schaf- und Schweinehirten und ihr Werkzeug. Auf Einladung der *Anthropologischen Gesellschaft in Wien* zeigte er einen Teil des reichen Materials auch in Wien. Der Text seines dort gehaltenen Vortrages war eine seiner ersten Publikationen über das Hirtenwesen.⁵³ Ottó HERMANS Sammlung wurde auch 1900 auf der Pariser Weltausstellung gezeigt. Für wie wertvoll das dort gezeigte Material galt, wird dadurch belegt, daß die französische Regierung die Sammlung der Kunstgegenstände ankaufen wollte. Die erwähnten Sammlungen Ottó HERMANS gelangten alle ins Ungarische Ethnographische Museum und bilden bis heute einen Teil seiner interessantesten Einheiten.

Es wurde schon erwähnt, daß Ottó HERMAN seit 1897 mit kleineren Unterbrechungen bis 1897 Mitglied des ungarischen Abgeordnetenhauses war. Mit Politik hatte er sich schon früher befaßt. Seine ersten Zeitungsartikel erschienen 1870 in Klausenburg in der Zeitung *Magyar Polgár*. Mit politischer Publizistik hat er sich sein Leben lang beschäftigt.⁵⁴ Als Liberaler mit sogar radikalen Ansichten und Mitglied der für die Unabhängigkeit des Landes kämpfenden Partei (*Függetlenségi Part*) stand er auf der politischen Plattform der ungarischen Revolution und des Freiheitskampfes von 1848/49 und akzeptierte Faktum und Existenz der österreichisch-ungarischen Monarchie nicht. Infolge dessen politisierte er auch im Parlament ständig in der Opposition. In diesen fast zwei Jahrzehnten war er eines der aktivsten Mitglieder im ungarischen Parlament. Mindestens 30–45mal jährlich hielt er Reden oder meldete sich zu Wort, in erster Linie zu innen- und kulturpolitischen Fragen. Einige Momente seiner reichen politischen Tätigkeit sollen hier erwähnt werden.

Ottó HERMAN befaßte sich im Parlament oftmals mit der Lage der Universitäten und Hochschulen sowie der Schaffung und Entwicklung neuer. Er sprach sich für eine bessere Ausrüstung der Institutionen, für eine Erhöhung des Lehrniveaus bzw. die Besoldung der Lehrer und die Verbesserung der sozialen Lage der Studenten aus.⁵⁵ Mehrmals sprach er über die technischen und landwirtschaftlichen Lehranstalten, doch entging seiner Aufmerksamkeit auch die Offiziersausbildung nicht, die er einer fachlichen und politischen Bewertung unterzog. Kaum saß er einige Monate im Hohen Haus, als am 12. März 1880 das Gesuch der Stadt Szeged eingereicht wurde, dort die dritte Universität des Landes zu schaffen. Die Eingabe wurde von Ottó HERMAN wärmstens unterstützt, schon deshalb, weil er fast 10 Jahre lang Abgeordneter von Szeged war. Die Angelegenheit der in Szeged zu schaffenden Universität brachte er bei fast zehn Gelegenheiten im Hohen Hause vor. Später unterstützte er die Errichtung auch der Universität in der Hochburg des

⁵³ HERMAN 1896a

⁵⁴ SZABADVALVI 1966a

⁵⁵ SZABADFALVI 1995; 1996b



Abb. 10. Das Grabmal von Ottó Herman

ungarischen Protestantismus, in Debrecen. Am 1. Februar 1895 argumentierte er so: „... in Debrecen soll eine protestantische Universität geschaffen werden ...“

Am 27. November 1880 regte er die Einrichtung neuer naturwissenschaftlicher Lehrstühle an der Budapester Universität an. Anlässlich der Budgetdebatte des Kulturministeriums hielt er eine große Rede über die allgemeine Lage der Universitäten und der Sorgen der Lehre. 1882 und 1884 protestierte er gegen das Deutsche als Unterrichtssprache in der Agrarakademie von Magyaróvár (Ungarisch-Altenburg). Bei mehreren Gelegenheiten regte er die Modernisierung der Agrar-Hochschulbildung an und ebenfalls mehrmals befaßte er sich mit dem Mittel- und Grundschulunterricht. Er kämpfte auch gegen den Analphabetismus, indem er mit genauen statistischen Daten argumentierte.

Während seiner parlamentarischen Tätigkeit beobachtete Ottó HERMAN ununterbrochen aufmerksam die Möglichkeiten und Hindernisse der wissenschaftlichen Forschung. Mehrfach hielt er Reden über die Lage und den Zustand des wichtigsten wissenschaftlichen Gremiums, der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. Noch im ersten Jahr seiner Abgeordnetentätigkeit, 1880, schlug er die Schaffung einer landwirtschaftlichen, Winzer- und Weinbau-Versuchsstation vor und wiederholte diesen Vorschlag später noch mehrmals. Ebenfalls 1880 setzte er sich für die Budgeterhöhung des schon zehnjährigen Geologischen Institutes ein. 1885 schlug er die Einrichtung eines „Hydrographischen Instituts“ und 1887 die eines „Wettervorhersage-Instituts“ zur landesweiten Registrierung hydrographischer und Wetterdaten und Abstimmung des (z.B. Hochwasser-) Schutzes. Im Laufe seiner Tätigkeit als Abgeordneter benutzte er oft die Gelegenheit, die niedrigen Einkommen der Fachleute in Kultur und Wissenschaft vorzubringen.

Bis zu den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts war das 1802 gegründete Nationalmuseum die einzige öffentliche Museumssammlung in Ungarn. Ottó HERMAN, der nach 1875 einige Jahre lang in der zoologischen Abteilung des Museums arbeitete, brachte vielmals die Sache des Nationalmuseums und der ungarischen Museen im allgemeinen im Abgeordnetenhaus zur Sprache. Im April 1880, in der Budgetdebatte des Kulturministeriums, argumentierte er unter anderem damit: „Das ungarischen Nationalmuseum entstand, wie allgemein bekannt, 1802 durch die von Graf Ferenc Széchenyi getane Stiftung ... Der damalige Beamtenstatus bestand aus einem Bibliothekar, einem Skriptor und einem Heizer. 1880 sind im Beamtenstatus des Ungarischen Nationalmuseums 36 Leute. Die ursprüngliche Stiftung, die Bibliothek und die Abteilung für Altertümer, sind um mehrere bedeutende museale Sammlungen erweitert worden, unter anderen durch das Mineralienkabinett, die botanische und zoologische Abteilung bzw. die Volkskunde- und die Kunstgewerbesammlung. Im allgemeinen wird die Institution jährlich von 200 000 Besuchern frequentiert.“ In diesem Falle betrieb er die Modernisierung des Organisationsstatuts der Einrichtung. 1890 regte er die Gründung eines selbständigen Natur- und Volkskundemuseums an sowie die einer Bildergalerie, denn diese Institutionen waren früherer Abteilungen des Ungarischen Nationalmuseums.

Mit dem Theaterleben war Ottó HERMAN schon früh, in seinen Klausenburger Jahren, bekannt geworden; als Abgeordneter nahm er sich gerne der Probleme der Theater an. Zwei Feuerkatastrophen am Anfang der 1880er Jahre (Wien und Nizza) lenkten seine Aufmerksamkeit auf den Feuerschutz der Theater und auf ihre sonstigen Sorgen. Er brachte den Wiederaufbau des beim Hochwasser 1885 zerstörten Szegeder Theaters und später die staatliche Lenkung der Theater wie auch ihre schwierige materielle Lage usw. ins Gespräch. Darüber hinaus trieb er viele andere kulturelle Fragen voran: 1884 z. B. die Rechte der Schriftsteller und Autoren; 1882 das zu errichtende Petöfi-Denkmal; 1894 die Feiern zur Jahrtausendwende der Landnahme, usw.

*

Abschließend läßt sich also feststellen, daß Ottó HERMAN nicht nur ein Gelehrter war, der mehrere Wissenschaftszweige auf europäischem Rang betrieb, sondern auch eine vielseitige Persönlichkeit des öffentlichen Lebens. Seine Tätigkeit hatte bestimmten Einfluß auf Wissenschaft, Lehre und Kunst. Er war ein aktives Mitglied wissenschaftlicher Gremien und des Abgeordnetenhauses, begleitete ständig die Geschehnisse mit großer Aufmerksamkeit und konnte stets sofort und vorbereitet auf sie reagieren.

Seine politische Tätigkeit verrichtete er immer gewissenhaft und mit großer Liebe zur Sache, er verfolgte die Korruption und diente der Sache des sozialen und politischen Aufstiegs. Staatliche Funktionen hat er nie übernommen, selbst die angebotene Mitgliedschaft in der Ungarischen Akademie der Wissenschaften lehnte er ab. Regelmäßig korrespondierte er und traf sich mehrfach mit dem ins Exil verbannten Lajos Kossuth, dem Gouverneur-Präsidenten von 1848/49. Seinen Tod brachte er im Parlament zur Sprache, auf seiner Beerdigung sprach er trotz des Verbotes von König und Regierung. Er war ein Polyhistor, aber nicht nur als Gelehrter, sondern als dessen vielseitig tätiger, schöpferischer Typ. Er war ein Geistesriese, den man, wäre er nicht der Sohn eines kleinen Volkes, überall auf der Welt kennen und schätzen würde.

LITERATUR

ALLODIATORIS, Irma

1975: A természettudós Herman Ottó (Der Naturwissenschaftler Ottó Herman). A Herman Ottó Múzeum Évkönyve XIII–XIV, 7–13. Miskolc

BALASSA, Iván

1986: Herman Ottó, a néprajztudós (Ottó Herman, der Volkskundler). A Herman Ottó Múzeum Évkönyve XXIV, 17–30. Miskolc

CSAPLOVICS, J.

1829: Gemälde von Ungarn. I–II. Pest

ERDŐDY, Gábor

1978: A tudományos intézmények szerepe Herman Ottó tudománypolitikai és közművelődési programjában (Die Rolle der wissenschaftlichen Institution im wissenschaftspolitischen und Unterrichtsprogramm Ottó Hermans). Néprajzi Értesítő LX, 103–110

1894: Herman Ottó és a társadalmi-nemzeti felemelkedés ügye (Ottó Herman und die Sache des gesellschaftlich-nationalen Aufstieges). Budapest

GYÖRFFY, István

1941: Gazdálkodás (Wirtschaftung). A magyarság néprajza II², 5–225. Budapest

1942: Magyar nép, magyar föld (Ungarisches Volk, ungarisches Land). Budapest

HERMAN, Ottó

1864–65: Falco subbuteo Linné. Erdélyi Múzeum Évkönyve III, 84–86. 132. Kolozsvár

1876/78/79: Magyarország pókfaunája. Ungarns Spinnen-Fauna. I–III. Budapest

1879: A phylloxera ügyében (In Sachen Phylloxera). Természettudományi Közlöny XI, 449–463. Budapest

1880: A phylloxera Magyarországon. Egy kis történelem a jövő hasznára (Die Phylloxera in Ungarn. Eine kurze Geschichte zum Nutzen der Zukunft). Természettudományi Közlöny XII, 249–260. Budapest

1882: Védjük az állatokat (Schützen wir die Tiere). Budapest

1884a: A Tajszótár árvái (Die Waisenkinden des Dialektwörterbuches). Magyar Nyelvőr XIII, 181–182. Budapest

1884b: A halászati eszközök (Die Fischereigeräte). Magyar Nyelvőr XIII, 549–556. Budapest

1885a: Ősi elemek a magyar népies halászeszközökben (Uralte Elemente in den Fischereigeräten des ungarischen Volkes). Archaeológiai Értesítő 153–167. Budapest

1885b: Ősi nyomok a magyar népies halászatban (Uralte Spuren in der Fischerei des ungarischen Volkes). Budapest

1885c: Néhány magyarázatlan szó magyarázata (Erklärung einiger unerklärter ungarischer Wörter). Magyar Nyelvőr XIV, 367–368

1887: A magyar halászat könyve (Das Buch der ungarischen Fischerei). I–II. Budapest

1888a: A halgazdaság rövid foglalata (Kurzer Abriß der Fischwirtschaft). Budapest

1888b: Juhszél (Weide der Schafe). Magyar Nyelvőr XVII, 406. Budapest

1891: A magyar pásztorember remeklései (Die Prachtwerke ungarischer Hirten). Ethnographia II, 310–321. Budapest

HERMAN, Ottó

- 1893a: A miskolci tűzkő-szakócák (Die Miskolcer Feuerstein-Faustkeile). Természettudományi Közlemények XXV, 169–183. Budapest
- 1893b: A miskolci paleolith-lelet (Der Miskolcer paläolithische Fund). Archaeologiai Értesítő XIII, 1–25. Budapest
- 1893c: Der paläolithische fund von Miskolc. Mitteil. d. Anthrop. Ges. Wien XXIII, 77–82
- 1893d: Az északi madárhegyek tájáról (Über die Gegenden der nordischen Vogelberge). Budapest
- 1893e: A magyar halászat műnyelve (Die Fachsprache der ungarischen Fischerei). Budapest
- 1895: Bugac pásztoréletéből (Aus dem Hirtenleben von Bugac). Vasárnapi Újság 1895, 688–691. Budapest
- 1896a: Ethnographische Elemente der Millenniums-Ausstellung Ungarns mit besonderer Berücksichtigung der Urbeschäftigungen. Mitteil. d. Anthrop. Ges. Wien XXVI, 3–13. Wien
- 1896b: Ósfoglalkozások. Vadászat. Pásztorélet. Halászat (Urbeschäftigungen. Jagd. Hirtenleben. Fischerei). Budapest
- 1899a: A magyar ósfoglalkozások köréből (Aus dem Bereich der ungarischen Urbeschäftigungen). Természettudományi Közlemények XXXIV, 57–74. Budapest
- 1899b: A magyar ósfoglalkozások köréből (Aus dem Bereich der ungarischen Urbeschäftigungen). Budapest
- 1899c: A magyarság háza (Das Haus der Ungarn). Ethnographia X, 282–286. Budapest
- 1900: Catalogue de l'Exposition Ethnographique installée ans les Pavillon de la Hongrie. Salle 5–6. Cat. Expos. Historique de Paris. Paris–Budapest
- 1901: A madarak hasznáról és káráról (Über den Nutzen und Schaden der Vögel). Budapest
- 1902a: A magyarok arca és jelleme (Antlitz und Charakter der Ungarn). Budapest
- 1902b: Ironga, szánkó, kece. Adalékok a prehisztórikus hosszúcsontleletek ismeretéhez (Ironga, szánkó, kece. Beiträge zur Kenntnis der prähistorischen Langknochenfunde). Természettudományi Közlemények XXXIV, 1–36. Budapest
- 1902c: Knochenschlitt, Knochenkufe, Knochenkeitel, Mitteil. d. Anthrop. Ges. Wien XXXII. Wien
- 1903: Nutzen und Schaden der Vögel. Wien
- 1905a: Zur Frage des magyarischen Typus. Mitteil. d. Anthrop. Ges. Wien XXXV. Wien
- 1905b: A nyék (Der eingehegte Platz). Magyar Nyelvőr I, 24–28. Budapest
- 1905c: Az ostor mesterszótára (Fachwörterbuch der Peitsche). Magyar Nyelv I, 186. Budapest
- 1905d: Verő disznó, verő malac (Schlachtschwein, Schlachtferkel). Magyar Nyelv I, 414–415. Budapest
- 1905e: Kergesség, motoz (Drehsucht, Rappel) Magyar Nyelv I, 230. Budapest
- 1906a: Acél, kova, tapló (Stahl, Feuerstein, Zunder). Ethnographia XVII, 232–233. Budapest
- 1906b: A madarak és fák napja Magyarországon. Der Vogel- und Baum-Tag in Ungarn. Budapest
- 1906c: Zum Solutreen von Miskolc. Mitteil. d. Anthrop. Ges. Wien XXXIV. Wien
- 1907a: Az 1902. évi nemzetközi madárvédelmi egyezmény és Magyarország. Történeti vázlat (Das internationale Vogelschutzabkommen von 1902 und Ungarn. Historische Skizze). Budapest
- 1907b: The International Convention for the Protection of Birds concided 1902. and Hungary. Historical Sketch. Budapest
- 1908a: Das Palaeolithicum des Bükk Gebirges in Ungarn. Mitteil. d. Anthrop. Ges. Wien XXXVIII, 232–233. Wien
- 1908b: A madarak hasznáról és káráról (Vom Nutzen und Schaden der Vögel). Budapest
- 1909: A magyarok nagy ósfoglalkozása. Előtanulmányok (Die große Urbeschäftigung der Ungarn. Vorstudien). Budapest
- 1910: Debreceni lófogatok (Debrecener Kutschengespanne). Magyar Nyelv VI. Budapest
- 1914: A magyar pásztorok nyelvkinése (Der Sprachschatz der ungarischen Hirten). Budapest

JANKÓ, János

- 1900: A magyar halászat eredete (Die Herkunft der ungarischen Fischerei). Budapest–Leipzig

KÁLLAY, Ferenc

- 1823: Magyar régiségek nyomozása (Erkundung ungarischer Altertümer). Tudományos Gyűjtemény 1823/VII, 3–38. Pest

KEMENCZEI, Tibor

- 1975: Herman Ottó régészeti munkássága (Ottó Hermans archäologische Tätigkeit). Herman Ottó Múzeum Évkönyve XIII–XIV, 15–17. Miskolc

KÓSA, L.–KEVE, A.–FARKAS, Gy.

- 1971: Herman Ottó. Budapest

LAMBRECHT, Kálmán

1920: Herman Ottó, az utolsó magyar polihisztor élete és kora (Leben und Zeit Ottó Hermans, des letzten ungarischen Polyhistor). Budapest

1926: Herman Ottó élete (Das Leben Ottó Hermans). Budapest

MUNKÁCSI, Bernát

1893: A magyar halászat műnyelve (Die Fachsprache der ungarischen Fischerei). Budapest

NAGYVÁTY, János

1791: A szorgalmatos mezei-gazda (Der fleißige Landwirt). I–II. Pest

SÁFRÁN, Györgyi

1960: Herman Ottó és Kossuth Lajos (Ottó Herman und Lajos Kossuth). Magyar Tudomány 1960, 429–435. Budapest

SZABADFALVI, József

1975: Herman Ottó néprajzi munkássága (Ottó Hermans volkskundliche Tätigkeit). A Herman Ottó Múzeum Évkönyve XIII–XIV, 19–24. Miskolc

1979: Herman Ottó a miskolci képviselő (Der Miskolcer Abgeordnete Ottó Herman). A Herman Ottó Múzeum Évkönyve XVI, 113–119. Miskolc

1896: Herman Ottó közéleti tevékenysége (Ottó Hermans Tätigkeit im öffentlichen Leben). A Herman Ottó Múzeum Évkönyve XXIV, 37–42. Miskolc

1988: Írások Herman Ottóról és a Herman Ottó Múzeumról (Schriften über Ottó Herman und das Ottó-Herman-Museum). Borsodi Kismonográfiák 25. Miskolc

1995: Herman Ottó a Magyar Nemzeti Múzeumról (Ottó Herman über das Ungarische Nationalmuseum). Magyar Múzeumok 1995/2, 21–23. Budapest

1996a: Herman Ottó, a parlamenti képviselő (Ottó Herman, der Parlamentsabgeordnete). Im Druck

1996b: Herman Ottó a kulturpolitikus (Ottó Herman, der Kulturpolitiker). Valóság XXXIX, 90–99. Budapest

SZÉKELY, Sándor

1955: Herman Ottó. Budapest

VARGA, Domokos

1967: Herman Ottó. A kalandos és küzdelmes sorsú magyar tudós élete (Ottó Herman. Das Leben eines ungarischen Gelehrten mit abenteuerlichem und kampfesvollem Schicksal). Budapest

VERES, László

1975: A politikus Herman Ottó (Der Politiker Ottó Herman). A Herman Ottó Múzeum Évkönyve XIII–XIV, 25–30. Miskolc

VARIOUS STUDIES

ÄNDERUNGEN IN DEN EHESCHLIESSUNGSBRÄUCHEN IN EINEM UNGARISCHEN DORF IN DER BATSCHKA

Milana ČERNELIĆ

Odsjek za etnologija Filozofski fakultet Zagreb
41000 Zagreb, Luđića 3, Kroatien

Vor der Darstellung der Eheschließungsbräuche in einem Dorf und ihrer Änderungen, die größtenteils durch historische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Änderungen in einem Zeitraum von fast zwei Jahrhunderten verursacht wurden, muß ein Rückblick auf die historische Entwicklung und auf die ethnisch-soziale Struktur dieses Dorfes getan werden.¹

Der Name Bezdán wurde in den geschichtlichen Dokumenten zum ersten Mal im Jahre 1579 erwähnt. Damals lebten im Dorf zehn Familien. Diese Siedlung wurde später, wahrscheinlich 1593, von Tataren zerstört. Die Tataren gehörten zur türkischen Armee und verbrachten den Winter in Sombor. In den nächsten Jahrzehnten wurde diese Gegend als die Heide Bezdán erwähnt. Danach wurde sie dann allmählich wieder bevölkert, vornehmlich mit slawischen Bewohnern.

In den dreißiger Jahren des 18. Jahrhunderts siedelten sich auf der Heide Bezdán Fischer aus den ungarischen Gespanschaften Zala und Somogy an. Nachdem die Türken verbannt wurden (1687), versuchte die Gespanschaft Bodrog den Verkehr auf der Donau mit der Gespanschaft Baranya zu verbessern, und so begannen die Aufschüttungsarbeiten für den Dammweg, der von Bezdán bis Sebesfok (in Richtung auf die Donau) führte, mit einer Brücke über das Flößchen Bezdán. Die Fähre von Bezdán wurde in den schriftlichen Dokumenten erstmals 1738 erwähnt. Der Fährbetrieb wurde erst im Jahre 1974 eingestellt, als die Brücke über die Donau zwischen Bezdán und Batina in Baranya fertig wurde.

Die ungarische königliche Kammer siedelte mit der Vermittlung von József Losonczy im Herbst 1742 auf die Heide Bezdán 60 ungarische katholische Familien aus den Gespanschaften Tolna, Baranya, Veszprém und Somogy an. Die ersten Ansiedler waren keine Leibeigenen, sondern sie besaßen das Recht auf freien Umzug (szabadon menetelő jobbágyok). Andererseits wurden sie als Feldpächter betrachtet, so konnte man sie nicht zur Fronarbeit zwingen. Ihre Rechte und Pflichten waren durch den Kolonisationsvertrag bestimmt. Die ersten Häuser wurden auf der Erhöhung neben dem Flößchen Bezdán und an dem Weg gebaut, der von Kolut nach Bački Monoštor führte. So entstanden die ersten Straßen im Dorf: die Hauptstraße (Fő utca), in der Fortsetzung dieser Straße die Koluter Straße (Kolut utca) und die Altstraße (Öreg utca). Die Häuser wurden aus Rohr und Reisig mit Lehmewurf gebaut. Auch die erste Kirche wurde aus diesem Material

¹ Zu diesem Zweck benutzte ich folgende Angaben: das Buch von Ferenc Balla, 1984, und die Angaben des Instituts für Städteplanung und kommunale Wohnungsfragen der Wojwodina, in die ich im Ortsamt Bezdán Einsicht nehmen konnte.

aufgebaut. Sie brannte aber im Jahre 1755 ab, so wurde bald danach die neue Kirche aus festem Material aufgebaut. Im Jahre 1748 hatte Bezdan 1492 Einwohner.

In der Regierungszeit Kaiserin Maria Theresias kamen mit der zweiten Kolonisierungswelle 1763 ungefähr noch 100 Familien nach Bezdan, Tschechen, Slowaken und Mähren. Die ersten 40 deutschen Familien kamen zwischen 1763 und 1768. Über die Kolonisation der sog. Schwaben sagt A. Scherer: „Tatsache ist, daß sich nach den Türkenkriegen in erster Linie Württemberger im Donauraum niedergelassen haben, Jahrzehnte vor der großen Kolonisationswelle unter Maria Theresia. Wahrscheinlich wurden nach diesen echten Schwaben auch die nachrückenden Lothringer, Elsässer, Badenser, Pfälzer, Vorder- und Innerösterreicher, Bayern, Hessen, Mittel- und Ostfranken, Schlesier, Deutsch-Böhmen, Westfalen und Schweizer von den Nachbarvölkern so benannt und trotz stammestümlicher Unterschiede als Einheit empfunden und ausgesprochen.“ (SCHERER 1966: 7.)

Im Jahre 1763 hatte das Dorf 2368 Einwohner. Die soziale Gliederung der Bevölkerung war schon im Jahre 1775 sichtbar. Von 371 Familien bearbeiteten 24 Familien je 40 Morgen Land, 121 Hauswirtschaften nur die Hälfte davon, oder ein Viertel oder ein Achtel der in Pracht genommenen Felder, 97 Familien besaßen dagegen keine Felder. Die Zahl jener ohne Felder wurde jedes Jahr größer und damit auch die Mißstimmung gegenüber den neuen Kolonisten immer mehr bemerkbar. Die Deutschen wurden unter den besten Bedingungen angesiedelt; sie bekamen Anleihen für den Aufbau ihrer Häuser, für Vieh und für Werkzeuge und waren 10 Jahre lang von der Steuer befreit. Kaiserin Maria Theresia gab normative Akten, sogenannte Urbarien heraus. Sie regulierten dann die Verhältnisse zwischen der Leibeigenschaft und den Feudalherren. Die Proklamation des Urbariums in Bezdan (am 4. Januar 1773) bestimmte die gesellschaftlich-wirtschaftlichen Verhältnisse. Diese Regulierung, die teilweise Änderungen in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts erlebte, blieb bis 1848 gültig. Dem Urbarium nach gab es in Bezdan 386 Pächter, die 4966 Morgen Acker und 1651 Morgen Wiese bearbeiteten und nützten, wofür sie 360 Gulden (Forinta) Pacht bezahlten. Sie gaben ein Siebtel der Erträge von besseren und ein Neuntel von schwächeren Feldern ab. Die Fischer waren verpflichtet, ein Siebtel ihres Fischfangs abzugeben.

Im Jahre 1770 kam es einer Initiative, Bezdan in den Rang einer freien Stadt (mezőváros) erheben zu lassen. Im Dokument, das der Kaiserin zugesandt wurde, wurde auch die Situation im Ort beschrieben: daß die Siedlung ausgebaut war, wie gut der Verkehr bis zur Donau organisiert war, daß die Einwohner gute Einnahmen aus der Landwirtschaft hatten, daß im Dorf 51 Handwerker tätig waren. Im Jahre 1772 erteilte Kaiserin Maria Theresia Bezdan die Urkunde der Freistadt. Unter anderem erhielt Bezdan das Recht, jährlich vier Märkte abzuhalten. Die Verwaltung des Ortes war der Magistrat, bestehend aus 12 Ratsherren unter Leitung des Dorfschulzen (bíró). Im Jahre 1791 hatte das Städtchen Bezdan 3440 Einwohner.

Die neuen Einwohner von Bezdan waren vorwiegend Handwerker. Die lebensfähigsten und organisiertesten Handwerker waren die Weber. Zwölf Weber und ein Färber begannen 1780 den Kampf um die Formierung der Zunft, damit sie ihre Interessen im Rahmen des Gesetzes verteidigen konnten. Die Weber, Stiefelmacher, Schneider, Kürschner, Riemer und Schuster bildeten ihre Zünfte im Jahre 1815. 1830 folgten ihnen Tischler, Wagner, Drechsler, Bäcker, Seifensieder, Töpfer, Hutmacher, Glaser, Strumpfwirker, Opankenmacher, Kammacher, Siebmacher, Müller, Zimmerleute, Färber und Gerber.

Diese intensivere Entwicklung des Ortes setzte sich auch im 19. Jahrhundert fort. 1804 wurde der Bau des Schutzdammes von Sebesfok in Richtung Donau fortgesetzt; eine neue Schule wurde 1806 gebaut, die Juden hatten 1816 ihre Synagoge in Bezdán (sie wurde 1948 als unreparierbares Gebäude zerstört). Die erste jüdische Familie ließ sich in Bezdán im Jahre 1770 nieder. Die Zahl der jüdischen Einwohner vergrößerte sich allmählich bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts; damals war ihre Zahl 279. Nach dieser Zeit kam es dann wieder zum stufenweisen Rückgang dieser Zahl. Der Ausbau des Kanals (des sogenannten Franzkanals) bei Bezdán begann schon 1793 und wurde 1802 beendet. Die Überschwemmung im Jahre 1922 zerstörte den Zugang zum Kanal, und so begannen die Vorbereitungen für den Bau des neuen Kanalzugangs bei Bezdán, der nun auf modernere Art ausgeführt wurde. 1929 begann der Bau des Schutzdammes gegen Donauüberschwemmungen. Die erste Post wurde in Bezdán 1921 geöffnet, 1841 wurde bereits die zweite Schule gebaut. Als Bezdán immer mehr bevölkert wurde, kümmerten sich um die Gesundheit der Einwohner ein Chirurg und Hebammen. Ihre Zahl wurde mit der Zeit immer größer. Die erste Hebamme mit Diplom begann mit ihrer Arbeit 1843. Mitte des 19. Jahrhunderts wurde an der Stelle der alten Kirche die heutige neoromanische Kirche gebaut.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden verschiedene Gemeinschaften gegründet. Sie kümmerten sich um die gesellschaftliche, erzieherische und kulturelle Entwicklung des Ortes, um seine Bevölkerung. So entstanden z. B. der Bezdáner Gesangsverein (Bezdáni Dalegylet, 1869), der Verein der Feuerwehrleute (Bezdáni Tüzoltó Egyelet, 1879), der Leserverein, (Bezdáni Olvasókör, 1896), der Bezdáner Bürgerverein (Bezdáni Polgári Kör, 1898) und viele andere.

Die wirtschaftliche Entwicklung des Dorfes blieb hinter der kulturellen Entwicklung zurück, stagnierte aber nicht. Man begann Kapital in den Ausbau des Schutzdammes gegen Überschwemmungen, den Straßenbau, den Ausbau von Eisenbahnstrecken und der Wasserleitung zu investieren. Manufakturen wurden gegründet, deren Tätigkeit sich auf die Verarbeitung landwirtschaftlicher Rohprodukte richtete. Diese Entwicklung dauerte vier Jahrzehnte, bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs. Zwischen 1866 und 1870 wurde die Straße, die von der Donau nach Sombor führte, ausgebaut. Sie wurde mit Backsteinen gepflastert. Der Passagierverkehr auf dem Franzkanal begann im Jahre 1872. Die Hauptagentur für die Flußschiffahrt befand sich in Bezdán.

Die Bezdáner Weber verbesserten ihre Manufaktur, als János Smidt, ein Kunstweber, nach Bezdán kam. Statt der Verwendung von Flachs und Hanf begannen sie mit der Verarbeitung eines speziell bearbeiteten, aus Böhmen und England importierten Flachses für Damast. Dadurch wurden dann die Bezdáner Weber weltbekannt. 1881 wurde der Post- und Passagierverkehr auf der Donau bedeutend verbessert, einige Straßen im Dorf wurden mit Backsteinen gepflastert, 1883 wurde die Wassergemeinschaft gebildet, 1898 der Handwerkerverein, 1890 wurde die erste Molkerei eröffnet; die ersten Ansichtskarten des Städtchens wurden 1890 gedruckt, zwei Sodawasserfabriken begannen 1894 mit der Arbeit. Die Entwicklung der Viehzucht und der Handelstätigkeit wurde intensiviert. 1890 hatte Bezdán 8366 Einwohner, und das war die höchste Zahl in der Geschichte des Ortes.

Anfang des 20. Jahrhunderts, in der Zeit der größten kapitalistischen Entwicklung, gab es in Bezdán keine industriellen Objekte. Die Manufakturen verwandelten diese Gemeinde aber allmählich in ein kleineres wirtschaftliches und kulturelles Zentrum dieser Region der Batschka.

In den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts wurden am Ufer des Franzkanals Werkstätten eröffnet, wo Schiffe und Schlepperschiffe repariert und gebaut wurden. Die Bezdaner Gerbergenossenschaft wurde gebildet, und 1907 wurde die erste Ziegelei eröffnet, 1909 begann die erste Dampfmühle mit der Arbeit und 1911 auch das erste Elektrizitätswerk, 1910 wurde die erste Buchdruckerei und Papierhandlung gegründet. Der Erste Weltkrieg unterbrach die wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung des Ortes. In den 30er Jahren wurde das ökonomische Vermögen der Bauern und der Handwerker niedriger, was auch den Handel beeinträchtigte.

Die während des 19. Jahrhunderts entstandene ethnische Struktur der Bevölkerung erhielt sich bis zum Zweiten Weltkrieg. Außer Ungarn lebten in 2–3 Straßen Deutsche. Diese beiden ethnischen Gruppen haben ihre ethnische Identität bewahrt, beide bekannten sich zum römisch-katholischen Glauben. Die angesiedelten Tschechen und Slowaken, ebenso wie die Minderheit der altansässigen Kroaten, wurden von den zahlreicheren Ungarn assimiliert. Das bezeugt auch die Tatsache, daß viele Dorfbewohner, die sich als Ungarn fühlen, slawische Familiennamen führen. Wie die älteren Einwohner erzählen, sind diese Gruppen schon seit langem ungarisiert.

Zwischen den zwei Weltkriegen überwog die agrarische Bevölkerungsgruppe.

bäuerliche Haushalte	1100
Handwerkerhaushalte und Handwerker	400
Schifferhaushalte	600
besitzlose Bauern (Tagelöhner)	400
Insgesamt	<u>2500</u>

Die Mehrheit der landwirtschaftlichen Hauswirtschaften bestand aus Klein- und Mittelbauern, es gab aber 60 Bauern mit über 50 Morgen Feld (Katastraljoch) und einen Bauern mit über 100 Joch Feld. Das Handwerk entwickelte sich weiter, und etwas später, mit dem Bau der Mühle, der Hanfverarbeitungsanlage und der Ziegelbrennerei, die ca. 50 Arbeiter beschäftigten, fing auch die Industrie an.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wird 1945 das Land durch die Agrarreform, Verstaatlichung und Beschlagnahme in größerem Maße zum Gesellschaftseigentum. Eine Industrie mit über 600 Arbeitern entwickelt sich. Das private Handwerk geht immer mehr zurück.

In den Jahren 1946 und 1947 wurde die Kolonisierung durchgeführt, wobei 117 Haushalte angesiedelt wurden, anstatt der größtenteils weggezogenen deutschen Bevölkerung. Die wenigen Deutschen, die geblieben sind, haben ihre ethnische Identität verloren, was man aus den deutschen Namen der deklarierten Ungarn schließen kann.

Die nationale und soziale Struktur der Bevölkerung war in den 60er Jahren wie folgt:
Nationale Struktur:²

Ungarn	5366
Kroaten	744
Serben	588
Sonstige	115
Insgesamt	<u>6813</u>

² Laut Volkszählung aus dem Jahre 1981 hat sich die nationale Struktur der Bevölkerung nicht wesentlich verändert.

Soziale Struktur:

Bauern	1444
Fabrikarbeiter	912
Beschäftigte im Verkehr	126
Beschäftigte in Dienstleistungsbetrieben	120
Beschäftigte im Handel	76
Anderweitig Beschäftigte	3333
Rentner, Invaliden	588
Insgesamt aktiv	3599

In Zusammenhang mit der dargestellten historisch-wirtschaftlichen Entwicklung von Bezdan und der Veränderung der ethnischen Struktur des nichtungarischen Teiles seiner Einwohner nach dem Zweiten Weltkrieg möchte ich anhand der Beispiele der Eheschließungs- und Hochzeitsbräuche darstellen, in welchem Maß die traditionelle Kultur des ehemaligen bäuerlich-handwerklichen Milieus erhalten bzw. zerstört wurde.

Anhand der Angaben aus den kirchlichen Familienbüchern und der Schilderungen von Bezdaner Hochzeitsbräuchen im 19. Jahrhundert von Györgyi STEINER bin ich in der Lage, die Eheschließungsbräuche vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zu den achtziger Jahren unseres Jahrhunderts verfolgen zu können (STEINER 1953: 10).³

Die Änderungen in den Eheschließungsbräuchen verliefen global in drei Etappen. In der ersten Etappe, die das 19. Jahrhundert umfaßt, hielt man sich ständig an die Tradition. Um die Jahrhundertwende und besonders in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts werden Veränderungen bemerkbar (zweite Etappe), die nach dem Zweiten Weltkrieg immer größer werden, begünstigt durch die Entwicklung der Industrie, durch die Veränderung der ethnischen Struktur des nichtungarischen Teils der Dorfbewohner und der wachsenden Offenheit zur näheren und weiteren Umgebung (dritte Etappe).

Laut der tabellarischen Darstellung der Gesamtzahl der geschlossenen Ehen durch 6 Perioden überwiegt die Dorfendogamie bis zur letzten von 1978–1980 (Tab. I).⁴ Diese Erscheinung wurde selbstverständlich dadurch begünstigt, daß sich sowohl die ungarische als auch die deutsche ethnische Gruppe zum gleichen Glauben bekennt.

Wenn man die Herkunft der Bräutigame analysiert, die nach Bezdan geheiratet haben, bemerkt man exogame Tendenzen zu den Ortschaften der näheren Umgebung schon ab und zu am Anfang des 19. Jahrhunderts (Tab. IIIa). Mitte des 19. Jahrhunderts steigt die Exogamie zu den Dörfern der näheren Umgebung im Verhältnis zur vorhergehenden

³ Kirchliche Personenstandsregister bis einschließlich 1894 werden im Ortsamt Bezdan aufbewahrt. Ab 1895 werden kommunale Personenstandsregister geführt. Für die Darstellung von Eheschließungen im 20. Jahrhundert benutzte ich kommunale Familienbücher und Angaben der Erzähler, die ich während auswärtiger Befragung im Jahre 1982 gesammelt habe, und ebenso meine vieljährigen eigenen Beobachtungen. Die Erzähler: Mihály Burján (82 Jahre), Erzsébet Ág (79), Ilonka Csapó (62), Györgyi Steiner (61), Terézia Jámbor (32) und Mária Kis (28). Zeitlich hatte ich leider keine Möglichkeit, die Veränderungen innerhalb dieser Sitten in den letzten zehn Jahren zu beobachten. Noch weniger ist es möglich zu beurteilen, in welchem Maß der politisch-wirtschaftliche Kollaps in den letzten zwei Jahren die Hochzeitsbräuche der Bezdaner Ungarn beeinflusste.

⁴ Ich habe drei Perioden aus dem 19. und drei aus dem 20. Jahrhundert ausgewählt. Jede Periode umfaßt drei Jahre.

Tabelle I

Periode	Gesamtzahl der geschlossenen Ehen in Bezdan	Beide Ehepartner aus Bezdan	Bräute aus anderen Ortschaften, die nach Bezdan geheiratet haben	Bräutigame aus anderen Ortschaften, die nach Bezdan geheiratet haben
1816–1818	150	139	1	10
1850–1852	291	238	8	45
1896–1898	245	208	10	27
1923–1925	215	181	4	30
1953–1955	171	153	6	12
1978–1980	137	79	36	22

Periode, stagniert aber im Verhältnis zu den folgenden Perioden. Ende des 19. Jahrhunderts beginnt die Offenheit zur weiteren Umgebung mit vereinzelt Fällen der Offenheit zu entfernten Ortschaften. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die 20er Jahre des 20. Jahrhunderts ist die Expansion der Bräutigame zu den Ortschaften im heutigen Ungarn etwas größer (die in den meisten Fällen als nähere bzw. weitere Umgebung angesehen werden können). Wenn man die Herkunft der Bräute, die nach Bezdan geheiratet haben, analysiert, kann man dieselbe Tendenz wie bei den Bräutigamen beobachten, nur mit einer gewissen Zeitverschiebung (Tab. IIIb). Anfang des 19. Jahrhunderts, in der Zeit von 1816–1818, hat nur eine Braut aus der weiteren Umgebung nach Bezdan geheiratet. Erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts machte sich ab und zu eine relative Exogamie zur näheren Umgebung bemerkbar, die erst in jüngster Zeit ausgeprägter wird und sich gleichzeitig auf die weitere Umgebung und ziemlich entfernte Ortschaften verbreitet. Es geschah zwar schon am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts (obwohl sehr selten), daß junge Männer Mädchen aus entfernten Ortschaften heirateten, doch handelte es sich dabei meistens um Schiffer, die, anders als andere Dorfbewohner, aus beruflichen Gründen viel mehr Kontakte außerhalb der engen Regionalgrenzen hatten.

Laut Angaben aus Familienbüchern war der Zustrom der Bräutigame stärker als der Zustrom der Bräute aus anderen Dörfern. Die Offenheit zu entfernten Ortschaften ist verhältnismäßig schwach und steigt in der letzten Periode nur unbedeutend. Im allgemeinen kann man sagen, daß neben der überwiegenden Dorfendogamie allmählich die Offenheit

Tabelle II

Periode	Durchschnittsalter	
	der Bräutigame	der Bräute
1816–1818	–	–
1850–1852	22,2	18,65
1896–1898	25,9	20,53
1923–1925	24,8	20,30
1953–1955	26,2	22,67
1978–1980	26,2	22,24

zuerst zu den Ortschaften der näheren Umgebung stieg und später auch gewissermaßen zur weiteren Umgebung.

Die Ortschaften, in die die Bräutigame und Bräute heirateten, kann man in den Familienbüchern erst nach dem Krieg feststellen, da sie früher nicht erfaßt wurden (Tab. IVa, b). Laut Erzählungen heirateten die Jungen und Mädchen am Anfang des 20. Jahrhunderts am liebsten im eigenen Dorf, gingen aber sehr oft auch in die ungarischen Nachbardörfer. Diese Tendenz hat sich bis zu den heutigen Tagen erhalten. Nach dem Zweiten Weltkrieg steigt die Expansion der Bräute und Bräutigame aus Bezdan in die weitere Umgebung. In jüngster Zeit wählt man immer öfter den Ehepartner aus mehr oder weniger entfernten Ortschaften. Es gibt vereinzelt auch Eheschließungen in Westdeutschland.

Die ethnische Endogamie der Ungarn war kontinuierlich ausgeprägt bis zur jüngsten Zeit (Tab. Va). In der Periode bis zum Zweiten Weltkrieg, bzw. während der Zeit, als die Ungarn mit den Deutschen im Dorf lebten, wurden die meisten Ehen zwischen den Angehörigen der ungarischen ethnischen Gruppe geschlossen. Mischehen mit den Deutschen waren geringfügig und stiegen allmählich, nach den Daten aus Matrikeln von 10

Tabelle IIIa

	1816-18*	1850-52	1896-98	1923-25	1953-55	1978-80
<i>Ortschaften in der näheren Umgebung (Gemeinden Sombor und Apatin sowie in der Baranja), aus denen die nach Bezdan verheirateten Bräutigame stammen</i>						
Sombor	—	6	4	1	2	4
Bački Monoštor	—	7	2	—	—	—
Kolut	—	2	—	2	1	3
Gakovo	—	3	—	—	—	—
Bački Brijeg	—	—	—	1	—	—
Čonoplja	—	1	—	—	—	—
Stanišić	1	—	—	—	—	1
Telečka	—	—	—	—	1	—
Doroslovo	1	1	—	—	—	—
Apatin	—	—	—	1	—	—
Kupusina	2	1	—	—	1	—
Prigrevica	—	—	—	—	—	1
Batina	—	3	6	7	—	2
Zmajevac	—	8	1	2	—	1
Suza	—	—	—	—	2	1
Draž	—	—	—	2	—	1
Grabovac	—	—	—	1	—	—
Bilje	—	—	—	—	1	—
Kotlina	—	—	1	1	—	—
Podolje	—	—	1	2	—	—
Kamenac	—	—	1	—	—	—
Gajić	1	—	—	—	—	—
Beli Manastir	—	—	—	—	—	1

* In drei Fällen können die Namen der Ortschaften wegen unleserlicher Handschrift in lateinischer Sprache nicht festgestellt werden.

Tabelle IIIa (Forts.)

	1816-18	1850-52	1896-98	1923-25	1953-55	1978-80
<i>Ortschaften in der weiteren Umgebung</i>						
Subotica	—	—	—	—	—	2
St. Moravica	—	—	—	1	—	—
Senta	—	—	1	—	—	—
Dalj	—	—	1	—	—	—
Karavukovo	—	—	—	1	—	—
Nadrljan	—	—	—	—	1	—
Ilok	—	—	—	1	—	—
Novi Sad	—	—	—	2	—	—
Mortonoš	—	—	—	—	1	—
Bogojevo	—	—	—	—	1	—
Tenja	—	—	—	1	—	—
Osijek	—	—	—	—	—	1
Vukovar	—	—	—	—	—	1
<i>Entfernte Ortschaften</i>						
Beograd	—	—	—	—	1	—
Budrovac	—	—	—	2	—	—
Zagreb	—	—	—	—	—	1
Kičevo	—	—	—	—	—	1
<i>Heutiges Ungarn</i>						
Szántova	1	—	1	—	—	—
Dombóvár	1	—	—	—	—	—
Baja	—	1	2	—	—	—
Bátaszék	—	1	—	—	—	—
Hercegszántó	—	2	—	—	—	—
Dávod	—	5	—	—	—	—
Katymár	—	—	1	—	—	—
Mohács	—	—	1	1	—	—
Mohácsi sziget	—	—	1	—	—	—
Zalabaksa	—	—	—	1	—	—
Toponár	—	—	1	—	—	—
Veszprém	—	—	1	—	—	—
Újpest	—	—	1	—	—	—
Budapest	—	—	—	—	—	1

auf 24 geschlossene Ehen während eines Jahrhunderts. Mischehen mit den Angehörigen der kroatischen ethnischen Gruppen Šokci und Bunjevci aus der näheren Umgebung und mit den Zigeunern waren Ausnahmereignisse. Halbwegs schon in den Nachkriegsjahren, aber eigentlich erst in jüngster Zeit öffnen sich die Ungarn allmählich den Angehörigen anderer Nationalitäten und sogar anderer Religion. Auch früher geschah es manchmal, daß ausnahmsweise zwei Angehörige verschiedener Religionen heirateten, trotz des Widerstands und des Streites mit den Eltern. Solche Ehen waren gewöhnlich wilde Ehen. Heutzutage mischen sich die Ungarn etwas öfter mit Kroaten und Serben, vereinzelt mit Montenegrinern und Zigeunern. Eine ähnliche Tendenz wird sichtbar, wenn die Bräute oder Bräutigame aus Beždan in andere, näher oder weiter gelegene

Tabelle IIIb

Periode	1816–1818	1850–1852	1896–1898	1923–1925	1953–1955	1978–1980
<i>Ortschaften in der näheren Umgebung (Gemeinden Sombor und Apatin sowie in der Baranja), aus denen die nach Bezdan verheirateten Bräute stammen</i>						
Sombor	–	–	–	–	1	5
Bački Monoštor	–	2	3	–	–	1
Kolut	–	3	3	–	1	7
Gakovo	–	–	1	–	1	1
Bački Brijeg	–	–	–	–	–	2
Ridica	–	–	–	–	–	1
Stanišić	–	–	–	–	–	1
Kupusina	–	–	–	–	–	1
Sonta	–	–	–	–	1	–
Batina	–	1	–	–	–	–
Zmajevac	–	2	1	–	–	2
Suza	–	–	–	1	–	–
Draž	–	–	–	1	–	–
Kotlina	–	–	1	–	–	2
Podolje	–	–	1	1	–	1
Novi Bezdan	–	–	–	–	–	1
Branjin vrh	–	–	–	–	–	1
<i>Ortschaften in der weiteren Umgebung</i>						
Crvenka	–	–	–	–	–	1
Bačka Topola	–	–	–	–	–	1
Titel	–	–	–	–	–	1
Mol	–	–	–	–	–	1
Zrenjanin	–	–	–	–	–	1
Ostojićevo	–	–	–	–	–	1
<i>Entfernte Ortschaften</i>						
Bela Crkva	–	–	–	–	–	1
Beograd-Zarkovo	–	–	–	–	–	1
Turčinovići	–	–	–	–	–	1
<i>Heutiges Ungarn</i>						
Bácsalmás	1	–	–	–	–	–
Baja	–	–	–	–	–	1
Dusnok	–	–	–	–	–	1
<i>Österreich</i>						
Wien	–	–	–	1	–	–
<i>Westdeutschland</i>						
München	–	–	–	–	–	1

Tabelle IVa

Periode	1953–1955	1978–1980
<i>Ortschaften in der näheren Umgebung (Gemeinden Sombor und Apatin sowie in der Baranja), in die Bräutigame aus Bezdan heirateten</i>		
Sombor	3	4
Gakovo	1	–
Kolut	–	1
Bački Breg	1	–
Aleksa Šantić	1	–
Kupusina	–	1
Apatin	–	2
Batina	6	2
Zmajevac	3	1
Kneževi vinogradi	3	1
Karanac	1	–
<i>Ortschaften in der weiteren Umgebung</i>		
Horgoš	–	1
Senta	–	1
Subotica	–	5
Nadrljan	1	–
Ada	1	–
Savino delo	1	–
Sanad	1	–
Kanjiža	1	–
Trešnjevac	1	–
Novi Sad	1	–
Osijek	1	–
Valpovo	–	2
<i>Entfernte Ortschaften</i>		
Indija	–	1
Pančevo	1	–
Veliki Crljeni	1	–
Prizren	1	–
Sarajevo	–	1
Ilidža	–	1
Tuzla	–	1
Mostar	–	1
Zagreb	1	1
Zadar	–	1
Umag	–	1
<i>Heutiges Ungarn</i>		
Pécs II	–	1
<i>Westdeutschland</i>		
Hörgertshausen	–	1
Bacholt	–	1

Tabelle IVb

Periode	1953–1955	1978–1980
<i>Ortschaften in der näheren Umgebung (Gemeinden Sombor und Apatin sowie in der Baranja), in die Bräute aus Bezdán heiraten</i>		
Sombor	11	11
Kolut	1	4
Bački Breg	1	–
Svetožar Miletić	1	1
Kljajićevo Riđica	–	1
Kupusina	1	–
Batina	1	2
Zmajevac	2	–
Kneževi Vinogradi	1	–
Draž	4	–
Lug	1	–
B. Manastir	–	3
<i>Ortschaften in der weiteren Umgebung</i>		
Mlaka	1	–
Bajmok	–	1
Subotica	–	2
Senta	–	1
Bačka Topola	–	1
Bečej	–	1
Temerin	–	1
Belo Blato	1	–
Novi Sad	–	1
Osijek	–	1
Josipovac	–	1
<i>Entfernte Ortschaften</i>		
Šid	–	1
Sremski Karlovci	–	1
Kovin	1	1
Šabac	–	1
Beograd	–	1
Novi Pazar	–	1
Ilidža	1	–
Klašnik	–	1
Mostar	–	1
Pitomača	–	1
Zagreb	1	2
Dubrovnik	–	1
Kosovska Mitrovica	–	1
<i>Westdeutschland</i>		
Oberhausen	–	1
Eberstadt	–	1
Bacholt	–	1
Tuttlingen	–	1
Nürnberg	–	1

Tabelle Va

Ethnische Zugehörigkeit der Brautleute, die in Bezdán die Ehe geschlossen haben

Ethnische Zugehörigkeit des Bräutigams	Ethnische Zugehörigkeit der Braut	1816–18	1850–52	1896–98	1923–25	1953–55	1978–80
Ungar	Ungarin	133	240	187	169	139	76
Deutscher	Deutsche	3	27	30	17	1	–
Ungar	Deutsche	5	9	10	15	1	–
Deutscher	Ungarin	5	10	10	9	–	–
Kroate	Ungarin	2	3	–	1	3	9
Ungar	Kroatin	–	–	–	–	1	9
Ungar	Zigeunerin	–	–	–	–	–	1
Zigeuner	Ungarin	1	–	–	1	1	–
Ungar	Serbin	–	–	–	–	2	14
Serbe	Ungarin	–	–	–	–	2	8
Ungar	Russin	–	–	–	–	1	–
Montenegriner	Ungarin	–	–	–	–	–	2
Kroate	Deutsche	–	1	1	–	–	–
Jude	Jüdin	–	–	6	3	–	–
Zigeuner	Zigeunerin	1	1	1	–	–	1
Kroate	Kroatin	–	–	–	–	6	5
Serbe	Serbin	–	–	–	–	13	6
Kroate	Serbin	–	–	–	–	1	4
Serbe	Kroatin	–	–	–	–	–	1
Serbe	Deutsche (aus BRD)	–	–	–	–	–	1

Tabelle Vb

Ethnische Zugehörigkeit der Brautleute, die in anderen Ortschaften die Ehe geschlossen haben, von denen einer aus Bezdán stammt

Ethnische Zugehörigkeit des Bräutigams	Ethnische Zugehörigkeit der Braut	1953–1955	1978–1980
Ungar	Ungarin	41	25
Ungar	Kroatin	2	7
Kroate	Ungarin	3	8
Ungar	Serbin	3	3
Serbe	Ungarin	6	5
Ungar	Zigeunerin	1	1
Deutscher	Ungarin	–	3
Albaner	Ungarin	–	1
Kroate	Kroatin	–	20
Serbe	Serbin	3	8
Kroate	Serbin	1	–
Serbe	Kroatin	–	2
Montenegriner	Kroatin	–	1
Albaner	Albanerin	–	1

Ortschaften und meistens Kroaten, Serben und ausnahmsweise Deutsche, Zigeuner und Albaner heiraten (Tab. Vb). Daraus können wir also schließen, daß sich die kontinuierliche relative ethnische Endogamie der ungarischen ethnischen Gruppe bis heute erhalten hat. Auch heute ist die ethnische Endogamie bedeutend stärker ausgeprägt als die ethnische Exogamie, wobei das ehemalige starke Hindernis für die Eheschließung, die verschiedene Glaubenszugehörigkeit, an Gewicht verloren hat.

Bei der Wahl des Ehepartners spielten die Vermögensverhältnisse eine große Rolle. Einst hatten die Brautleute einen sehr geringfügigen Anteil an der Wahl des eigenen Ehepartners. Das wurde fast immer von den Eltern erledigt, wobei in erster Linie auf die Vermögensverhältnisse des zukünftigen Ehepartners geachtet wurde. Da es im Dorf mehrere Bevölkerungsschichten gab, mußten die Brautleute derselben Schicht angehören oder wenigstens denselben ökonomischen Status haben. So pflegten Handwerker, kleinere Grundbesitzer (Bauern höheren Standes), Landwirte (Bauern niedrigeren Standes) meistens innerhalb ihrer Schicht zu heiraten. Handwerker mischten sich einigermmaßen mit kleineren Grundbesitzern. Die ärmeren Bevölkerungsschichten, Tagelöhner und Schiffer, heirateten die Angehörigen ihrer eigenen Schicht, teilweise aber auch untereinander. Die ökonomisch höhergestellten Schichten heirateten also vor allem wegen des Geldes (Handwerker) oder Grundbesitzes (Bauern). Erst bei den Ärmern spielte die persönliche Zuneigung die entscheidende Rolle bei der Wahl des Ehepartners. Auch die Art und Weise des Kennenlernens der Brautleute verhinderte das Mischen der Reichen mit den Ärmern. Bis in die 20er Jahre wurden Dorftreffen für Jungen und Mädchen in dafür eigens angemieteten Häusern (*fonyó ház*, etwa: Spinnstube) veranstaltet, wobei streng darauf geachtet wurde, daß sich die Reichen nicht mit den Armen treffen. Nachdem solche Treffen nicht mehr veranstaltet wurden, trafen sich die jungen Leute in besonderen Kneipen, die für die verschiedenen Bevölkerungsschichten je nach den Vermögensverhältnissen bestimmt waren. Obwohl man darauf achtete, daß die Vermögensendogamie nicht verletzt wird, ist sie doch nicht unberührt geblieben. Es geschah öfter, daß ein junger Mann ein Mädchen aus der niedrigeren Schicht geheiratet hat, als umgekehrt. Der Verstoß gegen die traditionellen starren Regeln wurde von den Eltern und Verwandten mißbilligt. Die schon erwähnten religiösen oder ökonomischen Verstöße gegen traditionelle Normen hatten das ziemlich häufige Vorkommen der Institution der sog. wilden Ehe zur Folge.

Nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich auch die ökonomische Struktur der Bevölkerung geändert. Es gibt immer weniger Handwerker, neben der Bauerschicht bildet sich eine Arbeiterschicht, und immer mehr Personen gehen in den Staatsdienst oder studieren. In den ersten 15 Nachkriegsjahren waren die meisten Frauen nicht berufstätig, seither aber steigt die Zahl der berufstätigen Frauen rapide, und immer mehr Frauen studieren. Wenn die Frau einen Beruf hat, wird bei der Eheschließung darauf geachtet, daß beide Ehepartner denselben oder ähnlichen ökonomischen Status bzw. dieselbe oder ähnliche Schulbildung haben. In etwa 10 Ehen, die im Zentrum von 1978 bis 1980 geschlossen wurden, hatte die Braut eine höhere Schulbildung oder einen gesellschaftlich höher gestellten Beruf als der Bräutigam. Es erübrigt sich meines Erachtens, zu erwähnen, daß die Partnerwahl heute frei und selbständig erfolgt. Ein eventueller Widerstand der Eltern spielt in neuerer Zeit eine weit geringere Rolle, als dies in der Vergangenheit der Fall war.

Im 19. Jahrhundert war das Durchschnittsalter der Bräutigame 22–26 Jahre, der Bräute 18–21; im 20. Jahrhundert 24–26 Jahre für Bräutigame, 20–23 für Bräute (Tab.

II). Das tatsächliche Heiratsalter war bis zum Zweiten Weltkrieg eigentlich etwas niedriger, da auch ziemlich viele Personen über 30 heirateten, ausnahmsweise auch über 70. Solche Fälle und Ausnahmen haben das Durchschnittsalter einigermaßen erhöht. Hier handelt es sich um ursprünglich sog. wilde Ehen, die erst viel später auch offiziell geschlossen wurden.

Vorehelicher Geschlechtsverkehr war traditionell verboten; es geschah aber ziemlich oft, daß ein Mädchen schwanger wurde. In den meisten Fällen weigerte sich der junge Mann, das Kind anzuerkennen und das Mädchen zu heiraten. Meistens war er gesellschaftlich und ökonomisch höhergestellt als das Mädchen. Solche unehelichen Kinder wurden *zabigyerek* (Kind aus dem Hafer) genannt und führten den Familiennamen der Mutter.

Die Hindernisse für die Eheschließung zwischen Blutsverwandten müssen erwähnt werden. Verwandte bis zum dritten Glied durften nicht heiraten. Es geschah aber öfter, daß Verwandte bis zum zweiten Glied heirateten, und, obwohl sehr selten, auch Cousinen und Cousins, wobei wirtschaftliche Überlegungen die entscheidende Rolle spielten (damit das Vermögen in der Familie bleibt). In neuerer Zeit findet man ab und zu eine solche Eheschließung, aber immer seltener.

In einem gewissen Zeitraum vor der Eheschließung, bzw. bis zur eigentlichen Hochzeitszeremonie, wurden bestimmte Bräuche und Verfahren ausgeübt. Außer der schon erwähnten Art des Kennenlernens der zukünftigen Ehepartner konnte zu diesem Zwecke eine bestimmte Frau vermitteln (*közvetítő asszony*). Es handelte sich dabei um eine Verwandte, Nachbarin oder Freundin, meistens bei den Bauern, die für das erfolgreich abgeschlossene „Geschäft“ eine symbolische Belohnung als Dank erhielt. Es gab aber auch Frauen, die gegen Bezahlung vermittelten. Solche Ehevermittlerinnen wurden meistens von wohlhabenden Bauern oder Handwerkern engagiert.

Im vorigen Jahrhundert betätigte sich bei der Brautwerbung (*kikérés, lánykérés*) meistens der Trauzeuge des Bräutigams (*násznagy*), der in der Regel auch sein Taufpate war; wenn er aus irgendwelchen Gründen nicht imstande war, diese Funktion zu erfüllen, konnte diese Rolle der Firmpate übernehmen. Der Trauzeuge hatte auch einen bestimmten Namen, abhängig von der Rolle, die er spielte: der suchende Pate (*kikérő násznagy*). Der Taufpate der Braut wurde der gebende Pate genannt (*kiadó násznagy*). Bei ihm hielt der Pate des Bräutigams um die Braut an, indem er die Hände der Brautleute faltete und sie mit einem grellroten Kaschmirtuch (*jegykendő*) verband, das die Vereinigung des jungen Paares symbolisierte. Das Tuch war ein Geschenk der Braut für ihren zukünftigen Ehemann, der es bis zur Hochzeit aufbewahren mußte. Die Werbung wurde gleichzeitig auch als Verlobung angesehen. Von diesem Tag bis zur Hochzeit wartete man in der Regel 19 Tage. Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts warben nach einigen älteren Informanten statt des Bräutigams und des Paten zwei alte Frauen (*kérőasszonyok*). Sie setzten sich auf die Truhe, die zur Aussteuer der Braut gehörte, und zeigten so, ohne ein Wort gesprochen zu haben, weswegen sie gekommen seien. Diese Frauen wurden für ihre Dienste bezahlt.

Am Anfang des 20. Jahrhunderts traten Änderungen ein. Der Bräutigam wurde bei der Brautwerbung von seinem Vater oder von beiden Eltern begleitet; statt ihnen konnte auch ein Verwandter oder ein guter Freund mitkommen. Die Hände der zukünftigen Brautleute wurden nicht mehr mit einem Tuch verbunden. Statt dessen brachte der Bräutigam ein Geschenk, gewöhnlich ein Kettchen oder ein Kleid als Zeichen, daß das Mädchen zu seiner Braut wurde. Wohlhabende Freier pflegten den Ring sofort mitzubringen.

Die Hochzeit konnte nach Wunsch der Brautleute stattfinden, jedoch erst drei Wochen nach der erfolgreichen Werbung, weil sie der Priester an den nächsten drei Sonntagen in der Kirche bekanntgeben und nach eventuellen Hindernissen für die Eheschließung fragen mußte. Während dieser Zeit belehrte er die Verlobten über das Eheleben und die Ehepflichten.

Erst nach dem Zweiten Weltkrieg wurde es üblich, daß sich die Patinnen in der Woche nach der Werbung zu einer Besprechung über die Hochzeitsvorbereitungen und die Kostenteilung trafen. Früher hat es solche Besprechungen nicht gegeben, weil die Kosten immer von den Eltern des Bräutigams getragen wurden, da an dem Festschmaus nur die Verwandten des Bräutigams teilnahmen. In den 30er Jahren sondert sich die Verlobung von der Werbung ab und wird gesondert gefeiert. Bei der Werbung einigt man sich gewöhnlich auf einen Termin für die Verlobung. Das ist ein kleines Fest, an dem die Eltern, die näheren Verwandten und nächsten Freunde teilnehmen. Es war üblich, daß bei dieser Gelegenheit die Schwiegermutter der Braut ein Tuch, die Braut dem Bräutigam ein Hemd, Handschuhe und eine Krawatte oder Fliege schenkte. Heutzutage gibt es keine eigentliche Brautwerbung mehr. Der festgelegte Verlobungstermin ist zugleich auch das Zeichen dafür, daß die Werbung erfolgreich war, und der Ringwechsel bei der Verlobung die endgültige Bestätigung.

Nach der Werbung bzw. Verlobung lud man Gäste zur Hochzeit ein. Im 19. Jahrhundert erfüllten diese Pflicht (*hivogatás*) die Brautführer, der alte und der „kleine“ (junge) Brautführer (*öregvőfély, kismőfély*). Sie gingen mit ihrer festlichen Ausstattung von Haus zu Haus. Sie bestand aus einem Krug (*kulacs*), geschmückt mit bunten Bändern, Blumen, aufgestecktem rundem mit Rosen geschmücktem geflochtenem Kuchen (*rózsás fonatos kalács*). Auf dem Kopf trugen sie mit Bändern geschmückte Hüte. So ausgestattet gingen sie von Haus zu Haus und sagten, den Hut abnehmend, bestimmte scherzhafte Reime und Sprüche auf, womit sie die Hausherren zur Hochzeit einluden. Sie boten auch allen Anwesenden Wein aus dem Krug an. Am Ende des 19. Jahrhunderts trug man statt des Kruges eine Holzflasche (*csutora*), auf die jetzt der geflochtene Kuchen aufgesteckt wurde. Diese Flasche trug man auf einem langen Rohrstock, dessen Ende mit Bändern und Blumen geschmückt war. Die Unterscheidung zwischen dem alten und dem „kleinen“ (jungen) Brautführer wurde nicht mehr gemacht, beide wurden gleich genannt (*hivogató, vőfélyek*). Der Brautführer war gewöhnlich der ältere oder jüngere Bruder, ein naher Verwandter oder ein guter Freund. Seit ca. 30 Jahren laden nicht mehr die Brautführer zur Hochzeit ein, sondern die Brautleute selbst, die die nächsten Verwandten und Freunde einladen, während ihre Eltern die weiteren Verwandten einladen können.

Früher waren die Gäste die näheren und weiteren Verwandten, die engsten Freunde und die Nachbarn aus den Nebenhäusern und von gegenüber. Heute ist der Kreis der Gäste erweitert. Eingeladen werden die Arbeitskollegen der Brautleute und Bekannten auch aus entfernten Orten, deren Zahl steigt, weil immer mehr junge Leute in entfernten Orten studieren oder arbeiten. Die Zahl der Gäste steigt dadurch nicht, im Gegenteil, früher gab es öfter als heute große Hochzeiten, es ändert sich lediglich die qualitative Struktur der Gäste.

Die Gäste waren früher, genauso wie heute, verpflichtet, ein Huhn und Kuchen mitzubringen; heute muß man schon eine Torte mitbringen. Früher bereiteten die Hochzeitsorganisatoren die Torten und die Mehlspeisen für die Musikanten, den Pfarrer und die engste Verwandtschaft. Auch heute stellt man den Musikanten, genauso wie den Verwandten und anderen Gästen, Kuchen auf den Tisch.

Es ist eine alte Tradition, den Gästen einen kleinen Rosmarinweig zu schenken, wenn sie am Hochzeitstag in das Haus der Braut kamen. Junge Männer und Mädchen versammelten sich am Sonntag vor der Hochzeit im Hause der Braut, um die Rosmarinweige für die Gäste vorzubereiten. Die Zweige wurden mit einem dünnen Band geschmückt (*virágkötés*). Die Braut und der Bräutigam, obwohl anwesend, durften das nicht machen. Für die Schwiegereltern und die Trauzeugen wurde der Rosmarin mit einem weißen Tüchlein gebunden, für die Männer aus Leinen, für die Frauen aus Seide. Danach pflegte sie zu Abend zu essen und anschließend in eine Kneipe zum Tanz zu gehen (*koszorútánc, legénytánc*). Dieser Brauch ist bis heute erhalten geblieben, beschränkt auf das gemeinsame Rosmarinbinden. Die zukünftigen Bräute hatten keinen gesonderten Abschiedsabend von ihren Freundinnen. Das Zusammentreffen beim Binden des Rosmarin (*virágkötés*) war gleichzeitig der Mädchenabschiedsabend (*lánybúcsú*). Bei reicheren Bauern wurde am Vorabend der Hochzeit der Burschenabend (*legénybúcsú*) gehalten. Diese Bräuche sind bis heute erhalten.

Früher wurden die meisten Hochzeiten im Herbst gefeiert, nach den beendeten Feldarbeiten und der Ernte, und im Winter während des Karnevals. Ab und zu gab es Hochzeiten auch im Frühling und im Sommer. Heute wird gleichmäßig während des ganzen Jahres geheiratet. Früher wurde in der Regel dienstags geheiratet; es konnte aber auch an anderen Tagen geschehen, außer freitags – der Freitag galt als Unglückstag. Heute werden Ehen fast immer samstags geschlossen, da die meisten Hochzeitsgäste berufstätig sind.

Gemäß alter Tradition besuchte der Bräutigam am Vorabend der Hochzeit die Brauteltern, um sich bei ihnen zu bedanken, daß sie ihm ein gutes Mädchen, die zukünftige Mutter seiner Kinder erzogen haben. Heute gibt es von diesem Brauch keine Spur, außer daß der Bräutigam, wenn er die Braut abholt, um sie zum Standesamt zu bringen, den Eltern seinen Dank ausspricht.

Die Tracht des Bräutigams war einfach: weißes Hemd, schwarze Weste, Hose und Stiefel und ein mit Bändern, Blumen und Flachsseide geschmückter Hut (*árvalányhaj, tündérhaj*), Kragen und Manschetten mit roten Blümchen bestickt, und auf der Weste rote Knöpfe – sog. *pityke-gomb*.

Die Braut wurde vor der Hochzeit von ihrer Trauzeugin, die auch ihre Taufpatin war (*nyoszolyóasszony*) und ihrer Brautjungfer (*koszorúslány*) festlich angezogen. Die beiden begleiteten die Braut während der ganzen Hochzeit. Die festliche Hochzeitstracht war aus weißem hausgemachtem Leinen (*gyolcs, gyócs*). Die traditionelle Hochzeitstracht der Braut änderte sich in manchen Teilen auch noch im Laufe des 19. Jahrhunderts. Das älteste Einzelstück dieser Tracht ist vom Anfang des 19. Jahrhunderts bekannt. Die Tracht der Braut war identisch mit der sog. marianischen Kleidung der Mädchen. Diese Tracht trugen die Mädchen jeden ersten Sonntag im Monat, wenn sie während der Messe vor dem Altar standen, um die Mutter Gottes zu ehren. Dieses uns zugängliche Einzelstück bestand aus einem plissierten Rock mit zwei roten Längsbändern (*rakott szedett szoknya*). Der obere Teil der Tracht bestand aus einem Hemd mit Schlingen, aus einem Leibchen und einem Jäckchen, die früher dunkelfarbig waren. Über den Schultern wurde ein gestärktes Leinentuch (*gyolcskendő*) getragen, das auf dem Rücken gekreuzt gebunden wurde.⁵ Im 19. Jahrhundert änderte sich dann diese Tracht allmählich. Der Rock ist

⁵ Ich bedanke mich neuerlich bei Györgyi Steiner für die Zeichnungen der Hochzeitstrachten und für die Vorbereitung dieses Artikels. Die Photographien stammen aus der Sammlung von Rozália Raj.



Abb. 1. Hochzeitstracht,
Anfang des 20. Jahrhunderts

nicht mehr plissiert, aber er blieb noch immer sehr breit und wurde ein wenig kürzer. Als neues Teil trägt man jetzt eine runde Schürze, die mit Spitze bordiert ist. Sie sah wie ein mit Nudelholz bearbeiteter Teig aus, und darauf weist auch der ungarische Name dieser Schürze *sodrófás kötény* hin (Abb. 4). Am Ende des Jahrhunderts wurden noch immer dieser breite Rock und diese runde Schürze getragen, aber über den Hemd trug man jetzt ein weißes Jäckchen. Die Schürze blieb ein Teil der Tracht bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts, ihre Form wurde aber geändert. Sie war nicht immer rund, und in den 30er Jahren wurde auch der Rock enger. Diese Erscheinungen stehen im Zusammenhang miteinander, während der Schnitt des oberen Teiles der Tracht individualisiert wurde. Der Schnitt wurde nach dem Wunsch und der Wahl der Braut gestaltet.

Handwerkerbräute trugen keine Schürzen, und schon in den 20er Jahren heirateten sie in städtischer Kleidung nach der damaligen Mode. Das Textilgewebe unterschied sich auch nach Qualität. Die Bäuerinnen hatten gewöhnlich Kleider aus weißer Kaufleinenwand oder aus einfacherer atlasartiger Seide. Die Brautjungfern hatten Kleider aus feinem dünnem Seidengewebe. Seit dieser Zeit bis heute bleibt das Brautkleid überwiegend weiß, während alles andere vom Geschmack der Braut, ihrer Eltern und der Mode abhängt.

Dem ersten Einzelstück nach trug die Braut schwarze Strümpfe und Pantoffeln oder Stiefel. Ein bißchen später, aber noch im gleichen Jahrhundert, begann man weiße Strümpfe und rote Pantoffeln aus Samt mit Flittern zu tragen (*pillangós papucs*). Um die Jahrhundertwende und später wurden schwarze Schuhe getragen.



Abb. 2. Jugendliche mit Rosmarinzweigen,
Hochzeitstracht,
Anfang des 20. Jahrhunderts

Der Hut des Bräutigams war bis zu den 20er Jahren nur mit künstlichen weißen Blumen geschmückt (*bokréta*), als es schon üblich war, in städtischer Kleidung zu heiraten (vgl. Abb. 2). In die obere Rocktasche steckte man ein weißes Taschentuch, am Rockaufschlag befestigte man ein Sträußchen Myrte mit weißem Band, das in den 30er Jahren verschwand. Ein interessantes Zeichen der Zugehörigkeit zur Handwerkerschicht war der Hemdkragen, der gestärkt, senkrecht stehend, mit nach außen umgeknickten Spitzen getragen wurde.

Ein spezielles Kennzeichen der Braut war die reich geschmückte Kopfbedeckung, ein hoher Kranz auf dem Kopf, die sogenannte Blumenkrone (*bukor*). Künstliche Seidenblumen waren nach strengem Plan geordnet: grüne Rosenblätter fielen auf die Stirn und um die Wangen. Eine Reihe rosafarbener Rosenknospen folgte, eine Reihe blauen Vergrößerungsgläser und eine etwas breitere Reihe weißer Myrte. Der Myrte folgten die gleichen Blumen in umgekehrter Reihenfolge, und die Rosenblätter, die auf den Scheitel fielen. Im Nacken wurde eine große Schleife gebunden, die auf ein gestärktes fächerförmiges Band befestigt war, das fast den halben Kopf bedeckte. Darüber kam noch ein patronentaschenförmig gefaltetes Band. Das war eigentlich eine kleine Krone (*kis bukor*), mit deren Hilfe der ganze schwere Schmuck auf dem Kopf befestigt war. Die Braut hatte gewöhnlich einen langen Zopf, der ihr den Rücken hinunterhing. Das mittlere Band der Schleife war in den Zopf eingeflochten, während die zwei seitlichen Bänder bis zum Rocksäum hingen (s. Abb. 6, 7). Mit der Zeit wurden statt „Fächer“ Blumen als Strauß getragen. Schon am Ende des Jahrhunderts änderte sich die ganze Kopfbedeckung. Man



Abb. 3. Braut und Bräutigam.
Hochzeitstracht,
Aufnahme am 24. November 1924

trug auch weiter den Zopf, manchmal auch einen künstlichen, mit großer weißer Schleife. Der Kranz bestand schon überwiegend aus weißer Myrte mit drei roten Blumen und grünen Blättern und wurde hinten unter dem Haar festgebunden. In den 20er Jahren wurde der Brautschleier (*fátyol*) mit einem engen Kränzchen künstlicher weißer Myrte an der Stirn eingeführt (*mirtuszkoszorú*) (vgl. Abb. 3, 5). Im Laufe der Zeit wurde dieses Kränzchen immer mehr über der Stirn getragen.

In vorigen Jahrhundert trug die Braut in der Hand ein Tüchlein, das mit Spitze bordiert war, und einen Rosenkranz. Die Kranzjungfer war so wie die Braut gekleidet, trug aber keinen Kranz auf dem Kopf (vgl. Abb. 2).

Die ehemalige Rolle der Brautjungfern, und einigermaßen auch der Brautführer, änderte sich im Laufe der Zeit. In diesem Jahrhundert nimmt die Brautjungfer nicht mehr am Anziehen der Braut teil. Zuerst erscheinen statt einer Brautjungfer zwei, und sie bilden im Brautzug Paare mit den Brautführern. In den 20er Jahren gibt es auch weiter zwei Brautführer, die die Gäste zur Hochzeit einladen; dann aber wächst ihre Zahl genau so wie die Zahl der Brautjungfern, so daß diese Bezeichnung erweitert wird und eine neue Bedeutung erhält: sie bezeichnet alle ledigen Gäste, die zusammen Paare bilden. Früher waren die Brautführer und die Brautjungfern genauso wichtig wie die Trauzeugen; ihre Rolle und Bedeutung werden aber allmählich geringer. Heute werden diese Begriffe durcheinandergebracht, so daß die Leute meinen, der Name, der früher die Trauzeugin bezeichnete, sei eine alte Bezeichnung für die Brautjungfer. Zum ersten Mal wurde eine größere Zahl von Brautführern und -jungfern bei einer Hochzeit im Jahre



Abb. 4. Eine Art der Tracht der Braut
um die Jahrhundertwende.
Zeichnung von Györgyi STEINER

1919 beobachtet: es gab 20 Brautführer im Paar mit Brautjungfern. Im Brautzug gingen sie hinter dem Brautpaar, nach ihrem Verwandtschaftsgrad geordnet. Alle Brautjungfern trugen lange Kleider und ein Myrtenkränzchen auf dem Kopf.

Im 19. Jahrhundert holte der Bräutigam zusammen mit den Trauzeugen und Brautführern im Morgenrauen des Hochzeitstages die Braut ab. Allmählich kommen auch andere Gäste, und man geht im Zug zum Standesamt, wo die standesamtliche Trauung (*polgári esküvő*) vollzogen wird. Bei dieser Gelegenheit wird die Braut vom alten Brautführer geführt. Erst nach der standesamtlichen Trauung wird der Braut der Kranz auf den Kopf gesetzt und sie zur kirchlichen Trauung in die Kirche geführt. Danach geht der Hochzeitszug durch alle Straßen, damit alle Dorfbewohner die Braut sehen können. Nun teilt sich die Hochzeitsgesellschaft in zwei Gruppen: die der Braut und die des Bräutigams. Jeder geht mit seinen Gästen nach Hause, wo das Hochzeitsessen auf sie wartet. Etwas später kommt der kleine Brautführer, um die Braut zu fragen, ob sie bereit sei, in das Haus des Bräutigams zu kommen. Nach ihrer Einwilligung meldet er dem Bräutigam, daß er die Braut abholen könne. Jetzt schlüpft der Trauzeuge des Bräutigams in die Rolle des Brautwerbers, und eine lustige Werbezeremonie fängt an. Der Trauzeuge der Braut stellt dem Trauzeugen des Bräutigams scherzhaft Fragen. Der Trauzeuge fragt



Abb. 5. Die Tracht der Braut
und des Bräutigams, Hochzeitsstrauß.
Aufnahme am 18. August 1931

nach der „weißen Taube“ der Braut (*fehér galamb*), worauf ihm geantwortet wird, daß er sie bekommt, wenn er erraten hat, was die Katze am Abend ißt. Alle Gäste machen mit und versuchen, das Rätsel zu lösen: Milch, Brei, Maus usw. Am Ende fällt dem Bräutigam die richtige Antwort ein: das Abendessen. Unter allgemeinem Gelächter wird die Braut herausgeführt, aber die falsche, weil der Bräutigam einer Geduldsprobe unterzogen werden muß. Zuerst führt man die Brautjungfer vor, die wie die Braut angezogen ist. Der Bräutigam und die anderen protestieren. Jetzt führt der Trauzeuge die Trauzeugin vor, die als eine alte Frau verkleidet ist, wogegen man noch heftiger protestiert. Am Ende erbarmt sich der Trauzeuge und führt die richtige Braut heraus, von allgemeiner Zustimmung und Belustigung begleitet. Der Bräutigam führt jetzt die Braut in sein Haus, wo das eigentliche Fest beginnt. Die Brauteltern und ihre nähere Verwandtschaft bleiben zu Hause und trauern der Tochter nach, die sie verlassen hat. Dieser Brauch ist vollkommen verlorengegangen, aber die Bezeichnung für die Brauteltern *siralom anya* und *siralom apa* ist erhalten geblieben, genauso wie die Bezeichnung für die Eltern des Bräutigams *örömanya* und *örömapa* (die trauernden Mutter und Vater und die sich freuenden Mutter und Vater).

Um die Jahrhundertwende kommt es zu manchen Änderungen in der reichen Eheschließungszeremonie – in erster Linie wird sie reduziert, es tauchen aber manche neuen Elemente auf. Die standesamtliche Trauung findet auch am Morgen statt, aber nur in Begleitung der Trauzeugen und nicht in Hochzeitskleidung. Erst danach wird die Braut vollständig ausgestattet, und der Bräutigam kommt ohne besondere Anmeldung mit den



Abb. 6. Hochzeitskopfbedeckung der Braut um die Jahrhundertwende. Zeichnung von Györgyi STEINER

Trauzeugen und den Gästen, die sich in seinem Haus oder in der Kneipe versammelt haben (je nachdem, wo die Hochzeit stattfindet). Vor der Ankunft des Bräutigams, um die Braut zu führen, gegen 11 Uhr, spielen und singen die Musikanten zuerst beim Bräutigam oder im Gasthof für seine Geladenen. Um 12 Uhr gehen sie zum Brauthaus und spielen und singen dort die Gelegenheitslieder nach dem Auftrag (*menyasszonyköszöntő*). In neuester Zeit isst man im Brauthaus zu Mittag. Wenn der Bräutigam die Braut abholt, wird sie nicht gleich herausgeführt, aber die ganze frühere Vorstellung ist wesentlich reduziert worden. Die Trauzeugin führt die Braut in die Kirche zur kirchlichen Trauung, die Gäste begleiten sie, aber die Brauteltern und die nähere Verwandtschaft kommen nicht mit. Wenn sie in das Haus der Braut kamen, bekamen alle Gäste einen Rosmarin-zweig. Solche Zweige wurden auch zwischen die Zuschauer geworfen. Der Brauch, daß den Gästen ein Rosmarinzweig geschenkt wird, hat sich bis heute erhalten. Die Braut steckt den Schwiegereltern und den Trauzeugen einen Rosmarinzweig mit einem Taschentuch an. Wenn man heute die Braut sucht, wird sie sofort gezeigt und übergeben; manchmal begibt sich der Bräutigam selbst auf die Suche und verzichtet auf das Vermitteln des Trauzeugen. Die standesamtliche und die kirchliche Trauung werden wieder hintereinander vollzogen, und in jüngster Zeit verzichtet das Brautpaar manchmal auf die kirchliche Trauung.



Abb. 7. Hochzeitskopfbedeckung der Braut
um die Jahrhundertwende von hinten.
Zeichnung von Györgyi STEINER

Zur Trauung führt der Trauzeuge die Braut an der Spitze des Hochzeitszugs. Gleichzeitig geht der Bräutigam in der Mitte des Zuges. Nach der Trauung in der Kirche erwirbt der Bräutigam endlich das Recht auf die Braut und führt sie an der Spitze des Hochzeitszuges zu dem Ort, wo das festliche Abendessen stattfindet. Die Reihenfolge der Gäste im Zug wird nach dem Kriterium des Alters festgelegt. Zuerst gehen paarweise die jüngsten Gäste (für diese wird heute der Ausdruck Brautführer genommen; wie schon erwähnt, hatten die Brautführer früher ganz anderen Sinn und Funktion). Nach den Jungen folgen weiter nach dem Kriterium des Alters die Ehepaare, und am Ende des Zuges gehen die Brauteltern, gewöhnlich die Väter zusammen und die Mütter zusammen. Hinter ihnen gehen die Musikanten. Die so festgelegte Reihenfolge des Hochzeitszuges wird auch heute vor allem in Ehren gehalten. Im 19. Jahrhundert und bis in die 20er Jahre unseres Jahrhunderts durften ledige Mädchen und ledige Burschen keine Paare



Abb. 8. Hochzeitstracht
aus den 20er Jahren

bilden. Dann begannen damit die Hochzeitsorganisatoren selbst. In den letzten 15 Jahren ist jede Ledige verpflichtet, sich einen Partner, der vom Brautpaar nicht zur Hochzeit eingeladen wurde, einzuladen. Diese „nicht eingeladenen Gäste“ geben neben den schon erwähnten Arbeitskollegen und Bekannten aus entfernten Ortschaften den heutigen Hochzeiten eine gegenüber der ehemaligen streng festgelegten Geladenen- andersartige Struktur. In neuester Zeit ist es keine Pflicht mehr, zur Trauung im Hochzeitszug zu gehen, sondern häufiger ist, daß das Brautpaar und die Geladenen mit Autos gefahren werden. Das Wettrennen mit der Zeit als eine der wichtigeren Eigenschaften der modernen Gesellschaft bringt so auch Änderungen in den Verlauf des Hochzeitsrituals hinein.

Die Gäste gehen auseinander, um sich für das festliche Abendessen umzuziehen. Jetzt sind auch die Brauteltern und ihre Verwandtschaft anwesend. Früher, als die Tradition ihnen verbot, der Trauung beizuwohnen, holte sie der Bräutigam mit der Kutsche ab, damit sie am weiteren Verlauf der Hochzeit teilnehmen konnten. Bei dieser Gelegenheit holte man auch einen Teil der Aussteuer der Braut ab – die Truhe und das Bettzeug. Alles andere wurde schon vor der Hochzeit abgeholt. Heute wird das zukünftige Heim des Brautpaares schon vor der Hochzeit eingerichtet, wobei man sich normalerweise die Kosten teilt. Früher war es nicht üblich, dem Brautpaar Geschenke zu bringen, außer von den nächsten Verwandten. Heute sind alle Gäste verpflichtet, etwas zu schenken, wobei es sich in der Regel um teure und immer häufiger sogar um Geldgeschenke handelt. Die Gäste, und besonders die Trauzeugen, haben immer größere Ausgaben; so zeigt die Hochzeit im Rahmen der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Entwicklung der zeitgenössischen Gesellschaft immer mehr den Einfluß der Verbrauchermentalität.

In der Vergangenheit wurde das Hochzeitsabendessen ordentlich beim Hause des Bräutigams abgehalten, meist in für solche Gelegenheiten gemieteten Zelten. In den 20er und noch mehr in den 30er Jahren und auch später ganz bis heute werden Hochzeitsfeste gewöhnlich in Gasthäusern abgehalten und heute nur ausnahmsweise im Bräutigams-hause, nur falls es sich um Hochzeiten mit einer kleinen Zahl von Geladenen handelt. Nach ihrer Ankunft am Ort des Hochzeitsabendessens wurden die Gäste früher mit Flechtenmehlspise (*fonatos kalács*) und heute mit Kipfeln empfangen. Im 19. Jahrhundert bestand das Hochzeitabendessen aus herkömmlichen Speisen: Hühnersuppe, Sauerkrautwickel, Soße mit gekochtem Fleisch, gebratenes Ferkelfleisch, gebratene Brat- und Blutwürste, Schweine- und Hühnerpaprikasch, Sauerkraut- oder Sauerpaprikasalat, Flechtenmehlspise, Mohn- und Topfenstrudel. Mit der Zeit blieben auf der Speisekarte die Soße mit gekochtem Fleisch, der Sauerkrautwickel fort, und als neues Essen erscheint Schnitzel aus Hackfleisch. Die Mehlspisen sind heute anders und verschiedenartig, die Torten sind auch obligat. Am Tisch sitzen neben dem Brautpaar die Trauzeugen, der Pfarrer, der gewöhnlich zu Hochzeitsabendessen eingeladen wird, aber heute schon seltener, und die jüngeren Mitglieder der engeren Verwandtschaft. Die Brautpaar-eltern sitzen nicht bis Mitternacht, sondern gehen herum und überwachen die Gäste. Nach Mitternacht macht dies das junge Ehepaar, und dies bedient auch bei Tisch morgens um 3–4 Uhr mit Speisen. Heute wird die Bedienung bei Tisch den gemieteten Kellnern überlassen. Die alte Gewohnheit, daß das junge Ehepaar alle Gäste bis zum Hoftor begleitet, ist bis zum heutigen Tage erhalten.

Auf ein wichtiges Moment bei den Hochzeitsbräuchen soll die Aufmerksamkeit gelenkt werden, das bis heute geblieben ist. Es ist eine symbolische Handlung, die das Ende des Mädchenstandes und den Übergang in den Stand der verheirateten Frau bezeichnet. Im 19. Jahrhundert führten die Brautmutter, die Trauzeugen und der Bräutigam die Braut ab, damit ihr der Bräutigam die Krone abnehmen und das Tuch umbinden konnte, das er ihr am Tage der Werbung geschenkt hatte. Diese Handlung bezeichnete symbolisch die Tatsache, daß die Braut zur Frau geworden ist (*menyecske, újmenyecske*). Die Trauzeugin setzte sich mitten ins Zimmer und hielt einen mit Rosmarin geschmückten Teller auf dem Schoß. Zuerst legte der Trauzeuge der Braut einen größeren Geldschein auf den Teller, dasselbe taten der Bräutigam und sein Trauzeuge, danach legten auch alle Gäste dieselbe Summe auf den Teller, und dann ging der Tanz mit der Braut los. Nachdem alle mit der Braut getanzt hatten, wurde sie von den Freunden des Bräutigams „gestohlen“. Wenn sie entführt worden war, stand die Trauzeugin auf, zerbrach den Teller und lief mit dem Geld weg, um es zu zählen. Die Scherben wurden zerstreut und sollten vor bösen Geistern schützen. Dieser Brauch wird, mit gewissen Änderungen, heute noch praktiziert. Schon am Anfang des 20. Jahrhunderts wechselte die Braut nicht nur die Kopfbedeckung, sondern auch die Kleidung – sie zog sich rot an. Diese Zeremonie ist auch ein obligatorischer Bestandteil heutiger Hochzeiten, und es geschieht nur ausnahmsweise, daß sich die Braut nicht in Rot umzieht; manchmal steckt sie sich statt des Kopftuchs eine Blume ins Haar. Der Bräutigam kann sich auch umziehen, aber aus praktischen Gründen – um es sich bequem zu machen. Nach dem Tanz wirft der Bräutigam seine Geldbörse auf den Teller und führt die Braut fort. Heute wird das Tellerzer-schmeißen anders gedeutet: in je mehr Scherben er zerbricht, desto glücklicher wird die Ehe.

An die Hochzeitsbräuche werden auch einige Glaubenselemente gebunden, die sich vorrangig auf das zukünftige Eheleben des Brautpaares beziehen. Ein solcher Glaube ist,

es sei nicht gut, wenn das Hochzeitskleid der Braut vor der Hochzeitsfeier gesehen wird. Falls viele Leute das Hochzeitskleid gesehen haben, werden sie in der Ehe viele Kinder haben. Wenn die Brauteltern gegen die Ehe sind, versucht die Mutter das Brautkleid zu zerreißen, weil man glaubte, daß dadurch auch die Ehe zerrissen werden wird. Wenn der Bräutigam mit seinem Gefolge kommt, um seine Braut zu führen, soll die Braut den Fingerring vom Finger nehmen und durch den Ring schauen, mit dem Bestreben, den Bräutigam im Fingerring zu sehen. Das bedeutet, daß sie in der Ehe bleiben wird. Nach der Trauung wird von dem Brautpaar der Hausherr sein, der während des Heraus-tretens aus der Kirche den ersten Schritt auf die Treppe macht. Im Hochzeitszug darf sich die Braut nicht umdrehen, weil sie in der Ehe nicht gedeihen wird. Während des Hochzeitsabendessens darf die Braut die Speiseabfälle nicht fallen lassen; wenn sie es tut, glaubt man, daß sie viele Waisenkinder hinterlassen wird.

Alles dies gehört schon der Vergangenheit an, nur in etwa ist bei den Ackerbauerhochzeiten der Brauch geblieben, daß das Hochzeitskleid vor der Hochzeitsfeier nicht gesehen werden darf. In neuester Zeit ist ein Verfahren häufig, mit welchem man dem Brautpaar das glückliche Gebären wünscht. Nach dem Tanz mit der Braut wird auf ihren Platz am Tisch eine verpackte Schachtel gestellt. In dieser Schachtel befinden sich einige kleinere Schachteln ineinander, und in der letzten, der kleinsten Schachtel liegt eine kleine Puppe.

Der Hochzeitsschmaus dauerte früher drei Tage, später wurde er etwas reduziert (bis zum Mittag oder Abend des zweiten Tages). Heute wird bis zum frühen Morgen, manchmal bis zum Mittag gefeiert. Bevor man endgültig nach Hause geht, begleitet man das Brautpaar zu seinem neuen Heim. Dort wird noch gegessen und getrunken und das Fest mit den hartnäckigsten Gästen fortgesetzt.

Das Vorhochzeits- und Hochzeitszeremoniell hat sich im Laufe der Zeit verändert, in mancher Hinsicht vereinfacht, und auch gewisse Neuerungen wurden eingeführt. Manche Elemente wurden in ihrer Form beibehalten, aber die meisten haben ihre ursprüngliche Bedeutung und Funktion verloren, bzw. das Brautpaar selbst ist sich dieser Bedeutung und Funktion eigentlich nicht bewußt. Es ist interessant, das Verhältnis der jüngsten Generation zur Tradition zu beobachten. Sie wissen kaum etwas über sie, halten sich aber trotzdem an manche durch sie bestimmten Formen. Ihr Alltag hat fast keine Berührungspunkte mit der Tradition, die meisten führen ein modernes bürgerliches Leben. Aber in den entscheidenden Momenten ihres Lebens – und die Eheschließung ist eben ein solcher – knüpfen sie an die Tradition an (obwohl diese Beziehung lose ist). Sie tun es manchmal, um die Wünsche ihrer Eltern zu erfüllen, aber noch öfter aus eigenem Antrieb, um dieses Ereignis hervorzuheben und festlich zu begehen.

Wenn ich von Reduktion der Hochzeitsbräuche spreche, denke ich in erster Linie an ihren rituellen Teil, an den reichen Inhalt der Bräuche und Verfahren, die in sich neben Symbolik- und Zeremoniellmerkmalen auch Elemente des volkstümlichen Schauspiels enthalten: die feststehenden gesprochenen Texte und die feststehenden abgeleiteten Handlungen, die von der Tradition weitergegeben wurden und damit mit der Zeit allmählich einige ihrer Elemente verloren. Das Hochzeitszeremoniell war wie ein Ersatz der eintönigen und mit Arbeit erfüllten Alltäglichkeit. Mit der Zeit tat die Kommunikation mit Hilfe der verschiedenen Medien das Ihre und bereicherte einerseits die Inhalte des alltäglichen Lebens der Leute, andererseits wiederum ließ sie den Inhalt der mittels Tradition erworbenen Kultur verarmen. Die früher tätigen Teilnehmer verwandeln sich immer mehr in untätige Annehmer der fertigen Kulturgüter.

Es ist auch interessant, daß manche Elemente ungarischer Eheschließungsbräuche von anderen ethnischen Gruppen übernommen worden sind. In Mischehen werden auch verschiedene Traditionen vermischt. Das ist noch ein Beweis dafür, daß die ursprünglichen Handlungen ihre Bedeutung und Funktion verlieren und verändern, und auch für die Störung der Kulturidentität einer bestimmten ethnischen Gruppe. Indem der Tanz mit der Braut zwecks Geldsammeln und das Tellerzerschmeißen in die Hochzeitsbräuche anderer ethnischer Gruppen übernommen wurde, verlor dieser Brauch seinen symbolischen Charakter, der bei den ungarischen Hochzeiten einigermaßen erhalten blieb. Diese Erscheinung ist in erster Linie durch wirtschaftliche Interessen motiviert.

Das wirtschaftliche Moment ist einer Gründe für das Brautpaar, die Hochzeit auf die früher übliche Art und Weise zu feiern. Es beeinflusste auch die Einführung gewisser Neuerungen (z.B. teure Geschenke oder beträchtliche Geldsummen für das Brautpaar). Neben loser Bindungen an die Tradition und dem Wunsch, den Anfang eines neuen Lebensabschnitts feierlich zu begehen und aus dem an Bräuchen immer ärmeren Alltag hervorzuheben, wird die Bestrebung des Brautpaares immer deutlicher, aus den Hochzeitsfeierlichkeiten auch einen gewissen materiellen Gewinn zu ziehen.

LITERATUR UND QUELLEN

BALLA, Ferenc

1984: Hronika Bezdana da 1944. godine. Mesna zajednica Bezdán, Bezdán.

ČERNELIĆ, Milana

Lokale Untersuchungen in Bezdán, Juli 1982.

Familienbücher, Ortsamt Bezdán.

SCHERER, Anton

1966: Donauschwäbische Bibliographie 1935–1955. München.

STEINER, Györgyi

1953: Régi bezdáni lakodalom (Alte Hochzeitsbräuche in Bezdán). Magyar Képesújság, II. Jahrgang, Nr. 22, Zagreb, 10.

Der Text des Vorschlags für die Ernennung von Bezdán zur Stadt, der dem Rat für verwaltungstechnische Angelegenheiten der Kommunalversammlung Sombor im Jahre 1964 von dem Institut für Städteplanung und kommunale Wohnungsfragen der Wojwodina vorgelegt wurde.

ORTSNAMEN (SERBISCH–UNGARISCH)

Bački Monoštor – Bácsmonostor

Kolut – Küllöt

Bački Brijeg – Bereg

Doroslovo – Doroszló

Bogojevo – Gombos

Zmajevac – Vörösmart

Suza – Csuzá

Draž – Darázs

Bilje – Belye

Kotlina – Sepse

Podolje – Bodola

Kamenac – Kő

Gajic – Márok

Beli Manastir – Pélmonostor

Novi Bezdán – Újbezdán

Branjin vrh – Baranyavár

MILITARY REGISTRATION AT SZÉK – AN ANALYSIS OF A RITE OF PASSAGE

András TAKÁCS

Rákóczi Museum of the Hungarian National Museum
H-3950 Sárospatak, Kádár Kata u. 1, Hungary

Transylvania is one of the most colorful ethnic and cultural regions of Middle-Eastern Europe in the South-Eastern corner of the Carpathians. The recent basic population of Transylvania was formed in several waves in the Middle Ages. After World War I the area was adjudged to Rumania. Hungarians, Rumanians, Germans, Jews, Armenians, Gypsies and different slavic ethnical groups can be found here.

Due to relatively backward economic development, the so-called rural-rustic culture in many places remained fundamentally unchanged until the end of the 20th century. So, the ethnographers and anthropologists have had very good opportunities to observe and record this culture.

Szék (Sic in Rumanian) is one of the most well-known settlements on the North-western border of the Mezőség (which is a region in Transylvania) with an outstanding culture. The prosperity of the settlement, of 5000 inhabitants, has been interwoven with the history of its saltmining. Its importance was recognized by the Hungarian monarchs who gave privileges to the village. The rustic civil society of the village may have formed in those centuries, and it has retained its own culture up to now. Many times during its history, Szék became a victim of fire and robbery. The attack on August 24, 1717 surpassed any other calamity, when the Tartars invaded Transylvania as an auxiliary force of the Turks. The community honors the memory of it by fasting and reading mass three times on that day.

The internal structure of the village is not homogeneous. It consists of three *szezs*. These are not really separate towns but exist rather in the inhabitants minds, where *szezs* function as independent communities in many aspects. Later will be some talk of the cultural differences of these three units, *Felszeg*, *Csipkeszeg* and *Forrószeg*, and the relationships to each other.

The prosperity of the archaic culture of Szék, in the end of the 20th century, has clear external and internal reasons, which are closely connected to each other. First of all it is important to emphasize the considerable isolation of the village from the world. Beside some dirt tracks the single connection between Szék and the other part of the countryside is an asphalt road which goes to Szamosújvár (Gherla) and its length is 12 km. This kind of isolation was even increased by two factors in the 20th century, when Transylvania was adjudged to Rumania. In the Trianon peace treaty Szék was shifted 230 km away from the Hungarian-Rumanian border. Then with its laws and methods, Ceausescu's dictatorship brought an end to almost all of the villages' relationships with Hungary. Among the internal reasons, the most important factor is that almost all members of the village were born here and lived here all their lives. The existence of marriage

endogamy also serves for stability which is of crucial importance in terms of traditions. Endogamy keeps strangers with other cultural patterns from infiltrating into the society of the village.

Even a closed community has certain typical internal communication systems and behaviour patterns. These can be easily documented in Szék. The aim of this study is to investigate how the traditions of the village help prepare its members for the problems which go with it. In a community like this, the "collective conscience" may be a means of offering more insight into the problems, as well as enlarging the average knowledge of countryfolk – especially those who get to the critical period of getting military registration.

A REVIEW ON THE PROCESS OF REGISTRATION

Military registration is a special moment in every young man's life at the end of his puberty. At this time they get a message from the army saying that they are to appear before a committee of military surgeons which will decide whether they are fit for military service or not. This is a very important thing in the life of the village. If somebody is found to be "fit" in many aspects it means that the person in question is likely to cope with the difficulties of life both physically and intellectually. It also means he is very likely to be a stable member of the society of the village when he enters adulthood and starts forming a family of his own. Besides the official part of registration there is a series of events in Szék, functioning as a rite of passage which demonstrates the changed status of the youth.

In investigating this structure of the rite in time, we can define it by two points. The first point is when the young man realizes he is to be called before the recruitment committee. He comes to this realization when the boys who are one year older than him are registered. The day of joining up or diarmament may be regarded as the last point. This paper deals with only that period of those one and a half or two years, which begin with the arrival of the call-up paper and it ends with the day of registration. This period, from the beginning of September to the beginning of October, may be clearly divided into two parts which are not of equal value. The first and far longer period is that of direct preparation for the second period which is a three day long rite. On its last day the lads must appear before the Committee at the nearby town Dés (Des). Actually, this period may be regarded as the centre of the rite and its passage characteristic culminates in the atmosphere of the events of these three days.

In the autumn of 1990, more than twenty lads received the call-up papers at Szék. Several of them were of Rumanian nationality, some belonged to the "Subbatical" community of the village (they must not sing or dance) and others had already got married. For them registration meant only fulfilling the notice by appearing before the committee at the given time. Thus, this paper will not deal with them, instead will analyse the seventeen Hungarian young men (either Catholics or Protestants) who appeared before the committee with singing and being accompanied by musicians – in accordance with the traditions of the village.

Since rites of passage are unrepeatabe (except for weddings, and even then, norms and forms essentially change if the rite happens for the second time) the lads prepare for the event with much care. Having received the notices they meet (the lads from each szeg form a separate group) to discuss the details. They have to hire the dance-hall, one of the

most important institutions of the young at Szék. Each szeg hires a suitable building where they can come together to dance and enjoy themselves. Then they have to buy a barrel of beer for their friends and also hire a good band. There are always a few boys who emerge from the others and become potential leaders and organizers.

After the period of preparation, on the first day of the three-day rite, the lads put on their Sunday best and meet at about 6 pm at the village pub where their musicians have already been waiting for them. For a while they drink and sing there and offer beer to their fathers, relatives, neighbours and friends who pass by. Nobody can remain thirsty at this time. At about 8 pm it is the Felszeg lads who first leave the pub. These lads still sing for about a quarter of an hour at the square in front of the pub, then they go to their dance-hall with the musicians where they enjoy themselves and dance until dawn. Afterwards the Csipkeszeg lads, then the Forropzeg lads leave in the same way. The same action is repeated the next day though then the lads do not go to bed at dawn, but they go to Dés on hired buses and accompanied by their musicians and fathers so that they can appear before the recruiting committee on time. They go to the official building with music and singing again, quiet often surprising the sleepy inhabitants of the town. While the lads are busy with the official procedure of registration, their girlfriends, brothers, sisters and friends arrive from the village and many people from Szék, who work in Dés, join them. When the registration is over and the lads have their photos taken, the company goes to a restaurant to have lunch. Fathers also invite the officers and physicians of the committee to the lunch. After that, they set forth for the village where the others look forward to their arrival. The buses' first stop at the beginning of the village where the Felszeg lads go to their own dance-hall, after singing together and then saying goodbye to the other lads. The inhabitants of the szeg take up positions on both sides of the street. At this time they absolutely realize that the "accepted" lads are no longer the same as they used to be when they set out for the pub with bouquets on their hats two days ago. The other lads get off the bus in the centre of the village and they also go to their own dance-halls. Now, they do not stay for a long time there but go home where their parents offer a special dinner for them. Besides their relatives and neighbours they invite every young person of the szeg to visit them. After dinner the young people meet in the dance-halls again at about 2 am.

In the period of the next few days the ordinary ways of village life are restored, while the young men expect the call-up paper for the actual military service to arrive at any time.

SOCIAL PARTICIPATION IN THE RITE

Since it is a small village and the population is not very large everyone can be a participant (active or passive) in every rite.

In contrast with mothers, whose heavy-loaded task is preparation for the dinner, these three days mean a pleasant time and relaxation for *fathers*. Almost everyone of them takes his holidays for this occasion. They go to the pub on both evenings and see their sons off to Dés. According to 'the inhabitants of Szék, fathers' presence is needed in order to prevent possible fights between drunken lads. However, it is not an acceptable explanation. The lads are always in the best mood and on the other hand fighting is not characteristic of them. It is more likely that fathers demonstrate for the village that its

basic unit, the family, had done the bigger part of its duty: they have brought up a member of the community who is capable of getting on.

With the help of neighbours and relatives *mothers* already start preparing the dinner in the period of preparation. They make “stuffed-cabbage” for about fifty persons and 8–10 types of cake and plenty of drinks are expected to be provided. This is not a simple duty for mothers. Together, with fathers, they have to demonstrate, by entertaining the others at their tables, that their financial condition is good enough to continue their parental duties at the same level. It would be a great shame if they did not have enough food or drink. If the lad does not have a girlfriend it is also his mother’s duty to prepare the bouquet.

For the *youth* of Szék registration means only the possibility for entertainment every year, when they can enjoy themselves and dance for three days. There is, however, a more important and hidden function than that. While it is accepted if girls get married right after confirmation (at the age of 15), young men usually get married only after having completed military service. Registration is an advance notice for everyone that soon a youth will reach marrying age. This is important information for the young ones. This can be summarized in the question: “Who is going to be my partner for life?” Registration often answers this question:

1. If the girl does not have a bouquet prepared for her boyfriend, or else if the boy does not accept it, than it means that their relationship has been broken.

2. If the young ones stay together, it proves the seriousness of their relationship and that they are likely to marry after the lad’s demobilization.

3. It is worth noticing that after returning from Dés, only Felszeg fathers go to the dance-hall together with the youth. The already registered lads dance with their girlfriends for a while but then they “hand” the girls to their fathers, who give them back after a few steps. This signifies that the father acknowledges his son to be an adult, who has the right to choose his partner. The father, as the head of the family also acknowledges his son’s choice and that later they are going to receive the girl into the family.

Perhaps the most beautiful element of registration, which is also connected to the partner choosing rite of the young ones, is that by the time the lads arrive from the pub to the dance-hall its doors are opened wide by their girlfriends, who hold lamps to light their beloved boy’s way. This custom is living only at Forrószeg.

These three days mean not only hard work for the *musicians* but also a good opportunity to earn much money. The lads meet them about a week earlier to discuss the details. The musicians’ role is very important, there is no music and dancing without them. The leader of the band (the old ones have been playing for decades) can even direct the events. He feels when it is time to come out of the pub, he knows what tempo is needed for marching towards the dance-hall and when and what to play so as not to let the singing be interrupted.

Finally we must speak about a phenomenon that was revealed by one of the lads. He attended school in Szamosújvár. It was from there he was taken to the recruiting committee together with his class-mates a year earlier than it is usual in Szék (those lads are usually 19 at this time). This lad said that also officially he had been registered a year before, he planned to participate in the village rite together with his friends the next year, but he would not appear before the recruiting committee. This story illustrates how important the series of rites of passage are in this community. If one of the elements is missing it may cause conflicts in the individual’s life.

TWO STRESSING POSSIBILITIES IN THE NOTATION OF THE COMMUNITY

It is proxemical codes and the distinguishing features of clothes that are the most important in the communicative system of the rite. Both cultural patterns serve the same purpose: to arrange the individuals and groups into a hierarchy according to their roles.

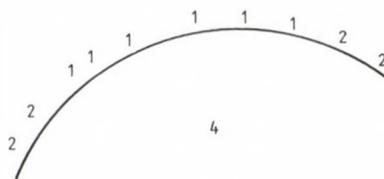
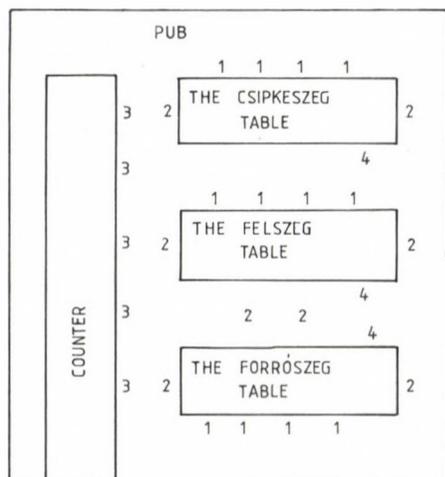
THE PROXEMITY STRUCTURE OF THE RITE

The proxemical investigation of the rite reveals the basic principles according to which arrangement of various social layers of the village is created in space during a ritual. This system is predetermined by factors like which szeg the person lives in, which sexual and generational groups he or she belongs to, what relative-like or love-like feeling ties him or her to the main character of the rite, or what special role he (e.g. musician) has.

During the process of registration there are two settlements as the frames: *Szék* and *Dés*. These are on the same level, actions at both places are in close connection with each other. In *Szék* the young men prepare for appearing before the recruiting committee in *Dés*. They also live to see the change proven in *Dés* again at home in the community.

Besides the two settlements we can group the different spaces in another way. We can distinguish between *closed* (the pub or the dance-hall) and *open spaces* (the square in front of the pub or the streets of *Szék*). Since the importance of these places depends on whether or not they are actually used in that moment, we can also distinguish between *active* and *passive spaces*. We can point out a hierarchy among these active spaces. The ones, in connection with the main participants of the ritual, that of lads to be registered, may be called *primary active*. The others are *secondary active* spaces.

Since the determinants of the spatial usage are constant it is sufficient to deal with the proxemical investigation of only a few of them.



1. Lads to be registered; 2. Other lads; 3. Grown-ups; 4. Musicians

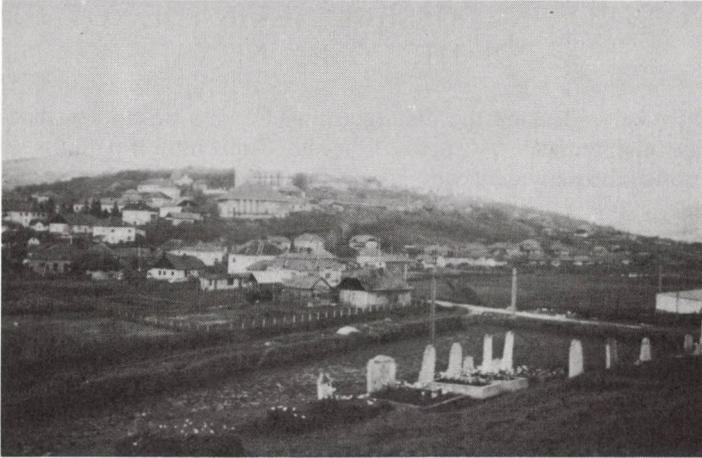


Fig. 1. The view of the village from the cemetery (1989).
Photo: András TAKÁCS

The *pub* of Szék can be found in the centre of the village, beside the offices and the Calvinist church. Among the social places of the village this is where dividing powers of belonging to either of the sexes are the most exclusive. Women do not visit the pub, lads are allowed to do so even after confirmation. This place usually plays an important role in the life of the village, but in this special period it becomes even more important. It is here the lads gather for the two evenings and from here that they start going to their dance-halls. The pubowner arranges three tables for the occasion. The one in the middle of the pub is always for the Felszeg lads, the other two are for the Csipkeszeg and the Forrórszeg lads (see Fig. 1).

The lads sit down at one side of the table and their friends sit on the other side. Fathers and other adults never sit down at these tables, but they form a different group at the counter, drinking and talking. Sometimes they join in singing, as well. Each of the three bands play at its own table, of course the melody is the same, but they occupy places near the exit so that they are able to lead the lads out when it is time to do so.

While the lads are having fun, the place in front of the pub becomes a secondary active space. This is where, at about 7 pro, girls are gathering to see the lads marching out and to join them, later, in the dance-hall. The pub is so strongly exclusive that girls do not approach even the square before it.

After getting out of the pub the lads still sing for a while. They form a semi-circle in the *square*, shoulder to shoulder, around their musicians and some of the other lads join them (see Fig. 2).

They go to the dance-hall in the same friendly mood and they continue singing in its yard. On the evening of the registration, mothers come here to see their sons returning from Des. The generational subdivisional power of the dance-hall is so strong that they cannot even enter its yard but they just stand near the gate. On the way home fathers usually fall behind the lads in the pub.

Separation of the lads according to szegs is so strong that it dissolves only in the building of the recruiting committee where they are called in alphabetical order. The lads



Fig. 2. In the pub: the table of the lads of Forrószeg (1990).

Photo: András TAKÁCS

are the most unapproachable in the street where nobody can break their closed lines. The possibility for emerging from the community is the least in the dance-hall. Actually, there is no real need for doing that since in this micro-community everybody knows the situation well. There is no real need for codes to confirm it. The streets of Szék are the most active spaces. They are very important in the general communicative system of the village but their importance is even multiplied during rites when the passive members of the



Fig. 3. Singing in front of the pub (1990).

Photo: András TAKÁCS



Fig. 4. In the dance-hall of Forrószeg (1990).
Photo: András TAKÁCS

rite can get closer to the actual events. These are times when they can get visual information, which is the most acceptable, on the subject of the rite and its social changes.

Let us finally investigate what opportunities other groups have to approach them in the dance-hall, in Dés and at dinner time. There is almost no opportunity for mothers to approach their sons. They meet them only when they get home to change or to have a bit of sleep. This is also true of the dinner when different rooms are prepared for the youth and the adults. Thus, mothers spend time in the room while bringing in the dishes. If we consider the level of emotional ties as an organizing principle, we can establish that those stay with the lads the least for whom they are the most important. It is as if, these three days were only to make mothers get used to the psychological burden of the upcoming parting. We can understand the depth of this feeling only if we consider that this kind of rite must have been introduced with the organization of the national armies in the era of Enlightenment. At that time lads were torn away from the community for many years and they were likely to never return.

THE APPLIED DISTINGUISHING CLOTH MARKS

Even clothes may provide a lot of information about the person who wears them. There is an ethnic hint, in the material and fashion, about the financial condition of the community and its interethnic relationships. Clothes, and their colours, show a social and emotional state (e.g. mourning) or they show which generation a person belongs to. These marks are *indirect distinguishing factors*. Every culture has also created marks that convey only information without any real functions (e.g. the wedding ring). These are *direct distinguishing factors*.

Since, only our lads put on their Sunday best this is already a distinguishing factor. They put on boots, a pair of grey, cloth trousers, a belt decorated with brass-buttons, a white shirt embroidered with black thread, a red flower-embroidered tie, a blue waiscoat



Fig. 5. Women are preparing for the dinner (1990).
Photo: András TAKÁCS

and a black hat. The latter serves a place for the bouquet to be fixed on. If the individual is not one of the persons in question, then he wears the traditional straw hat. The Felszeg lads, in order to be different from the other two groups even more, put a short, blue coat on over the waistcoat. The dresses of the girls can also be considered traditional. The clothing of the other males hardly preserves traditional elements of folk clothing. However, everybody has a straw hat, so as to strongly demonstrate his being a member of the community and that he comes from Szék. This is especially significant outside the village, in strange circumstances.

Upon registration, the community uses two direct, differentiating signifiers that have no real function in dressing. The *bouquet* is generally used during rites of passage but the draft-card belongs only to this event. The bouquet is obtained by the lads' mother or girlfriend. It is from an expert bouquet maker who is paid not with money but a platter of cake or a litre of strong drink. The bouquet is prepared on the first day's eve in order to stay fresh. Its shape is oval with a diameter of about 20 cm. At weddings, it is used by the bridegroom and the groomsman, but during registration it is used only by the lads being registered. Its base is made of rosemary and in its middle there are 2–3 square-like pieces of broken mirror with sides of 2 cm. There are also some red artificial flowers and two plastic leaves on it. The bridegroom's bouquet has an added golden paper. The rosemary and the pieces of mirror are especially important as symbols of the rite. Rosemary was of cultic and healing significance to ancient Greek, Roman and Medieval cultures and it has been preserved in rural-rustic cultures, too. When searching for the secrets of the future, the mirrors in myths often show the way towards wealth. This wealth means not only the possession of objects but power over the laws of life and wisdom, too.

Maybe the bouquet of the Szék lads can be attached to the remnants of these traditions. Parts of the rosemary flower may represent bodily and psychological health. Parts of mirror may represent material and intellectual wealth (maturity) as well as the power to control the future financially.

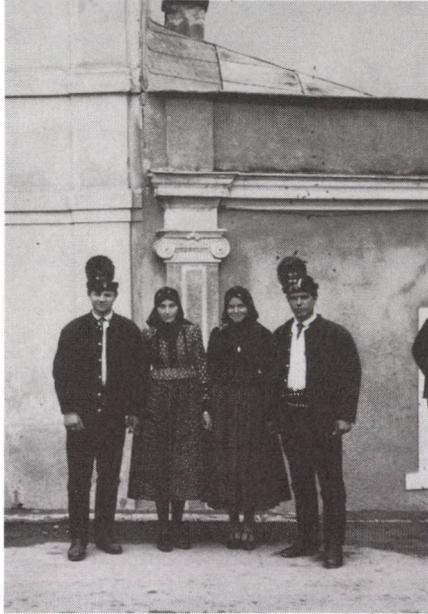


Fig. 6. Two registered lads
with their girlfriends (1989).
Photo: András TAKÁCS



Fig. 7. The Felszeg lads with an officer (1989).
Photo: András TAKÁCS



Fig. 8. The Felszeg lads with the leader of their band (1989).
Photo: András TAKÁCS

Another important sign is the draft-card. This is a small, white leaflet, which is folded into a fan by the girlfriend or one of the other girls who sees the lads. She then attaches it to the bouquet of the lad when he is found to be fit for military service. Although this action takes place in Dés, this sign gets its real communicatory importance only after the lads return to Szék. It is worth as much as an official certificate in the system of communication of the village. If someone is founded to be unfit, which is great shame, then he is not allowed to use this sign. He leaves the group of lads and goes home alone trying to avoid everyone (this was true mainly in the past). During the two occasions that I have visited, no one was found to be unfit.

THE ROLE AND SIGNIFICANCE OF PHOTOGRAPHY

Rustic cultures are likely to be strongly visual. Such things are, e.g. many elements of the dress, the proxemical signs and the individual or communal motions. At the end of the 19th century photography was built into the traditional framework, that used to be "ungeneric". This process happened gradually in the first half of this century and since then photography is inseparable from the life of the village.

These photos are not used as a form of art. They are meant to preserve the memory of extraordinarily important events, such as wedding or military registration.

Photos taken in connection with the military may be divided into two groups: photos taken of registration, and photos taken of the actual military service. These photos used to be taken in a studio but now, because of the advances in technology, they are taken on the scene by a photographer hired to be there in advance. This event lasts only for a few minutes within the rite but it has a very important role and its own special atmosphere.

In the photos, we can see the proud and masculine postures and the appropriate seriousness of the lads. When a photo is taken of more than one figure, the relationship between the individuals is hinted at by holding hands, either take each other by their hands

or embracing shoulders. The latter is typical only for males and expresses belonging together, equality and sympathy. Holding hands expresses love instead of masculine strength. It is worth spending more time investigating the pictures. It is the height of the lads which defines their position in the line, and the lads march down the street in this order. Differentiating according to social or economical conditions may create unsolvable conflicts.

The equality of the lads is emphasized by their hat which almost entirely covers up their hair. According to Desmond Morris, hair has an outstanding role among the parts of the body. Hair is a frame which emphasizes the other details of the face. Hair makes us recognizable (the hair of deportees was cut short not only for hygienic reasons but also to destroy their identity).

The photos suggest the presence of a model of behaviour. The lads look at the photographer with their whole bodies and souls. Examining the photos, we can see that only the faces change, the poses and the gestures are the same. This holds true of the photos taken of other events. The lads would like the photos to be as good as possible. These will demonstrate the change in their lives for their descendants. Now they can see themselves in the same position their fathers and grandfathers used to be. They have only one chance to have this moment documented with photography.

It is the nearest relatives and, of course, the girlfriends, who get a copy of the photo. For the latter ones, it is an important sign of the seriousness of their relationship and it may be the first photo taken of them together.

Perhaps, it is only wedding photos that will be even more important than these.

THE RITES OF PASSAGE IN THE MIRROR OF SZÉK FOLKTALES

According to Bruno Bettelheim, folktales are not only works in prose. Every culture has its own treasury of tales which is a representation of the basic situations in the life of the individual and community. Since the basic operation of the human soul is the same in every culture, the structure of folktales is the same, too.

Since the series of rites of passage follows a fundamental biological process, the impressions of them can also be found in the human soul, thus they must be reflected in the structural content of folktales.

The elements of this series may be divided into two groups. Introductory and sectional rites belong to the first group, while the second group contains only the funeral rite, which leads one out of life and society. Basically, the elements of the first group, which are the same in each culture, are: reception into society with birth (it is christening at Szék); initiating rites in the years of youthfulness (in Szék it is confirmation); military registration, that indicates maturity for choosing a partner; and finally marriage, which is the beginning of the family, a new social unit.

The mature period of life is found in adulthood. One becomes capable of fulfilling the most important aims of life and passing his culture on to his children as he raises them. The quality of adulthood is determined by two basic factors. The first is how we have spent our childhood while preparing for adulthood. The second factor is choosing a partner, which forms the second part of life and defines the conditions of existence of the new generation.

This chain of rites and human endeavours can be followed quite well in folktales. In thirty-nine Szék tales, the protagonists strive for a happier state of life and they finally manage to fulfil their plans. In sixteen cases, the hero achieves his aim through various means, he finds his partner and they live in a kind of happiness that we can only find in folktales. He achieves this state after overcoming a series of problems. Those characters who are not steadfast enough or do not have the proper attitudes fail. In many cases, among the sixteen tales, the hero has to solve three or four problems. This number coincides with the number of rites of passage which belong to the first group in which the last stage is also "achieving happiness", namely choosing a partner.

Reading the folktales, we have to go back to the analysis of the bouquet. If we accept that the chain of rites of passage is a series of solving problems, then we have another interpretation of it. The lads almost stop being individuals when they wear the same clothes and bouquets. They become only young men following the requirements of tradition. The bouquet helps its owner to be invisible, and to erase his earlier behaviour and gestures, which are inconsistent with his new social status. After the rite, new characters, with new standards of behaviour, who answer to the challenges, return to the community.

We can also find distinguishing marks in Szék tales, which, similarly to the bouquet, give new qualities to the wearer and help the hero to overcome difficulties. These kinds of objects are a coat that makes you invisible, a suit made from brass, silver or gold, that makes you stronger and a shirt from the snake-king.

SOME THOUGHTS ABOUT THE MILITARY SONGS OF SZÉK

Military songs are a part of a separate group in the singing culture of the village. Sixteen different songs are sung during these three days.

The lyrics reflects the lads' emotional status and ideas. There are central themes such as: the parental home, lover, railway station, train, barracks, officers, battle-field, hospital, cemetery and other notions connected to parting and solitude.

The lads sing most happily, of course, the song about their return.

Megy a nap le - fe - lé,
 Jön a hold fel - fe - lé.
 Ruk - kol - nak a szé - ki - ek, a het - ven - egy - bé - li - ek.
 A ka - szár - nya fe - lé.

Istenem, istenem,
 Mi lesz most énvelem,
 Fegyver van a vállamon bajnét az oldalamon,
 Sirat a galambom.

Bemegy a szobába,
 Ráül a vaságyra,
 Búra hajtja a fejét, hullajtja a könnyeit,
 A vaságy karjára.

The Sun is going down,
 The Moon is rising,
 The Szék lads, born in '71, are going,
 Towards the barracks.

Oh my God, my God!
 What will become of me?
 There is a gun on my shoulder and a bayonet on my side,
 My darling is crying for me.

She goes into the room,
 Sits down on the iron bed,
 Gives way to grief and sheds tears,
 On the arm of the iron bed.

SUMMARY

Having had an overall view of the process of registration, let us investigate which factors secure the proper psychological effect that makes it acceptable for the lads to leave their community and helps them to cope with situations that sometimes can even be hostile. It is especially hostile for the Szék lads who speak very little Rumanian.

It is always easier to accept parting if one is surrounded by friends, if one can be a member of a group where there will be the same conditions and where accepting these changes may mean the same problem for everyone.

The three day long central part of the rite is about sixty hours long and the lads spend about forty of those hours together in the "spotlight", but clearly separated from the community. They spend this period sitting close to each other in the pub and singing in the street. The atmosphere of this forty hours is very important. They spend eight or nine hours singing military songs already mentioned, which make it possible to "sing out" the tension inside of them. They are extremely tired (they had the opportunity to sleep properly only one) and they are under the influence of alcohol (though being drunk is not characteristic of them).

These "hidden" facts also help the lads to accept the change in they lives. It also makes it clear to them that they cannot be a member of the community completely without completing their military service.

This rite of passage also has the structural elements defined by A. Van Gennep. These are distinguished from each other by three objective codes. The *call-up* paper has a kind of separating power, which separates the lads from the community. Then they begin to prepare for the central days, which is the second step. Its starting point is that moment when they put on the hat, with the *bouquet*, and go to the pub. If the lad is found to be "fit" then he has right to wear the *draft-card*. At this time, he is received into the community again, but he continues his life on a different stage in the society.

Rites of passage exist in every community and they secure the stability of social groups in contrast with the natural dynamics of the society. The order in which they occur is almost completely defined. The wedding is the last rite of passage which separates the two different periods of life. Therefore, it is impossible to experience military registration as a rite of passage if someone gets married earlier. Some elements may be missing, but the order can never change.

We can only understand the importance of this series of rites for traditional cultures, if we compare them to social-psychological problems of modern societies. These problems often exist because of the complete lack of an operating series of rites and confusion of their elements which, leads to crisis in roles and problems in values.

(This essay was finished in 1990. The cultural views of the village have basically changed as a result of the rapid changes in the economy and society after the Rumanian revolution in 1989. Many elements of the culture which used to function, have disappeared by now. New values have formed, especially among the younges ones.)

LITERATURE

- BETTELHEIM, Bruno
1985: *A mese bűvölete és a bontakozó gyermeki lélek* (The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales). Budapest.
- DIÓSZEGI, Vilmos
1958: *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben* (Shamanism in the Hungarian Folklore). Budapest.
- VAN GENNEP, Arnold
1909: *Les rites de passages*. Paris.
- HALL, Edward T.
1966: *The Hidden Dimension*. New York.
- HOFFMANN-KRAYER, Ernst-BÄCHTOLD-STÄUBLI, Hans (Hrsg.)
1904: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band IX*. Berlin.
- KÁDÁR, József
1904: *Szék város (nagyközség) története* (History of Szék). Dés.
- KÓS, Károly
1972: *Ismeretlen magyar népviseletekről* (Unknown Hungarian Folk Costumes). In: *Népiélet és néphagyomány*. Bukarest, 191–208.
- KUNT, Ernő
1987: *A fénykép a parasztság életében* (Photography in the Folk Culture). In: *Népi kultúra – Népi társadalom XIV*. Budapest.
- MORRIS, Desmond
1985: *Bodywatching. A Field Guide to the Human Species*. London.
- NAGY, Olga
1976: *Széki népmesék* (Folk Tales of Szék). Bukarest.
- RAPAICS, Rajmund
1932: *A magyarság virágai* (Flowers in the Hungarian Culture). Budapest.
- RÓHEIM, Géza
1984: *A bűvös tükör* (Magic Mirror). Budapest.
1984: *A primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata* (Psychoanalytic Research of Primitive Cultures). Budapest.

IRISH FOLK DANCE IN SOCIAL PERSPECTIVE

†Thomas F. JOHNSTON

Music Department, University of Alaska
Fairbanks, AK 99775, USA

In the anthropological study of human behaviour in society, dance ethnology is a relatively new sub-discipline, one which draws together music, folklore and ceremonials. In a broader sense dance ethnology also touches upon a people's sociocultural history, political aspirations, and, values, for dance and music may reflect in group/out-group stereotypes, how people feel about themselves (ROYCE 1977: 164), canons of taste (HANNA 1979: 34), and social class. For instance, ancient instrumental clan marching tunes in the 1600s became banned by law because of their association with the old Gaelic aristocracy, and performance of them was viewed as seditious. Some of them were later preserved and adapted as double jigs for dancing, the harper Máire Ní Cathasaigh recording one such tune, the jig *Humours of Ballyloughlin* (O'CONNOR 1991: 12).

Dance is a way of ordering and communicating human experience; it has direct and immediate impact on the sensory modalities. With its sequences of culturally determined movements bearing shared meaning, dance may constitute an important semiotic system, the study of which enlightens cultural anthropology.

The study of Irish traditional dance opens a window into elusive cognitive and aesthetic processes, and while so doing, teaches us much about dance function as an identity factor in society. Why does much Irish step dancing feature the feet only, while Alaskan Yupik Eskimo dancers kneel in total disregard of foot movement? The highly symbolic nature of dance accounts in part for its present revival and popularity in a modern Ireland torn by political and religious factionalism.

Dance is multi-channelled, culturally patterned communication, learned through social experience. It is a prime enculturative mechanism, for many of the basic assumptions and orientations of a society (including its prescriptions and proscriptions) are locked into the dance mode of communication. In Ireland today teachers of traditional dance are accredited and their young students take tests administered by the Irish Dancing Commission in Dublin. Applicants must be knowledgeable in solo and ensemble, and their dance movements must conform to cultural ideals.

The formal teaching of Irish dance has spread to Irish-Americans, and Irish step dancing has assumed a significant new social role as the primary means by which Irish-American children experience their ancient Irish heritage, and maintain cultural and psychological ties with Ireland. The North American Feis Commission estimates 200 teachers in America and Canada, including 50 in Chicago and 70 in New York. These two cities have about 10 000 young dance students.

There are about 50 annual Feiseanna exhibitions (feis is singular) in North America, providing a public arena for displaying skills and achieving recognition. The proliferation of dance competitions has occurred simultaneously with a transition toward a preci-

sion competitive style featuring complexity, greater discipline, wider range of floor movement. In the new competition style, innovation and solo step experimentation are encouraged (MCCULLOUGH 1981: 6).

Competition has changed the social role of Irish step dance teachers, who are now expected to mold champions, and it has brought into being regulatory institutions and commissions which establish judging criteria.

The Irish-American step dance movement compensates for weakening of church influence, dissolution of homogenous Irish neighborhoods, and the waning of Irish-American sports clubs and political organisations. Participation ensures extension of familial ethnic identity into a peer group situation, and winners may even compete in the World Irish Dancing Competition held in Ireland. MCCULLOUGH notes that "The costumes worn by the pupils are embellished with Irish designs and motifs", and that "even the trophies won by competitors embody some aspect of Irishness in terms of symbols" (1981: 6).

Many Irish-American dancers read Irish-American newspapers, listen to Irish records and radio programmes, and attend picnics, festivals, and dances of the local Irish community. Some take lessons in Irish music, language, literature, history. Males may play hurling or Gaelic football; females may join a camogie team (1981: 7).

Affect in dance results from selective perception – the extraction of information from sensory stimuli, using memory, emotions, and cognitive structures. The Irish dancer performing in public has a special social role, mirroring, passing on, and transforming a unit of past experience for the elucidation of society.

HANNA observes that dance encodes messages through cognitive-sensory-affective-motor pattern and devices, in time, space, and effort. It operates under strong cultural prescriptions, often using adjunct channels featuring music, song, and costuming (1979: 24). The audience participates actively, decodes the messages, and provides the catalytic environment necessary to further the goals of the sociomusical event.

Traditional Irish dance and song, being a group endeavor, forms a web which confers cohesion on a social fabric undergoing transformation. It constitutes an alternative means of understanding Irish social predicament, and of glossing negative and positive experience. It involves shifting boundaries of time and consciousness, perceptual distortion, changes in body image, and hypersuggestibility. Folk dancers embedded in social context rich in nationalistic symbolism often enter a euphoric state which serves as sanctioned 'time out' from the problems of everyday life (HANNA 1988: Ch. III). Successive centuries of invasion and colonisation by Viking, Norman, and English incurred a perception of internal exile, of being dispossessed strangers in their own land. Today this strongly colors the ambience and symbolism in Irish traditional dance performance.

The surface meaning of a presentation of Irish dance may be that lighthearted recreation and socialising is occurring. But the deep structural meaning is that the performance embodies the spiritual essence of a valued native heritage, and serves as a profound reminder during times of stressful change, of national identity. Perhaps this is why, in 1603, a proclamation was issued by the Lord President of Munster for the extermination by martial law of "all manners of bards, harpers, etc.", and why Queen Elizabeth herself ordered Lord Barrymore "to hang the harpers wherever found" (O BOYLE 1976: 10). In 1654 Oliver Cromwell required all harpers, pipers, and wandering musicians to obtain letters from the district magistrate before travelling.

Dance is an ideal vehicle for projecting a cultural model; it embodies culture-specific cognitive processes, values regarding acceptable posture, behavioral norms, and even

language. All of these are prime cultural markers and essential components of dance. Piping and harping can be pursued alone, but dance is a highly social activity, and its spirit of togetherness fosters the kind of social cohesion necessary to assert cultural identity.

The powerful imagery and symbolism of dance function to focus community and national attention on issues central to group identity, which is why dance renaissance occurs at times of national stress. Social and economic needs may change, as indeed they have done greatly in the post-war decades, but traditional Irish dance performance continues to serve as a prime social forum and as an effective means of cultural expression.

Beginning in 1971 organisations such as Comhaltas Ceoltoiri Eirann, Scor, Slogadh, and the Irish Countrywomen's Association fostered a revival of dance sets in urban style, old style, and competition style, often in nationalistic or regional uniform. In 1982 the Willie Clancy Summer School in Miltown Balbay, Co. Clare, began such instruction, with the school year always climaxing with a spectacular competition.

In such Irish traditional dance performances, meaning is encapsulated conjunctively in the event and in the discursive sequences of unfolding movement configurations, projecting culture-specific shapes with attendant body images, which through the eye of the beholder stimulate recollected and unconscious ethnic perceptions and experiences.

Costumed national dance becomes a kind of spiritual psychodrama, the costume being an iconic sign and mechanism of transformation. The dance and the costume proffer to the audience and the community a partial model of Irish nationalistic aspirations. Dermot McLaughlin, Music Officer with an Chomhairle Ealaíon, observes "I refer to the Irish dancing movement; it is always presented as something very Green" (in: MCNAMEE 1992: 69). Dance fulfills a cathartic function. Communal stress over cultural dispossession and political disenfranchisement sets in motion a socially sanctioned coping mechanism in the form of psychodramatic dance enactment, and community members come to terms with long-repressed frustration. Participation in group dance enables a purgative discharge of fear, which is an attainable substitute for unattainable victory over political and religious domination.

Dance has the capability of transforming inchoate ideas into striking imagery which modifies phenomenal field. In the case of Irish traditional dance, complementary to the visual affect are the participants' shared history of political submission, and the hyper-suggestibility of the meaningladen social context for dance performance.

Pioneer anthropologists soon noted the prime cultural role of dance. Francisca BOAS, in her book "The function of dance in human society" (1944), stressed the social significance of Kwakiutl dance. Dance was one of the traits used by Clark Wissler and Alfred Kroeber, to define American Indian culture areas. However, a problem with previous studies of dance is that while non-anthropological studies often neglect context and function, anthropological studies often neglect form. In EVANS-PRITCHARD'S article on the Zande *gbere-buds* dance (1928), nowhere is content mentioned. MERRIAM (1974), KEALIINOHOMOKU (1970), WATERMAN (1962), and others have noted the need for a holistic approach, by anthropologists trained also in ethnomusicology or dance ethnology.

Dance study possesses psychological and historical justifications. Dance ethnologist Judith HANNA (1979) lists nine: universality, possible psychobiological significance, stylistic endurance, episodic repeatable nature, record in antiquity, interrelation with

other behavioral phenomena, accessibility to observation, relative lack of systematic study.

Through historical processes involving the migrations of people, Irish traditional dance combines diverse cultural elements and diverse symbolic behavior – movement, gesture, mime, costume, music, song, and play, into a unique and enduring national style. In addition to the kinesthetic channel, dance involves the visual, aural, tactile, and olfactory channels of communication. Dance is multi-functional; in some societies it has been found to pay allegiance to the political system, and to validate social distinctions (KAEPLER 1967: 534).

Dance has been defined as “human behavior which is (i) purposeful, (ii) intentionally rhythmic, (iii) culturally patterned sequences of (iv/a) non-verbal body movements, (iv/b) other than ordinary motor activities, (iv/c) the motion having inherent and aesthetic value” (HANNA 1979: 57).

KILMA and BELLUGI have pointed out that in the motor patterns of the bee dance there occurs communication of the direction, distance, and richness of the pollen source discovered minutes earlier (1973). This is a relating of past experience. But humans can project experience extrinsic to themselves, alter feeling and thought, transform it symbolically through varieties of cognitive patterns, using different spheres of encoding messages (HANNA 1980: 60). Most human dance movements are semantically culture-specific (KREITLER and KREITLER 1972: 181). In dance, humans embed symbols within one another, use opposites, inversions, situational qualifiers, synonyms, and neutralisation.

Dance is but one part of man’s behavior, and should be studied as such. As RADCLIFFE-BROWN noted, all cultural components contribute to the functioning of a society (1965: 44). Irish dance serves numerous covert and overt functions, including recreation, sociability, courtship, community pride, and the expression of nationalistic fervor. SHAY (1971) lists six categories useful for the functional analysis of dance:

- (1) dance as a reflection and validation of social organisation;
- (2) dance as a vehicle of secular and religious ritual expression;
- (3) dance as a social diversion or recreational activity;
- (4) dance as a psychological outlet and release;
- (5) dance as a reflection of aesthetic values or as an aesthetic activity;
- (6) dance as a reflection of economic activities.

Irish dance customarily was performed by groups united in purpose at house parties, patterns, wakes, emigration departures, weddings, and more recently the Anglo-Irish céilí gathering. Some of these fulfilled an economic function, raising organisational funds, trans-Atlantic fare, or repayment of social obligations.

With regard to the systematic documentation of ethnic dance, numerous dance ethnologists have provided dance field guides, including KURATH (1952), KEALIINO-HOMOKU (1974: 250–260), BARTENIEFF (1974: 185) and LOMAX (1968: 223). The latter was a tool for Lomax’s ambitious choreometrics project, concerning which ROYCE comments that one must be cautious in accepting global generalisations from a sample of uncertain statistical adequacy (1977: 139).

For the structural analysis of dance movements, HANNA (1982) provides a semantic grid with six categories: concretization, icon, stylisation, metonym, metaphor, actualisation. Where applicable, this refines the process of identifying dance grammar. The ac-

cepted anthropological approach is a combination of participant observation, informant interviewing, laboratory analysis of dance rhythms and filmed movements, and reasoned structural functional analysis of behavioral factors.

A multiplicity of function in a dance style generally tends to promote its viability and survivability as long as the unique culture itself remains relatively intact. Several centuries ago no one could have foreseen the mass exodus of Irish to the New World, and the transplanting of Irish dance there, where it has greatly flourished in a variety of forms and adaptations.

ROYCE (1977: 110) lists eight factors for survival potential of a dance style: (i) multiple function, (ii) not tied to one social institution, (iii) not limited to a small elite, (iv) many links to other cultural aspects, (v) permits improvisation and modification, (vi) entertaining, and marketable, (vii) marks identity in contact situations, and (viii) used in both formal and recreational events. Irish dance is all of these.

Interviews with Irish informants have yielded information on Irish dance history, ceremonial context, social function, surface meaning and deep-structure meaning, and on dance composition, oral transmission, rehearsal techniques, and performance style. Participants emphasize that traditional dancing, while not providing a living or a career, does offer certain rewards, such as social recognition, creative fulfilment, camaraderie, and travel to other parts of the country. This often results in regional borrowing and diffusion of dance style. Team members belong to a social network which affirms and reinforces allegiances, and there exist mechanisms for recruiting and retaining dance team members.

Accredited and qualified teachers of Irish traditional dance have generally acquired a broad knowledge of dance grammar, and learned to recombine motifs to considerable levels of semantic complexity, while most rank-and-file dancers merely learn a motor lexicon, which is different according to sex. Specific Irish dance steps have gradually lost their associated meaning over time, particularly following severe religious denunciation, and survive as abstract movements.

Change in Irish dance results from four main factors: (i) imprecise oral transmission, (ii) selective borrowing, (iii) reworking of the old, and (iv) invention stimulated by a changing ethos. Possibly there is more potential for syncretic change in a dance style which uses freely ordered allomorphines.

KEALIHOHOMOKU points out in her "Dance as a rite of transformation" (1981: 144) that "body space is dilated by the use of dramatic costuming and facilitates the arrival at a separate space/time reality". In present-day Irish step dance competition, there is emphasis upon 'wearing of the green', shamrock designs, the harp as national symbol, hall decoration, use of traditional musical instruments for dance accompaniment, and other visible and audible signs of the ancient Irish heritage. These bring a system of beliefs and values into the dance arena.

HOLT and BATESON raise the question: "If posture ... is interdependent with psychological state, would not stylized posture and gesture in the dance of a people be relevant to a general psychological trend in their life?" (1944: 62-63). From the limitless range of available human gesture and movement, Irish dancers tend to restrict choreography, motion, and style to a particular definable range, viewed culturally as typically Irish. One could extend the same theme to the manner in which a national army marches - one has only to compare the difference between American and British parade-ground behavior.

There is a school of thought within dance ethnology that believes uniformity of symbolic movement within a society is subconsciously thought to ensure a degree of community stability – that kinesthetic togetherness may reinforce communal unity of thought.

Max GLUCKMAN points out in his work on the ritual of social relations (1962: 1–52) that dancers in some societies may act out in dramatic form hostilities that are deeply felt but may not be expressed in normal relationships. He calls these role-reversals ‘rituals of rebellion’, and considers that they serve as a psychological release mechanism. In the 17th century, the patron saint day in Ireland was celebrated first with prayer and penance, then with raucous and boisterous dancing and music. A 1692 account by Sir Henry Piers describes the event as “spent as if they celebrated the Bacchanalia rather than the memory of a pious saint” (O’CONNOR 1991: 71). In 1670 parish priest Donal Colmain wrote “Dancing is a ... thing which leads ... to bad thoughts and evil actions ... it is dancing that excites the desires of the body ... in the dance are seen frenzy and woe, and with dancing thousands go to the black hell” (O’CONNOR 1991: 70). This conflict between a sanctimonious church and frolicking populace derives in part from the severity of religious condemnation, which tended to evoke a rebellious reaction among those who sought only to enjoy a holiday and a respite from hard toil. In Gluckman’s terms, Irish dance carried to rambunctious extremes constituted defiance of unjustified intolerance. Religious beliefs and cultural personality are, of course, intertwined, and the Irish cling to their strict and orthodox Catholicism at the same time as they decry its inflexibility. Irish dancing survived three centuries of pious opposition, and it was customary for dancers participating in crossroads dancing to post lookouts down the road to warn of the priest’s possible intrusion upon the scene.

The question arises whether Irish traditional dance style reflects Irish modal personality and national ethos; certainly a performance style does not arise in a cultural vacuum. Dance is wedded to ancient rhythms and symmetrical song-forms passed down through the centuries, to sex-specific postural concepts, to the space available for floor movement, and to values surrounding contact between the sexes. Irish emphasis upon solo dance steps is consonant with the latter.

Cultural personality comes into existence when individuals internalise values, norms, and behavioral expectations as aspects of generalised good parental imagos. The cultural ideal and the overt behaviors that support it are learned through childrearing and through institutions such as traditional dance. Cultural personality is that behavioral organisational scheme common to members of a group which acts as a centripetal force upon the emotional and cognitive structures of individuals in such a way that it over-rides the individual aspects of personality. The prescriptions of one set of values within Irish society override the prescriptions of another set of values; this is seen when rambunctious social drinking in Irish pubs occurs among the most faithful church-goers.

Documenting the personal histories of Irish dance informants and carrying out folk band interviewing is useful in yielding the classificatory terms commonly employed, thus illuminating linguistic processes. LÉVI-STRAUSS (1962) has pointed out that the drama of ritual tends to break up the continuum of human visual experience into sets of categories with distinguishable names, and thereby provides us with a conceptual apparatus for intellectual operations at an abstract and metaphysical level.

Dance ethnologist Judith HANNA has emphasized the importance of eliciting participants’ labelling of dance behavior, the emit system of concepts, taxonomy, and exegesis;

these provide clues to combine with analytical observation and arrive at conclusions concerning cultural valuing of dance (1979: 38). For example, solo Irish dance steps comprise distinctive steps known respectively as single and double drumming, single and double shuffles, single and double battering, up and down tipping, and Kerry tipping and anklng, the latter indicating geographic origin.

Studying Irish dance is a way of understanding sanctioned parameters of creativity. For instance, much step dancing requires the hands to be kept immobile by the sides in a highly undemonstrative manner; this contrasts with the expressive pictorial movement of dancers' hands in India, and among the Alaskan Eskimos, where the hands carry the story-line.

Dance ethnologist Anya ROYCE defines aesthetics as a set of criteria which, if followed, will produce an artistic expression that is culturally acceptable, and creativity as that quality which allows an individual to recombine criteria or go beyond them to produce the new but still acceptable (1977: 181). Suzanne YOUNGERMAN, in her "Method and theory in dance research", points out that in many societies, classical ballet would not be considered graceful (1975: 16).

The profile of features which characterize Irish dance style possess a multiplicity of origins: psychological, historical, environmental, idiosyncratic factors, psychomotor socialisation patterns, and invention, borrowing, convergence, or any combination of the above. For instance, round dancing and quadrilles were acquired from the French, the lancers from the English, and reels from the Scots, all of these being modified and changed by the cultural filter during the borrowing process.

Dance analysis observes distinctions between the cognitive and the affective, and between denotative communication and subliminal communication. WATERMAN believes that, in effecting the latter, dance excels more than any other human social activity (1962: 49-50).

To effect dance comparison, it is useful to observe range of movement, from intense peaking to mere repetition of motions, as well as amplitude, direction, eye and body focus, body level, physical contour, effort flow, and projectional quality. In much Irish step dance, the trunk and head are held rigidly upright. It is curious that such a restrained posture holds sway where the social context emphasizes lusty merriment and sometimes heavy drinking. Other social emphases include independence of the male, the gender divide, land worker as hero, and nationalism.

Time and rhythm in dance are a prime consideration. It is noteworthy that the most characteristic time and rhythm in Irish dance, that of the jig, was so attractive that it found its way into much central European baroque music, and into the instrumental works of Johann Sebastian Bach (1685-1750). Ireland at the western extreme of Europe was for a long period out of the mainstream of developments in the arts, German and Italian musical influence, technology, and industrialisation. Traditional values associated with the land and ancient cultural components such as Irish dance tended to be conservative in the face of gradually encroaching culture-clash. In many ways this worked to Ireland's advantage, for today the Irish still possess a vital dance and music tradition which is the most unique among countries of the Western world.

In many societies around the world, drums have come to be strongly associated with dance and with ceremony. NEHER drew attention to this in his article "A physiological explanation of unusual behavior in ceremonies involving drums" (1962), as did NEEDEDHAM in his article "Percussion and transition" (1967). Of Irish dance music

O'CONNOR observes that "The bodhrán has become virtually indispensable to the ensemble playing of Irish music. It is at home in traditional, folk, rock-and-roll performance; in the orchestral music of Mícheál O Súilleabháin" (1991: 100).

Irish dance requires a strong rhythmic accompaniment, and today the bodhrán splendidly fills this roll. Its principal association used to be with the 'wren boys' or mummers in fancy dress on St. Stephen's Day, who went around the parish collecting money. Made of goatskin and played with the hand or a small stick, it is balanced upright on one knee, and is capable of a variety of timbres. It is thought that this shallow frame drum originated from the crude sieve used to separate wheat from chaff.

The bodhrán is resonant and low pitched, but not tuned to any particular pitch. The ear's low frequency receptors are thicker and more damage resistant than those for high frequencies. Low pitched untuned drums may therefore be played powerfully without physical discomfort, and a strong volume of sound transmitted. Because the signals are of a broad pitch range, they travel along many nerve-pathways to the brain simultaneously, effecting maximum transfer of energy over a maximum number of neural transmitters. Bodhran performance thus has the potential for significant auditory rhythmic stimulation and emotional arousal.

Juan ROEDERER has observed that "The propagation through cerebral tissue of a cyclical changing flux of neural signals triggered by rhythmic sound patterns may somehow enter into resonance with the natural clocks of the brain that control body functions and behavioral response. These clocks probably work on the basis of neural activity travelling in closed-loop circuits or engrams, that have natural periods of cyclical response" (1975: 165). This would explain the excitement and tension experienced when dancing to compelling drum rhythms. Allison JABLONKO found that among the Maring of New Guinea there were correlations between attitudes to time use in everyday life and those displayed in dance (1968: 136). Alaskan Eskimos, who live all their lives in an eccentric time frame of sunless winters and nightless summers, and who return from a long trapline trip to sleep for several days, favor eccentric dance rhythms such as 5/8 and 7/8. It is noteworthy that the Irish, when borrowing a foreign dance style, would increase the tempo to resemble that of their own jigs and reels, and sometimes change the meter bringing it in accord with the cultural filter.

THE DANCES

The jig is probably the oldest, best-known, and most characteristic Irish dance. It can be traced back to the 4th century, to the annual feasts lasting six days, held around November 1st by the Irish Druids. The Gaelic name for this festival was Feis (pronounced Fesh), and it was a time for aristocrats to gather at the king's castle with bard and harpist, for music and dance. Courtly round dances were most likely introduced into Ireland in the 12th century, by Norman invaders. Richard le Clare, Maurice Fitzgerald, Robert Fitzstephen, Raymond de Carew and others landed at Waterford in August of 1170 with two hundred knights and one thousand soldiers, arriving from south Wales.

Little is known of Irish dance before 1500. In the 16th-century drawing "Image of Ireland" by Derricke, a male dancer with outstretched arms is seen performing outdoors to the accompaniment of a large harp resting upon the ground, while several noblemen dine at a long table heaped with roast meat and other fine food (BREATHNACH 1989: 21).

The 16th-century Anglo-Irish writings refer frequently to the Hey dance (from the French, haie, a hedge), as in 'trotting the hey'. It was a round dance for men and women in which the women wound among their partners. Writing in 1596 the English poet Edmund Spenser (1552–1599) mentions folk dance in his "View of Ireland".

Writing in 1600, Lord Mountjoy's secretary Fynes Moryson points out the political possibilities of a sword dance he observed, noting that the Irish

„delight much in dancing, using no arts of slow measures or lofty gaillards, but only country dance, whereof they have some pleasant to behold, as Balrudery, the Whip of Dunboyne ... and the matachine dance with naked swords ... this I have seen them often dance before the Lord Deputy in the House of Lords; and it seemed to me a dangerous sport to see so many naked swords so near the Lord Deputy and chief commanders of the army, in the hands of the Irish Kerne, who were not unlike to prove rebels.”

(Falkiner 1904, quoted in BREATHNACH 1989: 39.)

This account illustrates how the English rulers of Ireland and their appointed representatives lived with the constant possibility of insurrection, walking a precarious balance between laxity and intolerance which might precipitate open rebellion.

An Irish poem of around 1670 mentions the withie dance, the sword dance, the long dance, and others. In 1681 an English traveller Thomas Dineley observed that "They (the Irish) are at this day much addicted (on holidays after the bagpipe, Irish harp) to dance after their country fashion, the long dance one after another..." (BREATHNACH 1989: 39). Dineley further lists musicians playing at wake dancing: "piper, harper, or fiddler revel and dance the night through".

The 17th-century cake dance was a marathon competitive dance session associated with hurling or other athletic contest, and was generally sponsored by the local alehouse keeper. A 1682 account from Westmeath describes how a circle of men and women dance around a cake platformed outdoors, until exhausted, to the accompaniment of pipes. The last to quit gained the cake (BREATHNACH 1989: 41).

An essential figure in 18th-century social life was the travelling dancing master, who had an agreed territory and who was hosted for a month or so in cottages along with an accompanying piper or fiddler. The humble hosts remunerated him for teaching their children Irish dance; they taught basic reels and jigs, plus figure dances such as *The Blackbird*, *Bonaparte's Retreat*, and *St. Patrick's Day*. Naming a dance after Bonaparte shows Irish affinity with the Catholic French, and homage to St. Patrick demonstrated defiance of English rule.

French quadrilles were performed in square formation with four couples facing each other, and they became popular in Ireland in the 1800s, being introduced into rural areas by soldiers returning from the Napoleonic wars. The Knight of Glin decreed that all dancing masters should teach the new dance. Its meters were 6/8 and 2/4 – meters already well known in Irish dance. Anthropologists have noted that the members of a society apply a template to diffusing traits, more readily accepting and adopting those the template fits, in this case a dance with familiar rhythms. The Irish made step adaptations to the quadrille and increased the speed of the pulse.

The reel evolved around 1750 and probably arrived from Scotland, as some of the names of reels testify: *Lord McDonald*, *Miss McLeod*, *Bonnie Kate*, *Lord Gordon's Reel*, *The Perthshire Hunt*, *Lucy Campbell*. The hornpipe is of English origin, assuming its Irish form around 1760. It was originally performed on the stage between the acts of plays.

The dance called the lancers was brought to Ireland by English soldiers, who danced it in their military barracks. Its adoption by the Irish demonstrates that music and dance have few barriers (during World War I the entrenched opposing armies sang each other's favorite war songs). Slides and polkas are set dance and are associated with one particular area of Ireland: the Cork-Kerry border. However, they are danced also in Clare and Limerick.

The dance called Highlands is a kind of slow reel, and is found in the far northwest, in Donegal, where there is considerable contact with Scotland through seasonal labor migration. It is a favorite of Donegal Fiddlers.

Many ancient dance tunes possess titles with strong historical and political associations: The Repeal of the Union, The Union is Welcome to Ireland, The Rights of Man. Where cultural oppression follows political domination, music and dance often remain the last remaining expressive channels for venting dissent; it is as though, being of a pleasing nature, music and dance carried with them a kind of diplomatic immunity to outright suppression. Despite temporary interdictments such as the Bishop of Cashel and Emly's 1796 decree threatening excommunication to participants in public dancing, the expressive musical life of Ireland continued throughout the centuries, like an irrigating river to which many tributaries contributed richly.

In this there lies a remarkable irony, for nationalistic dance and music possess enormous power to move the hearts and minds of a nation. The church's opposition to Irish dance continued into the present century. Priests used the Public Dance Halls Act of 1936 to restrict the house dances where the old traditions were kept alive. These house dances were associated with raffles and card-game tournaments and sometimes fulfilled a political function: they were a way of raising money to fund the illegal activities of organisations such as the Irish Republican Army.

The 1936 Act outlawed all house dances where admission was charged, so that dance sets performed in the home declined. Today they survive in Munster pubs during the summer months, and at weddings, public festivals, and meetings of organisations such as Comhaltas Ceoltoiri Eirann, and Scor. The dance set revival by Scor and others beginning in 1971 was significant in that it coincided with greatly decreased emigration — there are more young people in the country. This reveals how political processes and economic factors can influence the ebb and flow of dance tradition.

Out of the frustration and oppression was born the céilí, a home meeting for storytelling and sometimes music and dance. Holding a céilí is, in Anglo-Irish, called kayleeing. The céilí was an important landmark in Irish musical evolution, and the first one was held by the newly founded Gaelic League in Bloomsbury Hall near the British Museum, October 30th, 1897, stimulated by the success of Scottish revivalists. The instrumentation of a céilí band was fiddle, flute, accordion, piano, and drums, thus the musical accompaniment to dance became louder and heavier than hitherto. Typical céilí dances were The Walls of Limerick, and The Siege of Ennis, where dancers faced each other in long lines. During the first part of the 20th century céilí dancing helped keep Irish traditional music and dance alive in England and, later, in Ireland itself. It brought a variety of dance forms and musical forms to a wider audience, and provided training for a generation of young players.

A unique aspect of traditional dance in Ireland is its occasional use at wakes for the dead. The Irish wake combines ancient Christian and Celtic elements, and features formal, ritual wailing over the corpse. This is in turn followed by a feast, music, and danc-

ing which often becomes obstreperous. The word keening comes from the Gaelic *canine*; it refers to the sung lament and to the ritual weeping of women around the parlor table where the coffin lay. Often the corpse was laid out on "the cooling boards" with a piece of shamrock. The waking party included a story-teller to enliven the heavy-eyed hours before dawn. It was held for three days and three nights, and anyone foreshortening this was accused of "hurrying the corpse".

Wake keening is an art form, much as the negro spiritual, and it is sung in an eerie, haunting, chanting style in a minor key, addressing the dead thus: "Oh why did you leave me, who need you so much?" The keener often reviews incidents of their shared life, and despairs of knowing joy again (GRAME 1976: 132). Sometimes at the graveside the principal woman mourner would threaten to throw herself into the open grave.

Consonant with the melancholy observed at Irish wakes is a balancing, compensatory levity; combining the two is a quixotic Irish propensity. A comic Irish song that was popular for a while and has been recorded, is known as "The Night That Paddy Died":

The night that Paddy died
I never shall forget,
The whole damn town got stinkin' drunk,
And some ain't sober yet.
The only thing they did that night
That filled my heart with fear,
They took the ice right off the corpse
And put it in the beer.

The Irish wake is an important rite of passage in the deceased's final life-cycle crisis: passage to the other world. The deceased's soul relinquishes the living state, is transported through the liminality of no-man's land during the three days and three nights of the wake, and upon burial completes the journey to the other world where (hopefully) the spirit will no longer haunt and plague the living.

The Irish wake is also a rite of passage for the bereaved, particularly in the case of a surviving widow, who changes status from that of wife and must upon the death of her husband be purified and reincorporated into society in a new social role. Victor TURNER observes that "It is necessary to understand ritual and symbolic behavior in terms of the redefinition of statuses demanded by the deaths of individuals and the ongoing process" (1967: 114). One informant claimed that wake dancing entertained and pleased, the spirit of the deceased. Another proffered the opinion that raucous dancing frightened away bad spirits, leaving the bereaved to readjust their lives in peace. In her essay "Dance as a rite of transformation", dance ethnologist Joann KEALINOHOMOKU postulates that dance is psychologically inducive in facilitating a heightened state of perception (1981), a condition possibly appropriate for an Irish wake for the dead.

The uniquely Irish wake for the dead gave rise to the emigrant's farewell party known as The America Wake, featuring wailing at the ship's dockside, performed by designated elderly women of the neighborhood (GRAME 1976: 58). Alcohol beverages were plentiful and public dancing often occurred. KIMBALL has noted that "The function of ritual behavior is to restore the equilibrium where changes or social interaction have occurred" (1960: xiii). The family remaining in Ireland has lost a valued member; there has been a kind of 'death'. The resulting imbalance is marked by holding The America

Wake, where adjustment to and continuation of daily life is validated. The emigrant is without doubt undergoing a major rite of passage, and The America Wake marks this too.

Mass emigration from Ireland and America was precipitated by environment (the Potato Famine) and historical circumstances. KLUCKHOHN has observed that "Ceremonials tend to portray a symbolic resolution of the conflicts which external environment and historic experience ... have caused to be characteristic of a society" (1968: 167).

One may extend the rite-of-passage analogy to the graduation of young Irish dance students from formal courses of instruction, where they emerge resplendent in term-end competition. The event symbolically separates the youngster from childhood, reincorporating him or her as a proven mature step dancer and perhaps proven nationalist. There is an intense bonding occurs between human beings who traverse life-cycle crises together, for man is a social being who seeks the approval and support of peers. Competition dance teams provide social networks of mutual support and affirmation of status and role. They provide a creative outlet for choreographer, musician, composer, singer, costume-maker, and sponsor, and fulfill a cultural integrative function. Membership is an audible and visible means of demonstrating nationalist loyalty.

EMIGRATION AND THE INFLUENCE OF IRISH DANCE IN AMERICA

The 18th century Ulster was characterised by a repressive landlord-tenant system. By 1711 the average annual rent of an acre of Irish land equalled the purchase price of an acre of American land (O'CONNOR 1991: 23), and this is reflected in the song Slieve Gallion Braes:

It's not for want of employment at home
That caused all the sons of old Ireland to roam,
But those tyrannising landlords,
They would not let us stay
So farewell unto ye
Bonny, bonny Slieve Gallion Braes.

Whole parishes were sold up and deserted, often the pastor leading this entire flock across the Atlantic, taking farm implements, seeds for planting, and their songs and dances. By 1838 fifty percent of Irish emigrants' fares were paid for by family members already living in America, the fare from Liverpool to New York costing about three pounds sterling. In 1845 and 1846 a new strain of blight struck nearly all of the potato crop in Ireland. With a large section of the population totally dependent on the crop, between 1845 and 1855 one million Irish died from famine and disease, with another two million leaving Ireland. Between 1856 and 1921 over four million emigrated, and between 1922 and the sixties another two million. The emigrants comprised that section of the population with which a nation renews itself: the young.

The movement of Irish through America can be traced in song and dance, for they left their mark everywhere. On the transcontinental railway line there were entire section gangs made up solely of Irish-speaking Irishmen. Because they were unskilled and poor, they became the first ethnic group (apart from Indians and Blacks) around whom there

grew hostile stereotypes (O'CONNOR 1991: 55). Irish drinking, riotous wakes, boisterous dancing, and fighting earned them the name Shanty Irish. Those who managed to climb the social ladder were characterised as Lace Curtain Irish.

Irish dance became a significant cultural influence in America, merging with Afro-American and other styles to form syncretic expressions. In his diary of an emigrant voyage from Queenstown, Co. Cork to New York in 1881, John McClancy describes shipboard pastimes: "About eve we had dance and music of all kinds ... when we come up in the morning we don't go down until night. The boys and girls are to and fro over the deck ... dancing and singing" (O'CONNOR 1991: 65).

The Irish-American tradition brought two important developments to Irish music: the collection of Irish dance songs by Captain Francis O'NEILL (1907) containing 1001 examples, and the 78 rpm record, which preserved performance. Irish dancers preferred live musicians to records because the record would quickly end, leaving the dancers standing on the floor, but records provided material for radio and brought Irish music into homes where there were no musicians.

An Irish piper named Patry Touhey played for 500 dancers at a Gaelic League function in 1901 in Springfield, Massachusetts. The newspaper *Irish World* reported that most of the evening featured Irish jigs, reels, hornpipes, and dance sets. Emigrants were ambivalent toward traditional Irish dance; they loved the dance hall and Irish music, but at the same time wished to shed negative ethnic stereotyping.

Irish laborers in mines and on railroads imparted Irish step dancing to Afro-Americans, who adapted it into a unique dance form of their own: tap dancing. Vaudeville and pantomime were early outlets for the new form, a variant of which was known as the Buck and Wing dance, popular with minstrel shows. Later, musical comedies, revues, and musical films provided a major medium for the exhibition of tap dancing. Gene Kelly, Fred Astaire, and Ray Bolger brought it to a high level of artistry.

Another offshoot of Irish step dance in America is that form of dancing in the southern Appalachians known as clogging. From Pennsylvania to Georgia, clogging emerged as a popular group dance in which wooden shoes called clogs were worn (originally). Much clogging today is performed in shoes equipped with toe and heel taps. Clogs used to be standard footwear in rural Ireland, and in the 1970s reappeared as stylish footwear among American youth, who used them in street wear as a 'nostalgia' statement.

John DOUGLAS identifies four main types of American cloggers: (i) the recreational classroom dancer, (ii) the social club dancer who fellowships with a peer group, (iii) the exhibition dancer who performs for an audience, and (iv) competition-level dancers who excel at the art. Terminology standards have been set by the National Clogging and Hoedown Council, and by the National Clogging Leaders Organisation. C.L.O.G. was formed in Atlanta in 1977 to provide materials for instructors (DOUGLAS 1988: 19). The organisation holds a National Clogging Convention each year at Thanksgiving weekend, where forty top instructors teach as many as 4000 dancers. Teams around the country include the Georgia Sunshine Cloggers, the Stoney Creek Freestyle Cloggers, and the Southern Tradition Cloggers, all championship winners in recent years. American tap dancing and clogging illustrate how new, syncretic dance forms emerge from old ones, sometimes coexisting with them and often outpacing them in popular acceptance.

Out of a total American population of 248 million, 38 million say they are wholly or partly Irish. With such large numbers of a culturally-proud people to sustain the heritage, Irish music and dance is probably vouchsafed a healthy existence and an appreciative audience for many decades and perhaps centuries to come.

LITERATURE

- BARTENIEFF, Irmgard
 1974: Use of effort-shape elements in a verbal comparison of Matachine and Deer dancers. In: COMSTOCK, Tamara (ed.): *New dimensions in dance research: anthropology and dance (American Indian)*. New York: Committee on Research in Dance.
- BLACKING, John—KEALIINOHOMOKU, Joann W. (eds)
 1979: *The performing arts: music and dance*. The Hague: Mouton.
- BOAS, Franzisca
 1944: *The function of dance in human society*. New York: Dance Horizons.
- BREATHNACH, Breandán
 1989: *Folk music and dances in Ireland*. Dublin: Mercier Press.
- COMSTOCK, Tamara
 1974: *New dimensions in dance research: Anthropology dance (American Indian)*. New York: Committee on Research in Dance.
- EVANS-PRICHARD, E.
 1928: *The dance*. Africa, 1: 446–462.
- GLUCKMAN, Max
 1955: *Custom and conflict in Africa*. Glencoe: The Free Press.
- GRAME, Theodore
 1976: *America's ethnic music*. Tarpon Springs, Florida: Cultural Maintenance Associates.
- HANNA, Judith L.
 1979: Toward a crosscultural conceptualisation of dance and some correlate consideration. In: John BLACKING, see entry.
 1980: *To dance is human*. Austin: University of Texas Press.
 1982: Is dance music? Resemblances and relationships. *The World of Music*, 24, 1: 57–69.
 1988: *Dance and stress: resistance, reduction and euphoria*. Ms. prepared for the monograph series *Stress in Society*. New York: AMS Press.
- HOLT, Claire—BATESON, Gregory
 1944: *Balinese dance*. In: F. BOAS (ed.): *The function of dance in human society*. New York: Dance Horizons.
- HOOD, Mantle
 1971: *The ethnomusicologist*. New York: McGraw-Hill.
- JABLONKO, Allison
 1968: *Dance and daily activities among the Maring people of New Guinea*. Dissertation for Columbia University, New York.
- KAEPLER, Adrienne
 1976: Preservation and evolution of form and in two types of Tongan dance. In: G. HIGHLAND (ed.): *Polynesian culture history*. Bishop Special Pub. 56, 503–536.
- KEALIINOHOMOKU, Joann
 1970: An anthropologist looks at ballet as a form of ethnic dance. In: M. van JUYL (ed.): *Impulse 1969–70: Extension of dance*. San Francisco, Impulse, 24–33.
 1974: *Dance field guide*. In: Tamara COMSTOCK, see entry.
 1981: *Dance as a rite of transformation*. In: C. CARD et al. (eds): *Discourse in Ethnomusicology II: A tribute to Alan P. Merriam*. Indiana University: Ethnomusicology Publications Group.
- KILMA, Edward—BELLUGI, Ursula
 1973: *Teaching apes to communicate*. In: G. MILLER (ed.): *Communication, language and meaning: psychological perspectives*. New York: Basic Books.
- KIMBALL, S. T.
 1960: In: Van GENNEP, *The rites of passage* (see Introduction). Chicago: University of Chicago Press.

- KLUCKHOHN, Clyde
1968: Myths and rituals: a general theory. In: GEORGES (ed.): Studies in mythology. Homewood: Dorsey Press.
- KREITLER, Hans-KREITLER, Shulamith
1972: Dance. In: Psychology of the arts. Durham: Duke University Press.
- KURATH, Gertrude
1952: A choreographic questionnaire. *Midwest Folklore*, 2: 53-55.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1962: The savage mind. Chicago: University of Chicago Press.
- LOMAX, Alan
1968: Folk song style and culture. Washington DC: American Association for the Advancement of Science, No. 88.
- MERRIAM, Alan P.
1964: The anthropology of music. Evanston: Northwestern University Press.
- MCCULLOGH, L. E.
1981: The role of Irish step dancing in propagation of Irish culture in the US. *Viltis Folklore Magazine*, 5-7.
- NEEDHAM, Rodney
1967: Percussion and transition. *Man*, 2: 606-614.
- NEHER, Andrew
1962: A physiological explanation of unusual behavior in ceremonies involving drums. *Human Biology*, 34: 154-160.
- O BOYLE, Sean
1976: The Irish song tradition. Cork: Ossian Publications.
- O'CONNOR, Nuala
1991: Bringing it all back home: the influence of Irish music. London: BBC Books.
- O'NEILL, Francis
1907: The dance music of Ireland. Chicago. Reprinted in Dublin, 1969.
- RADCLIFFE-BROWN, A.
1952: Structure and function in primitive society. Glencoe: Free Press.
- ROEDERER, Juan
1975: Introduction to the physics and psychophysics of music. New York: Springer-Verlag.
- ROYCE, Anya
1977: The anthropology of dance. Bloomington. University of Indiana Press.
- SHAY, Anthony
1971: The functions of dance in human societies. M.A. thesis for California State University at Los Angeles.
- TURNER, Victor
1967: The forest of symbols. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- WATERMAN, Richard
1962: The role of dance in human society. In: B. WOOTEN (ed.): Focus on Dance II: An interdisciplinary search for meaning in movement. Washington DC: American Association for Health.
- YOUNGERMAN, Suzanne
1975: Method and theory in dance research: an anthropological approach. Paper No. 2, International Folk Music Council, Regensburg Conference, August 14-21, 1975 (ed. D. CHRISTENSEN).

FOLK NARRATIVE IN PALESTINE: 1900–1948

Moni'm HADDAD

Al-Boqa'ia/Peqii'n
Western Galilee 24-914, Israel

The Palestinian people once lived in their homeland, safely and peacefully. Most of them led a rural, agricultural life as they were also enjoying a society which was mostly characterized by cohesiveness, solidarity and active co-operation in pleasant villages in a rather tranquil country.

It was the very nature of this kind of life – rural and agricultural – that furnished them with plenty of leisure time, relatively speaking of course. Thus, leaving apart the agricultural seasons in which they worked and toiled, we find that a great deal of free time was left providing a fertile ground for a unique social environment in which socially intertwined; band family relationships were developed. This served as an excellent background for the rise, progress and propagation of folklore, folk narrative and folk literature.

Additionally, a delicate relationship among different social classes, co-operation, mutual support and harmony imposed by the very nature of their living together, the need to cope with natural disasters, weather difficulties, harsh circumstances and the constant need to defend the land, the home and family against assaults, and tyrannic, oppressive authorities, beginning with Ottoman imperialism which lasted for four centuries, and ending with the British Mandate which lasted for three decades – all these were like hailes and claws that pierced deep into the flesh of the Palestinian body.

Narrative was not a luxury restricted to an elite group. Rather, it, was almost a daily practice or lifestyle. Occasionally, it may even have: enjoyed a celebrational show.

Indeed, in that Palestinian society there were few professional folk-narrators. Most of them belonged to a group of Beduin poets, who used to moved constantly among different tents of tribes, narrating long narratives, adorned with poems and epics, accompanied with melodies which they played on their rebecks (Arabic fiddles). These people functioned as “experts” in Beduin narratives.

On the other hand, there was the civil part of Palestinian society which had been acquainted with a group of folk-narrators who had made a profession of the practice. They were known in Arabic as “Hakawatiyyah”. These persons later earned their titles as professional narrators so that their titles became their family names. They also used to practise their skills among “male” societies in the town, mostly at the cafes, frequently in the markets, whenever they had the time on their hands, especially in the evenings or more particularly during the interesting Ramadan nights, when Moslems would stay awake too late at night because of their fast during the day.

Significantly enough, these people had discovered the element of suspense long before the TV and cinema.

And so they would spend their free time telling long epics and folk biographies, reciting parts at times, at others singing lovely parts with musical tunes, dividing their narratives in sections, in the form of a series. They would start narrating in the evening, mostly acting out the events, by each taking a different role of the heroes of their stories. They would make every effort to present the characters in a life-like, expressive way or manner. If they mentioned a king, they would act the speech in royal style and tone. And they imitated all the different motions and movements of the characters until they reached key stage, that is the climax of the plot, a moment of high tension and suspense, for example, the falling of a hero into captivity, or when they alluded at a vague, mysterious event which was soon going to take place ... then, at that very moment, they would start yawning, pretending their urgent need to sleep. So they would have to stop their narrative, precisely like Sheherasade at dawn, or the end of every night in the well-known "One Thousand and One Nights".

These narrators would use all these devices to ensure the readiness of their audience to come again the following night and eagerly listen, again and again, until they come to the end of the "Series".

However, the case of these folk-narrators in the country, who were hardly professionals was different. For the most part they were only amateurs who practised narrative as a "hobby".

An amateur narrator in the village would not require any kind of permission or certificate from authorities or any other committee. That is probably what one would remark about the case in the country.

Nevertheless, the reality was entirely different, since, if the narrator had failed to prove his proficiency, qualifications and authenticity, the audience would immediately have broken up and dispersed. He would consequently have lost his position, failing to secure an admiring group of people, in whose ears he would pour the amusing anecdotes he has endeavoured, to preserve in his stock.

More than this, suppose some of the audience should discover that the narrator was a mere deceiver, just narrating lies, they would go around exchanging negative, derogatory clichés against him. Sayings like "A young lad in a foreign island", and "An old man who has lost his comrades", are clear examples of criticism of such a person's lack of authenticity and disgraceful demeanor.

The countryside, then, did not produce professional narrators. Nevertheless, every countryman was a narrator. Whatever the age, sex, religion or social status – almost all the people of the village were by nature, good narrators. No wonder this land of Palestine has always been one of creativity and inspiration.

Practically, though, it was essential for those aspiring to prominence to possess certain qualities: natural talent, good behavior, a moral character, an acceptable personality, a sound mind, an excellent memory, clemency and forbearance, a lively way of thinking, a clear musical and loud voice, well-performed recital, likeability, capability of acting different types of characters, quick-wittedness and ready improvisation. All these traits assisted the narrator to achieve a high level of performance. But he will not reach his goal unless he has acquired a rich knowledge along with practical experience, deep insight, in addition to the ability to show, by clear evidence, that he has already coped successfully with various trials of life. He still has to convince his hearers that he has been educated in all the interesting chronicles of his predecessors, and has fittingly gathered all kinds of proverbs as well as the ability to adapt and improvise.

Convention decreed that a narrator should also be of highly respected social status, since the positive appreciation of a narrative depends on the amount of respect a narrator enjoys.

In addition to these "secular" narrators there are also "religious" narrators.

This does not mean that these were forbidden from acting as narrators. The reverse is true. Researchers have remarked that narratives in particular, and folk literature in general, actually prospered at the mosques. Historically, it was the Umayyads who took the initiative by appointing certain people as folk-narrators at the mosques, for the purpose of making propaganda for their Caliphs (Arab-Moslem rulers).

Their narrative, however, was mainly restricted to religious chronicles, biographies of prophets, righteous and good people, tales of wonders and miracles, preaching about good and evil, reward and judgement. In short, religious topics and all that revolves in the religious orbit. That was one category of people who specialized in religious narrative.

Next we would mention those long-lived people who had watched and experienced many affairs of which younger generations were ignorant. So those older persons would have a lot to narrate, using their acute memories, zealously expressing their reminiscences with much yearning and longing towards the past. While telling their glorious adventures, they would relive them in their imaginations as well as their affections, projecting the past into the present, extracting an elixir of fresh regeneration for the remainder of their lives.

Then, there were the adventurers, people also had been enlisted by the Ottoman authorities for military service during the First World War, or for forced slave labour. They were sent to diverse parts of the Ottoman empire: to Yemen in the South, to North Africa in the West, to Turkey and the Balkans in the North. Now after their return to their home countries, they had a lot of memories and impressions, which provided them with narrative contents to tell for many years, perhaps decades, narratives to be told and repeated again and again, as a source of enjoyment and entertainment.

To add to the list, we have the multitude of immigrants who had escaped from Ottoman oppression. Having fled from Ottoman tyranny and religious persecution, motivated by lust after the fleeting wealth of America, and possibly because of a desire for adventure – they sailed across the ocean and became involved in Western society. Some of them were swallowed by the monsters of the New World – they were Americanized! Others eventually returned to their homeland. Some gathered baskets of dollars which they had earned with labour and sweat. Others came back with empty hands and purses. These people had a lot to tell about the years of alienation, disappointment and suffering.

And how can I forget the 'Cameleers', who led their caravans from Palestine to Syria, Lebanon, Iraq, Turkey, Jordan, Saudi Arabia and other regions. These camel-riders had the precious opportunity of meeting various tribes and people in different kinds of societies. On their return, they were, of course, extremely eager to tell of their adventures and strange experiences.

Then, there were the other folk-narrators who quoted their predecessors. These had heard narratives and folktales from previous narrators and stored them in their memories. When the time came, they could exploit what they saw fit for the occasion. These "second-hand" narrators made considerable efforts to be faithful in retelling the original with utmost authenticity. However, there were those who falsely claimed to be story-narrators. Evidently, the audience would soon discover the identity of those plagiarists.

Now, educated narrators were those lucky persons who were partially learned, sufficiently able to read what fell in their hands. Those in fact specialised in just passing on what they had come across in scarce papers, ancient and antique books.

Moreover, those people got used to the tradition of narrating chapters of folk biographies and epics, almost on a regular basis, or they used to recite memorable portions from famous stories, whether composed in Arabic, or translated from other languages, all that had been published and obtained at relatively low prices.

Let us be clear on one point: we do not mean that each one of those narrators consciously and scholarly specialised in any field of this folk-narration occupation. This is not the idea at all. In fact, it is quite impossible to classify folk narrators scientifically. The purpose of my presentation, however, is to point out the various types of narrators and the different fields in which they were especially prominent.

Concerning the contents of the narrative, we would remark that there was the religious narrative – that is, religious narratives, tales of righteous and good or benevolent persons. This is not surprising since Palestine is crowded with hundreds, perhaps thousands, of holy places and sacred locations and sites, belonging to the three monotheistic religions: Judaism, Christianity and Islam. There were also narratives of exhortation, moral admonition and calling on people to practise good deeds, and denounce evil and iniquity.

And there are those biographies which relate what long-lived people have seen with their own eyes, and all the memories, reminiscences and personal adventures, both public and private, apart from the adventures of caravan leaders, both old and young. And there are the sailors and all kinds of fugitives and outlaws, with their humanistic perspectives and thoughts they liked to retrace and talk over. Again the immigrants and their experiences and the news of their disappointing trials. Add to this the sorrowful fact that most of them had failed, and they found a little comfort in telling that to others.

Then there are the written contents, inspired or influenced by old folk biographies or epics, preserved in books or magazines. Also, the written materials of narratives which narrators had heard when young and could tell when they grew old. Then the news of events which everybody faced in their daily lives, about their herds and cattle, their lands, trees and orchards and farms, their properties, economy, etc.

And the gossip about the neighbours, friends and household, and the news stirrings of everybody's heart, feelings and sensations.

Almost any place was suitable for narration, any time and circumstance. In the field at working seasons – where two neighbours would meet, sit for rest, or for a shared meal, then chat and talk. On the threshing floor, too, the neighbours would gather, sit together, sink deep in their conversation. At the well or spring, females, young and old, would fill up their vessels with water as well as their minds and hearts with interesting talk and gossip. And at the traditional bakery, woman would meet. While baking, they would talk. At home, in the hall and in every corner – they would enjoy all kinds of narrative.

One Arabic folk narrative relates the incident of how Shann met his fiancée's father on the road and posed the question: "Shall I bear you or you bear me?" It is said that he was perplexed as he found the question extremely hard to comprehend. When he was back home, it was his daughter Tabaqa who made the puzzling question clear: "Shall I entertain you with an interesting narrative, or shall I be a listener and you tell your narrative?" Narrative was, thus, considered as if the person who tells it – were bearing or carrying the listener, helping him to forget the tiring hardship of the walk.

As every place, so too every time was fit and appropriate. However, there were fluctuations in such occasions, according to the seasons. Thus in 'hot' toiling seasons, the narrative tone would relatively decline, as farmers would have to lie down and sleep as early as possible, so that they would be ready to rise fresh for hard the following morning. The same applies to autumns, when people would camp in the open fields. But when winter draw near, sitting up in the evening would become a great joy for people of the whole village. Then neighbours, relatives and friends would gather together shifting from one house to another. There, they would amuse them selves with several sorts of games, while women use their time for knitting, and weaving. Children would play their own games. Everybody would enjoy amusing narratives, often until midnight.

Quite often, little children would insistently beg their grandfather or grandmother to entertain them with one of the narratives those older people had always presented. Sometimes, the little children would come to their parents during the day and ask for a narrative. Older people would try to shirk so that the whole family would be accustomed to work in the day and avoid laziness. They would tell their younger ones that narration during the day would turn their golden coins into useless metal. This would scare the children who feared that their money would be debased. So they would be patient and wait for the evening, so learning the conviction that so spend their daytime in narration is a waste of time, but to have it in the evening is the right thing which everybody approves.

Folk narratives and literature functioned for several, significant purposes. One has been the preservation of the people's educational heritage, passing it down from one generation to another. This heritage has been crystallizing for many centuries, as each generation revised it and added to it, at each stage adapting it. As a result, the heritage has become a highly-valued convention, though never written or registered but always orally transmitted from older to younger generations, almost spontaneously and indirectly, interestingly presented in very attractive style which can hardly find an equal in the best, most modern artistic literature.

Another function: folk narratives and literature served as moral discipline and collection. When younger generations of former times heard older people narrate their narratives emphasizing the positive attitudes and encouraging their listeners to imitate the morally approved behaviour, and on the other hand demonstrating their disapproval of the negative, morally reprehensible attitudes, then the listener would, by his natural disposition, realize the morale which consequently he would adopt, whereas he would reject all that was disapproved.

How different this naturally educational environment was from even the best of modern methods of education. In that simple way, children could instinctively acquire good manners and agreeable moral characters, and on the other hand they were warned of the danger of failing to take heed.

Another significant function of the narrative was its employment as an effective means to support a certain attitude, or to reinforce an opinion. A narrative or an anecdote would be quoted to prove or support a certain attitude, and to dismiss the other parties.

Then there is the entertainment function. A great deal of the narratives were told for mere amusement and in the first place entertainment. This might have been to stir their memories, to enlighten their minds with riddles and puzzles or to express their feelings and all that occurs in the recesses of their minds.

In conclusion, the peculiar structure of the narrative should be mentioned. Certain phrases were essential for introduction and conclusion, to make the events sound as for-

eign and far from being suspect as possible, and on the other hand to make them as realistic and reliable as possible.

Yes, this was the art of narrative the Palestinians enjoyed, before their disaster and their eviction from their homeland in the year 1948...

SELECTED LITERATURE

ALQAM, Nabil

1977: *An Introduction to the Study of Folklore* (Arabic). A1-Bireh.

ASHHAB, (Al) Roshdi

Legends and Folktales in the Hebron Area (Arabic). Jerusalem.

BARTGHOUTH, (Al) Abdul Latif

1979: *Arab Folk Songs in Palestine and Jordan* (Arabic). Bit Zeit.

CANAAN, Tawfiq

1927: *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*. Jerusalem.

FINN Mrs.

1923: *Palestine Peasantry*. Marshal Bros. Ltd., London.

GRAHAM-BROWN, S.

1980: *Palestinians and their Society: 1880-1946*. London.

GOLDZHER, I.

1971: *Muslem Studies*, 2 Vols. London.

HADDAD, Moni'm

1986: "Narration and Story-Telling in Arabic Literature". In: *Yeda'-Am* (Hebrew), Nos 53-54, pp. 31-36.

1986: *Palestinian Folk Heritage between Obliteration and Renaissance* (Arabic). Tayibeh.

1987: "Notes on the Folk Song". In: *Al-Jadeed* (Arabic), Vol. 36, June 6th, pp. 47-53.

1987: *Peqin: Folklore, Folklife and Tradition* (Hebrew). Tel-Aviv.

SARISI, (Al) Omar

1980: *The Folktales in Palestinian Society: A Study and Texts* (Arabic). Beirut.

SARHAN, Nimer

Rebirth of Palestinian Folk Heritage (Arabic). Amman, N.D.

SAYEGH, R. M.

1980: *The Palestinian Peasants* (Arabic translation). Beirut.

FOLKLORE ET FÊTES POPULAIRES DANS LE ALTO-MINHO¹

José DA SILVA LIMA

Ecole Supérieur de Théologie et Sciences Humaines de l'Institut Catholique da Viana Castelo
Rua de Bom Pastor, 213 - Areosa
4900 Viana Do Castelo, Portugal

Nous sommes dans la région au bord de l'Atlantique qui, séparée de la Galice par le Minho, est appelée, surtout depuis Alexandre Herculano,² le Alto-Minho. Territoire traversé de fleuves et de petites rivières, sa végétation lui confère la singularité attractive d'un paysage étonnant, contrastant avec la longue monotonie des plaines du sud et le caractère désertique et dénudé des montagnes du nord-est.³

Le Alto-Minho est un vivier de population de forte densité,⁴ non seulement du fait de l'attraction de la mer, mais aussi de la position de carrefour qu'il assure aujourd'hui entre la région industrielle de Porto, le commerce avec la Galice et l'Europe qui recherche les voies les plus littorales. Si, par le passé, il a supporté la chute démographique due à certaines vagues migratoires, vers le Brésil essentiellement, et si, dans la seconde moitié de ce siècle, il a subi une baisse de la population active qui constituait une main-d'oeuvre bon marché pour l'Europe à reconstruire depuis dix ans, non seulement il révèle les changements dus au retour définitif ou temporaire des émigrants, mais il montre aussi dans sa structure de population le résultat de migrations internes qui, du fait de nombreux facteurs, tendent à désertifier l'intérieur du pays.

Après avoir été durant des siècles un peuple essentiellement voué à l'agriculture (ses traditions les plus structurantes en témoignent), et bien que l'activité du secteur primaire soit encore prédominante, les nouvelles générations du Alto-Minho se déplacent vers le secteur tertiaire et l'on assiste depuis une vingtaine d'années à des changements culturels de grande ampleur, dus non seulement à l'accès des jeunes générations aux diplômes universitaires, mais aussi à l'attraction touristique de la région. Le secteur secondaire occupe la troisième position, étant donnée la faible implantation des entreprises à caractère industriel.⁵ De plus, l'émigration et les „mass media” ont contribué à une métamorphose des styles de vie, des comportements sociaux et même de la structure villageoise tissée d'événements, autrefois vitaux, qui appartiennent aujourd'hui à la sphère du spectacle (comme nous le verrons par la suite).

L'habitat reproduit aujourd'hui de façon significative cette métamorphose: des styles de toutes les époques cohabitent, des maisons seigneuriales aux résidences des émigrants

¹ Alto-Minho, Nord-Ouest du Portugal, district de Viana do Castelo.

² Cf. História de Portugal, 1846, pag. 193.

³ Cf. LIMA, J. da Silva, „Dieu, je n'ai rien contre Lui”, I-II, At. Lille, Lille 1986, Introduction pag. VII-X et toute la deuxième partie qui caractérise cette région, 205-473.

⁴ Cf. Ibidem, 2B5-292 et 226-230.

⁵ Cf. Lima, J. da Silva, op. cit., 312-330.

cotoyant l'habitat rural et agricole d'autrefois; et si les premières disent l'aventure d'exodes consécutifs, ces dernières assurent la continuité de la tradition patrimoniale.⁶

L'habitat est dispersé et diversifié, plein d'une certaine grâce pour l'anthropologue qui peut étudier dans un lieu déterminé réduit les dynamismes sociaux qu'il trouvera reproduits dans différents lieux de la région. Il est certain qu'affleurent partout les traditions typiques, qui identifient une communauté en la différenciant des autres.⁷ On y voit résumée l'histoire où se croisent des restes de croyance des Romains qui vécurent là et auxquels on fait aujourd'hui référence dans les „castros” de la région; les légendes les plus invraisemblables s'y tissent, relatives à la christianisation, surtout depuis le VI^e siècle, à la lutte de l'Eglise catholique contre les superstitions bien ancrées dans l'âme du peuple, et on y lit aussi les récits fantastiques d'une opposition à l'avancée des Maures et de leur déroute qui enchantèrent divers lieux et qui, aujourd'hui encore, peuplent l'imaginaire de certains villages.⁸

C'est dans les fêtes des villages que ces traditions naquirent, maintiennent le souvenir et revitalisent le corps communautaire. D'ailleurs, ces moments apparaissent comme les „pages de garde” d'un livre que le village écrit au quotidien. Plus que des synthèses ou des résumés, ce sont des tableaux soignés et travaillés au long de nombreux mois, tableaux où l'on contemple bien l'exhubérance vitale d'une région, qui, au jour le jour, cache un patrimoine dans le travail routinier.⁹

„Il reste encore à célébrer la fête qui parviendrait à résumer tous les éléments des différentes manifestations dans la richesse de la diversité culturelle et qui répondrait à toutes les évocations qu'elle inspire. Si chaque homme, dans le tissu de son quotidien, ne se démarque pas du festif et si, là où il y a communauté, cette dernière ne se développe pas sans cette espèce de filtre de la routine, il n'y a pas non plus de phénomène de répétition, quoique les mécanismes qui l'inventent puissent être similaires. La scène des civilisations atteste ces cadences de fête et il semble n'y avoir aucun doute que celles-ci non seulement rythment le mouvement des cultures, mais sont aussi des moments propices au dépassement des difficultés, dans une attitude anamnétique profondément régénératrice.

Dans le Alto-Minho (Nord-Ouest du Portugal), les fêtes couvrent une réalité trop hétérogène, qui ne concerne pas seulement les groupes qui les réalisent, mais aussi le statut socio-culturel et économique, l'âge et les transformations en cours à tous les niveaux. Les fêtes ne sont pas seulement les mises en scène traditionnelles des villages, à différents moments de l'année, revêtant un caractère chauvin en vue de manifester leur propre identité; les fêtes ne se confinent pas davantage aux 48 heures passées autour de la chapelle d'un saint patron, des „mortiers” de l'aube au feu d'artifice à la fin de la procession aux flambeaux.”¹⁰

⁶ Il convient de se référer à l'ouvrage de J. PINA CABRAL, Filhos de Adão, Filhas de Eva, P. Dom Quixote, Lisboa 1989, 64-104 et 149-196.

⁷ Il suffit de parcourir l'album de F. SAMPAIO, Alto-Minho, Roteiro Turístico, RTAM, Viana do Castelo, 1990.

⁸ Cf. les trois volumes de J. ROSA ARAÚJO, Serão, Caminha, Caminha, 1986-1989.

⁹ Cf. LIMA, J. da Silva, op. cit. vol. I, „Guirlandes de Religião”, 347-405, chapitre sur la fête.

¹⁰ Lima, J. da Silva, „Fêtes dans le Minho: identité et culture”, in: AA. VV., Ethnologie du Portugal: Unité et diversité, C. Gulbenkian, Paris 1994, 38.

Les fêtes, qui se concentrent aujourd'hui sur la période estivale, construisent dans la région un cadre qu'il convient d'analyser de près, non seulement du point de vue formel et symbolique, mais aussi du point de vue folklorique, aspects profondément liés.¹¹

1. LE COSTUME (= TRAJO), LA MUSIQUE ET LA DANSE

Objectivement, le cadre des fêtes populaires dans le nord-ouest portugais est éminemment folklorique. Il permet la présentation synthétique de l'identité d'un peuple dans ses traditions structurantes, ses coutumes, ses croyances, dans ce qui le définit le plus intimement. De plus, le même cadre montre bien les activités traditionnelles, l'organisation du village, les groupes hégémoniques et leurs intérêts, l'ensemble de la culture populaire masquée au long des jours dans les champs, les „ateliers”, les soirées.

Sous l'influence de la tradition scientifique, peut-être, et même à cause d'un certain usage de langage, quand on parle de „folklore” dans la région, le concept renvoie à un domaine bien défini qui articule, sur le plan esthétique, la musique typique, la danse comme activité ludique et un costume spécifique lié soit aux besognes agricoles traditionnelles et à leurs moments de loisirs et de divertissement respectifs, soit aux grands jours des groupes domestiques. Le folklore évoque un costume et une orchestration musicale (vocale et instrumentale), rythmée par les pas de danse.

Dans le Alto-Minho, ce sont les „lavradeiras” et les „fiancées”, habillées avec élégance, qui apparaissent dans les manuels et les guides touristiques comme „résumés” et affiches du folklore régional.¹² De fait, beaucoup de danses typiques naquirent dans les champs, au cours des pauses dans le travail agricole, sur les aires d'effeuillage du maïs, et de nombreux thèmes musicaux populaires furent transmis par les chanteuses, lors du sarclage du maïs ou du battage de l'avoine. Un „malhão” ou un „vira” ont simultanément une connotation agrocampestre et ludique. Aujourd'hui encore, dans les villages les plus intérieurs, on peut entendre dans les champs, au moment des semailles et des moissons, les différents motets traditionnels, nombre d'entre eux sous forme de duos accompagnant les travaux ou comblant les moments de repos et de loisir. On se rappelle aussi sans difficultés les „rondes” des jeunes filles et des jeunes gens qui, le dimanche après-midi, s'amusaient avec des pas de danse au plus grand carrefour du village, reproduisant comme jeu certains mouvements que l'on faisait dans les travaux agricoles.

Aujourd'hui, cet ensemble patrimonial est séparé du cadre et du contexte d'origine, car les villages se transforment. Il apparaît alors dans un contexte nouveau, comme représentation et mémoire du passé et, d'une certaine façon, comme spectacle. Tout comme autrefois dans les villages les couples se choisissaient au moment adéquat, aujourd'hui, les groupes folkloriques choisissent les meilleures danseuses et „chanteuses” dans le but de reproduire avec fidélité le passé encore proche.

Cet élément est au premier plan dans les fêtes de la région, car c'est surtout là que ces groupes ritualisent le passé. Il n'y a pas de fête sans „mordomas” portant avec élégance les différents costumes qui constituent le patrimoine éloquent des familles. Le

¹¹ Ce texte fut l'objet d'une communication lors du VIII^e Atelier d'EURETHNO à Budapest en septembre 1994.

¹² Cf. l'album de F. SAMPAIO déjà cité, ou encore A. PAÇO, *Etnologia Alto Minho*, CER, Viana do Castelo 1979, ou C. A. FERREIRA DE ALMEIDA, *Alto Minho, Presença*, Lisboa 1987.



Fig. 1. „Mordomas”. Défilé à Viana do Castelo (ville)
(Les photos qui illustrent cet article sont tirées des albums cités en bibliographie, à savoir, F. Sampaio, Alto-Minho, Roteiro Turístico, et AA. VV., Artesanato da Região Norte. Nous remercions les auteurs.)



Fig. 2. „Vela votiva” et parures en or des „mordomas”,
Viana do Castelo

défilé des „mordomas”, des „lavradeiras”¹³ ou des fiancées, apparaît dans les petites villes comme l’affiche itinérante de la fête elle-même et ce sont elles qui recueillent le plus facilement les aumônes pour la fête, car il y a aussi en elles convergence de grâce, de tradition et de sens esthétique. Elles sont mêlées, d’une certaine façon, au sacré de la fête, car au-delà du renvoi à la mémoire des générations, elles fonctionnent comme encadrement esthétique qui fait émerger le saint ou la sainte au centre du cadre festif. Elles sont les porteuses des „cierges votifs” qui encadrent le „char” souvent orné de palmes traditionnelles. Et, dans les processions, elles ouvrent de façon éblouissante l’anamnèse publique, parce qu’elles laissent transparaître la richesse patrimoniale dans l’exhubérance des filigranes qu’elles portent.

Les „ranchos” (groupes folkloriques), très fréquents dans la région, tentent aussi de préserver la tradition des danses et des chansons propres à une société agricole. Si les „mordomas” sont „ex-libris” de caractère vestimentaire et patrimonial, ces groupes gardent la mémoire des rythmes, des pas, des dire d’un travail collectif. Et c’est le dit „folklore” mis en scène dans les fêtes qui, par la légèreté et le rythme dynamique, par la couleur et la chorégraphie bucolique, rassemble le peuple, célèbre avec lui la fête de la

¹³ Sur les costumes de tradition (o traje), il convient de se référer à l’ouvrage de Claudio BASTO, *Traje à Vianesa*, Câmara Municipal/CER, Viana do Castelo, 1930 (ed. 1986), où l’auteur présente et explique les différents costumes de cette région.



Fig. 3. „Andor” et „mordomas”, Sta Marta, Viana

vie en le faisant revenir au plus profond de son âme collective. Il est difficile de perdre la grâce de la procession dans la fête ou de s'absenter du spectacle du rancho ou du festival folklorique. Et peut-être par la mise en scène enivrante qu'il affiche, ce folklore est devenu emblème englobant de tout le reste du cadre folklorique que la fête comporte.

2. LA PROMESSE, IMMERSION DANS LE SYMBOLIQUE

La fête ne se réalise pas sans les aspérités de la vie de tous les jours, car c'est en elles qu'elle enracine son sens et c'est à elles qu'elle retourne comme moment anamnétique régénérateur. „L'homme continuera, confronté aux problèmes insolubles, à s'interroger sur la signification, le sens et le cours de son existence, il voudra dévoiler son énigme et son mystère et élaborera par conséquent des systèmes métaphysiques, poétiques, mythiques, des visions du monde culturelles et transcendantes.”¹⁴ Elle continuera aussi à ritualiser, bien que de façon archaïque, certaines solutions qu'elle rencontre pour remplir le vide de sens que certains événements paraissent présenter.

Les fêtes sont chargées d'aspects folkloriques qui répondent à l'énigme de certaines impasses contre laquelle l'homme se bat tous les jours. En ce sens, nous pensons que le folklore des fêtes ne s'épuise pas dans les couleurs, les guirlandes, les „mordomas” bien habillées, les festivals folkloriques. L'âme la plus profonde du peuple se révèle dans les grandes processions pénitentielles, dans certaines croyances stigmatisées dans des rituels nocturnes et dans les formes traditionnelles des promesses.

Nous pensons, avec Lisón Tolosana, que „la croyance ne flotte pas dans le vide, elle est toujours enracinée dans une tradition, dans une écologie, dans des rapports structuraux de voisinage, dans une activité et dans une économie, dans un système de vie”.¹⁵ Les fêtes se tissent de tout un ensemble folklorique, de caractère religieux, qui met en scène ces aspects concrets de la vie dont parle l'auteur. Dans une écologie bien précise où le climat lui-même le permet, les processions des jours de fête ne présentent pas seulement la structure complexe de l'organisation sociale du village, mais elles révèlent aussi, sous des formes relativement ancestrales, un type d'économie basé sur l'échange qui se joue avec l'hémisphère sacré lui-même. Pieds nus, costumes grossiers, bougies à la main, „ex-votos” de cire de toutes formes et de toutes choses, litanies de cantiques et ardeur fervente constituent la ritualisation folklorique d'un moment symbolique d'échange.¹⁶ Il est certain que les objets „échangés” ne correspondent pas, mais ils symbolisent surtout le caractère gratuit de la relation. Et, dans ce domaine, la fête dans cette région continue à être le contrepoids d'une économie de marché qui s'implante peu à peu, sans substituer ces moments de don, de gratuité.

Les promesses sont basées sur ce type de relation gratuite, sur un fonds d'échange, répondant sans doute aux énigmes quotidiennes. Il est certain que la grâce de la guérison d'une maladie va bien au-delà du prix de la bougie de cire que le dévot portera avec ferveur derrière le „andor” (char). En ce sens, la promesse fait apparaître une structure symbolique de réciprocité dans laquelle le don correspond au don, non dans la linéarité de la correspondance logico-mathématique, mais dans la logique d'une attitude similaire. Dans l'univers des relations quotidiennes qui interfèrent avec cet autre univers des relations symboliques, la promesse peut même apparaître comme „paiement”; mais sa structure constitutive est surtout symbolique d'échange réciproque dans une même attitude – celle du don.

¹⁴ LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Sorcellerie, Structure Sociale et Symbolisme en Galice*, PUF, Paris 1994, 8–9.

¹⁵ LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *op. cit.*, 8.

¹⁶ Cf. la réflexion de J. Pina Cabral, *op. cit.*, 187–196, qui explique le sens de cette réalité dans la culture de la région. Sur la promesse en général, il convient de se référer à l'ouvrage de P. SANCHIS, *Arraial, Festa de um Povo, Dom Quixote, Lisboa 1983*.



Fig. 4. „Andor” de la Ste Patronne, le jour de la procession, Viana

Cette attitude d'accomplissement des promesses dans les processions des fêtes est très fréquente. Les dévots qui la réalisent suivent l'„andor” du saint, même pieds nus, dans une attitude d'humilité et de dépouillement, en récitant des prières qui leur rappellent les moments de malheur ou de joie qui furent à l'origine de cette relation symbolique, et en portant un objet de cire, qui au-delà du sens du caractère transitoire de leur

propre vie, met aussi en évidence un lien avec l'au-delà du visible que la croyance-foi rend présent et actuel.

On discute souvent des contradictions apparentes que ces accomplissements de promesse peuvent souligner – on pense à ceux qui remercient de la santé en s'écorchant les genoux en faisant le tour d'un sanctuaire, ou même à ceux qui transportent des enfants et des cierges dans les bras dans un effort surhumain. La mise en scène pour l'homme moderne a des indices d'archaïsme, lui qui raisonne avec la logique claire du jour. Pour restituer le caractère folklorique pur de ces rites, il faut les voir dans un contexte de production symbolique. Dans ce cas, ils disent plus les croyances qui structurent la vie des communautés ainsi que l'intensité affective et l'investissement dont se revêtissent différents moments de leur vie. Pour cela, cet élément du cadre festif ne subit pas de grandes altérations, puisqu'il appartient plus à l'univers symbolique qu'à l'univers fonctionnel et rationnel; il est plus du domaine de l'âme que du physico-corporel; il est plus du domaine mystérieux de la vie que de la claire conscience diurne. Pour pressentir l'âme du peuple, on ne peut vivre à la limite ou à la frontière de cet univers symbolique, car on comprend peu de choses dans une logique de marché ou de rentabilité. Au fond, ce folklore religieux autour des promesses, dit beaucoup plus que le „paiement du saint”; il visualise une structure d'engagement mutuel qui imbibe la vie quotidienne des groupes et des individus; il appartient à l'univers de la production symbolique.

3. LEÇONS DES „FIGURANTS”

Le cadre folklorique des fêtes dans le nord-ouest portugais est encore plus riche. Un autre aspect à mettre en évidence possède, en outre, une teneur esthétique à ne pas négliger. Si la procession festive provoque une concentration de fidèles et de dévots et si elle apparaît comme un cortège religieux présentant non seulement l'histoire religieuse du village mais aussi ses potentialités, elle a dans le „figurant” une des manifestations les plus impressionnantes. C'est que, dans certaines fêtes, presque tous les enfants et adolescents du village sortent dans la rue, ce qui en fait la scène visible de la structure de la population. De plus, les dizaines ou les centaines de personnages présentent autant d'autres croyances et de moments intenses de religiosité des autres générations, car ce sont elles qui font les promesses aux saints „représentés”. Dans les tableaux itinérants qu'ils réalisent, les figurants transportent à l'air libre, sur la scène publique, les histoires sacrées qui font revenir le village aux mythes qui le structurent. Sous cet aspect, ils rafraîchissent la mémoire, ils la revitalisent.¹⁷ Ils constituent encore d'authentiques scènes pédagogiques, avec des leçons inoubliables pour les jeunes générations qui les vivent. Dans l'ensemble de la chorégraphie qu'ils réalisent, ils fournissent aux spectateurs un moule esthétique impressionnant, ce qui, par la couleur, la grâce et la légèreté, ne cesse de susciter l'espérance.¹⁸

¹⁷ Cf. à ce propos la réflexion de E. DURKHEIM, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1968, 540–541 et aussi J. da SILVA LIMA, „Festas e Religiosidade Popular: Acontecimento, Herança, Património”, in: *Cadernos de Pastoral 2*, Lisboa 1987, 76–78 et 83–86.

¹⁸ Cf. à propos de l'ouverture du futur dans la fête, J. SILVA LIMA, art. cit., 81–82.



Fig. 5. „Cesto da festa das Rosas”, Vila Franca, Viana

Petits anges ailés, vêtus de crêpe blanc ou rose, „notre-dames” de toutes les invocations, saints de tous les miracles, christes de toutes les occasions. Cadres de vie sous l’empire romain ou scènes bucoliques en Galilée; miracles itinérants, réactualisation du drame de la Passion, scènes douloureuses de la „Via Crucis”. Mystères du Rosaire et fragments de protection maternelle, statues de la miséricorde ou restitution de la „Pietà”, scènes

domestiques d'intercession ou auréoles de triomphe final en dormition ou en assumption. Martyrs de Rome ou d'Espagne, saints protecteurs ou prêcheurs, suppliciés ou légendaires... Il s'agit d'un cortège de l'Histoire Sainte que le village a appris et qu'il peut revoir tous les ans dans la procession. Celle-ci lui est rappelée et s'inscrit dans sa mémoire. C'est un beau jour pour les petits et pour les enfants, qui sont les saints de la fête. C'est un jour de tendresse pour les parents, de répétition pédagogique, et un jour gravé dans l'âme de ceux qui sont acteurs; plus que livre de catéchèse, cette participation reste dans l'âme comme jour solennel. Des tableaux qui se répètent, qui ne cessent d'impressionner, des personnages que l'on joue et ne cessent de rester dans la mémoire.

Il est certain que cet aspect du cadre folklorique autour des processions révèle un grand sens esthétique non seulement dans l'art de la préparation mais aussi dans l'art de la mise en scène itinérante. La préparation appartient à quelques maisons spécialisées qui possèdent d'énormes garde-robes pour faire face aux innombrables processions de l'été; il existe des femmes surtout, habiles dans l'art du „figurant”, qui parviennent à reproduire avec fidélité les saints et les tableaux bibliques qu'elles gardent dans les images („santinhos”) de la tradition chrétienne. De plus, chaque village possède toujours une main soignée et délicate pour les derniers arrangements, traitant avec soin les crêpes, les satins et le velours et sachant fixer aux endroits adéquats les détails qui embellissent l'ensemble.

Il s'agit d'un art de préparer, mais aussi d'une façon de faire chorégraphie itinérante, ce qui, dans les villages, implique la corresponsabilité dans le groupe qui s'engage à embellir la procession. On enseigne le pas aux enfants, la tenue et le maintien corrects, pour que le pire ne survienne pas. Et sur le parcours de la procession, les „experts” sont là pour murmurer discrètement des conseils et préserver ainsi la beauté de l'ensemble. Il est sûr que, dans cet art, il y a aussi une mystique qui passe par le choix de la couleur, du tissu, des atours, aussi bien que par le regard, le pas, par la „grâce” ou la fermeté du visage, par la délicatesse des mains ou le mouvement.

4. FOLKLORE ET ARTISANAT

L'imagination première et créatrice suscite l'inspiration de celui qui voit et de celui qui fait et encourage. Ainsi, ces figurants, plus ou moins grandioses, contribuent à la somptuosité des processions. Même dans les plus petits villages, il y a toujours une demi-douzaine de „promessas” qui font la haie d'honneur, en personnages multicolores, à l'„andor” du saint-patron.

Le folklore festif du Alto-Minho a en arrière-plan des mains habiles à l'imagination fertile qui, au long des mois, préservent et rénovent les garde-robes. Le folklore est ainsi intimement lié à l'artisanat.¹⁹ Les petits ateliers sont surtout constitués de femmes simples, couturières à façon, car ces vêtements ne passent pas par les entreprises de confection.

Il y a des fêtes où l'artisanat est beaucoup plus éloquent. Il suffit de rappeler les fêtes de l'Agonie au coeur de la ville de Viana do Castelo, celles de N^a S^a- das Nevers avec le

¹⁹ Sur l'artisanat de la région, cf. AA. VV. *Artesanato da Região Norte*, Instituto de Emprego e Formação Profissional, Porto 1989, où sont présentées les diverses formes d'artisanat de la région, faisant référence aux spécificités dues à la fête.



Fig. 6. „Cesto florido” dans le défilé

„Auto da Floripes” médiéval, celle des „Cruzes” à Alvarães avec les „andores” couverts de pétales aux mille couleurs, celle des Roses à Vila Franca avec des „mordomas”,²⁰ les paniers de fleurs sur la tête, authentiques oeuvres d’art floral ou celle de N^a S^a do Rosário à Deão avec des aspects du même art. On se souvient des tapis qui témoignent de la capacité de composer avec les éléments les plus fragiles de la nature, les fleurs, le sable, la sciure, la verdure, les grains et les coquillages... Les „fogaceiras” à Vila da Feira sont

²⁰ Cf. Ibidem., 300, et C. A. FERREIRA DE ALMEIDA, op. cit., 73.



Fig. 7. „Palmito”, ornement destiné à l’„andor”



Fig. 8. Guirlandes d’aujourd’hui, décor de l’espace festif

une concentration de ces arts, liée à la fabrication domestique de la „fogaça” qu’on offre à St Sábastien.

Il est sûr que l’art, dans les fêtes religieuses, a surtout trait au traitement des vêtements et à la confection des bouquets de fleurs, qu’elles soient naturelles ou artificielles, en papier satiné, velouté ou simplement brillant. Cet art se manifeste surtout dans la configuration des „andores” des saints, transportés par la suite par les „mordomos”.²¹ Il est certain que la beauté et la grandeur de ceux-ci dépendent du pouvoir économique de ceux qui les „portent”. Ils sont préparés aussi par des mains habiles qui parviennent à faire de quatre bouts de bois le recoin floral esthétiquement beau qui sert de piédestal au saint de la fête. En ce sens, les „andores” révèlent aussi les arts et les artistes d’un village ou des villages limitrophes, comme autrefois les guirlandes des fêtes. Aujourd’hui, celles-ci sont louées à de petits propriétaires; autrefois, cependant, l’espace festif était orné par les habitants eux-mêmes, avec des cordes couvertes de soies aux diverses couleurs, des drapeaux, des arcs de verdure et de fleurs, des écriteaux de circonstance. Ce type de décor se trouve encore aujourd’hui dans de petits villages moins riches et plus disponibles, vu le style campagnard qui les caractérise.

Le cadre folklorique des fêtes reflète bien ce type d’artisanat, bien que la tendance aujourd’hui soit à l’uniformisation de l’ornementation de l’espace festif.

* * *

Des guirlandes aux „andores”, des „mordomas” aux figurants, des processions à l’„arraial”, ... il s’agit toujours d’une communauté qui se dit aux autres, en leur dévoilant ses propres richesses. Le soir, la fête est encore plus grande, car les lumières elles-mêmes se métamorphosent. La nuit est aussi claire que dense, elle est pleine et sensible et laisse même imaginer que les gens ont pris possession de la clef de l’énigme qu’ils recherchaient inlassablement. Le rythme cosmique lui-même étant transformé, la nuit festive ouvre l’homme à sa propre région la plus obscure, la plus sombre et, de cette immersion et de ce contretemps symboliques, il sort régénéré, car il a actualisé ses propres forces dans ce rituel anamnétique de toute sa vie.²²

CONCLUSION

Le thème que nous avons développé nous conduirait encore à beaucoup d’autres considérations, non seulement en approfondissant les éléments que nous avons évoqués ici, mais aussi en abordant des aspects laissés de côté, comme les signes folkloriques dans la préparation lointaine des fêtes, la transmission des savoirs de tradition et ses canaux, la continuité ou la discontinuité des éléments évoqués au long des neuf mois de l’année (hors été).

Nous avons seulement voulu fournir quelques exemples de la grande richesse de ces fêtes populaires.

²¹ Cf. AA. VV., *Artesanato*, op. cit., 289–294.

²² Cf. J. Silva Lima, „Fêtes dans le Minho ...”, art. cit., 47–48.

L'Enseignement Supérieur, au Portugal, étudie ou non ces questions et les présente de façon désordonnée et balbutiante, surtout dans les licences en Ethnologie. Aujourd'hui, on suit peu les pas de Jorge Dias et on n'apprend pas toujours avec le bienfaisant Ernesto Veiga de Oliveira si sensible à ces questions.

On a davantage besoin de fêtes pour tous, pour que ces savoirs se transmettent avec plus de facilité.

BIBLIOGRAPHIE

- AA. VV., *Artesanato da Região Norte*, I.E.F.P., Porto
1989: *Ethnologie du Portugal: Unité et diversité*, C. Gulbenkian, Paris, 1994.
- BASTO, Cláudio
1986: *Traje à Vianesa*, Câm. Municipal de Viana, Viana (1930).
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo
1994: *Sorcellerie, structure sociale et symbolisme en Galice*. PUF, Paris.
- PINA CABRAL, J.
1989: *Filhos de Adão, Filhas da Eva*. Dom Quixote, Lisboa.
- SAMPAIO, F.
1990: *Alto-Minho, Roteiro Turístico*. RTAM, Viana do Castelo.
- SANCHIS, Pierre
1983: *Arrail, Festa de um povo*. Dom Quixote, Lisboa.
- SILVA LIMA, J.
1986: *Dieu, je n'ai rien contre Lui...*, I, II. At. Reprod. Thèses, Lille.
- SILVA LIMA, J.
1987: *Festas e Religiosidade Popular: Acontecimento, Herança e Património*. In: *Cadernos de Pastoral 2*, Episcopado, Lisboa, 73-88.
- SILVA LIMA, J.
1994: *Fêtes dans le Minho: identité et culture*. In: AA. VV., *Ethnologie du Portugal: unité et diversité*. C. Gulbenkian, Paris, 37-48.
- VEIGA DE OLIVEIRA, E.
1984: *Festividades cíclicas em Portugal*. Dom Quixote, Lisboa.

REVIEWS

Encyclopaedia Hungarica. Editor-in-chief: László BAGOSSY. Volume I, A–H. Calgary, 1992. 778 pp. Magyarságtudat Lexikon Alapítvány (Hungarian Studies Encyclopaedia Foundation)

In the period following the Second World War we Hungarians for the most part lacked good general encyclopaedias. While in Germany the famous old encyclopaedias (*Meyers; Brockhaus*) were brought out in a number of editions, with steadily expanding content and almost fully up-to-date, the Hungarian publishers discarded our earlier works of similar quality (*Pallas; Révai*) and instead gave Hungarian readers the *Új Magyar Lexikon* (New Hungarian Encyclopaedia) which was already inadequate at the time of its publication (1960). Even in the second half of the 1980s Hungarian official circles were misleading public opinion with the false claim that Hungarian scholars were incapable of writing a large, modern encyclopaedia. This claim was refuted by a whole series of excellent lexicons produced by Hungarian scholarship (*Magyar Néprajzi Lexikon* [Hungarian Encyclopaedia of Ethnography]; *Művészeti Lexikon* [Encyclopaedia of Art]; *Világirodalmi Lexikon* [Encyclopaedia of World Literature]).

The first volume of the new Hungarian general encyclopaedia, the *Encyclopaedia Hungarica* reached us in 1992 from the Canadian Hungarians in Calgary. We received it quite literally as a gift since the publisher, the Hungarian Studies Encyclopaedia Foundation (Calgary) distributed numerous complimentary copies in Hungary through the Püski Publishing House's Bookshop, among others to the libraries of universities, museums and research institutes.

Before presenting the new Hungarian encyclopaedia, a few words should be said about its creators, the Hungarians of Calgary in the Canadian province of Alberta, estimated to number 7000 in 1990. Their forefathers emigrated to Canada in greatest numbers between 1924–29, from the counties of Szabolcs, Szatmár, Zemplén, Gömör, Nógrád, Borsod and Békés. The Calvin Hungarian Reformed Church Community of Calgary was formed in 1930. The congregation's first church was dedicated in 1951 and rebuilt in 1967 after a fire. Their newspaper appears under the title *Hívó Szó* and they have a library of over 2000 volumes. The Saint Elisabeth of Hungary Hungarian Roman Catholic parish of Calgary was formed in 1952. They bought their first church in 1953 but it proved to be too small and so in 1961–63 they built a larger one. Both congregations attach importance to teaching children in Hungarian on Sundays and to organising the Hungarian Scouts movement.

The Calgary Széchenyi Society was founded in 1965 to promote the cultivation of the Hungarian language and culture. It has been functioning very effectively ever since its foundation: it set up a Department of Hungarian at Toronto University with an endowment of 600,000 dollars. A Hungarian Research Institute was also established in Toronto. It organised the teaching of Hungarian language and literature at secondary school level in Calgary and helps to bring books on Hungarian subjects to the Canadian university libraries.

The new Hungarian encyclopaedia was created by the Hungarian Studies Encyclopaedia Foundation of Calgary which was set up to provide material incentives for the editorial work of the *Encyclopaedia Hungarica* and to publish the work. Until his death in 1989 the founding president was László Bodnár. The founding members, drawn from the Hungarians in diaspora, support the project with donations. The Encyclopaedia Foundation provided the most up-to-date equipment for the editorial work and covers the expenditures involved. Since 1989 its president has been János M. Zöld and it was under his direction that the new Hungarian encyclopaedia was published.

As a result of eleven years of work the *Encyclopaedia Hungarica* appeared as the first encyclopaedia which extends its attention not only to the Hungarians living beyond the borders but also to those dispersed throughout the world, presenting themes of the Hungarian past and present. It has entries on the Hungarians of America, Australia, Transylvania, Moldova (the Csángó people) and Upper Hungary (Felvidék), covering their history, churches and cultural institutions. One of the strengths of the encyclopaedia is the great number of entries on the history, archaeology, cultural history and ethnography of the Hungarians. Among the historical and archaeological entries, special attention is devoted to the Hun and Avar periods, the Magyar Conquest, the Hungarian Middle Ages, and to the histories of the peoples living together with and beside us. Entries on historical traditions, legends and pilgrimages are also very well done. The encyclopaedia deals in detail with the runic inscriptions related to the Hungarians and other peoples. The reader is also given a thorough and objective picture of what have been taboo subjects of recent history (such as the Treaty of Trianon, the Vienna Awards, the Hungarian tragedy at the Don, the persecution of Hungarians in the successor states following the Second World War, 1956).

Among the ethnographic themes there are major entries on the archaic occupations of the Hungarians, pastoral life, agriculture, folk art, folk costume, weaving, embroidery and woodcarving. Mention could be made in particular of the entries on the "abara" used to store hay, customs associated with Childermas, the harvest, archaic folk prayers, the St. Blase's day procession, the log wall, the embroidered cloak, the tree of life, the village fence and the St. Gregory procession. The encyclopaedia also deals with the work of a few outstanding ethnographers (Pál Péter Domokos, Edit Fél, István Györffy). It does not know where Edit Fél (1910–1988) was born. According to the *Magyar Néprajzi Lexikon* (Hungarian Encyclopaedia of Ethnography) her birthplace is Kiskörös. Concerning the region along the Garam River in the Felvidék, the Encyclopaedia remarks that "its ethnographic material is barely known at all in the literature". I would mention that a number of important publications devoted to this region have appeared in the past decade, but these have probably not yet reached Calgary. (For example: László Szabó: *A népi társadalom változása az Alsó-Garam mente magyar falvaiban* (Changes in traditional society in the Hungarian villages of the Lower Garam region). Debrecen, 1986;

Kurtaszoknyás hatfalu. Dolgozatok Kéménd község néprajzából (Studies on the ethnography of the village of Kéménd. Ed.: József Liszka, Bratislava, 1988.)

The Encyclopaedia is very strong on the subject of religious ethnography. The reader learns of the reverence for King Saint Stephen among the Acoma Indians. The Indians living in the town of Acoma, New Mexico were converted by Franciscan monks from Spain. In their fortress-like church 2300 metres above sea level, dedicated to our King Saint Stephen, they observe the day of the patron saint on September 2nd every year. This is the most splendid of their many festivals and is also a well-known tourist attraction. Among the Hungarian relics in Bamberg, there is information about the statue of King Saint Stephen at the entrance to the cathedral. The Encyclopaedia writes about Aachen, Altötting in Bavaria and Csíksomlyó in Transylvania among the places of pilgrimage visited by Hungarians. The ethnographic entries were edited and written by Iván Balassa, Iván M. Balassa, Ákos Kaba and Ernő Lácza.

The key-words of the *Encyclopaedia Hungarica* are short, clear and in very good Hungarian style. The editorial committee promises to issue another three volumes, planned for publication at the rate of one a year. The appearance of the first volume has been a cause of sincere pleasure and we look forward to the arrival of the further volumes.

LÁSZLÓ LUKÁCS

Claudio MAGRIS: *Duna*. Budapest, 1992, 455 pp. Európa Könyvkiadó
(English edition: *Danube*. London, 1989, 416 pp. Collins Harvill)

My attention was drawn to the German edition of the book by Esther GAJEK, assistant lecturer at the Institute of German and Comparative Ethnography of Munich University back in 1990 when I was working at the university on a Humboldt Scholarship and we held a joint seminar on Hungarian ethnography. Ms Gajek brought the news that there was a copy of the work published by Hanser Verlag on sale in the Kitzinger Second-hand Bookshop near the university and I bought it at once (Claudio Magris: *Donau. Biographie eines Flusses*. Carl Hanser Verlag, München–Wien, 1988). As a result, I was familiar with the work before it appeared in Hungarian.

The author, Claudio MAGRIS, is Italian, a professor of German literature and culture at Trieste University, whose special field – in his own words – is the literature of the Danube peoples. The book is an atmospheric and witty literary and cultural journey along the Danube and at the same time raises vital problems concerning the present and future of the region. Although MAGRIS stresses in the postscript written for the Hungarian edition that his book is not only about the Danube, the geography and history of Central Europe, the work reflects much of the wealth of historical, geographical and even ethnographic knowledge he accumulated during his journeys along the Danube in the early 1980s.

In his journey along the Danube from the source in the Black Forest to the delta at Dobruja, the reader is given first of all atmospheric descriptions on the cultural history of the towns (Donaueschingen, Ulm, Regensburg, Passau, Linz, Vienna, Bratislava, Győr, Budapest, Novi Sad, Belgrade, Vidin, Ruse, Braila, Galati). "The Danube threads towns together like a string of pearls", writes Claudio MAGRIS in his description of Győr.

The book reveals that the Danube valley is far from uniform. Each town is a separate entity with a rich past and traditions and with different possibilities as regards present-day development. Down to Belgrade there was strong German influence in the fields of culture, learning and the guild industry which Claudio MAGRIS correctly emphasises, while from Belgrade to the delta Turkish influence is encountered. The most important cultural borderline in the Danube valley was at the level of Belgrade where, right up to the end of the First World War, the river also marked the border between the Austro-Hungarian Monarchy and the Kingdom of Serbia, between Western Christendom influenced by the Reformation, and the Eastern church clinging to orthodoxy and the Muslim world in retreat since the 19th century.

According to Claudio MAGRIS, Central Europe and the Habsburg Empire were created and held together by the Danube. An important characteristic of this region was the presence of the German element which was felt in the economic, cultural and political spheres right up to the collapse brought about by the Second World War and the expulsion of the Germans from South-East Europe. MAGRIS emphasises the role of the German population in a number of respects: "German culture, side by side with Jewish culture, has been the unifying factor and germ of civilization in Central Eastern Europe... Thanks to these keen, tenacious virtues the Germans have been the romans of Mitteleuropa, and created a single civilization out of a melting-pot of diverse races... The ethos of the German bourgeois craftsman consists of love of the home, of the family, of friendships, and the rhythm that pulses out their universal-human: birth, copulation and death, the shop, the *Bierhaus*, the cigar, the game of cards, the church service, and sleep."

Hungarian ethnography has already dealt with the question of German cultural influences, although to a far less extent than this important problem would warrant. For centuries, we Hungarians and the Czechs, as the German's immediate neighbours, were exposed to the strongest German cultural influence and at the same time German minorities of considerable size also lived here. The Hungarian and the German ethnic regions are linked most intensively in the Danube valley, through the Pannonian region. Ever since the Middle Ages many elements of material and spiritual culture as well as significant innovations reached the Carpathian Basin through the Danube valley. These links have already been shown by historians, art historians, scholars of religious and cultural history and comparative linguists. So far ethnography has produced few results in exploring German-Hungarian folk and cultural links. On the Austrian-German side, Arthur HABERLANDT dealt with German influences in folk culture in the Pannonian region in his study entitled *Kulturgeographische Aufgaben der Volksforschung im pannonischen Raum* published in 1938. On the Hungarian side Edit FÉL responded in 1939 to HABERLANDT's conclusions, and from the Croatian side Milovan GAVAZZI answered in 1947; later, since the 1970s, within the frame of the Ethnographia Pannonica international ethnographic co-operation, we have been attempting to clarify folk and cultural links in the Pannonian region and neighbouring territories.

On the German side, Günter WIEGELMANN has shown that up to the 16th century the South German, Frank, Bavarian and Austrian regions, including the Danube valley, were the most modern in Europe as regards material culture; the rise of the middle class and the influence of craft industry could by then already be felt in the villages, too. By the 17th century, as the centre of world trade shifted to England and Holland, commerce bypassed the South German regions which became isolated from the new centres of trade and industry and the areas of modern agriculture. It was now the North German regions

that enjoyed the beneficial effects of the latter; here it was above all agriculture that was modernised and became intensive. In contrast, the South German region became a large, compact relict territory from the viewpoint of material culture right up to the early 20th century. The only exception to this in the Danube Valley was the vicinity of Vienna in Lower Austria which was an area of innovation even in the 17th–19th centuries. The question arises whether the cultural influences serving the rise of the middle class and modernisation originated solely from this small area of innovation. Because of its proximity, Lower Austria played an obviously important but not exclusive role in transmitting cultural influences towards the Pannonian region. For a century and a half, up to the end of the 18th century the Hungarian section of the Danube valley was occupied by the Turks, interrupting the development of the middle class and craft industry, which precisely in the South German region also influenced the material culture of the villages. As a result, the bourgeois and craft industry structures (e.g. guilds) which survived and were conserved in the South German region, were destroyed in the Pannonian region up to the end of the 17th century. Obviously, cultural influences from even the South German relict region reached such a devastated and decayed territory. However, further research is needed to give a precise answer to this question. These investigations also need to clarify the question of interactions between the cultural regions of the Danube valley, the extent not only of the German influence but also the Turkish and Balkan influence which has been gradually weakening since the 19th century. Obviously, there are elements in material culture and folklore which passed from East to West in the Danube valley. An example of the cultural interactions is the observation in MAGRIS' book – originating from MIKSZÁTH – that in the 1840s Buda and Pest drank Serbian vermouth and spoke German.

In his travels, MAGRIS also visited and wrote about Bratislava and the stretch of the Danube which belonged to Czechoslovakia from 1919 and later to Slovakia. Concerning Bratislava he mentions that in the time of Maria Theresa “all that mattered... was the dominant Hungarian element, or perhaps to some extent the austro-German one; the substratum of the Slovak peasantry had no standing or relevance whatsoever.” Before the First World War the Slovak element represented only a small proportion of the population of Bratislava, as the 1985 Bratislava issue of *Slovensky národopis* also reports. In 1910 the town had a population of 78,223, of whom 41.92% were of German mother tongue, 40.53% Hungarian and 14.92% Slovak (*Slovensky národopis* 1985/1, 137). The compact Slovak language territory began only to the north-west of Bratislava. In the vicinity of Bratislava, along the Danube, there were German, Croatian and Hungarian communities. In Western Slovakia, even today the Hungarian–Slovak language border lies 30–50 km north of the Danube. It was during the first Slovak republic (1939–44) and later after the Second World War, into the place of the displaced Germans and Hungarians that larger numbers of Slovaks moved into Bratislava.

Citing a study by a Slovak author, Ludovít Holotik, MAGRIS writes that the Hungarians “confined the Slovaks to a rural way of life, putting them quite out of reach of cultural development or capitalistic enterprise, which is as much to say the formation of a middle class.” In this connection I would like to note that it was and in many cases still is just as difficult for millions of Hungarian-speaking people to set out on the path leading to embourgeoisement as for the millions of Slovaks. Rising to join the ranks of the middle class is not an ethnic question. Obviously, the Slovak agricultural labourers who travelled down to the Great Hungarian Plain for the harvest were not prevented from

rising to the middle class by the Hungarian farmers who provided them with work and a livelihood. In an earlier historical period, the 17th–18th centuries, Upper Hungary with its mixed population of Slovaks, Germans and Hungarians, thanks to its mines, cottage industry, timber industry and metalworking, had a larger middle class than the central part of the country recently liberated from Turkish domination. It was not by chance that our mint (Körmöcbánya) and our college of mining, metallurgy and forestry (Selmecbánya) were located here, and it was here that the Rimamurány–Salgótarján Iron Works Company was formed as the first capitalist undertaking in Hungary.

“Pressed upon by the German, Slav and Latin worlds, Hungary has been threatened, but certainly not enslaved by her neighbours,” remarks Claudio MAGRIS. If we consider that the territory of Hungary was occupied by Russian troops in 1849, by Czech, Romanian and Serb forces in 1919 and by German and Russian troops in 1944–45, and that as a “result” of its defeat in two world wars its territory shrunk to one-third and its population to one half, we cannot help having doubts about the correctness of this statement. The emergence of this situation belongs to the period in history when – in the words of MAGRIS – Europe committed suicide as a consequence of the pistol shots in Sarajevo and has been in a state of crisis ever since. But, there is “the strength which Europe could and should possess, if it found a way of making use of all its multiple energies, and unified its forces, instead of wearing them away in a perpetual annulment, a state of permanent stalemate.” For consolation: “Every heir of the Hapsburg era is a true man of the future, because he learnt, earlier than most others, to live without a future, in the absence of any historical continuity; and that is, not to live but to survive.” The Hungarian reviewer is proud that the author made these two observations in conjunction with Budapest.

Claudio MAGRIS’ book also does excellent service to the aspiration that the Danube should be a river really joining together the different peoples, countries, regions, cultural regions, cities, universities and academies. With the opening of the Danube–Main–Rhine channel, these two great rivers could also become the symbol of the much desired European co-operation. For the peoples of the Danube valley the river linking their regions has already become such a symbol several times in our century. It is not by chance that a number of scholarly conferences have dealt with this role of the Danube in recent years. In 1982 an international symposium on cultural interactions of the different Danube regions was held in Melk under the title of *The Danube – Europe’s artery*. In 1986 the 2nd International Hungarian Studies Congress was held at Vienna University on the theme: *The Hungarian language and culture in the Danube valley. Links and interactions in the late 18th and early 19th century*. The efforts made by the Austrians to establish a Danube University, as well as the activity of the working committees for cultural and scientific co-operation of the provinces and counties along the Danube can also be seen in this context.

LÁSZLÓ LUKÁCS

New Collections and Analyses of South-African Fairy-tales

Sigrid SCHMIDT: *Zaubermärchen in Afrika. Erzählungen der Damara und Nama*. Rüdiger Koppe Verlag, Köln 1994, 272 p.; Sigrid SCHMIDT: *Aschenputtel und Eulenspiegel in Afrika. Entlehntes Erzählgut in Namibia*. Rüdiger Koppe Verlag, Köln 1991, 255 p.

Sigrid SCHMIDT has collected Tales of Nama (Pigmy) and Damara (Bushman) folk-groups in Namibia for almost thirty years. In 1980 she published a collection which contains 134 tales of the rich African narrative folklore. It is difficult to categorize these tales with European methods. Whereas in the different European categories motives, actions, figures are separated, here they are found together.

It is surprising how human beings and nature are close to each other. As usual in fairy tales magic transformation take place within the circumstances of everyday African Reality.

In the recently published two collections there are 40 original African tales and 32 inspired by European motives. The author informs us that there are more than 100 ones still waiting for classification. She plans to publish them in several volumes: archaic tales, African trickster-stories, animal fables and legends.

SCHMIDT edited her publications with utmost care, supplied them with various ethnographic and philological notes, concerning the time and circumstances of collecting, the person and family of the story-tellers. Compared to researchers dealing with the culture of the entire African continent SCHMIDT concentrates on concrete local cultural phenomena.

The heroes of European fairy-tales have many helpers, whereas the African heroes are more inventive and have more supernatural force.

The antagonists are not animals any more but preserve animal names. In the fables recorded in the second half of the 19th century – time of the Boer national movement – the monsters are represented only as beasts. In the fairy-tales recorded in our time beasts mark the world of deceased. In the world of deceased different figures like mothers, sisters or brothers come to life again. Revival is a recurrent motive which takes place e.g. in a calabash (dish) of milk.

In Nama and Damara archaic stories not only the ancestors have zoomorphic form, but also animals, celestial bodies, fire, water and other forces of nature are represented as protagonists of an ancient folk. Recently the figures of the monsters have been transformed into cannibals and so many miraculous elements disappeared. In her essay Sigrid SCHMIDT underlines that the traditional has become a ridiculous being. Sigrid SCHMIDT is of the opinion that African animal-fables need further studies because of their archaic characteristics. Recent characteristics are different: the role of big beasts of prey and of small animals became polarized.

In earlier fables the fantastic figures of a wife or a husband, who arrived from another world, carry the feature of a totemic ancestor (totemic animal). In general husbands bring evil, while wives happiness in the family. But when a wife disappears she would never be found again.

The heroes of the tales are anonymous and frequently they are brothers. The eldest sister in the fable – and in the life – has a distinguished role. Old women in the strange tribe are always wicked.

Sharp contrasts and repetition twofold, fourfold or even fivefold are also characteristic of African tales. It is interesting that in order to express continuity verbs are repeated three times, e.g. "she ran, ran, ran..." or: "They laughed, laughed, laughed..."

In the second volume we can see that story of Till Eulenspiegel and Cinderella have found fertile soil in Afrika. In her essay the author informs us that these stories became very popular but underwent many changes. According to her the people have not read Grimm and Perrault, they heard these stories from white settlers. The African Cinderella

has to descend in the depth of the river, to her dead mother to be able to find happiness. Twenty per cent of the Nama tales are of European origin. Death, metamorphosis is the penalty in these tales, too. Before metamorphoses needed to have no motivation, now it has to be accompanied by a gift of a beast: a feather, a hoof, a single hair etc., but also a magic word is enough. Some patterns of the fairy-tales come from Malaysian slaves carried by the Dutch into Africa. Besides the trickster of foreign origine the South-African Hajzeb is also popular and disposes of some features of "cultural heroes".

The miraculous world of Sigrid SCHMIDTS collection reflects a world of a reality, problems of young and elderly people, the family of ancient and later times. The real and fantastic world of African fairy-tales is interesting both for researchers and readers.

Erzsébet KÁMÁN

Thomas A. HALE: *Scribe, Griot and Novelist, Narrative Interpreters of the Songhay Empire*. Gainesville, University of Florida Press, 1990, 313 pp.

The American literary comparatist has contributed a long-anticipated work to international scholarship, since as a preliminary to his book he gave a lecture in Budapest back in 1982 (Kings, Scribes and Bards..., Szilard BIERNACZKY ed.: *Folklore in Africa Today. Proceedings of the Workshop Artes Populares* 10–11, 1984, 207–220). HALE's feat lies in undertaking field work in West Africa on the basis of his literary skills, and not in the armour of cultural anthropology, which is compulsory in the United States. In another feat, he wrote a unique dimension of comparative studies in the history of sciences.

In his book drawing on contemporary Arab sources, he presents the history of the Songhay Empire and its heyday under the reign of Sonni Ali Ber (1463/1464–1492) and, above all, Askia Mohammed (1493–1529). However, Hale is also familiar with the method of oral history research. The other source of his investigations is a Songhay epic collected and published him for the first time in its entirety. Its hero is Askia Mohammed, but other Songhay kings also play a part in it. The third side of "comparison" is the novel of contemporary Malian writer Yambo Ouologuem, *Le devoir de violence* (1968, in English: *Bound to Violence*, 1971), in which the author looks with sharp criticism at the social and political structure of the one-time Songhay.

As HALE remarks wittily, the Arab chronicles are *guides to the written word*, oral epics *open windows to the past*, while Ouologuem's heavy novel packed with intricate references and recalling the bloody and violet age of medieval African feudalism, can be considered a *challenge of the past*.

But who are these people called Songhay? Their unique language forms a separate island; their smaller and larger groups speaking different dialects (Songhay, Zarma, Dendi, etc.) mostly live in Niger and Mali, and in a lesser part in Benin, Burkina Faso and Nigeria – almost always by the river Niger, following it at a length of nearly 1000 kilometres. The region they inhabit bears countless marks of ancient civilizations. Based on the earliest Arab authorities (Al-Khuwarizmi, Al-Yakubi, Ibn Haukal, Al-Bekri, Al-Idrisi, etc.), their history can be traced back to the 7th–8th centuries. In addition, significant sources are available beginning from the age of ruler Sonni Ali Ber (the most comprehensive summary on the People called Songhay so far is Jean Rouch's *Les Songhay*,

Paris, 1954, Presses Universitaires de France), the founder of an empire covering close to 2 million square kilometres at the summit of its extension. Devoting his life to wars of conquest, he occupied Timbuktu (1469) and Jenne (1471) as well. According to written records, he died amid mysterious circumstances on his way back from a battle.

He was succeeded by one of his generals, who founded the Askia dynasty after getting rid of the legal heir to Ali Ber, Chi Baro, and establishing far closer links with the Islam than Ali Ber by attending a spectacular pilgrimage to Mecca between 1495 and 1497. The "new empire" probably had its shiniest period under this prominent general, Askia Mohammed Taure presumably of Soninke origin, and a later ruler of the dynasty, Askia Daud (1549–1582/1583). Although Songhay formally existed until the 18th century, in 1590 the Moroccan intruders crushed its independent state power definitively.

As for the above Arab sources, mention should be made of two names and works. Mahmud al-Kati, also believed to be of Soninke descent (he was born in 1468 and lived 125 years according to tradition), began writing the chronicle *Tarikh al-Fattash* (in French: *Tarikh el-Fettach...*, O. Houdas and M. Delafosse edition, Paris, 1913) in 1519, which – as legend has it – was continued by his grandchild around 1600, to be finished by his late descendant, Ibn al-Mukhtar, in 1665. Much of the book is devoted to the history of the Askia dynasty, but legends and information concerning the earlier dynasty also have a place in it. The chronicle closes with the events of 1599, the first year of the Moroccan conquest. The chronicle of the other noted Arab-speaking representative of Songhay, Abd el-Rahman al-Sadi (Timbuktu 1596–cca. 1656), entitled *Tarikh al-Sudan* (in French: *Tarikh es Soudan*, O. Houdas edition, Paris, 1898–1900, in which the author, perhaps with Fulanian parents, strived to collect all data on the age of Songhay rulers, clear up the history of his native town and depict the lives of its famous saints and scientists.

An outstanding event of the past 20–30 years of the discovery of African heroic epic was the publication of the Askia Mohammed epic. This type of text appeared first in connection with the activities of the Tilho-Mission from 1906–1909 (*Documents scientifiques de la Mission*, Vol. 1–3, Paris, 1910–1914), but it was only 60 years later that another identifiable document was published: J. Rouch collected four pages of prose on the birth and rise of the great ruler (in: D. Lava: *Textes songhay-zarma*, Niamey, 1978, CEHLTO). Participants at the 1977 Niamey "epic-conference" were familiarized with an Askia Mohammed epic, but to HALE it appeared to be an adaptation of written sources.

The 1602 lines contained in two languages in the book of the American researcher are a major cultural history contribution from both the historical and aesthetic points of view. HALE visited 20 griots (African bards), collected 10 versions, of which he selected the song of Nouhou Malio for publication. As was mentioned before, the main character of the epic is Askia Mohammed, although in the first part Sonni AliBer also enters the scene as the brother of Mohammed's mother. In the second part a further four of the eight Askias are revived. Appearing in the final third as leader of the anti-Moroccan resistance movement is the legendary hero from the Zarma-Songhay ethnic group, Mali Bero, who struggles for the rebirth of the empire sent to destruction by the corrupt upper caste. The Zarma origin-epic (Fatimata Mounkaila: *Mythe et histoire dans la geste de Zabarkane*, Niamey, 1985, CEHLTO) sets in the centre the first hero, Zabarkane, who – according to HALE – compares with the figure of Mali Bero.

HALE thoroughly analyzes the characteristics of chronicles and epics, providing thousands of examples for a comparative study of myth and history, verbal and written

cultures, the "rural" and "urban" attitudes, as well as for a better understanding of resemblances and differences. But the book of Yambo Ouologuem, which won prestigious prizes and then provoked fierce protests from the Africans, is aimed at finding out what "messages" a present-day African novelist receives from the Arab authorities of the Songhay Empire and how he uses them – obviously tailored to African reality today in bringing about his creation of great effect.

The most valuable present for a folklorist ethnographer is certainly the bilingual (Songhay and English) publication of N. Malio's text and the exhaustive notes attached. It reconfirms the similarities between West African epic narratives centered on the history of dynasties, the foundation of new states and aggressive wars – as opposed to the archaic-mythic epics of the equatorial Bantus – and the feudal or medieval type of the classic "world epic".

It is hoped that the eminent American researcher will later publish more of the 10 text versions collected, supplementing them with additional data on Songhay cultural history and the sound recording of narratives on cassette or CD.

Szilárd BIERNACZKY

Folk Law I-II. Essays in the Theory and Practice of *Lex Non Scripta*. Eds: Alison DUNDES RENTELN–Alan DUNDES, New York, 1994, 1035 pp.

Eine mühsame Arbeit haben Alison DUNDES RENTELN und Alan DUNDES auf ihre Schultern genommen, als sie sich vornahmen, eine Auswahl der interessantesten Publikationen der rechtlichen Volkskunde zu veröffentlichen, die in Europa und außerhalb des Kontinents erschienen sind. Das zweibändige Werk ist in erster Linie den an diesem interdisziplinären Gebiet interessierten Studenten und den jungen Fachleuten zugedacht, aber auch die praktischen Pfleger von Recht und Volkskunde können es gut gebrauchen.

Mehr als ein halbes Hundert von Aufsätzen über die verschiedensten Aspekte und Methoden sowie unterschiedlichen Umfangs wurden nach Themen gruppiert und auf diese Weise die erhabenen, theoretischen Erklärungen von Rechtsprofessoren, Analysen von Anthropologen und Psychologen, Abhandlungen philologischen Anspruchs, anschauliche Fallbeschreibungen oder inventiöse Gedankenfolgen zusammengefügt. Der erläuternde Untertitel läßt ahnen, daß auch die Titelwahl keine einfache Aufgabe gewesen sein muß. Diesbezüglich weisen die Herausgeber auf die Ungewißheit von Definitionsversuchen hin: rechtliche Volkskunde, Volksgewohnheit, ungeschriebenes Recht, Gewohnheitsrecht, angeborenes Recht, lebendiges Recht, primitives Recht usw. Demzufolge ist es kein Zufall, daß sich die erste Gruppe der Essays im Band mit Fragen der Terminologie befaßt, in erster Linie vom Aspekt und der Methodik der Rechtswissenschaft aus. Den Begriff Gewohnheitsrecht bestimmen G. C. J. J. VAN DEN BERGH und A. Arthur SCHILLER von der Rechtsgeschichte sowie A. W. B. SIMPSON von der Rechtslehre ausgehend.

Unter den Essays der Forschungsgeschichte bietet der von Ernő TÁRKÁNY SZÜCS, welcher erstmals 1967 in *Ethnologica Europaea* publiziert wurde, einen größeren Überblick, indem er die Resultate und Aufgaben der europäischen rechtlichen Volkskunde zusammenfaßt (*Results and Task of Legal Ethnology in Europaea*). Nach einem kurzen Bericht der Forschungen der rechtlichen Volkskunde in den einzelnen europäischen Län-

dem nimmt er ihre spezifischen Forschungsvoraussetzungen auf dem Kontinent in Augenschein. Er ist anderer Meinung als die Auffassungen der Mehrheit der heimischen Rechtshistoriker und Soziologen: Die Forschung ist nicht nur in den primitiven Gesellschaften, sondern auch in den europäischen Ländern mit hoher Kultur möglich und nötig. Er nimmt für die rechtliche Volkskunde als selbständige Disziplin Stellung. Er erklärt, der Gegenstand der Rechtskunde sei die Begründung und Verwendung der Staatsnormen, der der Rechtssoziologie bestehe in der Prüfung ihrer konkreten Rolle in der Gesellschaft, und die Erforschung all dieser Erscheinungen aus historischem Aspekt gehöre zur Rechtsgeschichte. „Die Prüfung der menschlichen Haltung aus allen anderen Quellen, welche irgendeine bestimmte Gemeinschaft der Gesellschaft anerkennt und ihr gewohnheitsmäßig folgt – angenommen, daß jene das mit der Verwendung der Fiktion entstandene rechtliche Gebiet betrifft [mit den rechtlichen Traditionen zusammen – J. T. N.] –, bildet die Aufgabe der rechtlichen Volkskunde.“ Es ist bedauerlich, daß die in diesem Werk publizierte Abgrenzung der Forschungsbereiche in den ungarischen Fachkreisen im wesentlichen keine Resonanz fand, ähnlich der neun Jahre später veröffentlichten ungarischen Fassung in der Zeitschrift „Létünk“.

Eine umfangreiche Gruppe der Aufsätze behandelt die Methodik: sie befaßt sich mit den theoretischen und praktischen Fragen der Feldforschung. Die die einzelnen Elemente des Volksrechtes und die Zusammenhänge der Folklore darstellenden Beiträge sind recht interessant und gut lesbar. Balti HERMANN erforscht die Beziehung der Rechtsgeschichte und Folkloreforschung im deutschen Sprachgebiet. Paul G. BREWSTER ist auf der Suche nach den Spuren des alten germanischen Rechts in den deutschen Spielliedern, A. F. CHAMBERLAIN nimmt die rechtliche Folklore der Kinder unter die Lupe. Zu dieser Gruppe gehören die Artikel, die die Rolle der sich in den Rechtsgewohnheiten zeigenden Symbole allgemein (Durica KRSTIC) und fallweise (Clinton BAILEY, John N. HAZARD, Carl BOCK, Theodor REIK) untersuchen.

Die bunteste Gruppe der zwei Bände bilden Beschreibungen der einzelnen Rechtsfälle in erster Linie aus anthropologischem Aspekt. So ist z. B. über die rechtliche Beurteilung der Hexerei (Roger HOWMAN) zu lesen, wie über die Erforschung aus neuer Sicht der familiären Beziehungen in Rußland (Beatrice FARNSWORTH).

Eine der wichtigsten Fragen des Volksrechtes ist die rechtliche Kollision, der Zusammenprall der Regeln der unterschiedlichen Rechtssysteme bzw. deren rechtliche Auflösung. Es gilt gleichermaßen für die Landschaften Europas und die verschiedensten Regionen der Welt, daß mehrere Rechtssysteme auf je eine Volksgruppe Einfluß nehmen können. Das erforschen z. B. E. G. UNSWORTH in Afrika, R. D. KOLLEWIJN hinsichtlich des westlichen und nichtwestlichen Rechtssystems. Die die Verbindungspunkte zwischen Volks- und internationalem Recht in Betracht ziehenden Aufsätze versuchen diesen Prozeß zu prognostizieren, entweder einen Mythos ins Leben rufend (N. C. H. DUNBAR) oder diesen zerstörend (Richard J. ERICKSON). Diese letzte Gruppenfrage beschäftigt auch die ungarische Rechtslehre, natürlich von anderer Seite. In den Spalten eines juristischen Fachblattes untersuchten Tamas BÁN z. B. den Einfluß der Mitgliedschaft im Europarat auf die ungarische Rechtsentwicklung und Csaba VARGA, wie man im Laufe der europäischen Integrationsprozesse und der Entstehung einer europäischen Rechtsordnung die Einzigartigkeit der nationalen Rechtskultur bewahren kann.

Es erleichtert das Verstehen der die unterschiedlichsten Bereiche des Volksrechtes darstellenden Essays, daß die Herausgeber als Vorwort einen kurzen Überblick der wichtigsten Literatur des betreffenden Bereiches oder der Richtung sowie der früheren Be-

schäftigung des Verfassers bieten. Die Leser, die sich für ein Thema tiefer interessieren, können als Feinschmecker aus der reichen Literatur in der Bibliographie am Ende des Buches wählen.

Beim Lesen der Essays des Bandes über den Themenkreis 'rechtliche Volkskunde' kann die Frage auftauchen: Welchen Ertrag kann dies alles für die ungarische Forschung bringen? In unserer Heimat ist die rechtliche Volkskunde als selbständiger Wissenszweig bis heute nicht anerkannt. Die Bemühungen um Anerkennung von Laszlo PAPP, György BÓNIS, Ernő TÁRKÁNY SZÜCS haben keinen Erfolg gebracht. Wie der einzige ungarische Verfasser von *Folk Law* formuliert: „Die einzelnen Wissenschaften haben auf das Heranwachsen des an ihrer Brust genährten neuen 'Kindes' keinen besonderen Wert gelegt.“ Das spiegeln auch die Unklarheiten in der Benennung wider: Die Bezeichnung der auf die Rechtsgewohnheiten gerichteten Forschungstätigkeit hing in den einzelnen Ländern davon ab, mit welcher anderen Wissenschaften dies Sachgebiet in Verbindung gebracht wurde (um zwei ganz auf der Hand liegende Beispiele zu erwähnen: bei den Franzosen – *folklore juridique*; bei den Deutschen – rechtsgeschichtliche Volkskunde, Rechtsarchäologie, rechtliche Volkskunde). In diesem Zusammenhang läßt sich die auch bei uns vorhandene Definitionsungewißheit (rechtliche Volkskunde, Rechtsgewohnheitsforschung des Volkes, Rechtslebensforschung des Volkes, rechtliche Volksbrauchforschung, rechtliche Ethnologie) verstehen. Die rechtlichen Volkskundeforschungen finden in Ungarn heute nicht im Rahmen einer selbständigen Interdisziplin, sondern sogar noch in den letzten Jahren auf dem Gebiet der einzelnen Wissenszweige, parallel nebeneinander statt. Dennoch tauchte der Anspruch auf die Erforschung der Rechtsgewohnheiten des Volkes recht früh, am Ende des letzten Jahrhunderts auf. Der Aufruf zum Sammeln von Károly TAGÁNYI, in dessen Geist seine Publikation über den Vergleich von Familien- und Erbrecht entstand, in der die Geschichtsauffassung und die Gegenwartsforschung organisch aufeinander gründeten, fand lange Zeit hindurch keinen Anklang, hob aber diese Beschäftigung in der ungarischen Forschung auf das europäische Niveau.

In den dreißiger Jahren, im Spiegel der damals neuesten ausländischen Fachliteratur, formulierte Ákos SZENDREY von neuem, was hinsichtlich der Beziehungen von Volkskunde und Rechtsgeschichte der Rechtsgewohnheiten zu tun ist. Die mit Unterstützung des Justizministeriums zwischen 1939 und 1948 durchgeführte Rechtslebensforschung des Volkes war durch Halbheit geprägt, die Resultate wurden nicht in nötigem Maße in die Völkerkunde eingebettet. Auch die geplante Synthese ist erst nach dreißig Jahren fertiggestellt worden. Das 1981 publizierte Werk von Ernő TÁRKÁNY SZÜCS 'Ungarische rechtliche Volksbräuche' (*Magyar jogi népszokások*) war ein Lagebericht, eine Zusammenfassung mit Schlußfolgerungen der Forschungsergebnisse. Es wird heute auch noch als Nachschlagewerk gebraucht, sein systematisiertes Material stützte sich in erster Linie auf die in der Fachliteratur der Volkskunde angesammelten rechtlichen Daten.

Aber nicht nur die Historiker widmeten im letzten Jahrzehnt der Alltagsgeschichte ein immer größeres Interesse, sondern es vermehrten sich auch im Kreis der Ethnographen die Veröffentlichungen rechtlicher Quellen, die ihrer rechtlichen Daten halber gleichfalls bemerkenswert sind (Eheverträge, Testamente, Inventare, Statuten, Kontrakte, Satzungen von Bergstädten, Gerichtsordnungen). Es kommt weiterhin oft vor, daß eine bestimmte Rechtstradition mit unterschiedlicher Ausführlichkeit dargestellt wird (Prügelstrafe, Grenzverletzung, Pfanddarlehen, Hexenverbrennung, Entführung, Wette), einige nehmen auch die Beschreibung der Entwicklung und Entstehung einzelner Rechtsinstitute auf. Der Besitz der leibeigenen Bauern wird von Ernő TÁRKÁNY SZÜCS untersucht, die

Besitznahme von Lajos TAKÁCS, das Fischereirecht von Miklós SZILÁGYI sowie unlängst die Geschichte einer Strafsitte, der Verbrennung von József GELENCSEK.

Unter den Veröffentlichungen größeren Umfangs sind u.a. folgende Arbeiten mit dem Gebiet der rechtlichen Volksgewohnheiten zu verbinden: über die Szekler Dorfgesetze von Istvan IMREH, über die Volksmoral von Olga NAGY, in der auch das einzelne Sanktionierungssystem neben den durch die Gemeinschaften verurteilten Taten dargestellt wird, sowie der Anstoß zur Erforschung der Kirchenrechte von Péter ERDŐ. Die Gesellschaft für Volkskunde richtet immer größere Aufmerksamkeit auf die rechtlichen Volksgewohnheiten, in den letzteren Siedlungsmonographien ist die Erforschung der Rechtserscheinungen in erheblich größerem Maße und Inhalt immer häufiger vertreten.

Auch vor 1980 wurden zahlreiche Essays in Verbindung mit diesem Thema von den Rechtshistorikern György BÓNIS, Andor CSIZMADIA, Alajos DEGRÉ, Lajos HAJDÚ, Kálmán KOVÁCS und Gábor BALÁS publiziert. Nach ihrem Tode publiziert nur noch der Rechtshistoriker István KÁLLAY regelmäßig Beiträge über diese Grenzgebiete. Auch aus der Feder der jüngeren Generation von Rechtshistorikern wurden Aufsätze z. B. über ein Rechtsinstitut oder geschichtliche Überblicke eines Rechtsgebietes veröffentlicht. Aber im Zentrum ihrer Aufmerksamkeit steht eher die Rechtsgeschichte der bürgerlichen Epoche, und nach dem Systemwechsel vermehrten sich in den letzten Jahren die Artikel zum Thema des internationalen Rechts in den Spalten der Fachzeitschriften.

Die ungarische Rechtssoziologie betrachtet die Forschung nach den rechtlichen Volksgewohnheiten als die Analyse des Rechtsbewußtseins einer bestimmten Gesellschaftsschicht in einer gegebenen Zeitepoche, deren durch Halbheit gekennzeichnete und so zu wertende Resultate sie in die immer zunehmenden Rechtsbewußtseinsforschungen einliedert.

Im Spiegel der reichen Auswahl mit ihrer kühnen Farbenvielfalt wird der Brotkorb der Forschung der ungarischen rechtlichen Volkskunde, besonders auffallend durch die diesbezüglichen Wissenschaften, recht hoch gehängt. Die zwei Bande von Folk Law bezeugen, daß auch die ungarische rechtliche Volkskunde Aussichten hatte, zur lebensfähigen und selbständigen Disziplin zu werden, neue Gebiete mit reichen Forschungsmöglichkeiten in ihren Forschungsbereich einzubeziehen.

Janka Teodóra NAGY

Michael RIPINSKY-NAXON: *The Nature of Shamanism: Substance and Function of a Religious Metaphor*. State University of New York Press, New York, 1993.

Michael RIPINSKY-NAXON is Director of the Central American Institute of Prehistoric and Traditional Cultures in Belize and executive board member of the American Foundation for Cultural Studies. He was formerly the Director of Prehistoric Studies at the Mediterranean Research Center, Greece.

RIPINSKY-NAXON in his book explores the essence of shamanism by looking at its function and substance in order to discuss the ritual, the symbolism, and the dynamics of its psychological, social and cultural process. He attempts to make an integrated examination of the substantive aspect of shamanism as a phenomenology of religious, cultural experience and he extends its function to a metaphor in art, language and myth. He examines the meanings and configurations of shamanistic metaphors in human culture. His concern is to enlighten the connection between the development of the precognitive,

unconscious and their transformations into cognitive experiences. The relevance of symbolic thinking of one or many cultures offers an inquiry to solve the meaning, the significance and the unknown. Natural symbols can be read easily, they would be interpretable without elaborate exegesis. The idea of uncontrived naturalness in communication implies therefore simplicity, directness and truthfulness. RIPINSKY-NAXON is interested in finding classification schemes that give concrete symbols their meaning and are reaffirmed in ritual. He extends not only our understanding of what constitutes ritual, but in connection of ritual and linguistic codes provides a new way of all kinds of symbolic systems. He concludes though that his observation is only an interpretation, hence there will be a discrepancy between the way things are and how they appear to be. He emphasizes that a cultural portrait approximates the actual cultural experience falls within the realms of uncertainty. Therefore any interpretation or analysis that has its subject a facet of culture is bound to be speculative and defined by a “*hypothetical distinction*”.

He concentrates on the development of culture process that has connecting links between one culture trait and another. There is a content of a religious impulse among mankind, a common emotional and religious experience. It is a transcultural experience to find meaning and explain the chaotic system of different, unknown phenomena. In this understanding, explanative process the role of mankind increases. “This system can be viewed as the first systematic attempt to understand and modify phenomena falling within the domain of human experience. It is known shamanism” (p. 9).

The shamanistic purpose is to uncover origins of universe experienced by man, find meaning in life and death, apply supernatural orders to natural order of man, society, create interpretive blueprint of the universe/environment – “*imago mundi*” – archetypical image for comprehension by members of culture and social group. The spiritual character of shamanism is defined by a particular quality of its belief systems which is typified by the structural elements in representing its otherworldly reality. It is the most archaic form of magical-religious relation of man towards himself and surroundings. It can be rooted in a distant revolutionary past of man.

RIPINSKY-NAXON describes the origin of the word shaman. The term of shaman is derived from Tungus-Mongol or Tungus-Manchu, noun-word, shaman, which is constructed from the Indo-European verb – root, sa-, meaning “o know”, produce also linguistic relationships with such words as “witch” or “wizards” from the Indo-European root “to see” or “to know” as in the French voir and Latin videre, “to see” and the German wissen, “to know”. The cognate saman conveys the literal meaning of “he who knows”. It is very possible that the Tanguis-Mongol saman possesses a cognate in the sanskrit sramana, meaning “an ascetic”. While in Pali, samana, a “beggar monk”, may represent a true, but a later cognate of Altaic shaman.

One of the essential elements of shamanism is to describe the multifold functions reflected in the roles of the shamans. They not only become the performers of the rituals but tribal healers and prominent figures of the tribe as well. They are equipped with empirical knowledge that allows them to harmonize the social, natural and psychological dysfunctions and imbalance. In hunting magic the shaman has a vital relationship with the Master of the Animals that implies the universal metaphor for the concept of human relationship to nature: bin rhythms – eco balance – life energy. As healers they hold the knowledge to recognize the causes of various kinds of disease and to cure it. The third function is to guide the soul of the dead to their proper destination in the spirit realms. The fourth role in shamanistic rituals and imagery is the appliance of hallucinogenic

plants. They used in ritual rites of passage (birth, puberty, death, periods of crisis) used to affect transitions (transmutations, heighten awareness of physical and spiritual realm) where apprehension/comprehension of cosmic truths, orders can be gained. Daily life is illusory and other world consists of true reality. Also used in diagnosing illness as shaman communicates with spirits causing illness with ailing body part itself. This function is described in details by RIPINSKY-NAXON.

The concept of the center is a fundamental symbol, where center is an axis around which cosmological systems exist e.g. birth–life–death, lower–earth–upper or earth center around which heavens rotate. In many case this axis is path through which access to other realms is gained. One of the most important features of shamanism that RIPINSKY-NAXON points out in the metaphysical journey of the shaman is that it is focused on the center, regarding both the psychic and cosmic geography. Regarding the psychic geography, there is a turning towards the inward, an introspective experience, or meditation, which helps the shaman to gain awareness of his own existence. He enters the shamanic state of consciousness. In what concerns the cosmic geography, the focusing on the center manifests itself in the reaching of the *Navel of the World*, that is the center of the concentric squares, the point where the *Axis Mundi* penetrates into the Lower World. The journey of the shaman is a great quest, a time prevailing in many cultures – one of the greatest examples being the quest journey of Odysseus. His journey takes place both on a physical and a metaphysical plane. The inner quest of Odysseus is very similar to the metaphysical voyage of the shaman, the importance of which lies in the fact, that it testifies the uniformity of symbolic content transcending the logical, culture-bound interpretations. The initial call to power takes the shaman to the realm of chaos, the *limen*, where the cosmos is disorderly, where power moves freely – untransformed. This act requires a right presence of the mind, an “esoteric understanding”, the third level of understanding, which is the ability to perceive an unillustrated state of reality, defying the direct and symbolic reality.

His work depends relatively on induction and revealing examples rather than philosophical argument. His comprehension and understanding of the theme is powerful. It is an excellent source book for researchers, students of anthropology and ethnography wishing to become familiar with what shamanism means in different cultures and societies.

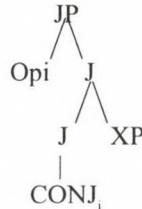
Sára KAISER

Riitta KORHONEN: Buts about Conjunctions. A Syntactic Study of Conjunction Expression in Finnish. *Studia Fennica Linguistica* 4. SKS, Helsinki 1993. 199 p.

Dans son étude Riitta KORHONEN, linguiste finnoise nous présente le système des conjonctions de la langue finnoise, mais en le comparant toujours aux autres langues, anglais, allemand, russe ou polonais. Elle fait ses analyses sur la base de la théorie de Chomsky développée dans „Government and Binding” (GB, Principles and Parameters, 1986).

D’après Riitta KORHONEN, il existe dans la langue finnoise trois types différents des conjonctions: les conjonctions de coordination, les conjonctions adverbiales et *että* ‘que’. La partie la plus importante et la plus détaillée de l’étude est celle des conjonctions de coordination (p. 23–103).

Quant aux conjonctions de coordination, il se pose la question, sont-elles des éléments lâches entre les membres reliés (comme c'était défini dans la grammaire transformative de Chomsky en 1965, au bien sont-elles les éléments principaux de la phrase d'après Munn (1987). Les conjonctions de coordination contribuent donc des constructions basées sur la théorie X, d'où il résulte que la conjonction de coordination (J) est en tête et capable de prendre une structure appartenant à n'importe quelle catégorie donc elle a un opérateur comme spécifiant:



Dans ce même chapitre l'auteur essaye d'expliquer comment les déplacements fonctionnent, et elle donne l'analyse de Gapping, c'est-à-dire de „l'ouverture”:

Liina rakastaa Uolevia ja Uolevi Viivia.
Liina aime Uolevi et Uolevi Viivi.

Cette ouverture donc – selon l'auteur – a son origine dans l'ellipse du verbe.

Les conjonctions adverbiales *koska* 'parce que' et *vaikka* 'bien que' sont selon son hypothèse des prépositions.

Quant à la conjonction *että* 'que' Korhonen la nomme complément, c'est donc une toute autre catégorie que les autres conjonctions. Elle n'est pas obligatoire avec les verbes du discours, de l'espérance ou de souhait, ni avec le pronom *se* 'il', 'ce':

– Hän toivoi (*että*) sinä tulisit tänään ajoissa.

Il a espéré que tu viennes aujourd'hui à temps.

– Tiesinhän minä (*se että*) sinä tulisit.

Je savais que tu viendrais.

Dans la dernière partie de l'étude l'auteur examine les relations entre les éléments reliés.

L'étude sur les expressions de conjonction de Riitta KORHONEN ouvre de nouvelles possibilités d'étude de la nature des conjonctions. Sa méthode d'analyse des conjonctions est tout à fait nouvelle et c'est surtout dans le domaine des conjonctions de coordination qu'elle réussit à faire des analyses profondes.

Valéria RÉVAY

Heikki KANGASNIEMI: Modal Expression in Finnish. Studio Fennica Linguistica 2. SKS, Helsinki 1992. 418 p.

La modalité semble être une notion linguistique bien compliquée puisqu'il n'est pas facile d'écrire l'ensemble des phénomènes linguistiques qui se décrivent par la notion de modalité, c'est-à-dire qui expriment les connexions mentales, sentimentales ou volitives

du sujet parlant avec le sujet du discours, ainsi que son point de vue et son attitude concernant la proposition.

Les recherches de KANGASNIEMI se basent sur la tradition philosophique ainsi que sur les traditions des recherches linguistiques prenant naissance en celle-ci. Ce sont surtout les thèses du philosophe van Wright et ceux du linguiste Palmer qui donnent la base théorique de l'étude de KANGASNIEMI. L'auteur examine le fonctionnement de cette théorie dans le domaine de la pratique, dans le système d'une langue concrète, dans le finnois.

L'auteur analyse les diverses expressions de la modalité à l'aide du corpus (29 000 phrases et 429 058 mots) du département de la langue finnoise et lapone de l'université d'Oulu de Finlande dans la langue écrite et parlée, ainsi que les textes des journaux et hebdomadaires, les textes de fictions (jeux, poésie, épopée), des nonfictions (les livres d'Église, les autobiographies, les guides, encyclopédies, les oeuvres de philosophie, biologie, l'économie, les sciences administratives, droit, agriculture, technologie etc.), ainsi que les programmes de radio.

L'auteur énumère chaque exemple étudié en trois formes différentes: la première est la phrase originaire en finnois, la deuxième une glose et la troisième la traduction anglaise de la phrase originaire:

Voitteko sanoa esmierkkejä?
 Can + p12 + q say example + p1 + par
 Can you give some examples?

À l'aide des gloses il serait possible pour d'autres chercheurs de faire des analyses détaillées dans le domaine des expressions de la modalité ou bien les employer pour des études comparatives et typologique ainsi que dans l'enseignement du finnois comme langue étrangère.

Traditionnellement il divise la modalité en trois groupes: les expressions de la modalité dynamique (Käsillä voi tarttua esineisiin ja valmistaa esineitä – Avec les mains on peut tenir les objets et on peut préparer des objets), déontique (Oletko tosiaan sallinut hänen suudella itseäsi (p. 93) – 'As-tu lui vraiment permis qu'il t'embrasse?') et épistémique (Sinä saattaisit olla nyt jo toinen Händel (p. 155) – 'Tu pourrais être déjà un autre Händel'). Chaque une d'elles se traite dans tout un chapitre. Les expressions de la modalité restent au dehors de ces trois chapitres ainsi que les expressions volitives (c'est-à-dire les expressions du désir, des souhaits et de l'espérance), évaluatives et commissives se trouvent dans le chapitre 5, tandis que les verbes de la modalité (*voida, saada, saattaa, sopia, taitaa, mahtaa, pystyä, kyetä, päästää, pitää, täytyä, tulla, joutua ja tarvita*) dans le chapitre suivant. Dans la dernière partie il présente les expressions modales du discours.

C'est une étude bien détaillée qui nous offre une vue générale des expressions de la modalité par un grand nombre d'exemples puisés dans divers domaines de la langue. En lisant cette vaste étude il nous semble qu'elle est plutôt la description et l'énumération des possibilités qu'une analyse bien profonde et théorique.

Valéria RÉVAY

KIS Bálint: A Békés-bánáti református egyházmegye története (1836) (Die Geschichte des reformierten Kirchendistriktes Békés-Bánát, 1836). Közreadják: GILICZE László, KORMOS László. Szerkesztették BLAZOVICH László, SZABÓ Ferenc. Békéscsaba, Szeged, 1992.

Die vorliegende Auswahl erschien als 5. Band der Reihe „Dél-alföldi évszázadok“ (Jahrhunderte der südlichen Tiefebene). Die Auswahl, die einführende Studie, die Anmerkungen und Register stammen von Pfarrer László Kormos, dem Archivar des reformierten Kirchendistriktes jenseits der Theiß (Debrecen). In seiner Einführungsstudie beschreibt er den gelehrten Vormärz-Seelsorger Bálint Kis, und die Erschließung der Archivquellen der biographischen Angaben stellen ihren größten Wert dar.

Bálint Kis (1772–1853) war ein Bauernsohn aus Vésztő, der aufgrund der Ermutigung durch seine Mutter zum Schüler am Debrecener Kollegium wurde. Von seiner Studienreise nach Westeuropa und Jena zurückgekehrt, berief man ihn nach Szentes, wo er dann sein gesamtes weiteres Leben verbrachte. Neben seiner täglichen Pfarrarbeit beschäftigte er sich mit dem Schreiben von Lehrbüchern, mit Wirtschaftsfragen und der ungarischen Urgeschichte. Er war Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. Ferenc Toldi betrachtete seine Lehrbücher als den bedeutendsten Teil seiner Tätigkeit.

Bewogen durch seinen Lehrer, den Debrecener Kirchenhistoriker Miklós Sinai, schrieb er die Geschichte des Kirchendistriktes, die bisher nur in einer Handschrift vorlag. Das in 4 Bänden herausgegebene Werk hat nicht nur kirchengeschichtlichen Quellenwert, sondern liefert auch für andere historische Wissenschaftszweige, wie Bildungs- und Schulgeschichte, Angaben, und darüber hinaus finden auch noch der Ethnograph und der Dialektforscher manches Beachtenswerte.

Die veröffentlichten Teile der Geschichte der „reformierten Kirche“ in Szentes wurden von dem Szenteser Pfarrer i. R. László GILICZE ausgewählt und zum Druck vorbereitet. Der Band enthält für den Ethnographen wichtige Angaben und Beschreibungen über das Glaubensleben des Volkes, im ersten Teil z. B. unter den Titeln Geburt und Taufe, Herrenmahl, Trauung, Beerdigung, Almosengeben. Es werden die großen Wenden im Menschenleben, die mit ihnen verbundenen kirchlichen Zeremonien und Volksbräuche beschrieben. Bálint Kis war gleichzeitig ein volkskundlicher Schriftsteller und ein seine Herde behütender Hirt. Die Geschichte des Kirchendistriktes und der Kirchengemeinde von Szentes hat auch bisher schon als Quelle für verschiedene Bereiche der ethnographischen Forschung gedient, so etwa in Bearbeitungen über Haus und Wirtschaft, Tracht, das Leben auf dem Wasser und über die Ernährung. Antal FILEP hält diese Quellen wegen ihres Gesellschaftsbildes und der Beschreibung des Volkslebens für wichtig.

Die Beschreibungen von Bálint Kis vom Beginn des 19. Jahrhunderts sind detailliert, anschaulich und lassen uns die allgemeinen Bräuche und die Abweichungen von ihnen, den Ursprung eines Brauches und die Umstände seines eventuellen Aussterbens kennenlernen. Seine Angaben sind zuverlässig.

In dem Band finden sich gut verwendbare wirtschafts- und ernährungshistorische sowie auf die Volkshelkunde hinweisende Angaben. Der von Bauern abstammende Verfasser verwendet häufig Wendungen, Redensarten, onomatopoetische Wörter – zur nicht geringen Freude des Dialektforschers.

In einem gesonderten Kapitel wurden die Beschreibungen von Witterungsunbilden und Naturkatastrophen gesammelt. In ihnen finden sich Angaben für die wissenschaft-

liche Aufarbeitung der Wirtschaftung und extensiven Tierhaltung im 18.–19. Jahrhundert und zugleich über das Zusammenleben der Nationalitäten im historischen Ungarn.

Judit SZÜCS

BARNA Gábor: *Búcsújáró és kegyhelyek Magyarországon (Wallfahrtsorte in Ungarn)*. Budapest, 1990

Nach seiner Dissertation von 1988 mit dem Titel „Die Volkskunde der ungarischen Wallfahrt“ hat Gábor Barna sein Buch über die Pilgerorte Ungarns für die breitere Leserschaft – unter anderem für die Wallfahrer – geschrieben. Der Autor spricht seine Absicht aus, daß er mit seiner Schrift die Reihe der Werke von Pál Esterházy (1690, 1696), Elek Jordánszky (1836), Jakab Schäffer (1897), Sándor Paulovics (1930), Sándor Bálint (1944), István Szenthelyi-Molnár (1971, 1988) und Sándor Berecz (1981) fortsetzen wollte. Auf dieser Basis aufbauend, verwendete Gábor Barna die neuesten Ergebnisse der geschichtlichen, kunstgeschichtlichen und volkskundlichen Forschungen zu einer historischen und kunstgeschichtlichen Beschreibung der mehr als fünfzig Wallfahrtsorte. Das Buch macht mit den wieder neu an Bedeutung gewinnenden und sehenswertesten Pilgerorten im heutigen Ungarn bekannt und spiegelt dabei gleichzeitig auch die topographische Struktur wider, nach der die überwiegende Mehrheit der Wallfahrtsorte sich in Transdanubien und Nordungarn befindet.

Wie in Handbüchern werden die Pilgerorte in alphabetischer Reihenfolge dargestellt und ihre Angaben in einer festen Ordnung mitgeteilt. Die Lage, die Verwaltungszugehörigkeit, die Geschichte und Eigenart der Wallfahrtsorte, die Wallfahrtsfeste, die zugehörigen Sehenswürdigkeiten sowie praktische Ratschläge für den Reisenden, wie Unterkunft und Versorgung, bilden den Gang der Darstellung. Der Einführung folgt die Bestimmung des Begriffes der katholischen Wallfahrt, und es fehlt auch nicht die historische Zusammenstellung der von den Ungarn aufgesuchten wichtigeren Wallfahrtsorte. Die Darstellung der heutigen Pilgerorte beschließt ein gesonderte Wallfahrtskalender am Ende des Buches.

Das mit farbigen Bildern illustrierte Buch ist für Gläubige bestimmt, die auf Wallfahrt gehen möchten, und erhält durch ausgewählte Gedichte und Romanteile aus Werken großer Dichter und Schriftsteller eine eigene Stimmung.

Das Buch ist auch für Forscher eine nützliche Datenbasis, für sie ergiebiger mag aber die schon erwähnte Dissertation sein, die sich im Handschriftenmagazin der Bibliothek der Ungarischen Akademie befindet.

Gábor LIMBACHER

BALASSA Iván: *A székelyföldi Erdővidék temetői (Die Friedhöfe von Erdővidék im Szeklerland)*. Debrecen, 1992. 80 S., 20 Zeichnungen, 26 Abb.

Eine der kleinsten Regionen Siebenbürgens, Erdővidék – das Waldgebiet, wie es in der Volkssprache genannt wird – befindet sich an der Südwestlehne des Hargita-Gebirges und ist von Szeklern (Ungarn) bewohnt, deren Dörfer an den Nebenflüssen des Flusses Olt (Kormos, Barót und Ajta) liegen. Nach der alten ungarischen Verwaltungseinteilung

gehörte das Gebiet vor 1918 zum Komitat Háromszék und heute zum Komitat Kovászna (Covasna) mit dem Zentrum Sepsiszentgyörgy (Sfintu Gheorghe). Das Zentrum von Erdővidék ist Barót (Baraolt).

Das Leben der dortigen Szekler wurde im allgemeinen von den geographischen Gegebenheiten bestimmt. Das Gebiet war reich an Fichtenwäldern und ermöglichte somit die Entwicklung der Sägeindustrie neben dem immer bedeutender werdenden Bergbau. Der Ackerbau bot nur dürftige Möglichkeiten. Diese Lage begünstigte die frühe Entwicklung der Hausindustrie, die auch höheren Ansprüchen genügte, hauptsächlich auf dem Gebiet der Holzverarbeitung.

Im Leben der Szekler, die am Fuße der Karpaten leben, spielt das Holz eine bedeutende Rolle, es bildet von der Geburt bis zum Tode ihre direkte Umgebung, von den Haushaltsgeräten über die wichtigsten Möbelstücke bis zum Szekler Tor. Das geschnitzte, gesägte, mit Reliefs versehene, teils bemalte, mit Schindeln bedeckte kleine und große Torenssemble bildet den geschmückten Eingang des Szekler Grundstückes. Holz stellt aber auch das kirchliche Mobiliar dar: als Bänke, Emporen, Kanzeln, Decken und auch Grabhölzer. In diesem östlichen Winkel Siebenbürgens können wir das Netz der traditionsreichen Zentren der bemalten Bauernmöbel verfolgen. Das wichtigste ist Vargyas (Virghiş). In Siebenbürgen verbreiteten sich außer den ungarischen auch bei den Sachsen die städtischen Tischlerzünfte bemalter Möbel: Segesvár (Sighişoara – Schäßburg), Braşov (Braşov – Kronstadt), Nagyszeben (Sibiu – Hermannstadt).

Die gemalte Möbelornamentik spiegelt sich in der kirchlichen Decken- und Emporenmalerei wider, keineswegs zufällig, denn deren Bearbeitung und Verzierung war die Aufgabe der Dorftischlermeister. Aber diese traditionelle Ornamentik lebt auch in den geschnitzten Grabmalern der Toten als Symbole weiter und trägt eine Botschaft für die Gemeinschaft der Überlebenden.

Ivan Balassa veröffentlichte in diesem Band bisher nicht publizierte volkskundliche Daten. Er begann die Dorffriedhöfe dieser Kleinregion am Anfang der 40er Jahre zu besuchen, als er im Szekler Nationalmuseum in Sepsiszentgyörgy als Museologe arbeitete. Ergänzt durch Forschungen in Archiven und Museen bietet er eine genaue und detaillierte Beschreibung der heute im Verschwinden begriffenen Friedhöfe von Erdővidék. Er legt die Betonung auf die Darstellung der geschnitzten Holzgrabmäler und beschreibt detailliert die Grabhölzer der einst um die Kirchen angelegten, aber seit dem 18. Jahrhundert an die Peripherie des Dorfes verlegten Friedhöfe.

Das Grabmal wird in dieser Region „gombfa“ genannt. Dieser Name deutet auf die knopf- oder kugelförmigen Verzierungen dieser Hölzer hin. Der Autor betont diesen Ausdruck gegenüber dem später verbreiteten Begriff „kopjafa“, was noch auf das gemeinsame Vorkommen des knopfförmigen Grabmals und des beflaggten Wurfspießes verweist. Der Wurfspieß (mit der Bedeutung Lanze) war in erster Linie das Grabmal, das einem Soldaten oder Fürsten zukam. Bei den Soldatendienst leistenden Szeklern – diese Gegend war das östliche Grenzgebiet des historischen Ungarn – blieb der beflaggte Wurfspieß als Erinnerung an die Beerdigung der Soldaten lange erhalten. Aber als „kopjafa“ wurden hier auch die zum Sargtragen benutzten Stangen mit Schnitzverzierung bezeichnet, die anschließend am Ende des Grabhügels aufgestellt wurden. Auf den archaischen Charakter des Grabmals und des Wurfspießes wies als erster Balázs Orbán hin (ORBÁN Balázs: A Székelyföld leírása – Die Beschreibung des Szeklerlandes. 1–6. Pest, 1868–1872), und seither sind mehrere Forscher auf die gesellschaftlichen Bezüge und die künstlerischen Werte der Ausführung des Grabmals aufmerksam geworden.

Die räumlichen Zierelemente der aus einem Stamm rundherum geschnitzten Grabmäler, welche sich eines auf dem anderen rhythmisch aufbauen, sind sehr abwechslungsreich. In jedem Dorf finden sich charakteristische Formvarianten. Der Autor veranschaulicht die Ausmaße, das Alter, die Aufschriften, die eingestemmt und geschnitzten Verzierungen und gesondert die den Stamm des Grabmals abschließenden Spitzenverzierungen mit genauen, nach Fotos angefertigten Zeichnungskopien.

In einem früheren, 1973 publizierten Aufsatz (*A magyar temetők néprajzi kutatása – Die volkskundlichen Forschungen der ungarischen Friedhöfe*, *Ethnographia* 84/1973) hat Iván Balassa für an der Friedhofskultur interessierte Forscher ausgeführt, aufgrund welcher Gesichtspunkte eine Monographie über Friedhöfe den Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann, wie man mit anschaulichen, genauen und authentischen, für die Wissenschaft nützlichen und wertvollen Daten dienen kann. Das ist besonders wichtig bei einem Thema, bei dem die Untersuchung und der Aufschluß des Materials von der vergehenden Zeit bedroht ist. Der Autor selbst konstatiert: Der ihm zeitlich vorangehende, hervorragende Gegenstandsmorphologe, der am Beginn des Jahrhunderts mit demselben Ziel die Friedhöfe des Szeklerlandes besuchte (SZINTE GÁBOR: *Kopjafák (temető-fejfák) a Székelyföldön – Wurfspieße-Grabmale im Szeklerland*, *Néprajzi Értesítő* 2/1901, 6/1905), fand in den 40er Jahren den größten Teil der von ihm vorgestellten Grabmale gar nicht mehr vor. Die früheren Stücke von ihnen stammten aus den 1850er Jahren. Und als er in den 80er Jahren in diese Dörfer zurückkehrte, mußte er eine weitgehende Zerstörung der Grabmale im Vergleich zu seinen früheren Sammlungen feststellen.

Auch deswegen sind Iván Balassas Mitteilungen, Angaben und Zeichnungen unersetzlich. Aufgrund des örtlichen Charakters der Publikation zog der Autor keine allgemeinen Schlußfolgerungen, wie er dies früher bei der vielseitigen und modellwertigen Analyse der Dorffriedhöfe (*Magyar falvak temetői – Friedhöfe der ungarischen Dörfer*, Corvina, Budapest 1989) getan hatte.

Nach einem historischen Überblick der Gegend, der Friedhöfe und der Grabmale werden wir mit den Friedhöfen von 18 Dörfern von Erdővidék bekanntgemacht. Besonders wird das Dorf Bodos hervorgehoben, in dem der Verfasser einen Grabmalschnitzer-Tausendkünstler fand, nach dessen Mitteilung er den Arbeitsablauf der Grabmalschnitzerei registrieren und auch die Werkzeuge der Holzbearbeitung darstellen konnte.

Er vergleicht die Grabmalmotive der einzelnen Dörfer anhand ihrer Ausarbeitung, ihres Formenreichtums und der Symbolfunktion der einzelnen Zierelemente. So gibt es fast überall vorhandene Zierelemente, die sich nur in ihrer Ausarbeitung unterscheiden, aber in ihrer Symbolik fast identisch sind. Der Autor widmet ein gesondertes Kapitel den Unterarten von eingestemmt und Spitzenelementen, die er auch durch Zeichnungen veranschaulicht und ihre konkreten oder verblassenden Bedeutungen angibt. Er stellt fest, daß die in den Hauptcharakteren einheitlich erscheinenden Symbole am Grabmal die Unterscheidungszeichen des Geschlechts und des Alters sind. So bezeichnen Knospe, Trieb und Tulpe Kinder beiderlei Geschlechts. Die Tulpe ist die Spitzenzier der jüngeren und der Grat die der älteren Frauen, während Hut, Mütze und Knopf die der Männer sind. Die Ausformung der darunter befindlichen und sich wiederholenden Schnitzereien, ihre Verbindungen miteinander zeigen größere Abwechslung. Der Autor erwähnt kurz auch andere Grabmale: das Kreuz der Katholiken und die Grabsteine.

Dieses Buch ist sehr lehrreich aus der Sicht der gegenstandsmorphologischen Aufarbeitung des gesammelten Materials. Die Veröffentlichung des über 50 Jahre gesammel-

ten Materials läßt auch den Anspruch ahnen, welcher sich mit immer größerer Kraft angesichts der Zerstörung unserer hölzernen Grabmale erhebt: dieses ästhetisch sehr schöne Material zu retten, aber zumindest zu dokumentieren.

Magdolna SZABÓ

D'un conte ... a l'autre – La variabilité dans la littérature orale (From one tale to the other – Variability in oral literature). Edité par Veronika KARÁDY-GÖRÖG. Paris, 1990, 603 p. Editions du CNRS

This is the second very fine work of theoretical importance published by the Paris-based CNRS and edited by Veronika KARÁDY-GÖRÖG on the conference of researchers on the narrative folklore genres. The first event held in March 1982 focused attention on folktales and the papers were published in a bilingual volume (Calame-Griaule – Veronika Karády-Görög (eds): *Le Conte. Pourquoi? Comment? – Folktales. Why and How?* Paris 1984, reprinted. 1989). This second collection of studies has been selected from the fifty papers and the comments on them at the international folklore symposium held in March 1987, Paris (Secondes journées d'étude en littérature orale), by the editor who was also the organizer of the meeting. The symposium brought together 133 epic researchers (including 4 Hungarians) from European, African and North American folklore studies. One quarter of the papers on the questions of *variability/variant/variation* dealt with the African narrative tradition which is little known to European folklorists.

The volume begins with the paper in French by Veronika KARÁDY-GÖRÖG on the theoretical and methodological questions of the concept of "variability", one of the central categories of oral tradition, examined here in a historical approach. The researcher, who is equally familiar with the European and African narrative tradition, argued that the use of this concept in both earlier and current folklore studies is so varied and broad that it is worth grouping it according to five different aspects. This classification proposed by Veronika Karády-Görög is also reflected in the structure of the volume.

Chapter 1 contains 9 studies on the possibilities, factors and characteristics of variation in the *oral tradition performance*, under the title of "Performer, performance, oral style". In addition to the theoretical arguments of W. NICOLAISEN and K. BREGENHØJ, we find the paper by M. MARIOTTI showing how the different variants of a tale come into being. S. NEUMANN analysed the Mecklenburg stock of narratives and J. FRIBOURG the narrative tradition of an Aragonian village, both examining the variations in time and genre. Four studies deal with problems of style in oral storytelling. F. SAUTMAN discusses the opening and closing formula of the French folktale; the paper by P. ROULON discusses the "rules" for the choice of proper names in the tales of the gbara people of Central Africa; G. CALAME-GRIAULE reports on variations in style in one tale of a Tuareg tale storyteller. G. HERRANEN presented the linguistic distinguishing traits of male and female storytelling in two Norwegian variations of the "Girl with the stump hand" (AaTh 706) tale type. She found that the tale of the male informant represents the "static" style of narration (logical in structure, restrained and unemotional), while the female performance was of the "elastic type" (pitying tone, emotionally rich and sympathetic).

Chapter 2 groups the papers and discussion documenting *variability of the narrative genres*. Linda Dégh dealt with the process of folklorization of tales and legends, the relationship between oral tradition and literature. Since this was the final paper of the three-

day meeting, Linda Degh also summed up the theoretical questions of research on narrative tradition and pointed to a few problems requiring further study. Ilona NAGY presented the Hungarian legends explaining origin and M. SIMONSEN showed the types of the Danish "Werwolf" legend. The study by A. SÁNDOR dealt with the present-day: life of a "traditional" genre, the legend of belief, with reference to a study by Vilmos VOIGT. (VOIGT: Why and how are our legends of belief proliferating? *Valóság* 1986/10: 78–88.) The other four authors in the chapter presented and analysed new genres or phenomena of folklore today – gossip, a christening ceremony, an African pop song – and genre variability in Nigerian Yoruba orality.

Relatively few authors discussed the *question of the interaction of literature and orality varying* in "ideology" and intensity in space and, time, the subject of *chapter 3*. I. KÖHLER-ZÜHL and Ch. SHOJAEI KAWAN wrote studies on the folktale concept of the Grimm brothers and their contemporaries, G. B. BRONZINI on the legend of Saint Nicholas, A. CAZENAVE on the traces of folklore that can be found in mediaeval Latin literature, and M. SKAFTE JENSEN on the oral variants of the Homeric epic. These writings are actually closely linked to *chapter 4* which contains papers on variability in its "*Historical dimension and socio-cultural interrelationships*". Among the eight papers, special mention must be made of the study by Tekla DÖMÖTÖR, since deceased, who illustrated partly with material collected by herself, partly with Taktaszada legends collected by Lajos SZABÓ (*ÚMNGY XVIII*, Budapest 1975), the process in folklore history whereby fairytales and parables are shortened in our times into legends; she also examined the new context in which archaic narrative motifs and heroes (e.g. supernatural beings) are revived in modern oral tradition.

Chapter 5 is the longest in the volume, containing 13 papers discussing the *theoretical and methodological* aspects of the question of *variation/variant/variability*. The chapter begins with the theoretical summing up by Lauri HONKO (then chairman of the ISFNR) which was presented at the opening (plenary) session of the meeting. HONKO postulated variation as a three-dimensional model. He argued that at the level of the phenomenological system, the folklore phenomena removed from their natural context are no longer part of the "living" system of tradition, consequently their variability is limited – even if their selection has been made on the basis of comparison in the wider sense – since by giving a single meaning that can be analysed from the phenomena the researcher banishes the other meanings shaped in the specific situation of traditional communication and expressed at structural, cultural, individual and social levels. For this reason, folkloristic research must take into account all three components of the ecological tradition (the tradition, the community that keeps it alive and the environment that comprises both) in the environment determined in space and time, or must make a comparison between the different regions, to formulate the laws of variation. In the historical dimension of the formation of variations, a study must be made of the nature of cultural borrowing/reception between the different traditions. The paper presented by Vilmos VOIGT makes a proposal for the elaboration of a general theory of folklore which defines and interprets the concept of variant at several levels (content, form, function, meaning, etc.). With her customary theoretical inventiveness, Heda JASON added a third factor to the pair of concepts variability/substitutionability, namely the concept of historical change to model the "fluctuation" of the different levels of narrative tradition (starting from genre hierarchy, through genre and a tale type to the individual textual shaping). Her paper uses Christian European, Mohamedan North African, Middle Eastern, Central Asian and In

dian variants of the AaTh 1730 tale type to illustrate textual level, contextual and historical variation. Bengt HOLBEK showed the practical application of the theory of "creativity in folklore" expounded by Bogatürjov-Jakobson, in the innovative variants of a few tale types associated with men, women or children. Since it is impossible here to mention all the studies, there is only room to note that S. APO dealt with the structure of Finnish charm tales, the renowned French exemplum researcher C. BREMOND discussed elements of mediaeval origin in the AaTh 950 tale type. A. R. AL-MODOVAR of Spain urged the new, theoretical elaboration of the concept of folktale "archetype", while the papers of J. J. VINCENZINI and R. BOTTIG-HEIMER dealt respectively with the definition of the motif and an analysis of Grimm tales using three similar motifs.

In keeping with the central theme of the international symposium, the volume of studies edited by Veronika KARÁDY-GÖRÖG is colourful in content varied in methodology and approach and of high theoretical standard. The questions, comments and critical remarks accompanying the papers not only give the reader an idea of the fertile working atmosphere of the symposium, but also reflect the theoretical perspective and degree of methodological elaboration of the different problems. The practical value of the volume is greatly increased by its clear structure and by the fact that abstracts of the papers, which were in either French or English, are given at the end of the book in both languages in alphabetical order of authors' names. I believe that this volume – as a characteristic part of the folklore studies of the eighties – will have an important place in the library of researchers dealing with the oral epic.

Imola KÜLLÖS

PRINTED IN HUNGARY
Akadémiai Nyomda, Martonvásár

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

INSTRUCTIONS TO AUTHORS

Only original papers will be published and a copy of the Publishing Agreement will be sent to the authors of papers accepted for publication. Manuscripts will be processed only after receiving the signed copy of the agreement.

To facilitate editorial work and to enhance the uniformity of presentation, authors are requested to prepare their contributions in accordance with the conventions summarized below.

The language of publication may be English, French, German and Russian. Please provide typewritten double-spaced manuscripts in duplicate, 25 lines per page and 50 letters per line. Type on one side of the paper only and number all the pages consecutively. The first page should include the following information: the title of the article in capitals in the first line, the author's full name in the second and the address (institution) in the third line.

Authors are encouraged to submit their papers also on floppy discs using preferably PC or Mac versions Microsoft Word, WinWord, WordPerfect, ASCII. Please identify unusual symbols in the margin.

Tables, diagrams, musical examples, photographs and illustrations should be presented on separate sheets. Good quality computer graphs produced on laser printer are acceptable. All illustrations should be identified by the author's name, abbreviated title of the paper and figure number on the back side. All figures should be referred to in the text using Arabic numbers (e.g. *Fig. 1*) and their approximate place indicated in the margin. Captions should be typed on a separate sheet and placed at the end of the manuscript.

Please underline in the text all emphasized words. Citations should be enclosed in double quotation marks. References should be marked by numbers and must include the following information in the notes: number in Arabic, the name of the author in capitals, the year of publication, and the cited page (pages). An alphabetically arranged list of references should be presented at the end of the article with the title Literature. This should contain the full name of the author written in capitals, year of publication, the title, the place and date of publication, for journal articles title of the paper, title of the journal, volume number, first and last pages. Abbreviations if necessary are accepted, but a list of explanation should be provided.

Authors are requested to check their manuscripts very carefully as corrections in proof stage cause delay and are expensive. One proof will be sent to the author. Please read it carefully and return it by air mail within one week to the editor. Fifty offprints are supplied free of charge.

HU ISSN 1216-9803