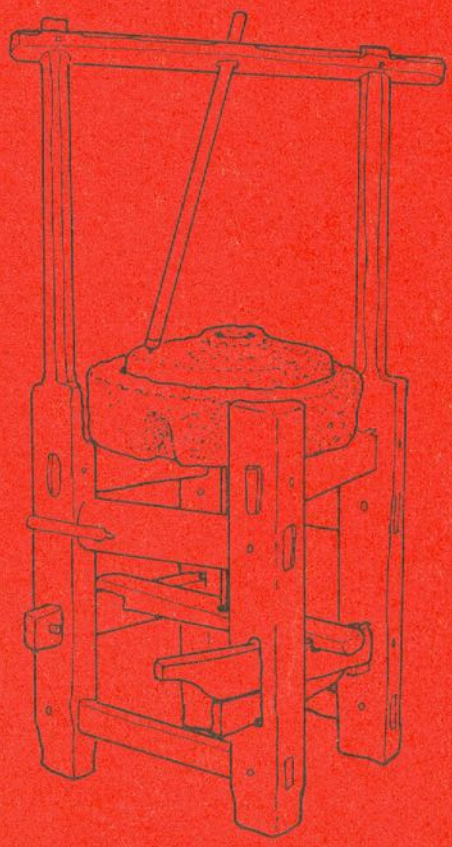
# ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA CARPATHICA

2



MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY

MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY

ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA CARPATHICA

# MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY

A KOSSUTH LAJOS TUDOMÁNYEGYETEM
NÉPRAJZI TANSZÉKÉNEK ÉVKÖNYVE
XX

Szerkeszti

UJVÁRY ZOLTÁN

Munkatársak
BARTHA ELEK—DÁM LÁSZLÓ

KOSSUTH LAJOS TUDOMÁNYEGYETEM
DEBRECEN, 1981

# ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA CARPATHICA

Tom. 2.

Redigit

ZOLTÁN UJVÁRY

KOSSUTH LAJOS TUDOMÁNYEGYETEM
DEBRECEN, 1981

Publikations des Lehrstuhls für Volkskunde der Universität
L. Kossuth zu Debrecen

Publications of the Department of Ethnography of the
L. Kossuth University, Debrecen

Adresse

Néprajzi Tanszék
Lehrstuhl für Volkskunde
Lajos Kossuth Universität
DEBRECEN, 10
Pobox 16
H—4010
Ungarn

Address

Néprajzi Tanszék
Department of Ethnography
Lajos Kossuth University
DEBRECEN, 10
P.O.B. 16.
H—4010
Hungary

ISSN 0580—3594 Műveltség és Hagyomány

ISSN 0139—0600 Ethnographica et Folkloristica Carpathica

*Professori Illustrissimo*
*Belae Gunda*
*Septuagenario*
*Hoc Volumen*
*D. D. D.*

LÁSZLÓ DÁM

# *Grubenwohnungen in der Grossen Ungarischen Tiefebene*

In Ungarn, in erster Linie in der Grossen Ungarischen Tiefebene und auf den Flachlandgebieten von Transdanubien, waren Grubenwohnungen noch in den Jahrzehnten um die Jahrhundertwende in grossem Masse als Wohngebäude verbreitet. Obwohl die ungarische Forschung auf die volkskundliche Bedeutung der Grubenwohnungen schon früh aufmerksam wurde, stehen uns sehr wenig Veröffentlichungen zur Verfügung, die die einzelnen Typen, deren Bauprozess, das Leben in den Grubenwohnungen, sowie den sozialen, wirtschaftlichen und ökologischen Hintergrund ihrer Anwendung genau und ausführlich beschreiben.[1]

Aufgrund der bisherigen Beschreibungen können die in Vertiefungen eingelassenen Wohnstätten aus morphologischem Gesichtspunkt in zwei grosse Gruppen gegliedert werden: 1. Vorübergehende Hütten mit eingetieftem Boden, die nur in einer bestimmten Periode des Jahres bewohnt waren. 2. Wohnhäuser mit eingebauter Feuerstelle und Kamin versehen, gewöhnlich mehrteilig. Sie dienten zur ständigen Wohnung.

Eine gemeinsame Charakteristik für die vorübergehend bewohnten Hütten ist, dass ihr Boden 40—100 cm unter dem Bodenniveau liegt. Über die Gruben, deren Grundriss eine Kreis-, Ellipse-, bzw. Viereckform hat, baute man eine *Kegel-* oder *Dachhütte*. Die Ausbildung der *Kegelhütten* geschieht auf sehr verschiedene Weise. In der Landschaft Sárrét, die im Bezirk Bihar liegt, haben die Hirten beim Bau ihrer Hütte, die zur Winterwohnung diente, am Rand der kreisförmigen Grube einen Graben von einem Spatenstich Tiefe gezogen. In diesen Graben stellte man eine etwa 10 cm breite Schilfwand, dann zog man die oberen Enden des Rohrs zusammen und band es mit Ruten zusammen. Die so ausgestaltete Hütte wurde mit Erde bedeckt. Das Feuer brannte in der Mitte der Hütte, dessen Rauch durch eine Öffnung an der Spitze der Hütte entweichen konnte. Damit die Hütte vor den herausspringenden Funken

1. Zur kurzen Zusammenfassung der Frage s. *L. Dám:* Wohngruben in Ungarn. Етнографски и Фолклористични Изследвания. София, 1979. 100—106.

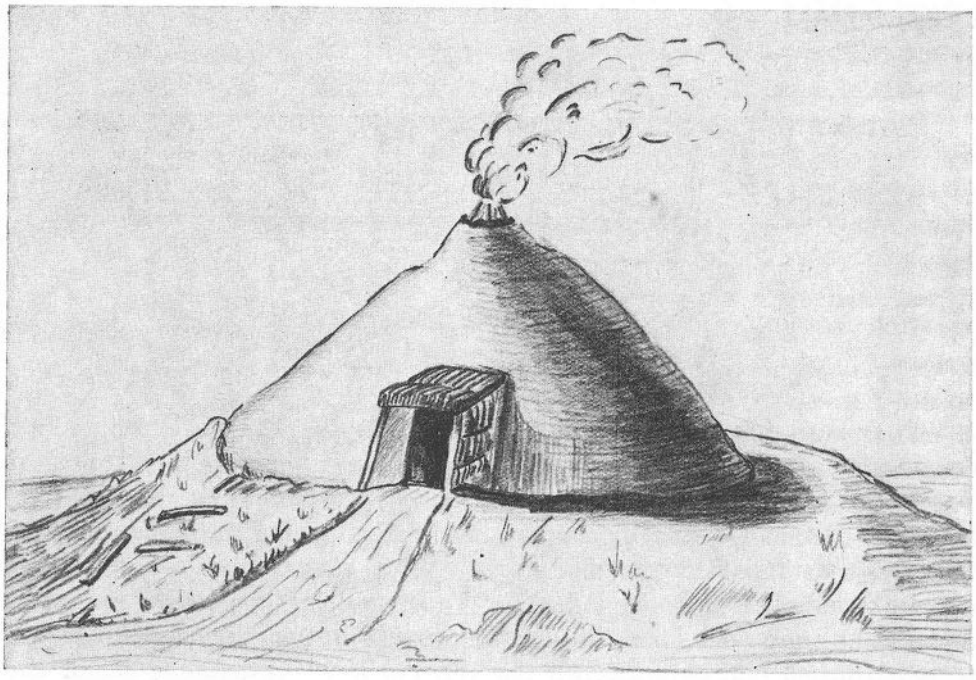


*Abb. 1.* Kegelhütte mit in die Erde eingelassenem Fussboden. Debrecen, (Kom. Hajdú-Bihar). Nach I Ecsedi.

geschützt war, wurde die Schilfwand innen auch in mehreren Schichten mit Lehm bestrichen.[2] Dieser Hüttentyp verfügte über kein besonderes Gerüst; hier erfüllte die Rolle des Gerüstes und der Verschalung die Schilfwand selbst. Eine andere Variante der Kegelhütten hatte schon ein Gerüst, aus Holz gefertigt, das mit verschiedenen Pflanzenresten bedeckt wurde. Die Erdarbeiter von Gyula (Bezirk Békés) haben diese Hütte so gebaut, da sie im Mittelpunkt einer etwa 1 Meter tiefen Grube einen hohen Stamm in die Erde rammten, daran lehnten sie knüppeldicke Pfähle, deren Enden am Rand der Grube lagen, und nachher deckten sie das so gebildete Holzgerüst mit einer Verschalung aus Stengeln, Schilf und Laub ab. Die im Winter gebrauchten Hütten waren im allgemeinen tiefer als die für die Sommerperiode gebrauchten und die Verschalung der Winterhütten wurde oft auch mit Erde bedeckt.[3] Ähnliche Erdhütten bauten sich auch die Waldarbeiter, die in den um Debrecen liegenden Wäldern arbeiteten (Abb. 1.), die Kleinfischer, die in den Sümpfen der Grossen Ungarischen Tiefebene lebten und auch die Hirten im Donau-Theiss-Zwischenstromland, bei diesen allerdings mit dem Unterschied, dass die Bau-

2. Vgl. *S. Szűcs:* A Nagysárrét régi disznótartása. Debreceni Szemle, XIV. 1940. 145—154.
3. *I. Katona:* A kubikusok ideiglenes hajlékai. Néprajzi Közlemények, VII. 1962. 26.

ten keinen Mittelstamm hatten.[4] Der schmale und niedrige Eingang der Kegelhütten ging gewöhnlich nach südlicher oder östlicher Richtung. Davor baute man als Schutz gegen den Wind aus Schilf oder Flechtwerk eine Wand, die *karám* oder *nyék* genannt wurde.[5] Es hing von der Tiefe der Grube ab, ob man über eine Treppe, eine Leiter oder eine Steige in die Hütte hineingelangen konnte.

*Die Erdhütten mit einem eckigen Grundriss* haben zwei Haupt-Konstruktionselemente: eine 40—60 cm tiefe Grube und darüber eine Dachhütte im allgemeinen mit Pfetten-, seltener mit einer Sparrendachkonstruktion. Die Erdhütten der Melonengärtner von Csány (Bezirk Heves) bestehen z. B. aus einer 4—5 m langen, 2,5—3 m breiten und 50—70 cm tiefen Grube mit steiler Wand und aus einem Dachwerk mit Pfetten-, oder Sparrendachkonstruktion, das den Grubenrand stützt. (Abb. 2.). Das Dachwerk deckten sie mit Stroh, Schilf und Knüppeln, die dicht nebeneinander gelegt wurden und darauf kam dann eine 30—35 cm dicke Erdschicht. Die Grubenwand und das Dachwerk waren gleichermassen mit Lehm bestrichen. Der Giebel der Hütte wurde aus mit Lehm bestrichenem Flechtwerk oder aus Lehmziegeln errichtet. Ihr einer Treppe versehener Eingang befand sich an der einen schmalen Hausfront. In manchen Fällen wurde die Hütte durch vorübergehende Wände in zwei-drei Räume geteilt, mit verschiedener Funktion (Stube, Küche

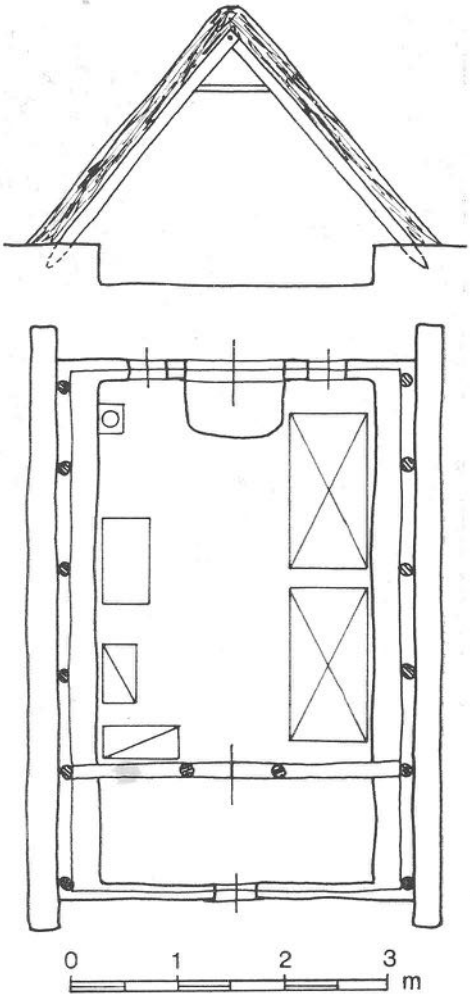



*Abb. 2.* Dachhütte mit einem in die Erde eingelassenen Fussboden. Boconád, (Kom. Heves). Nach F. Bakó

4. *O. Herman:* A magyar halászat könyve, I. Budapest, 1887. 471.; *O. Herman:* A magyar ősfoglalkozások köréből. Budapest, 1898. 46.; *I. Ecsedi:* A debreceni népi építkezés. Néprajzi Értesítő (im weiteren Népr. Ért.), XIII. 1912. 164.; *S. Bálint:* A szögedi nemzet. A szegedi nagytáj népélete. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve (im weiteren MFMÉ), Szeged, 1976. 325. Zu den Typen, zu Geschichte und zu den interethnischen Beziehungen der ungarischen Kegelhütten s. *K. K. Csilléry:* A magyar kúpos kunyhó. Népr. Ért., LII. 1970. 31—43.

5. Vgl. *O. Herman:* A magyar pásztor nyelvkincse. Budapest, 1914. 192., 199.

*Abb. 3.* Weingartenhütte mit einem in die Erde eingelassenen Fussboden. Albertirsa, (Kom. Pest). Aufn. L. Novák

oder Kammer).[6] Die im wesentlichen gleich gebauten, in eine Bodenvertiefung eingelassenen Dachhütten waren auch schon eine Generation früher allgemein verbreitet in der ganzen Grossen Ungarischen Tiefebene im Kreis der Hirten, Feldhüter, Fischer, Holzhauer, Erdarbeiter und Tabakgärtner. Diese Hütten sind auch oft vorkommende Bauten in den Weingärten der Tiefebene[7] (Abb. 3.).

Wenn wir die technischen, konstruktionsmässigen und formalen Gesichtspunkte berücksichtigen, können wir die *in Vertiefungen eingelassenen Wohnhäuser,* die zum ständigen Wohnen dienten, in zwei Gruppen gliedern. In dem

6. Vgl. *S. Ébner:* Néhány adat az alföldi földházhoz és földólhoz. Népr. Ért., XXI. 1929. 1—2.; *M. Boross:* Adatok a csányi felesdinnyések életmódjának és kultúrájának alakulásához. Ethnographia (im weiteren Ethn.), LXX. 1959. 596., 599.; *F. Bakó:* Erd- und Ziegelbau in der nordungarischen Volksbaukunst. Acta Ethnographica, XXIX. 1980. 9—10.; *F. Bakó:* Paraszthházak és udvarok a Mátra vidékén. Budapest, 1978. 30—32.

7. *O. Herman:* A magyar ősfoglalkozások... op. cit. 60—62.; *I. Tömörkény:* A tanyai világból. Népr. Ért., V. 1904. 245.; *I. Györffy:* Das Bauwesen der Hirten im Ungarischen Tiefland. Budapest—Debrecen 1927. 53—54.: *I. Tálasi:* A Kiskunság népi állattartása. Budapest, 1936. 137—138.; *L. Nagy Czirok:* Pásztorélet a Kiskunságon. Budapest, 1959. 127.; *Zs. Bátky:* Építkezés. In: A magyarság néprajza I. Budapest, 1941. 125.; *M. Boross:* op. cit. 596—602.; *I. Katona:* op. cit. 27—28.; *A. Juhász:* Átok házától — Ásotthalomig. Ásotthalom, 1970. 50.; *L. Novák:* A szőlő Albertirsa és Pilis hagyományos telekrendszerében és üzemszervezetében. Studia Comitatensia, 3. Szentendre, 1975. 253.; *T. Szenti:* A tanya. Budapest, 1979. 240—242.

*Abb. 4.* Wohngrube. Debrecen, (Kom. Hajdú-Bihar) Nach. I. Ecsedi

einen Fall hatte das Haus gar keine gebaute Mauer. Die Vertiefung des Baus war von einem solchen Ausmass, dass die Grube selbst die vollständige Wandhöhe bildete. Das Dachwerk stiess direkt an den Grubenrand und dementsprechend erhob sich nur dieses über das Bodenniveau (Abb. 4., 9.). Im anderen Fall wurde das Bodenniveau in unterschiedlichem Masse vermindert, und die natürliche Grubenwand durch ein künstliches Mauerwerk ergänzt, das über das Bodenniveau emporragte. (Abb. 5—7.).

Ein wichtiges Moment für den Bau beider Varianten war die Wahl des Standortes, die von den geographischen Gegebenheiten bestimmt wurde. Dies bezog sich besonders auf die völlig in Vertiefungen eingelassenen Bauten. Solche konnten nämlich nur dort sicher gebaut werden, wo das Grundwasser niedrig war. Dafür waren in Ungarn am geeignetesten die sandigen, lehmigen Ebenen und Lössgebiete, die im Diluvial und Holozän entstanden waren. Neben den günstigen geographischen Gegebenheiten spielten bei der Verbreitung der Grubenwohnungen in der Tiefebene die historischen und sozialen Faktoren eine wichtige Rolle.

Der Erbauer musste aber auch darauf achten, dass das Regenwasser nicht in das Haus hineinfliessen konnte und der Eingang möglichst nach Süden oder nach Osten gelegen war. Entsprechend den Bodengegebenheiten erfolgte die Ausgestaltung der Grube auf verschiedene Weise. In Gebieten mit lockerem,

sandigem Boden, wie in Nyírség, Hajdúság und im Donau-Theiss-Zwischenstromland hat man die Grube nach innen sich verjüngend, schräg gegraben, damit die Wand nicht einstürzt. Im nördlichen Teil der ungarischen Tiefebene und in den südlichen Gebieten der Gegend links der Theiss, also in Landschaften mit einem festeren lehmigen Boden war die Grubenwand immer senkrecht.[8] Die Masse der Grube sind im allgemeinen: Länge: 6—10 m, Breite: 3—5 m und Tiefe: 1,5—1,8 m. Entsprechend den Bodengegebenheiten sicherte man die Festigkeit der Grubenwand und die des ganzen Hauses selbst auf verschiedene Art und in unterschiedlichem Masse. Während in den nördlichen Gebieten der ungarischen Tiefebene und im südlichen Teil der Gegend jenseits der Theiss die Grubenwand nicht ausgefüttert wurde, sondern bloss einfach mit Lehm bestrichen,[9] wurde die Festigkeit der Mauer und des Dachwerkes in anderen Gebieten durch verschiedene Ständerbaukonstruktionen gesichert. Im südlichen Teil der Landschaft Nyírség, in der Umgebung von Debrecen und in Hajdúság grub man z. B. an den Ecken der Hausgrube dicke Pfähle in die Erde, die an ihrem oberen Ende durch dünnes Rahmholz verbunden wurden. Es war häufig, dass man die Grube des Hauses mit solchen Pfählen ausgefüttert hat, dicht nebeneinander gestellt stiessen sie mit ihrem unteren Ende den Grubenrand und mit dem oberen waren sie an das Rahmholz genagelt. Es kam auch vor, dass man die Pfähle, die 30—50 cm weit voneinander aufgestellt waren, mit Ruten durchflochten hat. Das wurde genauso durchgeführt, wie die Anfertigung einer Flechtwand. Zur Ausfütterung der Grube brauchte man aber nicht nur Holz, sondern auch Schilf, Sonnenblumenstengel und Maisstroh. In solchem Falle grub man um die Grube herum einen Graben, der einen Spatenstich tief war. Dahinein hat man eine einige Zentimeter dicke Wand aus Schilf, Stengeln und Maisstroh gestellt, deren obere Enden am Rahmholz befestigt wurden. Den Zwischenraum, der zwischen der Grubenwand und der Wand des Erdhauses entstand, hat man mit Stroh, Weinrebe, Unkraut oder mit anderen Pflanzenresten ausgefüllt, damit der Sand nicht zwischen die Pflanzenstoffe rieseln konnte, die als Futter dienten.[10]

Die völlig in die Erde eingelassenen Wohnhäuser hatten fast ohne Ausnahme eine Pfettendachkonstruktion, bei der die auf die Linie der End- und

8. Zur ausführlichen Beschreibung der Grubenbildung s. *L. Dám:* A hajdúböszörményi szőlők népi építkezése. Debrecen, 1972. 47.; *F. Bakó:* Erd- und Ziegelbau... op. cit. 10—12.; *S. Bálint:* op. cit. 352.; *I. Dankó:* Opuscula Ethnographica. Debrecen, 1977. 255—256.; *I. Sztrinkó:* Primitív faltechnikák az illancsi tanyák népi építkezésében. Cumania, V. Kecskemét, 1978. 143—157.

9. *F. Bakó:* Erd- und Ziegelbau... op. cit. 10—12.; *I. Dankó:* Opuscula... op. cit. 255.

10. Vgl. *I. Ecsedi:* op. cit. 166.; *L. Kiss:* Földházak Szabolcs megyében. Népr. Ért., XXVIII. 1936. 75., 81., 85.; *L. Dám:* A hajdúböszörményi... op. cit. 42—43.; *L. Dám:* Wohngruben... op. cit. 101.; *I. Sztrinkó:* op. cit. 145.; *I. Balogh:* Adatok a debreceni erdőgazdálkodás történetéhez. A vákáncsosok. A debreceni Déri Múzeum Évkönyve (im weiteren DDMÉ). Debrecen, 1936. 155.; *Zs. Miklós:* A debreceni vákáncsosok. DDMÉ. 1974. 243.; *M. Égető:* A lakáshasználat változásai a szanki tanyákon az utóbbi száz évben. Cumania V. Kecskemét, 1978. 164.

Zwischenmauern gestellten und in den Grubengrund eingelassenen Firstsäulen die Firstpfette gestützt haben (Abb. 8.). Die Bedeckung des Baus erfolgte ähnlich wie die Ausfütterung der Grube in sehr verschiedener Form. In den meisten Fällen hat man auf das Gerüst der Dachkonstruktion — dicht nebeneinander — dicke, gespaltene Latten gelegt. Diese stützten sich einerseits direkt auf die Erde, andererseits an die Firstpfette. Das Holzgerüst des Daches deckte man zuerst mit Stroh, Schilf, Rute, Weinrebe oder mit wertlosen Pflanzenresten, die leicht zu bekommen waren, und danach 20—30 cm dick mit Erde, die aus der Grube ausgegraben worden war. Diese Erde hat man mit der Schaufel geglättet und festgestampft. In den Gebieten, wo der Boden sandig war, war es üblich, das so befestigte Dach noch mit Rasenpolstern zu bedecken, was nämlich verhinderte, dass der Wind und das Regenwasser den Sand forttrugen.

Eine entwickeltere Variante des Dachdeckens war, als man auf das Gerüst der Pfettendachkonstruktion Sparrenhölzer legte, deren oberes Ende man über den Firstpfettenbalken mit Ruten oder Nägeln befestigte und deren unteres Ende man an das Rahmholz stützte, so dass dieses Ende aber in jedem Fall noch über den Rand der Grube hinausreichte. Das Dachgerüst wurde dann auf allgemein verbreitete Weise mit Latten verschalt und mit Schilf bedeckt. Die niedrigen Giebel des Dachs wurden durch eine Mauer abgeschlossen, die aus Schilf, Rute, Flechtwerk, eventuell aus Lehmziegeln gemacht wurde. Die völlig eingelassenen Wohnhäuser verfügten im allgemeinen über keine Deckenkonstruktion. Die innere Fläche der Wand und des Daches hat man mit Lehm bestrichen und geweisst. Die kleinen einfachen Fenster des Hauses brachte man auf beiden Seiten der Firstpfettensäule an. Der Boden des Bauwerkes war immer gestampfte Erde, die im allgemeinen auch noch mit Schlamm glattgeschmiert wurde.

Weil das Fussbodenniveau der völlig eingelassenen Wohnhäuser im Vergleich zum Niveau des Bodens verhältnismässig tief liegt, bedeutete der Bau des Hauseinganges (ung. *gádor*) ein besonderes Problem (Abb. 4—7.). Der Eingang fiel in Richtung des Bauwerkinneren ab, solange er das Niveau des Fussbodens nicht erreichte. Deshalb betrug seine Länge manchmal auch 3—4 m, seine Breite 1,2—1,5 m, während seine Höhe bei 1,6—1,8 m lag. An seine 4 Ecken stellte man je eine Säule, auf die man dann armdicke Pfähle legte. Die unteren Säulen des Eingangs bildeten zugleich auch die Türpfosten, und der auf diese gelegte Querbalken war zugleich auch der Sturzbalken. Die Mauer des Einganges war so gefertigt, wie wir es schon bei der Ausfütterung der Grube gesehen haben.[11]

*Die nur teils eingelassenen Wohnhäuser* (Abb. 5—7.) weichen im wesentli-

11. Vgl. *I. Ecsedi:* op. cit. 163.; *L. Kiss:* Földházak... op. cit. 76.; *L. Dám:* A hajdúböszörményi... op. cit. 43—45.; *L. Dám:* Wohngruben... op. cit. 101—102.; *I. Sztrinkó:* op. cit. 145—146.

*Abb. 5.* Zum Teil in die Erde eigelassenes Grubenhaus. Karcag, (Kom. Szolnok). Aufn. L. Dám

*Abb. 6.* Wohnhaus mit einem in die Erde eingelassenen Fussboden. Öcsöd, (Kom. Szolnok). Aufn. L. Dám

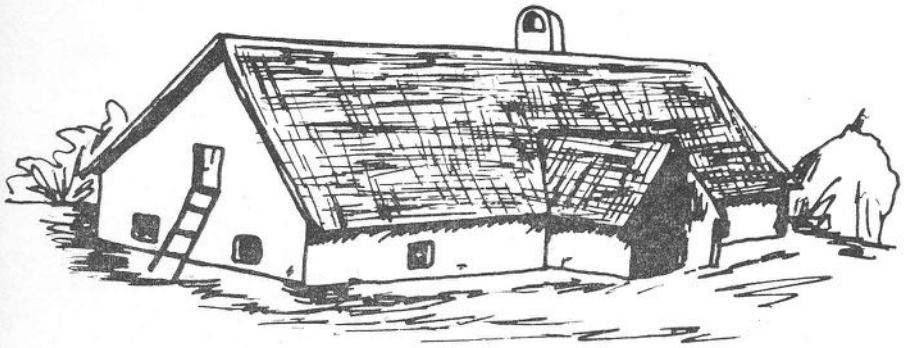


*Abb. 7.* Gesindehaus. Nyíregyháza—Királytelek, (Kom. Szabolcs-Szatmár). Nach L. Kiss

chen von den völlig eingelassenen Wohnhäusern nur darin ab, dass ihr Fussbodenniveau nicht so tief liegt und sie kein festes, gebautes, über das Bodenniveau steigendes Mauerwerk haben. Diese Abweichung ist aber nicht nur unter strukturellem Gesichtspunkt wichtig, sondern auch deshalb, weil solche Bauten einen Übergang zwischen den Wohngruben und den Wohnhäusern über dem Bodenniveau bilden. Weitere Unterschiede sind, dass sie in mehreren Fällen Deckenkonstruktionen haben und der oben beschriebene Eingangstyp bei ihnen fehlt.

Die Grubentiefe des Hauses liegt zwischen 40—100 cm. Der Bau der Wand wurde gewöhnlich in der Grube angefangen, und so wurde sie 60—120 cm hoch gebaut, d. h. über das Bodenniveau gezogen. Die Bautechnik der Wand ist sehr unterschiedlich. Es gibt für all die Techniken Daten, die über die Baupraxis der ungarischen Tiefebene Aufschluss geben. Für die Ständerbautechniken wurden in erster Linie die Flecht- und Rohrwand und die Schwellengerüstwand verwendet, aber der Bau von Wellerwerk-, Rasenpolster-, Stampf- und Lehmziegelmauern war auch häufig.[12]

Wie schon erwähnt, verfügten die nur teils eingelassenen Wohnhäuser in manchen Fällen auch über einen Dachboden (Abb. 7.). Dieses Bauelement kam in erster Linie bei solchen Wohnhäusern vor, deren Bau mit den Wohnhäusern auf der Oberfläche identisch war. Als unterscheidendes Merkmal ist die nur sehr geringe Einlassung ihres Fussbodenniveaus zu erwähnen. Wegen lückenhafter Datenmittelung ist uns aber nicht genau bekannt, wie oft die Wohnhäuser mit Dachboden versehen wurden.[13]

Auch dieser Haustyp wurde meist mit Pfettendachkonstruktion gebaut. Neben dem Pfettendach mit Firstsäule kam hier aber auch das Pfettendach

12. Wir müssen von der ausführlichen Darlegung der verschiedenen Bautechniken der Wände absehen. Vgl. *Zs. Bátky:* Építkezés. Op. cit. 126—132.; *J. Barabás— N. Gilyén:* Vezérfonal népi építészetünk kutatásához. Budapest, 1979. 38—41.

13. Mit Dachboden versehene Grubenhäuser werden beschrieben von *L. Kiss:* Földházak... op. cit. 81.; *F. Bakó:* Erd- und Ziegelbau... op. cit. 25—27.

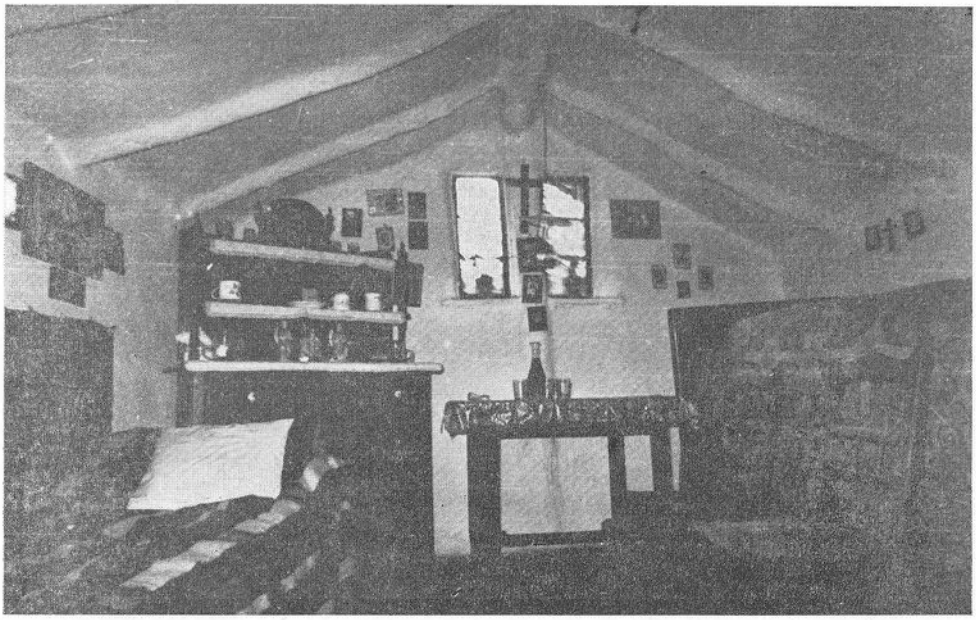


*Abb. 8.* Die Einrichtung einer Grubenwohnung. Pócspetri, (Kom. Szabolcs-Szatmár). Aufn. L. Dám

mit Scherengerüst vor. Das Material zum Dachdecken war in den meisten Fällen Schilf, das nicht mehr mit Erde bedeckt wurde. Die Wände wurden in jedem Fall mit Lehm bestrichen und geweisst. Wenn das Gebäude keinen Dachboden hatte, wurde das Schilfdach auch von innen mit Lehm bestrichen und gekalkt. Wie schon erwähnt, haben diese Bauwerke nicht immer einen solchen Eingang, der gangartig an das Haus angebaut ist. Die einzige Tür des Hauses, die sich ins Freie öffnete, befand sich meistens an der einen schmalen Hausfront, seltener an der Hauptfront und der Eingang führte durch einige Treppen in den Wohnraum (Abb. 6.). Der Bau eines Einganges, der gangartig an das Haus gebaut ist, wird nur dann nötig, wenn die Grubentiefe des Hauses den 1,0—1,5 m erreicht (Abb. 5.).

Die völlig bzw. nur teils in die Erde eingelassenen Wohnhäuser zeigen keine wesentliche Abweichung darin, was ihren Grundriss, ihre Feurstellen und die Art und Weise des Rauchabzugs betrifft. Das Andenken an die obengenannten einräumigen Haustypen ist heute nur noch in der Erinnerung aufbewahrt. Die Grubenhäuser waren meist zwei- oder dreiteilig. Während das einräumige Grubenhaus alle Funktionen des Wohnhauses trug, bestanden die zwei- oder dreiteiligen Bauwerke aus Stube und Küche, bzw. ihre Gliederung war: Stube + Küche + Kammer. Der dritte Raum konnte manchmal der Stall sein, wie z. B. in der Umgebung von Debrecen, und auch der Hauseingang be-

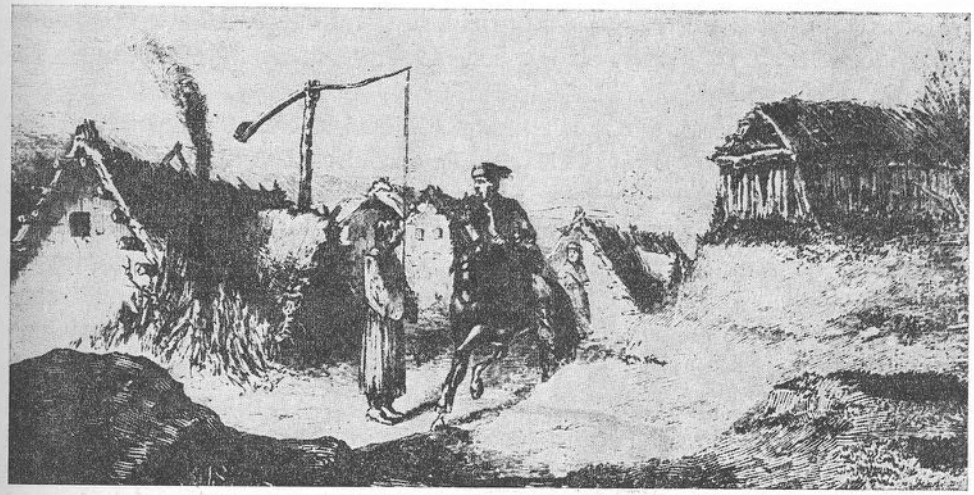


*Abb. 9.* Grubenhäuser von Tabakgärtnern aus dem Jahre 1864. Tápiószecső, (Kom. Pest).

fand sich dort, d. h. in den Wohnraum konnte man durch den Stall gelangen.[14] In Ausnahmefällen konnten die Grubenhäuser auch 4—10 Räume haben. Das trifft für die grossen Wohnstätten zu, die in den Gutshöfen für die Dienstleute gebaut wurden. Diese Gesindehäuser standen in den Meierhöfen, weit entfernt vom Dorf und sie gewährten oft 4—6 Familien Obdach.

Die ausführliche und systematisierende Untersuchung der Gesindehäuser ist die ungarische Ethnographie noch schuldig, weil auch diese Bauten einen organischen Teil der ungarischen bäuerlichen Architektur bilden. Auch ihre gesellschaftliche Bedeutung ist nicht gering, im einstigen Ungarn fanden nämlich in ihnen mehrere tausend Menschen Zuflucht. Unter dem Gesichtspunkt unseres Themas sind in erster Linie die Untersuchungen von *Lajos Kiss* und *Ferenc Bakó* hervorzuheben. *Lajos Kiss* stellt vom Gutsmeierhof Királytelek bei Nyíregyháza 37 eingelassene Gesindehäuser dar. Diese waren zumeist dreiteilig, und sie hatten ihren Platz dort, wo er von dem Gutsherrn bestimmt wurde. Der Eingang in das Gebäude erfolgte vom mittleren Raum, von der Küche aus (ung. *pitvar*) und von hier konnte man dann in die Räumlichkeiten zu beiden Seiten der Küche gelangen, in das Zimmer, bzw. in die Kammer. Die Masse dieser Gebäude waren grösser als der Durchschnitt; ihre Länge war 14—16 m, ihre Breite 5—6 m und die durchschnittliche Tiefe 1,8 m. Der Eingang, ungarisch *gádor* genannt, hatte eine Länge von 2—3 m und eine Breite von 1,6—1,8 m. Ihre Wände waren aus Lehmziegel oder Ziegel ge-

14. Zu den Varianten der Grundriss-Gliederung der Grubenhäuser s. *I. Ecsedi:* op. cit. 265—266.; *L. Kiss:* Földházak... op. cit. 75—89.; *F. Bakó:* Erd- und Ziegelbau... op. cit. 9—10, 23—32.; *L. Dám:* A hajdúböszörményi... op. cit. 45.; *L. Dám:* Wohngruben... op. cit. 101—103.

macht, sie hatten eine Pfettendachkonstruktion und meistens hatten sie keinen Dachboden. In Vertiefungen eingelassene Gesindehäuser mit Dachboden kamen nur selten vor[15] (Abb. 7.).

*Ferenc Bakó* beschreibt auch mehrere eingelassenen Gesindehäuser aus dem südlichen Teil des Bezirks Heves. Die archaischste Form ist ein einzelliges, grosses, 18 m langes Gebäude. Der Eingang war in der Mitte der Längsfront. Das Haus wurde von drei Familien bewohnt, dazu gehörten noch zwei, von aussen beheizte Backöfen. Das Gebäude hatte eine Pfettendachkonstruktion, aber keinen Dachboden. Neben den entwickelteren dreiteiligen Formen gab es auch Gesindehäuser, die aus 6 Räumen bestanden. Dieses Bauwerk kam so zustande, dass man zwei dreiteilige, in die Erde eingelassene, symmetrisch angeordnete Wohnhäuser unter ein Dach brachte. Der mittlere Raum von den beiden Teilen war die Küche und von hier aus gingen nach rechts bzw. links die Zimmer ab. Sie hatten Stampfmauern und gleicherweise eine Pfettendachkonstruktion. Das Gesindehaus wurde von 4 Familien bewohnt, d. h. je zwei Familien hatten je eine Küche und jede Familie hatte nur ein einziges Zimmer.[16]

Die Feuerstelle der Grubenhäuser war im allgemeinen mit dem System identisch, das für den Tiefland-Haustyp charakteristisch ist. Im Zimmer stand ein schoberförmiger, aus Lehm gebauter Ofen auf einer niedrigen Lehmbank, der von der Küche aus beheizt wurde. Diese Lehmbank wurde in den meisten Fällen nach der Fertigstellung der Grube aus Erde und Lehm gefertigt, es kam aber auch vor, z. B. in Szabadszállás (Bezirk Bács-Kiskun), dass sie schon während des Grubengrabens entstand, und zwar so, dass an der Stelle des Backofens das Bodenniveau um 40—50 cm höher stehen gelassen wurde.[17] In der Küche vor der Ofenöffnung stand eine schmale und niedrige, ebenfalls aus Lehm gemachte Feuerbank. Es kam auch vor, dass man in der Mitte der Küche eine Feuerstelle mit einem Viereck-Grundriss baute, auf der dann bei offenem Feuer gekocht und damit der Raum gleichzeitig beleuchtet wurde. Im Gebiet von Nyírség war auch der Gebrauch eines kleinen Kamins, der neben dem Ofen gebaut wurde, allgemein verbreitet.[18] Der Rauchabzug des Hauses wurde im einfachsten Fall durch einen Rauch- oder Funkenfang gelöst, der in der Küche, über der Ofenöffnung stand. Die entwickelteren Grubenhäuser hatten aber meistens einen aus Flechtwerk angefertigten und mit Lehm bestrichenen offenen Schornstein, der sich in der ganzen Breite der Küche über den hinteren Teil des Raumes wölbte. In der Periode zwischen den beiden Weltkriegen wurden die traditionellen Einrichtungen für den Rauch-

15. Vgl. *L. Kiss:* Földházak... op. cit. 75—77.
16. Vgl. *F. Bakó:* Erd- und Ziegelbau... op. cit. 31—32.
17. Die Sammlung von *I. Sztrinkó.*
18. *L. Kiss:* Földházak... op. cit. 81—82.; *L. Dám:* Wohngruben... op. cit. 102—104.

abzug immer mehr durch die aus Lehm oder Ziegel gebauten, geschlossenen Schornsteine in den Hintergrund gedrängt.[19]

Die völlig, bzw. teils in die Erde eingelassenen Wohnhäuser zeigen in ihrer geographischen Verbreitung in dem untersuchten Gebiet keine wesentlichen Unterschiede. Beide Varianten existierten nebeneinander, und es gab höchstens in der Proportion ihrer Anwendung in den einzelnen Landschaftsgebieten einen Unterschied. Diesen genau festzustellen ist aber sehr schwer, die früheren Forschungen haben ja keinen Unterschied zwischen den einzelnen Varianten gemacht und mangels ausführlicher Beschreibungen sind oft nur Folgerungen aus ihrem strukturellen Aufbau möglich. Auf Grund der uns zur Verfügung stehenden Daten scheint der völlig in die Erde eingelassene Haustyp in erster Linie in den Gebieten Nyírség, Hajdúság und Kiskunság in grösserer Zahl vorgekommen zu sein, während in den nördlichen Gebieten der Tiefebene, in Jászság und auf dem Flachland von Heves und Borsod, sowie im südlichen Teil jenseits der Theiss die Verwendung von nur teils in die Erde eingelassenen Wohnbauten häufiger vorkam (vgl. Abb. 10.).[20]

Die Grubenbauweise ist nicht nur für die Volksarchitektur der ungarischen Tiefebene ein charakteristischer Zug, sondern sie verbreitete sich in grossem Masse auch in den Flachlandgebieten des Karpatenbeckens sowie in des-

19. *L. Kiss:* Földházak... op. cit. 80—81.; *F. Bakó:* Erd- und Ziegelbau... op. cit. 25—27.; *I. Dankó:* Opuscula... op. cit. 258.; *L. Dám:* A hajdúböszörményi... op. cit. 46.; *L. Dám:* Wohngruben... op. cit. 102—103.

20. Die Quellen der Kartenangaben — *F. Bakó:* Település, népi építkezés. In: Heves megye műemlékei I. Budapest, 1969. 438.; *F. Bakó:* Erd- und Ziegelbau... op. cit. 9—36.; *J. Banner:* A békési magyarság népi építkezése. Népr. Ért., XII. 1911. 135—136.; *J. Barabás:* Tanyai település és építkezés. In: Orosháza néprajza. (Szerk.: *Gy. Nagy*) Orosháza, 1965. 91—92.; *L. Bartucz:* Adatok a Nagy Magyar Alföld népies építkezéséhez. Népr. Ért., XI. 1910. 54.; *S. Bálint:* A szögedi nemzet. Op. cit. 352.; *M. Boross:* op. cit. 596—597.; *J. Csalogovits:* Tolna vármegye múzeumának második ásatása a török hódoltság alatt elpusztult Ete község helyén. Népr. Ért., XXIX. 1937. 325—326.; *I. Dankó:* A túrkevei ház. In: Emlékkönyv a Túrkevei Múzeum fennállásának 10. évfordulójára. Túrkeve, 1961. 71.; *I. Dankó:* Házformák Hajdúnánáson. Ethn. LXXV. 1964. 59.; *I. Dankó:* Két homoki hajdúváros népi építkezése. DDMÉ. 1970. 265.; *I. Dankó:* Opuscula... op. cit. 252.; *L. Dám:* A hajdúböszörményi... op. cit. 41—45.; *L. Dám:* Wohngruben... op. cit. 102.; *I. Ecsedi:* op. cit. 163—164.; *S. Ébner:* op. cit. 1—4.; *M. Égető:* op. cit. 164.; *B. Fekete:* Bogárhátú házak Biharban. Népr. Ért., XXVI. 1934. 101—102.; *F. Fodor:* A Jászság életrajza. Budapest, 1942. 334.; *I. Györffy:* A Nagykunság és környékének népi építkezése. Népr. Ért., 1908. IX. 155.; *L. Hencz:* Népi építkezés Mezőberényben. In: Mezőberény története II. (Szerk.: *F. Szabó*) Mezőberény, 1973. 275.; *O. Herman:* A magyar ősfoglalkozások... op. cit. 62.; *A. Juhász:* Megtelepülés és építkezés. Op. cit. 50.; *A. Juhász:* Építkezés, házberendezés. In: Tápé története és néprajza (Red. *A. Juhász*). Tápé, 1971. 443.; *I. Katona:* op. cit. 25.; *Gy. Kecskés:* Püspökladány újkori története helyneveiben. Püspökladány, 1974. 60.; *L. Kiss:* Beszterce. Föld és Ember, II. 1922. 221.; *L. Kiss:* Földházak... op. cit. 72—91.; *L. Kiss:* Nagyhalász. Ethn., LXV. 1954. 363.; *A. Kovács:* Szeged és népe. Szeged, 1901. 149., 185.; *A. Kovács:* Kezdetleges épületek Tolna vármegyében. Népr. Ért., XIII. 1912. 226.; *L. Madarassy:* A putris szélmalom. Népr. Ért., XXV. 1933. 23—24.; *Gy. Nagy:* Parasztélet a vásárhelyi pusztán. Békéscsaba, 1975. 223.; *L. Novák:* op. cit. 253.; *K. Szabó:* Kecskemét szőlő- és gyümölcstermesztésének múltja. Kecskemét, 1934. 21.; *T. Szenti:* op. cit. 240—242.; *L. Szolnoky:* Néprajzi megfigyelések egy új szocialista község kialakulásával kapcsolatban. Ethn., LXIV. 1953. 138—139.; *I. Sztrinkó:* op. cit. 145—146.; *S. Szűcs:* op. cit. 152.; *L. Takács:* Dohánytermesztés Magyarországon. Budapest, 1964. 178.; *I. Tömörkény:* op. cit. 254.; *Gy. Varga:* Vándorló juhászok a kismarjai sziken. Ethn., LXVII. 1956. 118—119.; *J. Zentai:* Hevesi dinnyések az Ormánságban. Janus Pannónius Múzeum Évkönyve (im weiteren JPMÉ). Pécs, 1965. 198—202.


A
B
C
D

*Abb. 10.* Die Verbreitung der in die Erde eingelassenen Wohnbautypen in der ungarischen Tiefebene in den vergangenen 100 Jahren. A = Kegelhütte, B = Dachhütte, C = völlig in die Erde eigelassenen Grubenhaus, D = zum Teil in die Erde eigelassenen Grubenhaus.
*Verzeichnis der Fundorten:* 1. Tímár, 2. Györgytarló, 3. Paszab, 4. Nagyhalász, 5. Dombrád, 6. Beszterce, 7. Nyírmada, 8. Laskod, 9. Nyírtét, 10. Nyírpazony, 11. Nyíregyháza, 12. Hajdúnánás, 13. Újfehértó, 14. Apagy, 15. Napkor, 16. Magy, 17. Levelek, 18. Ófehértó, 19. Besenyőd, 20. Pócspetri, 21. Piricse, 22. Balkány, 23. Nyírmihálydi, 24. Nyírlugos, 25. Nyírbéltek, 26. Nyíradony, 27. Hajdúhadház, 28. Hajdúböszörmény, 29. Tiszafüred, 30. Kunmadaras, 31. Nádudvar, 32. Ebes, 33. Debrecen, 34. Vámospércs, 35. Nyírmártonfalva, 36. Nyírábrány, 37. Penészlek, 38. Nagyléta, 39. Derecske, 40. Püspökladány, 41. Karcag, 42. Fegyvernek, 43. Vezseny, 44. Nagyrév, 45. Túrkeve, 46. Biharnagybajom, 47. Berettyóújfalu, 48. Pocsaj, 49. Kismarja, 50. Geszt, 51. Mezőgyán, 52. Békés, 53. Mezőberény, 54. Öcsöd, 55. Kunszentmárton, 56. Jászfényszaru, 57. Tiszakürt, 58. Csépa, 59. Szegvár, 60. Orosháza, 61. Nagykamarás, 62. Csanádalberti, 63. Hódmezővásárhely, 64. Szeged, 65. Tápé, 66. Sándorfalva, 67. Ásotthalom, 68. Jánoshalma, 69. Kecel, 70. Kiskunhalas, 71. Csengele, 72. Baks, 73. Csongrád, 74. Szank, 75. Kiskőrös, 76. Kunszállás, 77. Kiskunfélegyháza, 78. Tiszaújfalu, 79. Kecskemét, 80. Nagykőrös, 81. Kunadacs, 82. Szabadszállás, 83. Kunszentmiklós, 84. Decs, 85. Zaláta, 86. Kémes, 87. Felsőnyék, 88. Simontornya, 89. Sárbogárd, 90. Ráckeve, 91. Ócsa, 92. Albertirsa, 93. Pilis, 94. Farmos, 95. Nagykáta, 96. Tápiószecső, 97. Újpest, 98. Rákoscsaba, 99. Rákospalota, 100. Aszód, 101. Hatvan, 102. Nagykökényes, 103. Jobbágyi, 104. Hort, 105. Csány, 106. Jászágó, 107. Jászalsószentgyörgy, 108. Tarnaörs, 109. Árokszállás, 110. Visznek, 111. Tanaméra, 112. Boconád, 113. Kápolna, 114. Erdőtelek, 115. Füzesabony, 116. Dombád, 117. Tenk, 118. Hevesvezerkény, 119. Tarnaszentmiklós, 120. Pély, 121. Kömlő, 122. Tiszanána, 123. Kisköre, 124. Sarud, 125. Poroszló, 125. Mezőkeresztes, 127. Mezőcsát, 128. Besenyőtelek, 129. Jászberény.

---

sen weiterer Umgebung, in der slowakischen Tiefebene, in Slawonien, in der Batschka und im Banat, sowie in den bulgarischen und rumänischen Flachlandgebieten der Donau.[21] Die Grubenhäuser des Donaugebiets mit denen in Ungarn vergleichend, sind unter formalem und technischem Gesichtspunkt keine wesentlichen Unterschiede zu erkennen. Die Grubengestaltung und ihre Ausfütterung, die Dachkonstruktion und die Dachform, sowie die Dachdeckung zeigen zahlreiche ähnliche Züge. Eine wesentlichere Abweichung finden wir nur im Grundriss, im Typ der Feuerstelle, in der Art und Weise des Rauchabzugs, bzw. in der Ausbildung des Eingangs. Der Bau von Grubenhäusern bekam — infolge der spezifischen historischen Umstände — eine besondere Bedeutung in Nord-Bulgarien und den südlichen Flachlandgebieten von Rumänien, so in Oltenien, Muntenien und in der Dobrudscha. Der Grundriss der Grubenhäuser hat in beiden Gebieten viele ähnliche Züge mit dem der ungarischen Grubenhäuser, d. h. der Eingang der ein-, zwei- und dreiteiligen Häuser befindet sich meistens an der Längsfront, aber auch die Verbreitung

21. In Bezug auf die Verbreitung und Typen der Grubenhäuser wurden in der jüngsten Vergangenheit mehrere Aufsätze veröffentlicht. Aus der diesbezüglichen riesigen internationalen Fachliteratur haben wir nur einige zusammenfassende Aufsätze hervorgehoben, die auch Auskunft zur weiteren reichhaltigen Fachliteratur geben. Vgl. *V. Frolec:* Kulturní společenství a interetnické vztahy v lidovém stavitelství v Podunají. Praha, 1970.; *V. Frolec:* Die gemeinsamen und differenzierenden Elemente in der Volksbaukunst der Donaugebietes. Ethnologia Slavica, II. 1971. 7—60.; *H. P. Stahl:* Zum Bauerhaus der Donauebenen im 19. Jahrhundert. Deutsches Jahrbuch für Volkskunde. Berlin, 1967. 69—88.; В. Флорец: Уземните жилища в южнославянската Дунавска област. Известия на Етнографския Институт и Музей, XII. София, 1969. 42—109.

von Erdhäusern mit einem Eingang an der Schmalfront war häufig. Sind aber die Erdhäuser in der ungarischen Tiefebene — einige Gesindehäuser ausgenommen — im allgemeinen zwei- und dreiteilig, so sind in den oben genannten rumänischen Gebieten Grubenhäuser mit 4—5 oder noch mehr Räumen nicht selten, und hier trägt auch die Anordnung der einzelnen Räume spezifische Züge. Im ungarischen Material ist z. B. die Verbreitung von Erdhäusern mit einer L-, T- oder U-förmigen Grundrisszeichnung unbekannt. Entsprechend den örtlichen Bautraditionen haben die bulgarischen und rumänischen Grubenhäuser zumeist offene Feuerstätten, aber auch die gleichzeitige Verwendung von Backofen und offenen Feuerstätten war nicht selten. Der Rauchabzug erfolgt mit Hilfe von Rauchfängen, die mit einem Kaminrohr versehen waren und gewöhnlich aus verschiedenen Pflanzen geflochten wurden.[22]

Die Bezeichnung der Grubenhäuser in ungarischem Sprachgebiet ist im allgemeinen *földház* (Erdhaus), daneben wird auch der Ausdruck *putri* allgemein gebraucht, der heute schon einen abschätzenden Bedeutungsinhalt hat, während in einigen Gebieten, so wie in Nyírség und im Donau-Theiss-Zwischenstromland — neben den Ausdrücken ‚putri' und ‚földház' — auch *burdej, bordej, burgyé, burdé, gunyec* üblich sind. Die Bezeichnung *földház* ist ein zusammengesetztes Wort, dessen erstes Glied unbekannt ist, während das zweite einen finno-ugrischen Ursprung hat. Der Ausdruck weist offensichtlich auf die Bauweise des Hauses hin, was noch dadurch unterstützt wird, dass die in die Erde eingelassenen Ställe allgemein *földól* (ól = Stall) genannt wurden.[23] Schwerer ist der Bedeutungsinhalt des Wortes *putri* zu bestimmen, das auch unbekannten Ursprungs ist. Dieses Wort bezeichnet nämlich nur in die Erde eingelassene Wohn- oder Wirtschaftsbauten, sondern auch allerlei primitive Bauten. Seine ursprüngliche Bedeutung war vermutlich ‚Wohngrube', aber später erlebte es einen Bedeutungswandel und wurde als Name für allerlei primitive Bauten gebraucht.[24] Ein nicht geklärtes Problem ist das Wort *bordej,* der Ursprung seiner Formvarianten und auch die Frage seiner Verbreitung in der ungarischen Sprache. Das Wort ist in der rumänischen Sprache in der Form *‚bordeiu'* allgemein verbreitet, es ist aber auch in Nord-Bulgarien zu finden. *Václav Frolec* hält das bulgarische Wort *burdej* für ein Wort rumänischen Ursprungs und er erklärt seine Einbürgerung mit der Ansiedlung von Rumänen.[25] Nach den neuesten Ergebnissen der ungarischen Sprachwissenschaft ist das Wort altfranzösischen Ursprungs und kam in die ungarische Sprache in

22. Vgl. *V. Frolec:* Die Volksarchitektur in Westbulgarien im 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts. Brno, 1966. 35—43.; *H. P. Stahl:* Planurile caselor Romîneşti ţărăneşti. Sibiu, 1958. 22—27.

23. A Magyar Nyelv Történeti Etimológiai Szótára (im weiteren MNyTESz), I. Budapest, 1967. 964—965.; MNyTESz, II. Budapest, 1970. 76.

24. MNyTESz, III. Budapest, 1976. 318—319.

25. *V. Frolec:* Die Volksarchitektur... op. cit. 37.

der Bedeutung von ‚aus Latten gemachte Hütte'.[26] Dies kann aber gegenstandshistorisch schwer bewiesen werden, es bezeichnet nämlich in der Volkssprache überall ein in die Erde eingelassenes Bauwerk und auch die früheren Quellen gebrauchen das Wort in dieser Bedeutung.[27] *Ottó Herman* führt es auf das lateinische *gurgustium* zurück, das in die Volkssprache zuerst in der Formvariante *gurnyec,* später *burgyé* gekommen ist. Auch *Ferenc Bakó* hält dies für wahrscheinlich, aber auch die Übernahme aus dem Rumänischen ist nicht auszuschliessen.[28]

Die Grubenhöuser spielten in der Geschichte der europäischen Volksarchitektur eine wesentliche Rolle. Wir haben archäologische Funde von mit einer Dachhütte gedeckten Wohngruben in den Gebieten der gemässigten Zone Europas schon seit dem Neolithikum. Diese Dachhütte hatte einen eckigen oder runden Grundriss. Der Mensch des osteuropäischen Neolithikums und des Bronzezeitalters hat seine Erdhäuser auch schon mit Feuerstätte bzw. Backofen versehen. Die nordeuropäischen Barbarenvölker zogen sich in der Römerzeit — als das europäische Klima kälter wurde — in halb in die Erde eingelassene Hütten zurück. Die germanischen Stämme bauten noch keine Feuerstätten in das Innere der Erdhäuser, ihre Heizung lösten sie mit erhitzten Steinen und Dampf. Dieser Haustyp ist es, der sich in West- und Mitteleuropa und so auch im Karpatenbecken verbreitet hat. Solche Häuser bauten sich die Völker der zweiten Welle der Völkerwanderung, z. B. die Awarren, sowie auch die west- und südslawischen Stämme. Dieser Haustyp wurde in Mitteleuropa im 9—13. Jahrhundert durch die Hausform zurückgedrängt, die osteuropäischen Ursprungs war und mit Ofen beheizt wurde.[29]

Die weite Verbreitung der Grubenhäuser mit Steinherd bzw. Backofen fällt zeitlich im grossen und ganzen mit der Auflösung der Einheit der slawischen Völker zusammen. Daher wurde diese Hausform in der Fachliteratur unter dem Namen *„slawische Haus–* bekannt, und auch seine Verbreitung bei anderen Ethniken wird der slawischen Wirkung zugeschrieben. Ein gutes Beispiel dafür ist der zusammenfassende Aufsatz von *Jaroslav Kudrnač* über die slawischen Grubenhäuser, in dem er die rumänischen Varianten der Erd-

26. MNyTESz, I. op. cit. 344.

27. 1816. „Burde: földalatti hitvány kunyhó", MNyTESz, I. op. cit. 344.

28. *O. Herman:* A magyar ősfoglalkozások... op. cit. 60—61.; *L. Kiss:* Földházak... op. cit. 73.; *F. Bakó:* Erd- und Ziegelbau... op. cit. 21—22.

29. Zur europäschien Geschichte der Grubenhäuser s. *W. U. Guyan:* Einige Karten zur Verbreitung des Grubenhauses in Mitteleuropa im ersten nachchristischen Jahrtausend und einige Hinweise auf das archäologische Problem der völkerwanderungzeitlichen Hausformen der Schweiz. Jahrbuch der schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte. Basel, 1952. 174–197.; *A. Pitterová:* K problemu slovenské Expanze. Vznik a počatky Slovanů, V. Praha, 1964. 165–176.; *J. Kudrnáč:* Die slawischen eingetieften Wohnstätten. Oroginé et Debuts des Slaves, VI. 1966. 197–221.; *I. Méri:* Árpád-kori népi építkezésünk feltárt emlékei Orosháza határában. Régészeti Füzetek. Ser. II. 12. 1964. 51.; *I. Bóna:* VII. századi avar települések és Árpád-kori magyar falu Dunaújvárosban. Budapest, 1973. 66.

häuser, die ungarischen Grubenhäuser mit Backofen aus der Arpadenzeit und sogar auch das sächsische Haus für slawischen Ursprungs hält.[30] In Verbindung mit der mitteleuropäischen Verbreitung der Grubenhäuser finden wir auch in der ethnographischen Fachliteratur keine andere Meinung.[31]

Im Laufe der Geschichte der Forschung unserer Volksarchitektur fentstanden bezüglich des Ursprungs des ungarischen Hauses zwei einander entgegengesetzte Standpunkte. Der eine Standpunkt schliesst auf Grund der nomadischen Lebensweise der landnehmenden Ungarn aus, dass in den Jahrhunderten vor der Landnahme sich im Rahmen des Ungarntums eine Baukultur höheren Grades entwickeln konnte, und so hätten sie nur ein einziges Bauwerk, das Zelt vom Jurten-Typ gehabt. Die in die Erde eingelassenen bzw. die auf der Erdoberfläche stehenden, mit festen Wänden versehenen Bauten und die zu ihrem Bau nötigen technischen Kenntnisse hätten die Ungarn erst nach der Landnahme von den im Karpatenbecken wohnenden und in die Magyaren aufgegangenen Pannonslawen bzw. durch die west- und südslawischen Volksgruppen, die in den benachbarten Gebieten lebten, übernommen.[32]

Entgegen dem Obengesagten bewies *Zsigmond Bátky* auf Grund etymologischer und vergleichender ethnographischen Forschungen, dass das Zelt nur ein Bau der Sommersiedlungen war, in den ständigen, dorfartigen Wintersiedlungen wohnten die Ungarn auch schon vor der Landnahme in Wohngruben, sie bauten sogar Wohnhäuser auf der Erdoberfläche aus Holz, Lehm, Rohr und Flechtwerk. Am Ende des 10. Jahrhunderts hatten also die im Karpatenbecken ansässigen Ungarn keine niedrigere Baukultur als die hier gefundenen Volkselemente.[33] Die neuesten prähistorischen und archäologischen Forschungen bestätigten die Ergebnisse von *Zsigmond Bátky*.[34] Unsere Baukultur vor der Landnahme hat die Baupraxis der im Karpatenbecken lebenden Volkselemente bloss verstärkt, aber sie entwickelte sie nicht bedeutend weiter. Die Wohngruben mit Steinherd, die bei Dorfausgrabungen aus der Römer- und Awarenzeit zum Vorschein kamen und aus dem 5—7. Jahrhundert stammen, sind z. B. in starkem Masse den ungarischen Wohngruben der Arpadenzeit ähnlich.[35]

30. *J. Kudrnáč:* op. cit. 204—205., 209.

31. *V. Frolec:* Die Volksarchitektur... op. cit. 108—109.; *V. Frolec:* Die gemeinsammen und differenzierenden... op. cit. 13—14.

32. *K. Cs. Sebestyén:* Milyen házban laktak a honfoglaló magyarok? Napkelet, IV. 1926. 691—696.; *K. Cs. Sebestyén:* A székely ház eredete. Népr. Ért., XXXIII. 1941. 86—90.

33. *Zs. Bátky:* A magyar sátor és emlékei. Népr. Ért., XXII. 1930. 12—13.; *Zs. Bátky:* A magyar ház eredetéről. Népr. Ért., XXII. 1930. 65—83.

34. Zur ausfürlichen Analyse der Frage s. *L. Dám:* Zur Frage der genese des ungarischen Hauses. Műveltség és Hagyomány XI. 1979. 85—99.

35. *M. Párduc—J. Korek:* Eine Siedlung aus der Kaiserzeit in Ózd. Acta Archeologica Scientiarum Hungaricae, 1959. 174—178.; *J. Kovalovszky:* A dobozi és basahalmi Árpád-kori faluásatások. Folia Archeologica (im weiteren FA), XVI. 1964. 136—138.; *I. Bóna:* VII. századi avar települések... op. cit. 62—71.

Die Wohngruben, die bei ungarischen Dorfausgrabungen des 11—13. Jahrhunderts gefunden wurden, bestanden aus einem einzigen Raum und auch ihre Masse waren annähernd gleich. Ihr Flächeninhalt wechselte zwischen 2,5×2,5 m und 4×4 m, es gab aber auch 5,5×6,5 m grosse Häuser. Unter diesen Wohngruben finden wir gleicherweise völlig oder nur zum Teil in die Erde eingelassene. Die Proportion der beiden Varianten ist ungefähr gleich. Sie hatten immer eine Pfettendachkonstruktion, darüber ein mit Schilf, Rohr, Unkraut oder Erde bedecktes Satteldach. Ihre Feuerstelle war fast ausnahmslos der Backofen, es sind aber zerstreut auch Wohngruben mit Steinherd zu finden. In diesen Häusern dominierten drei Formen von Backöfen: ein Teil der Backöfen wurde in seinem ganzen Umfang in die Erdwand des Hauses eingelassen, also führte nur das Heizloch in den inneren Raum des Hauses. In anderen Fällen geschah dieses Einlassen in die Erde nur zum Teil und die Ausbildung des Backofens um das Heizloch war gewölbt und aus Lehm gemacht. Schliesslich gab es auch solche Backöfen, die in eine Hausecke gebaut wurden und mit ihrem ganzen Umfang im Haus standen. Sie hatten einen Rutenrahmen, waren gewölbt ausgebildet und aus Lehm angefertigt. Besonders in Transdanubien waren aber auch aus Stein gebaute, abgerundete, prismatische Backöfen mit einem hufeisenförmigen Grundriss nicht selten.[36] Die bisher bekannten Wohngruben aus der Arpadenzeit stammen meistens aus Tieflandgebieten, aber nach den neueren historischen und archäologischen Daten war in der ungarischen Tiefebene auch der Bau mit Lehm und Ziegeln bekannt. In den Hügel- und Berggebieten des Landes, die reich an Wald waren, dominierte aber der Holz- und Flechtbau.[37] Es scheint, dass in der Volksarchitektur der ungarischen Tiefebene bis zum 14. Jahrhundert das Erdhaus die herrschende Hausform bildete. Auch die zeitgenössischen historischen Quellen unterstützen diese Tatsache. Das I. und II. Gesetzbuch des Königs László IV., das 1279 herausgegeben wurde, verpflichtet z. B. die Kumanen, die sich in Ungarn ansiedelten, dazu, dass „...sie nach christlicher Gewohnheit in Dörfern und in — in die Erde eingelassenen — Gebäuden" wohnen sollten.[38]

36. Zur ausfürlichen Beschreibung der Wohngruben in der Arpadenzeit s. *J. Csalagovits:* Tolna vármegye múzeumának... op. cit. 323.; *I. Méri:* Beszámoló a Tiszalök-rázompusztai ásatások eredményeiről. I. Archeológiai Értesítő (im. weiteren Arch. Ért.), 79. 1952. 49—67.; *I. Méri:* Árpád-kori építkezésünk... op. cit. 9—17.; *N. Parádi:* Beszámoló a pécsi Tettyén 1957. évben végzett ásatásokról. JPMÉ. 1959. 131.; *Gy. Nováki:* Árpád-kori lakóház Répcevisen. Arch. Ért., 83. 1956. 51—52.; *A. Bálint:* A középkori Nyársapát lakóházai. MFMÉ. 1962. 39—110.; *J. Kovalovszky:* Ásatások Csepelyen. A Veszprém megyei Múzeumok Közleményei 8. 1969. 235—250.; *A. Pálóczi—Horváth:* Bericht über die Ausgrabung des mittelalterlichen Dorfes Szentkirály. FA., XXVI. 1975. 183—190.

37. *Gy. László:* Orienttierungsbericht über die Ausgrabungen in Csongrád—Felgyő. MFMÉ., 113—121.; *I. Szabó:* A középkori magyar falu. Budapest, 1969. 33—34.

38. *B. Horváth:* Az Árpád-kori falu ház a korabeli törvények tükrében. FA., XVIII. 1965. 130.

Den archäologischen Funden ist auch zu entnehmen, dass die Grubenhäuser der Tieflandgebiete seit dem 15. Jahrhundert stufenweise in den Hintergrund gedrängt wurden. Die Mehrheit der Häuser, die bei Dorfausgrabungen aus dem 15—17. Jahrhundert zum Vorschein kamen, wurde auf die Erdoberfläche gebaut und nur verhältnismässig selten kommt es vor, dass die Bauten zum Teil in die Erde eingelassen waren. Zum Bau der Wand gebrauchte Baumaterialien und Bautechniken waren neben dem Holz in erster Linie Flecht-, Rohr- und Stampfmauern.[39] Das aus dieser Zeit stammende reichhaltige historische Material bestätigt, dass das Grubenhaus von der allgemeinen Baupraxis der bäuerlichen Architektur zurückgedrängt wurde. Seine Anwendung nahm wieder erst während der 150 jährigen türkischen Unterdrückung einen Aufschwung. In den besetzten Gebieten ging eine ganze Reihe von Dörfern zugrunde und die davongekommene Bevölkerung, die von ihrem ursprünglichen Wohnort auswanderte, fand ihre Zuflucht wieder in solchen primitiven Bauwerken. Das 18. Jahrhundert ist die grosse Epoche der ethnischen und demographischen Umwandlung der Gebiete, die unter der Türkenherrschaft lebten. Die Dörfer entvölkerten sich teils wegen der Verwüstungen durch das türkische Reich und teils durch die Verheerungen jener Söldnertruppen, die wiederum die Türken verjagten. Die Bevölkerung dieser Dörfer wurde von den Gutsherren durch grossangelegte Ansiedlungen ersetzt und diese Einwanderer haben sich für kürzere oder längere Zeit Grubenhäuser gebaut. Dies veranschaulicht auch das an zeitgenössischen Daten reiche Quellenmaterial, aus dem wir nur einige charakteristische Beispiele zeigen. In Debrecen, das auch schon zu dieser Zeit die bedeutendste Stadt im Gebiet jenseits der Theiss war, waren im Jahre 1698 unter 1028 Wohnhäusern 428 Grubenwohnungen, und obwohl der Stadtrat schon 1692 ihren Bau verbot, verschwanden die letzteren Erdhäuser erst am Ende des 19. Jahrhunderts aus dem Stadtinneren.[40] Nach einer Registratur aus dem Jahre 1729 im Komitat Szabolcs wohnte die Mehrheit der Bevölkerung des Komitats noch in Grubenhäusern.[41] Nach der Landesregistratur aus dem Jahre 1727 waren aus den 1103 Wohnhäusern der 20 Siedlungen im Gebiet der Mitteltheiss noch 669 Grubenhäuser und unter diesen waren 216 völlig in die Erde eingelassen.[42] Die Lage war aber auch im Jászság (Donau-Theiss-Zwischenstromland) nicht besser, wo zu dieser Zeit

39. *L. Papp:* Ásatások a XIV. században elpusztult Kecskemét vidéki falvak helyén. Népr. Ért. XXIII. 1931. 137—152.; *J. Csalogovits:* Népi építkezés emlékei a tolnamegyei Sárközben. Népr. Ért., XXVII. 1935. 1—10.; *I. Méri:* Beszámoló a Tiszalök-rázompusztai és a Túrkeve mórici ásatások eredményeiről. AÉ., 81. 1954. 138—152.; *A. Bálint:* A középkori Nyársapát lakóházai. MFMÉ., 1962. 39—110.; *J. Kovalovszky:* Ásatások Csepelyen. Op. cit. 235—250.; *A. Pálóczi-Horváth:* op. cit. 183.

40. *L. Zoltai:* Vázlatok a debreceni régi polgár házatájáról. DDMÉ. 1938. 141—142., 162.

41. *L. Kiss:* Földházak... op. cit. 89.

42. Ausführliche Daten und die Quellenanalyse s. *I. Soós:* A jobbágyföld helyzete a szolnoki Tiszatájon (1711—1770). Szolnok, 1958. 56.; *I. Soós:* Heves megye községei 1867-ig. Eger, 1975 35.; *F. Bakó:* Erd- und Ziegelbau... op. cit. 35.

mehr als ein Drittel der Wohnhäuser Wohngruben waren.[43] Der Prozess der Neubesiedlung der ungarischen Tiefebene wurde am Ende des 18. Jahrhunderts abgeschlossen und seitdem wurde auch die Zahl der Grubenhäuser bedeutend weniger. Im 19—20. Jahrhundert hat diese nur die ärmste Schicht der Bauern bewohnt. Das Grubenhaus wird zum Wohnhaus der Gutshof-Dienstleute, der Waldarbeiter, Tabakgärtner und Erdarbeiter, aber diese primitiven Bauten dienen auch als vorübergehende Wohnstätte für Feldhüter, Hirten, Kohlenbrenner, Fischer, Melonengärtner usw., die einen grossen Teil des Jahres in der Dorfflur leben.

Dafür gibt eines der besten Beispiele die Gehöftbevölkerung, die in den Waldgebieten lebte, die Debrecen von Norden und Osten umgeben. In der Mitte des vorigen Jahrhunderts hat die Stadtleitung zur Holzgewinnung, Rodung und Waldanpflanzung aus der armen, besitzlosen Bevölkerung von Debrecen und den umliegenden Dörfern Leute geworben, die für ihre Arbeit keinen Lohn bekamen, aber es wurde ihnen erlaubt, dass sie sich primitive Wohnhäuser und Nebengebäude bauen und die Flächen zwischen den Setzlingen in den neubeflanzten Waldgebieten für sich nutzbar machen durften. Auch die Viehzucht wurde ihnen in begrenztem Masse erlaubt. Die arbeitslosen, armen Bauern nahmen die Bedingungen gerne an, so kamen sie nämlich zu einem wenigstens ärmlichen Unterhalt. Die Waldarbeiter waren *vákáncsos* genannt.[44] Weil sie aber je ein Gebiet, das zur landwirtschaftlichen Produktion verwendet wurde, nur 2—3 Jahre lang bebauen durften und nachher wieder weiterziehen mussten auf neue Rodungen, waren auch ihre Bauten vorübergehend und primitiv. Auf einem solchen Gehöft war alles, vom Wohnhaus angefangen bis zu den Nebengebäuden, unter die Erde gebaut. Dies war ja die einfachste Bauweise, zu der auch die geringste Investition nötig war.[45] Ein ähnlicher Prozess spielte sich auch zur Zeit ab, als sich die Weingärten der Städte im Gebiet von Hajdúság bevölkerten. Weil in den Heiduckenstädten — ausgenommen die Weingärten — nur diejenigen Einwohner Ackerland kaufen durften, die über die alten Vorrechte verfügten, kauften sich die armen Leute, die sich in den Städten anzusiedeln wünschten, einen kleineren Weingarten und darauf bauten sie sich primitive Wohnstätten, meistens Grubenhäuser.[46]

Eine den Vakanzleuten ähnliche Lebensweise zwang die Melonen- und Tabakgärtner zu Grubenhäusern. Die Gärtner arbeiteten für kürzere oder längere Zeit von ihrem Wohnort weit entfernt. Die Melonenzucht war eine Saisonarbeit und dauerte vom frühen Frühling bis zum Spätherbst. Den grössten Ruf haben sich die Einwohner des Dorfes Csány (Kom. Heves) erworben,

43. *F. Fodor:* A Jászság életrajza. Op. cit. 333–334.
44. Vgl. *L. Kiss:* Vákáncsos. Magyar nyelv, LV. 1956. 469.; *L. Dám:* Wohngruben... op. cit. 105.
45. *I. Balogh:* op. cit. 155—156.; *Zs. Miklós:* op. cit. 237—270.
46. *L. Dám:* A hajdúböszörményi... op. cit. 14—20.

die seit dem Jahr 1880 in fast allen Gebieten des Landes — ausgenommen jenseits der Theiss — eine Arbeit übernahmen, sie arbeiteten sogar oft auch im Ausland. Die Melonengärtner, die sich bei einer grösseren Wirtschaft verdingten, lebten im allgemeinen in Dachhütten, die ein bisschen in die Erde eingelassen waren. Die Erdhütten gaben meist je einer Familie Obdach, es kam aber auch vor, dass eine grössere Hütte von mehreren Familien bewohnt wurde. Das zum Erdhüttenbau nötige Baumaterial (Holz, Schilf) hat der Arbeitgeber gesichert, der Hüttenbau war aber die Aufgabe des Melonengärtners und seiner Familie. Die Melonengärtner von Csány werden auch in unseren Tagen von den Grossbetrieben gern eingestellt, und wir treffen ihre typischen, aus der Erde nur mit ihrem Dach hervorragenden Hütten auch heutzutage noch oft.[47]

Die Tabakproduktion gewann in Ungarn in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Bedeutung, aber nicht im Rahmen der kleinbäuerlichen Wirtschaft, sondern in dem der Gutswirtschaft. Die Tabakzucht nahm besonders in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts einen Aufschwung. Diese sehr arbeitsaufwendige Pflanzenkultur brauchte bedeutende Mengen von Arbeitskräften. Die Tabakgärtner kamen aus der ärmsten Schicht der Bauern und sie übernahmen diese Arbeit gerne, sie gelangten nämlich dadurch zu besseren Unterhaltsmöglichkeiten. Weil die Gutswirtschaften den Vertrag mit den Tabakgärtnern meistens jährlich schlossen, arbeitete auf solche Weise je eine Gärtnerfamilie maximal 2—3 Jahre lang an einer Stelle. Für diese kurze Zeit haben sie sich in die Erde eingelassene Wohnhäuser gebaut (vgl. Abb. 9.). Häufig war auch, dass die Wohnung für die Gärtner, die von Jahr zu Jahr wechselten, die Gutsherrschaft sicherte; auch diese Bauwerke waren meistens in die Erde eingelassene Wohnhäuser, bzw. Gesindehäuser.[48]

Der vorübergehende Charakter ihres Gebrauchs und die soziale Lage der Einwohner bestimmte stark die Einrichtung der in die Erde eingelassenen Wohnstätten. Die einfachste Einrichtung hatten natürlich die Hütten der Hirten, der Feldhüter und der Erdarbeiter. In mehreren Fällen bewahrten aber gerade diese Bauten die ältesten aus Erde und Schlamm gemachten Formen der Möbel. Die Hirten der Landschaft Sárrét haben die Grube ihrer in die Erde eingelassenen Kegelhütten, z. B. so ausgebildet, dass sie am Grubenrand rund herum eine niedrige, aber breite Erdbank stehenliessen, die sie mit Schilf, dann mit Schaffellen oder dem Fellumhang der Hirten (ung. *bunda*) bedeckten und worauf sie dann geschlafen haben. Im Fall der Hütten von der Art Dachhütte bildete man die Erdbänke, die zum Sitzen und Schlafen dienten, so aus, dass man den mittleren Abschnitt des Bauwerkes vertiefte. Die Verwendung von Sitz-bzw. Arbeitsgruben war auch in den Erdhäusern der Arpadenzeit allge-

47. Vgl. *M. Boross:* op. cit. 597—621.
48. Vgl. *L. Takács:* op. cit. 177—178.

mein.[49] Entwickelter war die Einrichtung der Erdhütten, die nur vorübergehend bewohnt waren, aber nicht nur für Männer, sondern auch für ihre Familie als Unterkunft dienten. In den Hütten der Melonengärtner von Csány hatten z. B. die Betten und die zur Aufbewahrung von Bekleidung und Lebensmitteln gebrauchten Kisten an den beiden Längsseiten der Hütte ihren Platz und an der Schmalfront gegenüber dem Eingang stand nur ein Tisch (vgl. Abb. 2.). Der zwischen dem — sich auf die Erde stützenden — Satteldach der Erdhütte und dem Grubenrand entstandene Erdbank-Teil diente zur Aufbewahrung von verschiedenen Gebrauchsgegenständen und Haushaltsmitteln, genauso wie die aus Lehm gemachten Frontwände der Hütte, wo neben den Familienaufnahmen, dem Spiegel und der Uhr auch die an die Wand gehängten Teller und Bestecke einen guten Platz hatten.[50]

Die Einrichtung der Grubenhäuser, die zur ständigen Wohnstätte dienten, folgt im allgemeinen dem Anordnungssystem, das die traditionelle bäuerliche Wohnkultur bestimmte. Auf ungarischem Sprachgebiet und so auch in der ungarischen Tiefebene dominiert in der Ordnung der Zimmer das *Diagonalsystem.* Dabei bilden nur einige Gebiete eine Ausnahme, wie z. B. Nyírség, wo schon im vorigen Jahrhundert die *Paralleleinrichtung* üblich wurde. Weil aber die Masse der Erdhäuser wesentlich kleiner waren als die von einem durchschnittlichen Bauernhaus und weil ihre Bewohner zu den ärmsten Schichten der Bauern gehörten, ist nicht nur die Möbelzahl geringer, sondern auch ihre Ausführung ist viel einfacher, ärmlicher. *Lajos Kiss* stellt die Einrichtung von mehreren Grubenhäusern in der Landschaft Nyírség dar. Ihr gemeinsamer Charakterzug ist, dass neben dem Zimmereingang der Backofen stand und in mehreren Fällen der Kamin neben dessen innere Seite gebaut wurde. In einer Ebene mit der Feuerstelle stand im allgemeinen die Kiste zur Aufbewahrung von Kleidungsstücken oder die Brettbank, die auch zum Sitzen bestimmt war sowie ein Bett. An die entgegengesetzte Seite des Zimmers waren ebenso Betten gestellt und hier befand sich auch die Kommode. Auf dem Wandteil gegenüber der Tür nahmen der Tisch und gewöhnlich eine Bank den Platz ein. Die Einrichtung der Küche war durch die Feuerstelle stark beeinflusst. Unter dem offenen Schornstein, der die hintere Hälfte des Raums einnahm, standen nur die Feuerbänke. Wenn man noch Platz hatte, kam in die eine Ecke eine kleine, aus Regalen bestehende Kommode, in der man das zum Kochen nötige Geschirr aufbewahrte. An der Eingangsseite der Küche hinter der Tür standen die Wasserbehälter auf einer Bank, die aus Holz oder Lehm gemacht wurde. Wenn das Grubenhaus auch eine Kammer hatte, stan-

49. Zur Geschichte und europäischen Verbreitung von Erdmöbeln und Sitzgruben s. *K. K Csilléry:* Az Árpád-kori veremház ülőgödre és a házbeli szövőszék kérdése. Népr. Ért., LII. 31—43., 56—57.

50. Vgl. *M. Boross:* op. cit. 596—600.; *F. Bakó:* Erd- und Ziegelbau... op. cit. 10.

den hier die Werkzeuge, die Lebensmittel, ein wenig Getreide bzw. Mehl in Säcken. Das geräucherte Fleisch und die Wurst wurden entwederauf Stangen gehängt, die in den offenen Schornstein eingebaut waren oder auf eine Firstsäule in der Kammer.[51]

Die Zahl der Grubenhäuser wurde schon in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts im ganzen Land stufenweise weniger, aber die ihre Anwendung determinierenden gesellschaftlichen Faktoren wurden erst nach 1945 abgeschafft. In unseren Tagen leben sie nur noch in der Erinnerung oder hie und da bewahren ihr Andenken die selten gewordenen, in die Erde eingelassenen Ställe, deren Aufbau mit dem der Grubenhäuser identisch ist.

## *Földbe mélyített lakóépítmények a Nagy Magyar Alföldön*

A tanulmány a földbe mélyített lakóépítmények típusait, azok földrajzi elterjedését, az Alföld népi építészetének történetében betöltött szerepét kívánja bemutatni. A vizsgált lakóépületek két nagy csoportba sorolhatók: 1. ideiglenes jellegű, csak az év egy meghatározott időszakában lakott *kúpos-*, ill. *tetőkunyhók,* és 2. állandó lakásul szolgáló *verem-*, ill. *gödörház*ak.

A süllyesztett padlózatú kúpos- és tetőkunyhók még a recens néprajzi anyagban is jó tanulmányozhatók, s néhány évtizeddel ezelőtt általánosan elterjedtek voltak az alföldi pásztorok, csőszök, halászok, favágók, kubikusok, dinnye- és dohánykertészek körében, de gyakoriak voltak a szőlőskertekben is (1—3. kép).

A földbe mélyített lakóházak szintén két csoportot alkotnak. A *veremház*ak épített fallal tulajdonképpen nem is rendelkeznek, mivel a földbe mélyítés olyan mérvű, hogy a gödör önmagában alkotja a ház falát. A tetőzet így közvetlenül a gödör szélére támaszkodik (4., 9. kép). A *gödörlakás*oknál ezzel szemben különböző mértékben süllyesztik a padlószintet, de a gödörfalat a talajszint fölé nyúló 1—1,5 m magas mesterséges falazat egészíti ki (5—7. kép). Az itt alkalmazott építőtechnikák a sövény-, vert- és vályogfal. Mindkét változat általában szelemenes tetőszerkezetű (8. kép), a tetőfedés anyaga pedig szalma, nád vagy más növényi anyag, amit egyes esetekben még földdel vagy gyeptéglával is beborítanak.

A földházak alaprajzi beosztása és tüzelőberendezése megegyezik azzal a rendszerrel, amely általában az alföldi háztípusra jellemző. A szobát külső tüzelésű boglyakemence fűti, amit a Nyírségben még kisméretű kandalló is kiegészített. A konyhában a tűz tüzelőpadkákon égett, amelyek a kemence szája előtt, ritkábban a helyiség közepén helyezkedtek el. A füsttelenítés kürtővel ellátott füstfogóval vagy szabadkéménnyel történt.

A verem- és gödörházak földrajzi elterjedésüket tekintve lényeges eltérést nem mutatnak. A legtöbb esetben a két változat egymás mellett él. Az eddigi adatok alapján úgy tűnik, hogy a veremházak elsősorban a Nyírségben, a Hajdúságban és a Kiskunságon fordulnak elő nagyobb számban, míg az Alföld más területein a gödörház alkalmazása volt jelentősebb (vö. 10. kép).

A földházak jelentős szerepet játszottak a magyar népi építészet történetében. Az Árpád-korban — a régészeti leletek tanúsága szerint — általánosan elterjedtek voltak, s alkalmazásuk csak a 14. században kezd nagyobb mértékben háttérbe szorulni. A 15—17.

51. Vgl. *L. Kiss:* Földházak... op. cit. 76—87.

században a földházak fokozatosan kiszorulnak a paraszti építészet általános gyakorlatából. Alkalmazásuk csak a török hódoltság alatt, ill. az azt követő újratelepülés során lendült föl ismét. A 18. század végére bekövetkezett konszolidáció következtében a földházak száma is erőteljesen megfogyatkozik, s a múlt században már csak a paraszti társadalom legszegényebb rétegei használják őket. A földházak az uradalmi cselédek, erdőmunkások, dohánykertészek, kubikusok lakóházává válik. Századunkban számuk egyre csökken, de a használatukat determináló társadalmi tényezők csak 1945 után szűntek meg, s napjainkban létezésüket — néhány kivételtől eltekintve — már csak az emlékezet őrzi.

*Dám László*

ATTILA SELMECZI KOVÁCS

# *Die Trogmühle im Karpatenbecken*

Die Erfindung und Verwendung der drehbaren Handmühle bedeutete beim Zermahlen von Getreidekorn einen wesentlichen Fortschritt. In Europa ist dieses Gerät seit mehr als zweitausend Jahren bekannt und war noch in der jüngsten Vergangenheit ein unentbehrliches Zubehör der Bauernwirtschaft. Das Vorbild der Rotationsmühle stammte aus der antiken griechischen Kultur und wurde in Europa durch die Kelten und römischen Legionen verbreitet.[1] Die Grundform der Rotationsmühle besteht aus zwei aufeinander liegenden runden Mahlsteinen, die durch eine Achse verbunden sind. Anfangs war dieses Paar der Steine eher kegelförmig und wurde in der Römerzeit immer flacher, später nahm es die Form einer Scheibe an.[2] Der Läuferstein ist in der Mitte durchgebohrt, denn durch diese Öffnung werden die Getreidekörner zwischen die Steine geschüttet. Das Mahlprodukt, das Mehl, fiel an allen Seiten der Steine heraus. In der Römerzeit (vom II—III. Jahrhundert an) wurde das Steinpaar auf einen Kasten gestellt, der das von den Steinen herausfallende Mehl sammelte. In den späteren Jahrhunderten verbreiteten sich viele Formvarianten der Kastenmühle.[3]

Doch auch eine von dieser im wesentlichen abweichende, eigenartige Konstruktion der Handmühle ist bekannt, bei der ein trogartiger Bodenstein das Mehl sammelt und somit auch ohne Kasten einen funktionierenden und selbständigen Gerätetyp darstellt. Diese Handmühlkonstruktion wurde jedoch von Fachexperten kaum untersucht, obwohl dieser Typ schon im I. Jahrhun-

1. Einen Überblick über die technische Geschichte der Rotationsmühle gibt *N. A. Ponomarew:* Istoria technikie mukomolnowo i krupianowo proiswodstwa I. Moskwa, 1955. 47. f.

2. Vgl. *L. Whyte:* Die mittelalterliche Technik und der Wandel der Gesellschaft. München, 1968. 90. Über das Gebiet des ehemaligen Daziens schreibt *N. Branga:* Ackerbau-und Haushaltgeräte der Dazier und Römer im Bruckenthalmuseum. In: Cibinium 1969—1973. Sibiu, 1973. 44—45, 52.

3. Vgl. *H. Gleisberg:* Die Kasten- oder Gestellmühle. Agrártörténeti Szemle XIV. Supplementum 1972. 5.

dert v. u. Z. in Gallien und in anderen römischen Provinzen Verwendung fand.[4] *Hermann Gleisberg,* der als erster die Aufmerksamkeit darauf lenkte, schreibt darüber folgendes: „Das von Baudrillart abgebildete Exemplar einer *Trogmühle* aus dem Museum von Nantes stammt aus der römischen Kaiserzeit, hat aber eine von allen andern bis dahin bekannten Handmühlen völlig abweichende Bauart. Der Bodenstein hat hier nämlich die Form eines mit einem Ausguß versehenen Troges angenommen, der in den Läuferstein eingelassen ist. Die aus der Mittelöffnung herausragende Achse kann nur der Aufhängung des Läufersteins gedient haben, der ja zufolge seiner Einbettung in den Mahltrog keiner sonstigen Führung bedurfte. Die Trogform muß wohl schon in der römischer Kaiserzeit im Provinzialgebiet sehr beliebt gewesen sein; denn anders ist das seit dem Mittelalter äußerst häufige Vorkommen von Trogmühlen des Typs von Nantes kaum zu erklären.“[5]

Eine der römischen Form entsprechende Trogmühle aus dem Mittelalter kennen wir aus Breslau, bei der an der Seite des Bodensteins eine der Tierschnauze ähnliche Öffnung zum Mehlausguß ausgebildet ist. Der Läuferstein wird von dem hohen Rand des Bodensteins umgeben. Das Gerät stand auf der Erde und wurde auch so benutzt.[6] Um die Arbeit zu erleichtern, wurde die Trogmühle später auf ein walzenförmiges Steinfundament gestellt, was von einer deutschen Miniatur aus dem XIV. Jahrhundert bestätigt wird.[7] Das Andenken an eine ähnliche Konstruktionslösung bewahrte in Mitteleuropa ein Wandgemälde aus der Burg in dem tschechischen Karlstein (Karlstejn) aus den Jahren um 1360. Auf dem einen der Bilder, die das Leben von St. Wenzel darstellen, ist eine auf eckigem Stein angebrachte Trogmühle zu sehen (Abb. 1.).[8] Bei diesem Gerät kann der Läuferstein durch die Handkurbel, die unmittelbar an der Achse befestigt ist, bewegt werden.[9] Diese Konstruktionslösung muß eine Seltenheit gewesen sein. Die Handmühle wurde nämlich, den aus dieser Zeit stammenden ikonographischen Angaben nach, durch eine lange Drehschwinge betätigt. Das eine Ende der Drehschwinge mündet in die nicht tiefe Öffnung, die sich an der Oberfläche des Läufersteins befindet, das andere Ende ist mit der Decke

4. *A. Baudrillart:* Mola. In: Dictionnaire des antiquités greques et romains III. Bd. 2. (Red. *Daremberg—Saglio—Pottier*). Paris, 1904. 1960—1961. Das Abbild ist auch bei Blümner zu finden. *H. Blümner:* Technologie und Terminologie der Gewerbe Künste bei Griechen und Römern I.[2] Leipzig—Berlin, 1912. 23. Fig. 6. Eine einfachere Bauart der Trogmühle wird unter dem Namen gallorömische Mühle von Rütimeyer aus der Sammlung des Berner Historischen Museums vorgestellt. *L. Rütimeyer:* Ur-Ethnographie der Schweiz. Basel, 1924. 232. Abb. 116. d.

5. *H. Gleisberg:* Technikgeschichte der Getreidemühle. München—Düsseldorf, 1956. 22.

6. *A. Maurizio:* Verarbeitung des Getreides zu Fladen seit den urgeschichtlichen Zeiten. Anzeiger für schweizerische Altertumskunde XVIII. Zürich, 1916. 17. Fig. 25.

7. *R. Bennet—J. Elton:* History of Corn Milling I. London—Liverpool, 1898. 163.

8. *V. Husa:* Homo faber. Praha, 1967. Abb. 74.

9. Dessen Analogie zeigt bei der Rekonstruktion der Handmühle aus Aquincum *J. Schauschek:* Adatok az ipari technikához Aquincumban. Archaeologiai Értesítő LXXVI. 1949. 59.

*Abb. 1.* Mittelalterliche Trogmühle mit zentraler Handkurbel aus den Jahren um 1360. Karlstein, Tschechoslowakei. Nach *V. Husa,* 1967. Reproduktion von Tibor Szőllősi.

verbunden.[10] Eine gleiche Konstruktion stellt die im Jahre 1454 entstandene Illustration der Hedwig-Legende dar. Dieses Bild zeigt deutlich eine Trogmühle aus dem Mittelalter, die mit einem Steintrog für den Mehlausguß versehen ist. Das Gerät steht auf einem einfachen Tisch, damit man es drehen konnte (Abb. 2.).[11] Im Zusammenhang mit der Darstellung der Trogmühle im XIV. Jahrhundert ist es angebracht, die diesbezügliche Feststellung von *Magdalena Beranová* zu zitieren: „Die auf der Burg Karlstejn aus dem XIV. Jahrhundert oder in den St. Jadwig Legenden abgebildeten Mühlen, bei denen sich der

10. Dies sagt über das Gebiet von Deutschland und Schottland des XIV. Jahrhunderts *R. Bennet—J. Elton:* op. cit. 163—164. Über Polen aus dem Jahre 1353. *K. Stronczyński:* Legenda obrazowa o Świętéj Jadwidze. Krakow, 1880. Abb. 40.

11. *K. Stronczyński:* op. cit. 40. Auf dem Bild fehlt die Mittelöffnung des Läufersteins, ohne diese hätten man aber das Gerät kaum benutzen können.

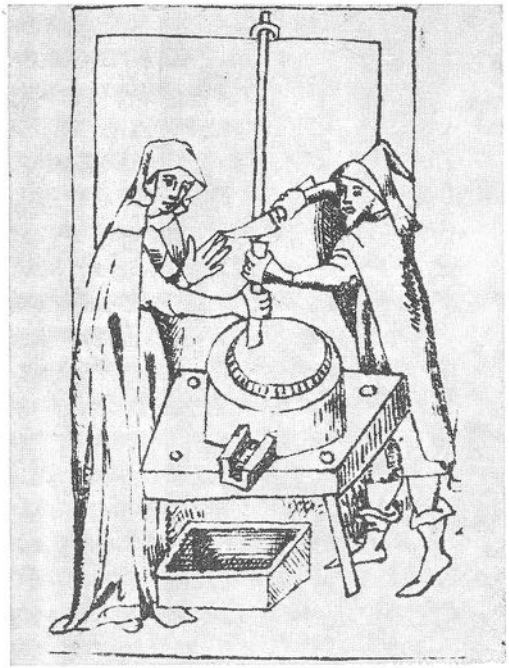


*Abb. 2.* Trogmühle mit einer langen Drehschwinge aus dem Jahre 1454. Polen. Nach *K. Stronczyński,* 1880. Reproduktion von Tibor Szőllősi.

obere Stein entweder in einem ausgehöhlten größeren unteren Stein bewegte oder an der oberen Fläche ein Holzgriff zum Umdrehen eingelassen war, sind aus den Funden des XIII—XIV. Jahrhundert vorderhand unbekannt."[12] Das bezieht sich auch auf das Gebiet des Karpatenbeckens, wo der archäologischen Rekonstruktion nach in der Arpadenzeit (XI—XIII. Jahrhundert) nur die Kastenmühle mit gleichgroßen Steinpaaren bekannt war.[13]

Auch ohne archäologische Funde können wir mit Bestimmtheit behaupten, daß die Trogmühle schon im XVI. Jahrhundert eine allgemeine Gerätform war. Das beweist ein Holzstisch von *Agricola* aus dem Jahre 1556.[14] Die Handmühle steht hier auf einem vierbeinigen Hocker und wird von einem Mann mit der Handkurbel bedient. Daneben wird die Mühle in Teile zerlegt gezeigt. Man sieht den trogförmigen Bodenstein mit einer eisernen Achse und einer Ausgußöffnung, die bei anderen mittelalterlichen Trogmühlen mitunter die Form einer Tierschnauze angenommen hat, und den Läufer mit der Handkurbel und der über Einflußöffnung gelegten traversenförmigen Aufhängevorrichtung.[15] Es gibt auch vom Ende des XVI. Jahrhundert an aus dem Karpatenbecken einige Angaben, die auf die Verwendung der Trogmühle hindeuten. Im Inventar der Sümeg-Burg aus dem Jahre 1597 wird auch ein selbständig funktionierendes Mahlsteinpaar erwähnt und als Schrotmühle bezeichnet (ung. soóőrlő bokorkő).[16] Eine mit der vorigen übereinstimmende einfache Trogmühle wird von *Faustus Verancsics* in seinem 1616 erschienenen Buch

12. *M. Beranová:* Zemědělská výroba v 11/14. století na území Československa. Praha, 1975. 60.

13. *I. Méri:* Árpád-kori falusi gabonaőrlő és kenyérsütő berendezések. In: Magyar Mezőgazdasági Múzeum Közleményei 1969—1970. (Red. *I. Balassa*). Budapest, 1970. 75—76. Eine ähnliche Konstruktion ist auch aus dem XIII. Jahrhundert in Osteuropa bekannt. Vgl. *B. A. Ribakow:* Zhernowa vschtschizhskowo gorodischtscha. Kratkie soobschtschenia. Moskwa—Leningrad, 1945. 15—19.

14. Im Werk „De re metallica". Das Bild ist auch bei Maurizio zu finden. *A. Maurizio:* Die Geschichte unserer Pflanzennahrung. Berlin, 1927. 303. Abb. 64.

15. *H. Gleisberg:* op. cit. (1956) 23.

16. *S. Takáts:* A magyar malom II. Századok XLI. 1907. 239.

vorgestellt (Abb. 3.).[17] In den darauffolgenden Jahrhunderten vermehren sich bezüglich der Trogmühlen die schriftlichen Überlieferungen und die Gegenstände der materiellen Kultur. Anhand der ethnographischen Gegenstände der materiellen Kultur, die bis ins XVIII. Jahrhundert zurückgehen, war dieser Gerätetyp in dem großen Gebiet von Mittel- und Westeuropa bekannt.[18] Die zufälligen und sporadischen Angaben reichen jedoch nicht dazu aus, das Gerät ethnographisch und gerät-historisch zu bewerten. Dazu wird eine umfassende kartographisch-typologische Untersuchung benötigt. Im weiteren versuche ich die wichtigsten Kennzeichen der Konstruktion und Funktion der Trogmühle im Gebiet des Karpatenbeckens festzuhalten. Der Stoff des Ungarischen Ethnographischen Atlasses diente als Grundlage zum typologischen Überblick, der durch die Sammlung der Gegenstände der materiellen Kultur der einzelnen ungarischen Museen ergänzt wird. Die Dokumentation der einzelnen Gegenstände enthält das Archiv für die Geschichte der Arbeitsgeräte des Ungarischen Landwirtschaftlichen Museums.[19] Diese Angaben, weiterhin die geringe Zahl der fachliterarischen Quellen bieten ein ethnographisches Material des XIX. Jahrhunderts.

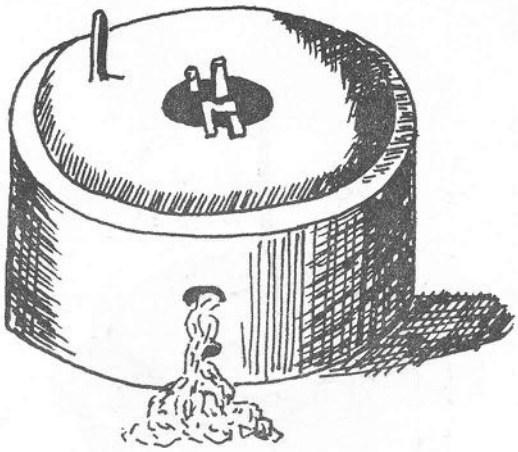


*Abb. 3.* Einfache Trogmühle aus dem Jahre 1616. Ungarn. Nach *F. Veranzio*, 1968.

Die Grundform der im Gebiet des Karpatenbeckens vorkommenden rezenten Trogmühle weist eine bestimmte Abweichung gegenüber den aus früheren Jahrhunderten stammenden Gerätetypen auf. Der Bodenstein ist bedeutend flacher, an seinem Rand sind zwei halbkreisförmige drehbare Teile,

17. *F. Veranzio:* Machinae Novae. Milano, 1968. XXIX. 29.

18. Ethnographische Angaben bezüglich der Trogmühle sind nicht nur aus dem Karpatenbecken bekannt, sondern auch aus der Slowakei, vom Gebiet Beskidek (*L. Baran:* Žrna, mlýnce a šupiňáky na Valašsku. In: Valašsko II. Brno, 1953. 90—101.); aus Niedersachsen (*W. Bomann:* Bäuerliches Hauswesen und Tagewerk im alten Niedersachsen. Weimar, 1929. 150. und Abb. 127. b.); aus der Schweiz (*L. Rütimeyer:* op. cit. 232. Fig. 116. e.); aus Skandinavien (*R. Karutz:* Atlas der Völkerkunde II. Die Völker Europas. Stuttgart, 1926. 45. und Fig. 16.); aus Italien, Umbrien und Sizilien (*P. Scheuermeier:* Bauernwerk in Italien der italienischen und rätoromanischen Schweiz II. Bern, 1956. 192, 395.); aus Bulgarien (*Ch. Vakarelski:* Bulgarische Volkskunde. Berlin, 1969. 141. und Fig. 245., *R. Karutz:* op. cit. 89. und Fig. 8.).

19. Im weiteren bediene ich mich der Abkürzung MNA (Magyar Néprajzi Atlasz) statt Ungarischer Ethnographischen Atlas und der Abkürzung MMA (Mezőgazdasági Munkaeszköztörténeti Archívum) statt Archiv für die Geschichte der Arbeitsgeräte.

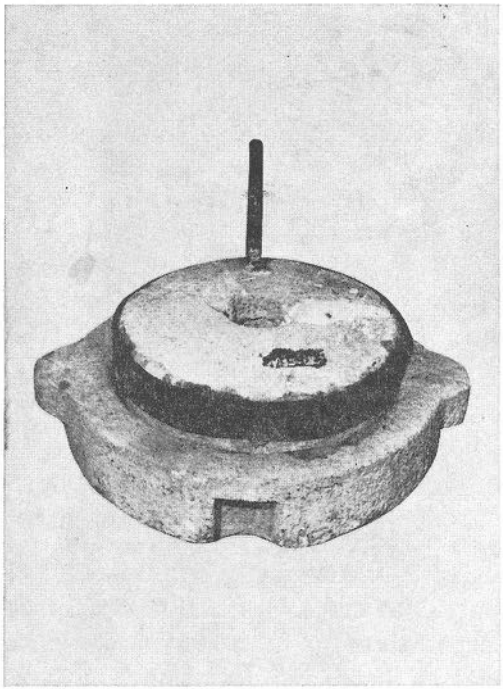


*Abb. 4.* Trogmühle vom Ende des XIX. Jahrhunderts. Cegléd, Komitat Pest. Kossuth Museum. Inv. Nr. 58.105.1. MMA 66569.

Griffe ausgebildet, die einander gegenüberliegen (Abb. 4.). Dieser Teil hat wahrscheinlich die Beförderung des Gerätes erleichtert. Die Hälfte des scheibenförmigen Läufersteins ist in den Bodenstein eingelassen. Durch die Mittelöffnung, deren Durchmesser 8—10 cm beträgt, wird das Getreidekorn eingefüllt. Das Mehl verläßt die Mühle durch einen Kanal, der an der Seite des Bodensteins verläuft. Die eckige, einfache Öffnung ist meistens am Bodenstein. Die Verbindung der Steine in der Trogmühle ist mit dem von *Agricola* beschriebenen System identisch. Am Mittelpunkt des schalenartigen Bodensteins ist eine kurze Eisenachse befestigt. In die innere Mahlfläche des Läufersteins ist ein Kreuzeisen eingelassen, das sich bis über die Mitte der Einflußöffnung erstreckt. Die runde Vertiefung, die in der Mitte des Kreuzeisens ausgebildet ist, schließt sich genau an Ende der kurzen Achse, die aus dem Bodenstein herausragt (Abb. 5.). Diese einfache Konstruktion sichert die Konzentrierung und Ausgleichung des Läufersteins. Je präziser die Berührungspunkte konstruiert wurden, desto leichter und sicherer konnte man den Läuferstein drehen.

Dieses System der Achsenkonstruktion bot nur eine geringe Möglichkeit, die Entfernung zwischen den Steinen und somit die Qualität des Mahlproduktes zu verändern. Ein Teil der Atlasangaben deutet zwar darauf hin, daß die Entfernung der Steine nicht verändert werden konnte, man kann aber wohl annehmen, daß beim allgemeinen Gebrauch eine einfache Form der Veränderung existierte. Und zwar wurde an der Achse ein Leder- oder ein Eisenring verschiedener Größe angemacht. Wenn das Mahlprodukt grober werden sollte, verwendete man entweder größere oder mehrere Ringe. Die Steinflächen durften auch ohne Ringe nicht aneinander liegen, weil sich die Steine dann zu schnell abgenutzt hätten. Schon von vornherein mußte die Achsenkonstruktion eine Entfernung von Millimetern sichern, die durch Unterlagen noch weiter vergrößert werden konnte.

Der Läuferstein wurde im allgemeinen mit einer kurzen Handkurbel

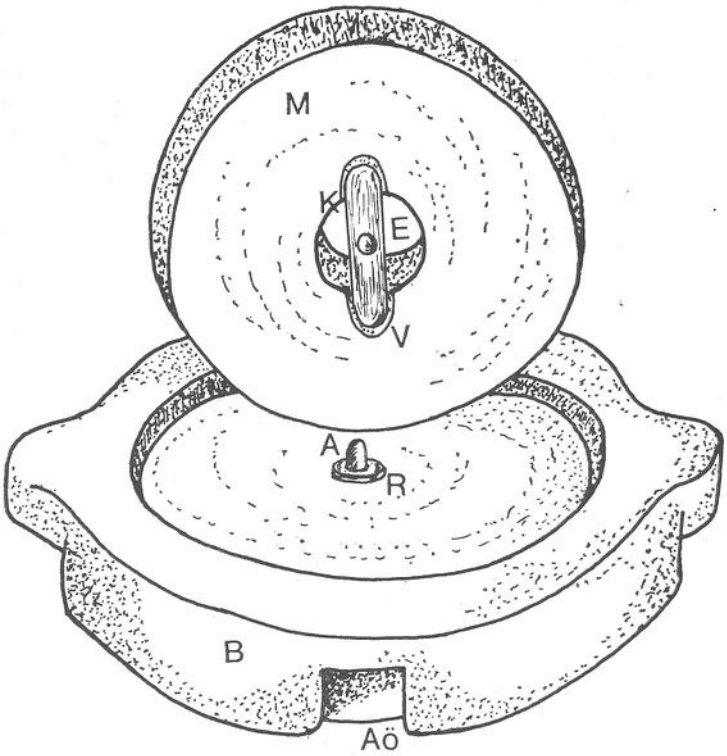



*Abb. 5.* Konstruktion der Trogmühle: B = Bodenstein, Aö = Ausgußöffnung, A = Achse, R = Eisen- oder Lederriemen, K = Kreutzeisen, V = Vertiefung am Ende der Achse, E = Einflußöffnung, M = Mahlfläche des Laufersteins.

bewegt. Es gab mehrere Arten von Handkurbeln, eine der charakteristichsten war die L-förmige, deren waagerechter Teil am Läuferstein befestigt war, und zwar so, daß der senkrechte Teil nahe dem Rand des Steins war. Manchmal überragte er sogar den Rand. Je mehr das Treibeisen vom Zentrum der Steine entfernt war, desto leichter war es, die Steine zu bewegen. Die Denkmäler dieser Lösung sind am einheitlichsten im südlichen Gebiet des Karpatenbeckens vorzufinden. Eine einfachere Art stellt die Befestigung der Handkurbel dar, die in die Oberfläche des Läufersteins, in die dem Rand naheliegende Öffnung kurze Holzpflöcke einklemmte (Abb. 6.). Diese Form wurde vor allem in Transdanubien verwendet, wo um die Jahrhundertwende auch noch von der langen Drehschwinge, deren oberer Teil an der Decke befestigt war, Gebrauch gemacht wurde. Diese Lösung beweist aber noch keineswegs, daß die Trogmühle in der Bauernwirtschaft ihren ständigen Platz hatte. Sie wurde nämlich nur während der Benutzung an der Stelle aufgestellt, wo man die lange Handkurbel befestigen konnte.[20]

20. *G. Kiss:* Ormányság. Budapest, 1937. 49.

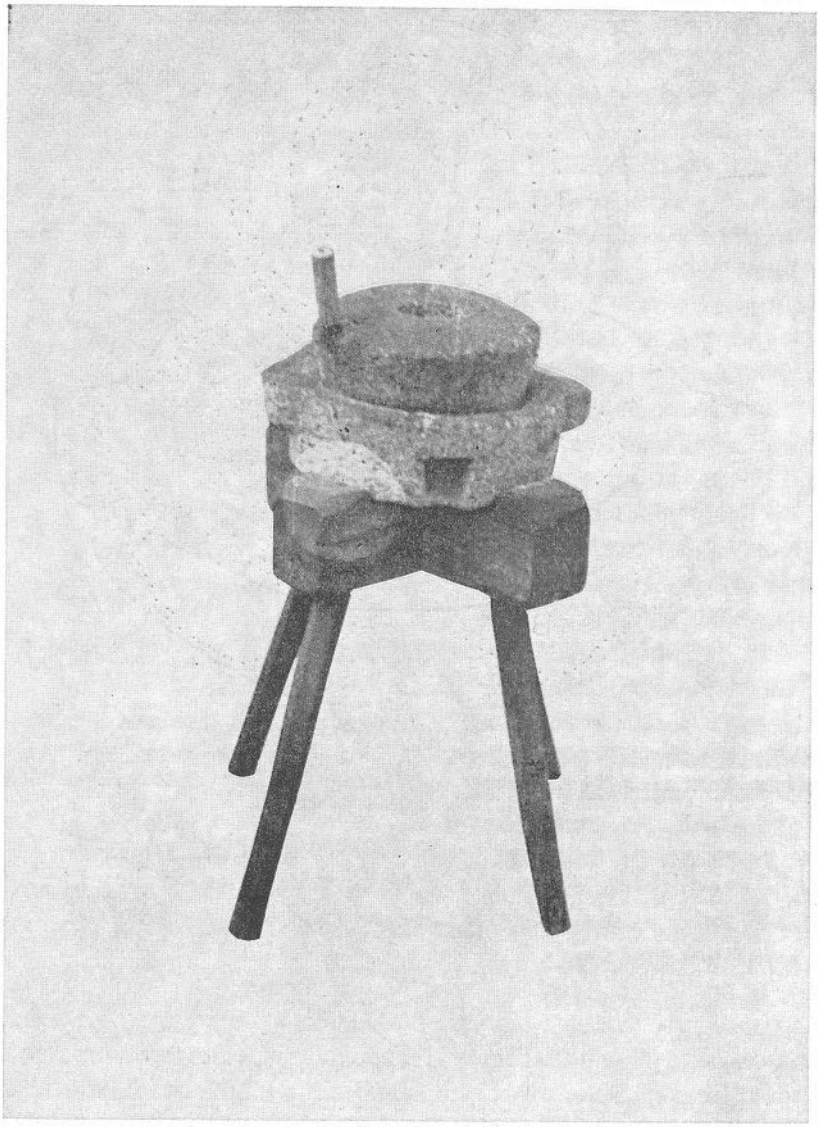


*Abb. 6.* Trogmühle mit kreizförmigem Gestell. Kajdacs, Komitat Tolna. MNA Photosammlung 15787. Aufnahme von Bertalan Andrásfalvy 1960.

Die Konstruktion der einfachen Trogmühle ist eng mit der kurzen Handkurbel verbunden, denn das grundlegende Kennzeichen dieses Gerätetyps ist die Mobilität, Beweglichkeit, denn nur dadurch war es möglich, sie leicht zu befördern und überall aufzustellen. Wie das auch die Beispiele aus Südeuropa bestätigen, stellte man diese Trogmühlen einfach auf den Boden oder auf die

*Abb. 7.* Trogmühle auf dem Hocker. Mezőkövesd, Komitat Borsod. Aufnahme von Béla Zupkó 1957.

Schwelle, man setzte oder hockte sich daneben, um sie bedienen zu können.[21] Für diesen Gebrauch gibt es im Karpatenbecken jedoch keinerlei Hinweise. Das Gerät wurde vor der Benutzung auf eine Bank, einen Tisch, einen Hocker oder selten auch auf einen ziemlich großen Holzklotz gestellt, so daß die Ausgußöffnung über die Stütze hinausragte und so das Mahlprodukt in den der Stütze unterstellten Behälter fließen konnte (Abb. 7.). Laut einigen lokalen Angaben (besonders im mittleren Gebiet von Transdanubien) wurde die Trogmühle an einem speziellen Gestell befestigt, an dessen Oberfläche sich eine für den Bodenstein geschnittene Öffnung befand, um das Gerät stabil zu halten

21. Aus Sizilien *P. Scheuermeier:* op. cit. Photo 287., aus Bulgarien *Ch. Vakarelski:* op. cit. Tafel XXXIV, Bild 245.

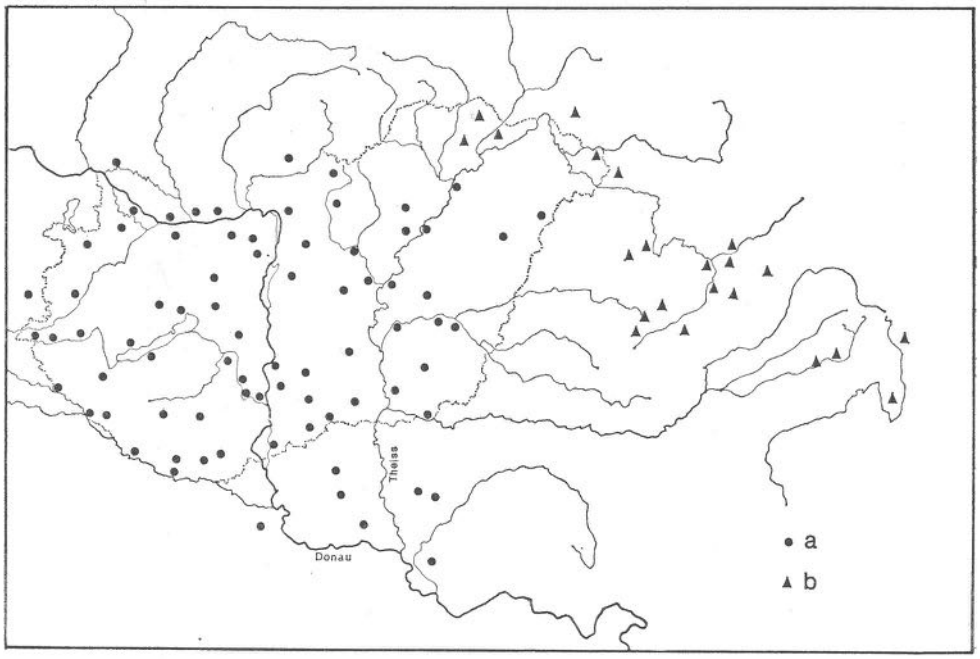



*Abb. 8.* Verbreitung der Trogmühletypen im Karpatenbecken (Aufgrund der Angaben des Atlases der Ungarischen Volkskunde und des Archivs für die Geschichte der Arbeitsgeräte beim Landwirtschaftlichen Museum). Zeichenerklärung: a = einfache Form ohne Gestell, b = stabile Form mit Gestell.

(Abb. 6.). De aber bei dieser Konstruktion das trogförmige Steinpaar nicht am Gestell befestigt war, also dem Gestell enthoben werden konnte, ist es angebracht, auch diese Formlösung zu dem Typ der einfachen Trogmühle zu zählen.

Die einfache Trogmühle ist in Ungarn von der Westgrenze bis zu den Ostkarpaten bekannt. Kartographischen Angaben nach ist das dominierende Gebiet ihrer Verwendung Transdanubien und das Donau-Theiß-Zwischenstromland, im Gebiet der Nordgebirge und in der Gegend jenseits der Theiß ist ein sporadisches Vorkommen zu verzeichnen (Abb. 8: a).[22] In diesem ziemlich großen Gebiet weist die Trogmühle ohne Gestell eine verhältnismäßig einheitliche Form auf.[23] Diese Einheitlichkeit ist auch bei der Größe feststellbar. Im allgemeinen ist der Durchmesser des Bodensteins 50 cm, der des Läufersteins 35—38 cm und die Höhe der aufeinander gefügten Steine beträgt ca. 30 cm.[24]

22. In diesen Gebieten dominieren Varianten der Grundform der Kastenmühle. Vgl. *E. Kisbán:* Kézimalom. In: Magyar Néprajzi Lexikon III. Budapest, 1980. 188.

23. Ähnliche Analogien kennen wir nur aus den Gebieten Nidersachsens und Skandinaviens. Vgl. *W. Bomann:* op. cit. Fig. 127. b., *R. Karutz:* op. cit. 45. Fig. 16. Woanders sind nur Formen ohne Griff bekannt.

24. Anhand der MMA-Angaben.

Von einer eigenartigen Einheitlichkeit zeugt auch die Verwendung der Trogmühle und die damit zusammenhängende Terminologie. Das Gerät hieß überall Schrotmühle, Mahlmühle für Salz (ung. sódaráló, sóőrlő) und diente vor allem zum Mahlen von Steinsalz. Die Bauern benutzten nämlich lieber Steinsalz, da es mit der Axt zerkleinert und mit der Handmühle fein gemahlen werden konnte. Kurz nach dem ersten Weltkrieg wird jedoch kaum noch davon Gebrauch gemacht.[25] Gerade die mit der Salzverarbeitung zusammenhängende Rolle der Trogmühle hat zur Folge, daß dieses Gerät nach der Jahrhundertwende immer mehr in den Hintergrund rückt. Zwar behielt man diese Geräte in Transdanubien noch bis zu den Jahren 1920—30 in den Bauernwirtschaften, aber in der Tiefebene findet man diese Geräte um die Jahrhundertwende nur noch in den Krämerläden vor, wo sie von den Käufern für das Mahlen von Salz verwendet werden. Mit der Trogmühle wurde nur gelegentlich und aus Not noch etwas anderes gemahlen. Meistens mahlte man damit Mais für das Vieh, aber auch diese Funktion wurde um die Jahrhundertwende allmählich von den sich schnell verbreitenden, fabrikmäßig hergestellten Eisenmaismühlen übernommen. Von dem Gebiet, wo das Gerät am meisten verbreitet war, besitzen wir keine einzige Angabe darüber, ob damit auch Mehl oder Graupen gemahlen wurden. Für diese Aufgabe war das Gerät wegen seiner Konstruktionsart und mangels Stabilität gar nicht geeignet.

Ein entwickelteres Konstruktionssystem der Trogmühle stellt der Gerätetyp mit Gestell dar. Diese Konstruktion weicht nicht nur wegen dem Tragwerk, sondern auch wegen der Ausbildung der Steine von der vorhergehenden Form ab. Eine der wichtigsten Konstruktionsmerkmale ist, daß die Achse durch den Bodenstein geführt wird und sich dem Gestell anschließt. Andererseits hat dieses Gerät eine längere Drehschwinge, die mit dem Rand oder der Decke, die ans Gestell gebaut wurden, verbunden wird. Dieses Gerät zeigt eine viel größere Formvariabilität als die einfache Trogmühle. Die einfachste Form der Trogmühle mit Gestell, die der Stabilität dienen sollte, wurde so ausgebildet, das der Bodenstein eckig geschnitten war und der Läuferstein in dessen Mitte eingelassen wurde (Abb. 9.). Der Vorteil des eckigen Mühlsteins war, daß man kein spezielles Gestell anfertigen mußte, sondern daß er einfach auf ein tischförmiges Tragwerk gestellt werden konnte, das durch die Achse und Drehschwinge mit den Steinen verbunden wurde. Schon wegen seinem Gewicht stand das Steinpaar stabil. Diese Gerätform ist in einigen Ortschaften der Zemplén-Gebirge anzutreffen.[26] In den Gebieten, wo sich die Trogmühle mit Gestell am meisten verbreitete, benutzte man einen runden Bodenstein. Dieser hat im

25. Ähnliches erwähnt *K. Gaál:* Zum bäuerlichen Gerätebestand im 19. und 20. Jahrhundert. Wien, 1969. 143.

26. Eine ähnliche Form, doch ohne Gestell aus dem Gebiet des slowakischen Beskidek-Gebirges erwähnt *R. Bednarik:* L'udové stavitel'stvo na Kysuciach. Bratislava, 1967. 100, 102.

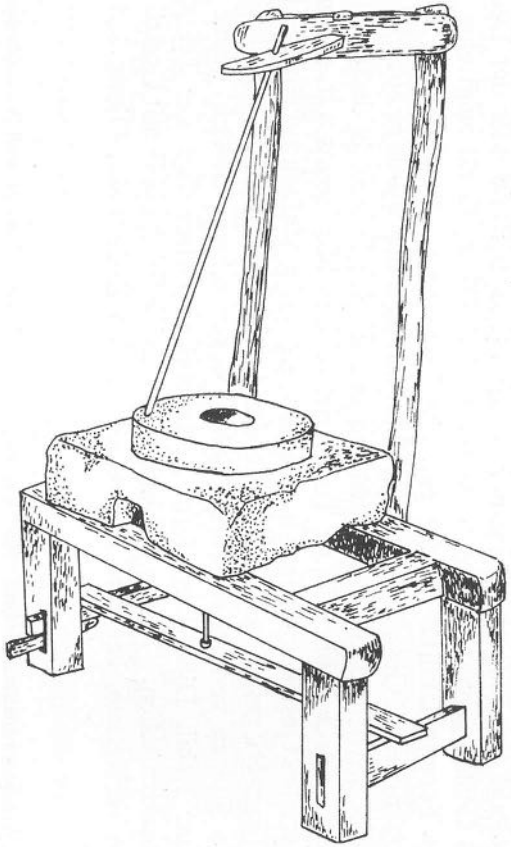


*Abb. 9.* Trogmühle mit Gestell. Der Bodenstein ist eckig. Vágáshuta, Komitat Zemplén.

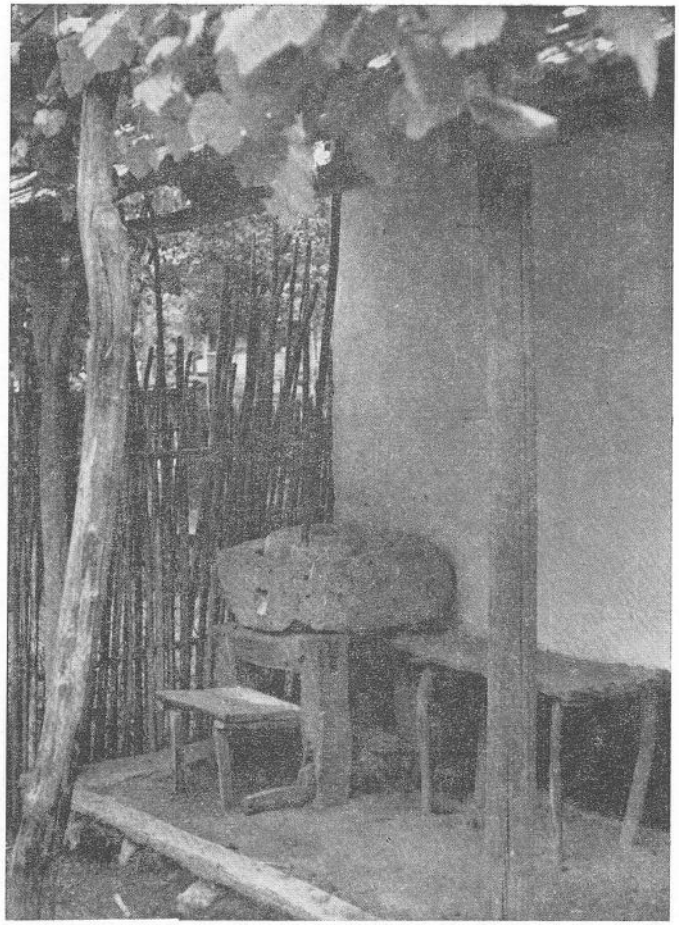


*Abb. 10.* Trogmühle mit Gestell und langer Drehschwinge unter der Traufe. Magosliget, Komitat Szabolcs-Szatmár. MNA Photosammlung 26422. Aufnahme von István Balogh 1960.

Gegensatz zu dem alleinstehenden Typ keine griffartige Ausbuchtung am Rande und ist auch von größerem Ausmaß. Im nordöstlichen Teil des Karpatenbeckens, in dem Gebiet des ehemaligen Szatmár- und Bereg-Komitates, wurde dieses glatte trogartige Steinpaar auf ein tischartiges Gestell gelegt, beide Teile wurden mit der Achse verbunden. Der Läuferstein wurde meistens, auch dann wenn die Handmühle auf dem Flur vor dem Haus stand, durch die lange Drehschwinge betrieben, die an dem Deckenbalken befestigt war (Abb. 10.). In Siebenbürgen dagegen wurde — allgemein gebräuchlich die Trogmühle auf sichere Beine gestellt. Die vier säulenartigen Beine wurden oben und unten durch zwei waagerecht angebrachte Latten stabilisiert, die eine Art Gestell bildeten. Das Steinpaar lag auf den am oberen Drittel der Beine befindlichen Latten, so daß der Bodenstein von den oberen Enden der Beine umgeben und dadurch gestützt wurde. Bei den meisten gibt es auch in der Mitte der Beine zwei parallel verlaufende Latten, von denen die eine in die längsseits geschnitzte Öffnung des Beines mündet, darunter befindet sich der Keil. Mit diesem Keil kann man die verbindende Latte bewegen, worauf entweder eine Querleiste oder ein Brett befestigt ist. Auf dieser Querleiste ist das untere Ende der Achse. Das obere Ende der Achse, aus dem Bodenstein hervorragend, hält mit Hilfe eines Kreuzeisens den Läuferstein (Abb. *11.*). Wenn der Keil tiefer eingeschlagen wird, erhebt die Querleiste zwischen den Beinen die Achse, wodurch auch der Läuferstein gehoben wird. Demzufolge wird die Entfernung zwischen den Steinen größer und das Mahlprodukt grober. Je weniger der Keil eingehauen wird, desto feiner wird das Mahlprodukt. Dieses vollkommenere System der Handmühlsteuerung machte es notwendig, ein stabiles und ständiges Gestell zu verwenden, das das Steinpaar für die im Stehen verrichtete Arbeit in entsprechender Höhe hielt. Die lange Drehschwinge dient auch der wirksamen Arbeit.

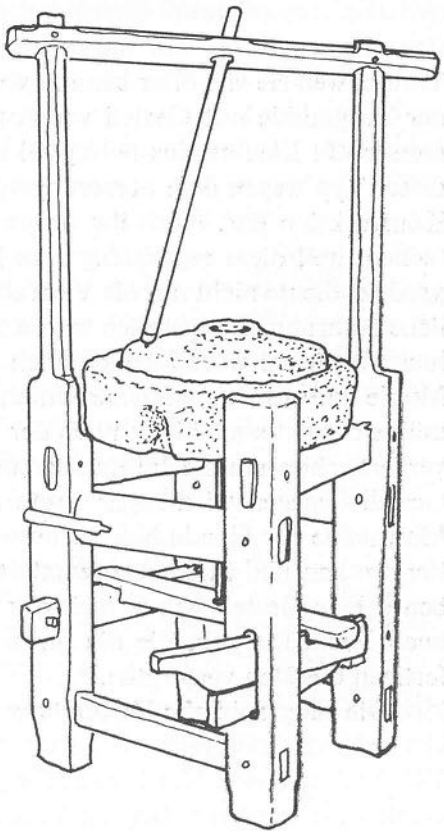


*Abb. 11.* Trogmühle auf Beinen aus dem XVIII. Jahrhundert. Szék (Sic, Rumänien). Nach *K. Kós*, 1980.

Die Trogmühle mit Gestell hatte einen bestimmten und ständigen Platz im Bauernhaus, dieser war meistens in der Kammer oder auf dem Flur unter der Traufe, weil sie viel öfter benutzt wurde als der einfache Gerätetyp. Die Steine der Trogmühle mit Gestell waren zwar nicht wesentlich größer (der Durchmesser des Läufersteins betrug 40 cm) als die der einfachen, und doch stellt dieser Typ wegen dem Steuerungssystem und der Stabilität eine entwickeltere Konstruktion dar. Auch ihr Aufgabenbereich ist viel breiter als der der einfachen, weil diese regelmäßig zum Maismahlen benutzt wurde. Dieses Mahlprodukt diente nicht nur als Viehfutter, sondern auch als Rohstoff für menschliche Nahrung. Gelegentlich wurde auch Weizen damit gemahlen. Zur Herstellung von Mehl wurde jedoch auch dieses Gerät nicht benutzt, dafür war die Mühle da.[27] Ein wesentlicher Unterschied zwischen den zwei Typen der Trogmühle besteht auch hinsichtlich der Verwendungszeit. Die einfache Trogmühle verliert schon um die Jahrhundertwende an Bedeutung, die Konstruktion mit Gestell dagegen wird sogar heute noch in den Bauernwirtschaften benutzt. Mahlsteine für Handmühlen wurden noch in der jüngsten Vergangenheit von Bergwerken und Steinmetzwerkstätten in Siebenbürgen gefördert und vertrieben.[28] Das Gestell wurde meistens von den Benutzern gemeißelt, obwohl es auch Fachleute gab, die die Bauernwirtschaften und Töpferwerkstätten mit fertigen Geräten versorgten.[29]

Die geographische Verbreitung der zwei Trogmühltypen im Karpatenbekken zeigt die kulturellen Unterschiede, die zwischen Transdanubien bzw. der Tiefebene und den Nord- bzw. Ostgebirgen bestand. In den zuerst genannten Gebieten dominierten bei den Volksgerichten nämlich die mit Mehl zubereiteten, in den Berglandschaften dagegen die Graupengerichte, aber vor allem Maisbrei. Da hier beim Kochen die frischgemahlenen Graupen bevorzugt wurden, konnten die Bauernwirtschaften die entsprechenden Geräte nicht entbehren. Da Graupen oft in kleinen Mengen gemahlen wurden, brauchte man die Trogmühle mit Gestell, die für diese Zwecke völlig ausreichte. Neben der Trogmühle mit Gestell gab es in den Berglandschaften sogar noch in der jüngsten Vergangenheit mehrere Varianten der Kastenmühle. Zur Beibehaltung der traditionellen Handmühle trug auch der Konservativismus des Volksgeschmacks in bedeutendem Maße bei, der nämlich die auf Stein hergestellte Graupen als viel besser und wohlschmeckender empfand als die mit modernen Eisenmühlen hergestellten. Im vergangenen Jahrzehnt konnte ich im Zemplén-Gebirge oft beobachten, daß der Mais für die Tiere mit elektrischer Mühle, für die menschliche Nahrung aber mit Handmühle gemahlen wurde. Dies

27. Im Bezug auf das Gebiet von Nord-Moldau wird dies bestätigt von *K. Kós:* Tájak, falvak, hagyományok. Bukarest, 1976. 281.

28. Über die Tätigkeit dieser Werkstätte schreibt *K. Kós:* Eszköz, munka, néphagyomány. Dolgozatok a munka néprajza köréből. Bukarest, 1980. 293—295.

29. *G. Kovách:* A zilahi céhek története. Bukarest, 1958. 106.

bestätigt, wie sehr die traditionellen Geräte mit der Volkskultur verflochten sind und wie sie die Kennzeichen dieser Kultur widerspiegeln.

Als Zusammenfassung sei hier festgestellt, daß im Karpatenbecken die Trogmühlen neben anderen Handmühlkonstruktionen seit dem XVI. Jahrhundert bekannt sind. Historischen Angaben nach war die einfache Trogmühle auch schon in vorangehenden Jahrhunderten in viel größerer landschaftlicher Verbreitung vorhanden, weil sie sich am besten zum Mahlen von Steinsalz eigneten. Das beweist auch der kartographische Überblick von Rezentstoffen. Von den Gegenständen der materiellen Kultur kann man darauf schließen, daß die Trogmühlen in den Gebieten der Ostgebirge im XVIII. Jahrhundert mit stabilem Gestell gebaut wurden[30] und einen wirtschaftlicheren Gerätetypus in den Bauernwirtschaften darstellten.[31] Hinsichtlich der Funktion und der Produktivität ist die Trogmühle mit Gestell der Kastenmühle gleich, doch unterscheidet sie sich von der anderen wegen ihres Ursprungs, der in der Ausbildung der charakteristischen Steine mit Rand zu beobachten ist.

## *A vályús kézimalom a Kárpát-medencében*

A gabonamagvak feldolgozásában történetileg jelentős szerepet játszó forgóköves kézimalom sajátos szerkezeti konstrukcióját képviseli a vályús kézimalom, amelyre a szakkutatás mindez ideig kevés figyelmet fordított. Az eszköz jellemzője, hogy tálszerűen kialakított peremes alsó kőben forog a felső kő. Mivel a peremes alsó kő nemcsak a forgókő központosítását, hanem az őrlemény összegyűjtését is szolgálta, ez a formai-szerkezeti megoldás minden állványzat nélküli, önmagában is működőképes eszközkonstrukciót mutat. A vályús kézimalmot az i. e. I. évszázadban már Galliában használták. Ez a római provinciális eszközforma a középkorban Európa nagy területén elterjedt. A Kárpát-medencében a XVI. századtól mutatható ki alkalmazása. A néprajzi adatok tanúsága szerint a múlt században egyes vidékeken a paraszti háztartások közönséges használati tárgya volt.

A Kárpát-medence területéről származó múzeumi tárgyi és atlasz-adatok nyomán a recens eszközformának két alapváltozatát lehet elkülöníteni: *a)* állványzat nélküli egyszerű eszköztípust; *b)* állványzatra rögzített, stabil konstrukciót. Az egyszerű vályús kézimalom alkalmazásának domináns területe a Dunántúl és a Duna—Tisza köze, de a keleti országhatárig felbukkan más eszköztípusok mellett. Ezen a nagy kiterjedésű területen meglehetősen egységes formát mutat. Megnevezése *sóőrlő, sódaráló,* ugyanis az 1920—30-as évekig túlnyomóan csak a kősó őrlésére használták. Ezzel szemben a fejlettebb szerkezetű állványos típus nagyobb formai változatossággal, kiterjedtebb szerepkörrel és gazdagabb terminológiai készlettel rendelkezett. Az északi és főképpen keleti hegyvidéki területeken fordul elő, ahol elsősorban a táplálkozásra szolgáló búza- és kukoricadara előállítására használták. A tárgyi anyag tanúsága szerint az egyszerű vályús kézimalmot a XVIII. században szerelték fel stabil állványzattal Erdély hegyvidéki területein, aminek következtében a háztartások számára termelékenyebb eszközkonstrukciót nyertek. Az állványos vályús kézimalom működéselve és funkciója tekintetében teljesen megegyezik a tőkés kézimalomformákkal, azonban eredete, amely köveinek jellegzetes megformálásában mutatkozik meg, elválasztja azoktól.

*Selmeczi Kovács Attila*

30. Siehe *Bild 11.* Vgl. *K. Kós:* op. cit. (1980) 461.
31. Über die Entwicklung der Trogmühle-Konstruktionen schreibt *L. Baran:* op. cit. 95. f.

GYULA VIGA

# *Die Ziegenhaltung in Ungarn*

Bei der Erforschung der bäuerlichen Tierhaltung in Ungarn wurde jenen Tieren äusserst wenig Beachtung gewidmet, die die Ungarn im Vergleich zum Rind, Schaf, Pferd und Schwein in geringerer Zahl hielten. So wurde unter anderem auch die Untersuchung der Ziegenhaltung vernachlässigt.[1] Recht verbreitet ist die Meinung, dass diesem Tier in der ungarischen Bewirtschaftung keinerlei besondere Bedeutung zukam[2], und allgemein bekannt ist auch seine Rolle „als Kuh des armen Mannes". Wenn man jedoch neben den rezenten ethnographischen Sammlungen all die weitverstreuten, aber trotzdem ausschlaggebenden und hierher gehörenden geschichtlichen Angaben in Betracht zieht, so tut sich ein — landschaftlich und geschichtlich — differenziertes Bild auf. In der vorliegenden Studie möchte der Verfasser mit Hilfe geschichtlicher Angaben und rezenter Sammlungen die Rolle der Ziege innerhalb des Systems der Tierhaltung und der gesamten Bewirtschaftung beim Ungarntum vorstellen. Diese Aufzeichnungen stellen einen Abriss der Monographie dar, die das Thema insgesamt umfasst.[3]

Bei der Beurteilung zu frühgeschichtlichen Fragen der Tierhaltung in Ungarn stützt sich die Ethnographie in erster Linie auf die Ergebnisse der Sprachwissenschaft. Wie sprachlich belegt ist, lernte das Ungarntum die Ziegenhaltung noch bevor es sich im Karpatenbecken niederliess, während der Berührung mit bulgarisch-türkischen Völkern kennen. Das Wort *kecske* (e Ziege) sowie der Ausdruck *olló* (s Kitz) als Bezeichnung für das junge Tier drangen zwischen dem 6. und 9. Jahrhundert als Glieder einer Kulturwortgruppe, die äusserst reich war und zu der etwa 300 Wörter zählten, in die

1. Eine Studie, die sich mit diesem Thema eigenständig beschäftigt, ist bislang noch kaum erschienen. Vgl. *Gy. Viga:* Kecsketartás az Aggteleki-karszton. A miskolci Herman Ottó Múzeum Évkönyve. XVI. 1977. 311—343.; *E. Kunt—Gy. Viga:* Kecsketartás Teresztenyén. Ethnographia (im folgenden Ethn.), LXXXIX. 1978. 578—585.

2. *I. Györffy:* Állattartás. In: A magyarság néprajza II. Budapest, é. n. 113.

3. *Gy. Viga:* A magyar kisállattartás történetéhez. (A kecsketartás.) Miskolc, 1979. Manuscript.

ungarische Sprache ein.[4] Dieser Vorstellung widersprechen jedoch neuere Ergebnisse aus urgeschichtlichen Forschungen, archäologische Funde, die vornehmlich auf dem Gebiet der Sowjetunion gemacht wurden: das kulturelle Erbe von Völkern, die im Gebiet der Mittleren Wolga lebten. (Das archäologische Fundmaterial kann zwar nicht mit ausreichender Sicherheit mit dem Ethnikum in Verbindung gebracht werden, doch es liefert sichere Informationen über den allgemeinen Kulturstand der Völker, die in diesem Gebiet lebten.) So zeigt sich, dass das ugrische Volk schon in der Zeit um das 3.—2. Jahrtausend v. u. Z. nicht mehr in der Gesellschaftsform waldbewohnender Jäger und Sammler lebte, sondern die Elemente der Lebensweise mit komplexer Feldwirtschaft und Tierhaltung kannte. In der Kultur dieses Volkes gibt es Spuren der Anbauwirtschaft[5], und bis zur Mitte des 2. Jahrtausends v. u. Z. gingen sie ganz zur Anbauwirtschaft über. Ein Zeichen hierfür sind unter anderem die in den Siedlungen in grosser Zahl auftauchenden Gebeine von Haustieren, unter denen — wenn auch in geringer Anzahl — immer wieder Ziegenknochen zu finden sind.[6] Archäozoologischen Untersuchungen nach zu urteilen, wurde die Ziege gemeinsam mit den übrigen Haustieren im Gebiet der Mittleren Wolga und der Káma bekannt.[7] Demnach kannten und hielten die Ungarn aller Wahrscheinlichkeit nach dieses Tier schon früher, als dies durch die Sprache belegt ist.

Aus der Periode nach der Niederlassung des Ungarntums im Karpatenbecken stehen dann schon weitaus mehr Angaben zur Verfügung, um die Ziegenhaltung und die Kultur der Tierhaltung in ihrer Gesamtheit zu rekonstruieren.

Wie dies die Funde von Tiergebeinen aus archäologischen Ausgrabungen beweisen, waren für den Tierbestand in den Dörfern der Arpadenzeit (10.—13. Jh.) — es gibt hier hauptsächlich Angaben über die Grosse Ungarische Tiefebene — neben dem Rind und dem Pferd das häufig vorkommende Schaf und die Ziege charakteristisch.[8] Der prozentuale Anteil von Schaf- und Ziegenknochen liefert hingegen — in den verschiedenen Gebieten des Landes — ein ziemlich abweichendes Bild: So stammten in dem Dorf Túrkeve-Móric aus

4. *G. Bárczi:* A magyar nyelv életrajza. Budapest, 1975. 45.; *E. Éber:* A magyar állattenyésztés fejlődése. Budapest, 1961. 16.; *A. Bartha:* A IX—X. századi magyar társadalom. Budapest, 1968. 84–85.

5. *I. Fodor:* A finnugor régészet fő kérdései. In: Uráli népek. (Red. *P. Hajdú*). Budapest, 1975. 51 ff.

6. *A. Bartha:* Társadalom és gazdaság a magyar őstörténetben. In: Magyar őstörténeti tanulmányok I. Budapest, 1977. 29.

7. *J. Matolcsi:* A Közép-Volga-vidéki finnugor népek állattartása a korai vaskorban. In: Magyar őstörténeti tanulmányok I. Budapest, 1977. 263–264.

8. *S. Bökönyi:* Az állattartás történeti fejlődése Közép- és Kelet-Európában. Agrártörténeti Szemle (im folgenden AtSz.), X. 1968. 292.

*Abb. 1.* Darstellung einer Ziege auf einem Dorfsiegel der Gemeinde Susa (Komitat Borsod) aus der Feudalzeit

der Arpadenzeit 20,83% aller Haustiergebeine von Schafen und Ziegen, während es in Tiszalök—Rázompuszta 5,18% und in Kardoskút 9,03% waren.[9]

Für die Untersuchung dieses Zweiges der Tierhaltung in Ungarn liefern auch Aufzeichnungen vom Beginn des 12.—13. Jahrhunderts an gute Hilfsquellen. Schwierigkeiten verursacht hier einzig das, dass auch in diesen Quellen oftmals Schaf und Ziege gemeinsam genannt sind und zahlenmässig gemeinsam angegeben werden. Trifft man gelegentlich dennoch auf eine getrennte Angabe der Anzahl von Schafen und Ziegen, so ist das Zahlenverhältnis hier so veränderlich, dass es nicht möglich wird, eine Schlüsselzahl zu finden, die als Verhältniszahl der beiden Tiere zueinander bzw. zu anderen Tieren dienen könnte. So besteht also bis hin zum Ende des 19. Jahrhunderts und bis zur Einführung

9. Es war schwierig, bei den archäozoologischen Untersuchungen die Schaf- und Ziegenknochen voneinander zu trennen. Deshalb werden diese Untersuchungsergebnisse hier als gemeinsames Auftreten der beiden Tierarten behandelt. Vgl. *S. Bökönyi:* History of domestic mammals in Central and Eastern Europa. Budapest, 1974. 420, 412, 372.

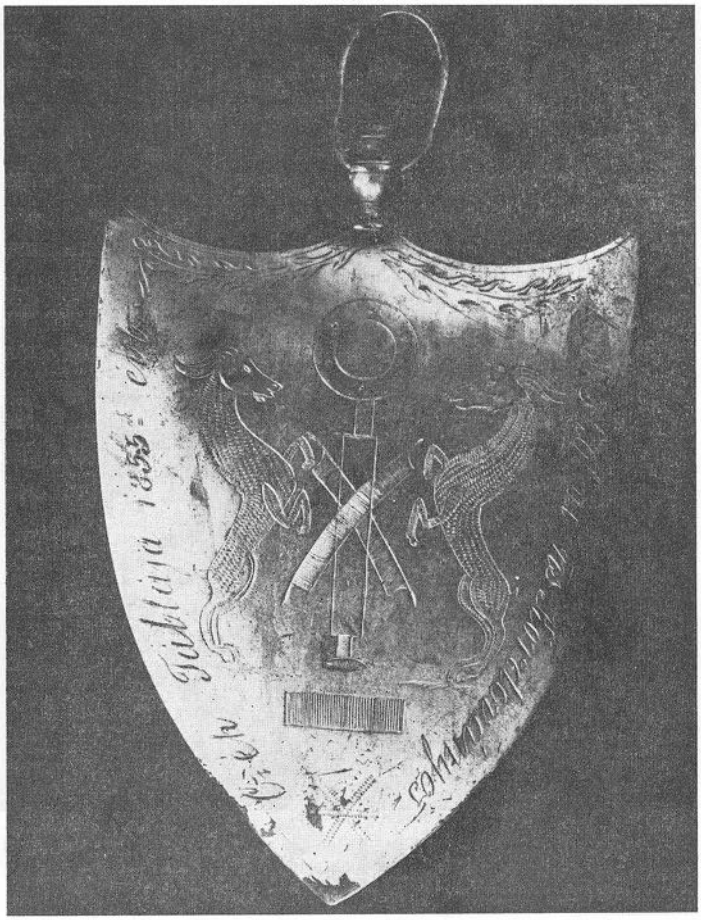


*Abb. 2.* Darstellung von Ziegen auf dem Aushängeschild einer Korduanzuft in Miskolc (1855)

ordnungsgemässer Statistiken für die Landwirtschaft keine Möglichkeit, mit absoluten Werten zu rechnen. Bei den Erfassungen in der Feudalzeit wurden auch auf den zu diesem Zweck gefertigten Vordrucken Schaf und Ziege in einer Rubrik aufgeführt, was in gewissem Sinne über die Gemeinsamkeit dieser beiden Tiere in der Haltung Aussagen macht. Charakteristisch für die Ziegenhaltung ist auch, dass die Wertreihe der Bestandszahl ausserordentlich veränderlich ist und sich in einem breiten Interwall bewegt. Und zwar zeigen Beispiele aus der jüngsten Vergangenheit, dass sich die Bedeutung der Ziegenhaltung in einem bestimmten Gebiet sogar innerhalb einiger Jahre gründlich verändern kann. So liessen die verschiedensten Gründe — hauptsächlich soziale — die Stückzahl binnen ein-zwei Jahren sehr anwachsen, während die Zahl des Ziegenbestandes mit dem Verschwinden dieser Faktoren in kurzer Zeit fast bis auf Null herabsinken konnte.

Hinweise auf die Ziegenhaltung gibt es häufig in Verbindung mit Bodenschenkungen und gutsherrlichen Machtsprechereien, aufgezeichnet in mittelalterlichen Dokumenten. Beispielsweise vermachte König Stephan I. (er regierte von 997 bis 1038) im Jahre 1015 dem Kloster Pécsvárad 120 Pferde, 464 Schafe, 102 Schweine und 92 Ziegen.[10] Nach einer Angabe vom Ende des 14. Jahrhunderts entwendeten die Leute des Bischofs von Pécs, als sie die Gemeinde Lajmér verliessen, der Bevölkerung ihre Haustiere, und zwar neben 150 Stück Geflügel, 100 Schweinen und 20 Ochsen auch 100 Ziegen.[11] Auf die immer häufigere Ziegenhaltung im Mittelalter weisen vom 13. Jahrhundert an erdkundliche Namen und auch gelegentlich auftauchende Personennamen, die mit der Ziege in Verbindung zu bringen sind, hin.[12] Indem der Feldbau in der Wirtschaftsweise immer mehr an Raum gewann und der Leibeigenenbesitz sowie dieser Typ des Betriebsorganismus immer mehr erstarkten, hat die Ziegenhaltung wahrscheinlich immer mehr an Bedeutung verloren. Die zur Verfügung stehenden Angaben lassen erkennen, dass bis zum 14. Jahrhundert parallel zur Festigung des Feudalismus und parallel zu der die Gesamtheit der Tierhaltung im System der an den Ort gebundenen Dorfsiedlung berührenden Wirkung sowie in Anpassung an die geographischen Verhältnisse — ähnlich wie bei anderen Tieren — auch in der Ziegenhaltung bestimmte landschaftliche Abschnitte entstanden. Diese waren über Jahrhunderte hinweg auch charakteristisch für die abweichenden Formen der Halteweise und der Nutzung.[13] Aus der Tierhaltung in den Landschaften der Tiefebene verschwand die Ziege allmählich; Angaben über ihre Haltung finden sich hauptsächlich in den Randgebieten des Landes bzw. in den gebirgigen Gegenden (in den Komitaten Somogy, Baranya, Veszprém in Transdanubien, im Osten des Landes in den Komitaten Szatmár, Bihar und Arad sowie in den Komitaten Szolnok-Doboka und Torda in Transsylvanien). Der Grund hierfür liegt zum Teil darin, dass die Ziege — ihrer Konstitution wegen — in erster Linie ein Tier höheren Terrains ist, das sich auf den wasserständigen Gebieten der Tiefebene nicht sehr wohl fühlt. Die Ziege frisst nämlich kein Gras, sondern nagt an hartstieligen Pflanzen sowie an den Zweigen und Sprösslingen von Büschen und Bäumen. Hierzu trägt natürlich auch der Umstand bei, dass der Ziegenhaltung auf den Gebieten der Tiefebene im Betriebsorganismus der feudalen Leibeigenschaftswirtschaft weder Platz noch Funktion blieben. Eine Ausnahme mögen hier die Gebiete spielen, die unter türkischer Eroberung standen, wo nämlich nach den Satzungen des Islam die Ziegenhaltung wesentlich war;

10. Zitat: *O. Herman:* A magyarok nagy ősfoglalkozása. Budapest, 1909. 119.

11. *M. Belényesy:* Az állattartás a XIV. században Magyarországon. Néprajzi Értesítő (im folgenden Népr. Ért.), XXXVIII. 1956. 30.

12. Árpád-kori Új Okmánytár. Budapest, 1860—1874. III. 269., IV. 172.; Anjou-kori Okmánytár I—V. Budapest 1878—1887. V. 559., II. 516 etc.

13. *S. Bökönyi:* Az állattartás... op. cit. 293.; *M. Belényesy:* Az állattartás... op. cit. 51.

und hieran schliesst sich auch die Wirtschaft auf den Grenzburgen an.[14] Doch auch schon in der Zeit mag die *Tieflandsart* der Ziegenhaltung entstanden sein, was wohl am besten durch den Ausdruck „die Kuh des armen Mannes" nahegebracht wird. Diese Form kann — aufgrund der Konskription — auch mit konkreten Beispielen belegt werden. Sie ist mit der Lebensform der armen Leute, der Gewerbetreibenden aus den Städten und Marktflecken sowie der dörflichen Handwerker in Verbindung zu setzen und war nicht für die von der Landwirtschaft lebende Bevölkerung von Bedeutung. Mit Sicherheit hatte die Ziege den täglichen Milchbedarf der Familie zu decken.[15]

Ein anderer charakteristischer Typ in der Ziegenhaltung ist der der Bevölkerung in den *Mittelgebirgsgegenden,* der sich ebenfalls im 14.—15. Jahrhundert zu einer selbständigen Form organisierte. Hier gab es — teils in der Obhut von Schafhaltungen, teils in Obhut der Landarbeiterbevölkerung — einen beträchtlichen Ziegenbestand, der in den nordöstlichen Gebieten des Landes häufig direkt in die Feldbaulebensweise überging.[16] Wie dies die Erfassungen bezeugen, war auch hier die Ziegenhaltung gelegentlich ein Begleitumstand der Armut, im allgemeinen stellte sie aber eine Erscheinungsform der gemeinen Tierhaltung dar und lief meist mit der Schafhaltung einher. So waren z. B. 20% des Tierbestandes, der im Jahre 1598 im Komitat Borsod (NO-Ungarn) in einer Abgabenliste erfasst war, Ziegen.[17] Gut zu beobachten ist die Bedeutung der Ziegenhaltung in den Gebirgsgebieten, die den nord-nordöstlichen Teil des Landes umgeben.[18] In der Halteweise dieses Typs spielte das Weiden im Wald eine Hauptrolle, was auch durch eine ganze Reihe von Verordnungen zur Vertreibung der Ziegenhirten und der „Axtleute" aus dem Wald betont wird. Diese Massnahmen, die vom 16. Jahrhundert an parallel mit der Entwicklung der Waldwirtschaft immer häufiger wurden, liefern recht lehrreiche Angaben in Bezug auf die Haltungsweise der Tiere. Allein das Archiv für Forsturkunden von *Károly Tagányi* enthält 150 Schriften aus den drei Jahrhunderten zwischen 1555 bis 1845, die das Waldverbot für Ziegen bzw. die Regelung der Weidung von Ziegen beinhalteten.[19] Zum Beispiel

14. *S. Bökönyi:* Az állattartás... op. cit. 294—295. Die Tierknochen, die bei den Ausgrabungen des türkischen Paschapalastes von Buda zum Vorschein kamen, stammten zu 85,27% von Schafen und Ziegen. Vgl. *S. Bökönyi:* History of domestic... op. cit. 355.

15. *J. Bárth:* Migráció és kontinuitás egy Duna melléki táj népesedéstörténetében. Cumania, II. 1974. 320 ff. Die Herrschaft überliess den Armen eine Ziege, die bei der Erfassung auch aufgeführt wurde. In Händen der Handwerker befand sich ein bedeutender Teil des Ziegenbestandes.

16. *M. Belényesy:* A földművelés fejlődésének alapvető kérdései a XIV. században. Ethn., LXV. 1954. 395.; *B. Ila:* Gömör megye IV. Budapest, 1969. 138.; *L. Földes:* A juhtartás típusai és építményei a Kárpát-medencében. Néprajzi Közlemények, II. 1957. 150.

17. *I. N. Kiss:* 16. századi dézsmajegyzékek. Budapest, 1960. 767.

18. Vgl. *I. N. Kiss:* op. cit.; *F. Maksay:* Urbáriumok (XVI—XVII. század). Budapest, 1959.; *L. Makkai:* I. Rákóczi György birtokainak gazdasági iratai. Budapest, 1954.; *D. Prodan:* Urbariile Tarii Fagarasului I—II. Bukarest, 1970—1976.

19. *K. Tagányi:* Magyar erdészeti oklevéltár I—III. Budapest, 1896.

bestrafte der Vorstand von Nagykázmér im Komitat Zemplén (NO-Ungarn) im Jahre 1647 die Schaf- und Schweinehirten, die für ihre Tiere Bäume schlugen.

Im Komitat Ober-Fejér (O-Ungarn) gestattete man es den Ziegenhirten nicht, mit der Axt in den Wald zu gehen. Bei einem Prozess im Komitat Máramaros (NO-Ungarn), bei dem die von den Ziegenhirten verursachten Forstschäden untersucht wurden, bezeugten die Hirten, dass sie keine Eichenbäume geschlagen hätten; sie gaben aber zu, dass sie Buchenzweige geschnitten hätten, weil es dafür niemals ein Verbot gegeben hätte. Der Vorstand des Komitats Háromszék (O-Ungarn) machte im Jahre 1802 den Vorschlag, dass eine Person nicht mehr als 10 Ziegen im Wald halten darf und im Dorf nicht mehr als 4 Stück.[20] Auch in den Dorfprotokollen des Szekler Landes finden sich lehrreiche Angaben zur Halteweise von Ziegen. Die Versammlung von Zalán (O-Ungarn) entschied 1776, dass Schafe und Ziegen nicht auf die Waldweiden gelassen werden dürften, bevor die Schweine nicht vom Eichelnsuchen zurück seien.[21] (So konnten die Schafe und Ziegen im Grunde genommen nur während der Wintermonate im Wald geweidet werden!) Diese letztere Angabe wirft die Frage des Winterweidens von Ziegen auch im allgemeineren Sinne auf (siehe unten!).

In den Erlassen zum Verbot und zur Regelung der Ziegenhaltung laufen immer wieder zwei Gedanken nebeneinander her; und zwar vom 16. Jahrhundert an bis hin zu einem Erlass aus dem Jahre 1948, als Massnahmen zur Bezeichnung von Ziegenweiden eingeleitet wurden. Diese Gedanken gelten einerseits dem Schutz der Wälder und des Besitzes der wohlhabenderen Schicht vor den Schäden durch die Ziegen, andererseits der Anerkennung der Berechtigung zur Ziegenhaltung und ihrer Lebensnotwendigkeit für die armen Leute und für diejenigen, die unter unwirtlichen geographischen Bedingungen leben.

Es gab in Ungarn hingegen auch Gegenden, wo das Land — aus geographischen Gründen — nur als Schaf- oder Ziegenweide genutzt werden konnte. Dies kommt auch in den Verboten der Ziegenhaltung zum Ausdruck; so schliesst der Vorstand des Komitats Unter-Fejér (O-Ungarn) seinen Erlass zum Verbot der Waldweidung von Ziegen wie folgt: „... wobei hierunter nicht die schnee- und felsbedeckten Berge zu verstehen sind, wo man die Wälder in anderer Hinsicht wohl noch weniger nutzen könnte."[22] (Hierin zeigt sich, wie die Ziegenhaltung auf die Randgebiete und gleichzeitig damit unter geographisch schlechtere Bedingungen verdrängt wurde.) So ordnete zum Beispiel die Versammlung der Szekler Gemeinde Szemerjefalva im Jahre 1771 an,

20. *K. Tagányi:* op. cit. I. 464., II. 867., 599., 796—798.
21. *I. Imreh:* Székelyföldi paraszti jegyzőkönyvek pásztorlási határozatai (1717—1928). AtSz., I. 1959. 167.
22. *K. Tagányi:* op. cit. I. 840.

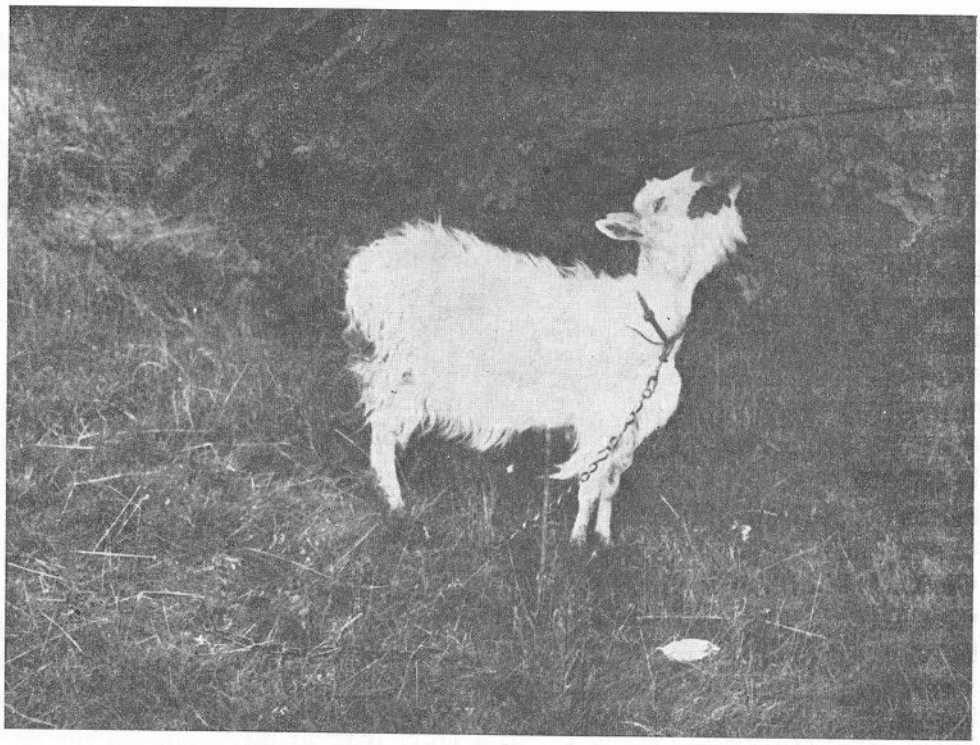


*Abb. 3.* Angebunden weidende Ziege. Tiszasas, Komitat Szolnok

dass es — wie auch schon vordem — von nun ab verboten ist, Milchschafe und Ziegen zwischen dem Georgstag und dem Michaelstag (vom 24. April bis 29. September) zum Melken ins Dorf zu trieben, sondern einjeder sei verpflichtet, seine Tiere auf der Sennhütte (ung. *esztena*) abzuliefern.[23]

Neben den beiden schon erwähnten Formen unterscheidet man aufgrund der ethnographischen Parallelen, der Schriftquellen und wegen der biologischen Gegebenheiten des Tieres den dritten Typ, die *Ziegenhaltung auf der Alm,* welche in ihrem Volumen am bedeutendsten ist.

Dieser Typ der Ziegenhaltung bildete — teils zusammen mit der Schafhaltung auf der Alm — eine bedeutende Erscheinungsform der Tierhaltung im Hochgebirge. Eine nicht zu verachtende Rolle mag bei der Herausbildung des letzteren Typs auch den Vlach-Hirten zugekommen sein, die von den Unterkünften entlang der Garam an bis hin zum südlichen Gebirgszug der Karpaten das Bergland rings um das Land herum in einem riesigen Halbkreis belagerten. Während die Landarbeiterbevölkerung im Tiefland bei der Besteuerung den Neunten und den Zehnten abliefern musste, und dies im 16. Jahr-

23. *I. Imreh:* op. cit. 166.

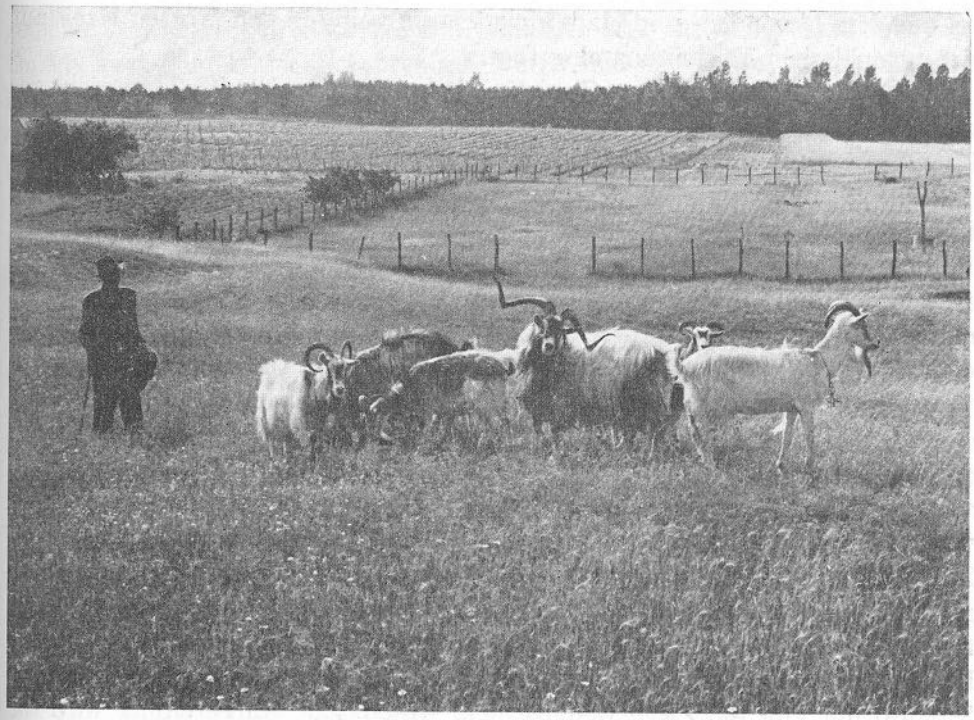


*Abb. 4.* Ziegenherde mit Hirten. Kéleshalom, Komitat Bács-Kiskun.

hundert auch schon den Ziegenbestand betraf, gaben die Vlachen nur den Zwanzigsten, oder gar nur den Fünfzigsten von ihren Ziegen, ähnlich wie auch bei ihren Schafen.[24] Neben den Vlachen war diese Form auch in der Wirtschaft der Hochgebirgsdörfer verbreitet, wo die Ziegen an der gemeinschaftlichen Milchwirtschaft auf den Sennhütten Teil hatten. Die hier als letzte erwähnte Form war es, die die Ziegenhaltung vom 14./15. Jahrhundert an in erster Linie ebenfalls zu einem Bestandteil des extensiven, von dem des Tieflandes abweichenden und auch europäische Migrationsformen enthaltenden System der Tierhaltung im Hochgebirge machte. In den süd-transsylvanischen Gebieten war die Ziege auch an der für mediterrane Landschaften typischen transhumanten Weidewirtschaft beteiligt und im Karpatengürtel an der in der Fachliteratur unter dem Namen Alpwirtschaft oder Almwirtschaft erwähnten Tierhaltung im Hochgebirge. Auf diese Weise hat sich die Ziege als Überbleib-

24. *B. Ila:* A dézsmajegyzékek mint a történeti statisztika forrásai. In: A történeti statisztika forrásai. (Red. *J. Kovacsics*) Budapest, 1957. 82—83.; *M. Belényesy:* Viehzucht und Hirtenwesen in Ungarn im 14. und 15. Jahrhundert. In: Viehzucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa. (Red. *L. Földes*), Budapest, 1961. 62.; *S. Takáts:* Rajzok a török világból II. Budapest, 1915. 304 ff.

sel aus dem Nomaden- und Halbnomadentum völlig in den grossen Kreislauf der europäischen Tierhaltung eingefügt.[25]

Bei den hier vorgestellten Typen — wobei der aus dem Tiefland nicht gerechnet werden soll — fällt die Ähnlichkeit mit den Typen der Schafhaltung im Karpatenbecken immer wieder auf.[26] Der vorrangige Grund hierfür war, dass Schaf und Ziege zusammen gehalten wurden und in einer gemeinsamen Herde geweidet wurden. Dies war charakteristisch für die Tierhaltung bei allen Völkern in der Umgebung, und dafür könnten hier Beispiele von den nomadisierenden Karakatschanen des Balkan auf dem Gebiet von Slowenien, Rumänien, Polen bis hin zur Iberischen Halbinsel sowie von den Tadshiken aus den Hochgebirgen bis hin zu den halbnomadischen Usbeken und nicht zu vergessen von den Nomaden in Mittelasien angeführt werden.[27] Beweggründe dafür, Schaf und Ziege nebeneinander zu halten, mögen — neben der biologischen Ähnlichkeit — folgende gewesen sein: 1. Im allgemeinen wurden zahlenmässig weniger Ziegen als Schafe gehalten. Und die Anzahl der Ziegen war meist nicht so hoch, dass man eine extra Herde daraus hätte bilden können. 2. Beim gemeinsamen Weiden von Schaf und Ziege ergänzt sich die Weidenutzung nahezu: Während die anderen Tiere nicht nach dem Schaf weiden, frisst die Ziege all das, was das Schaf nicht abgeweidet hat, und so auch umgekehrt. 3. Die Milch der Ziege verfügt über ähnliche Eigenschaften wie die des Schafes, nur gibt die Ziege weitaus mehr Milch. Zur Aufbereitung wird die Milch der beiden Tiere vermengt. Dies erklärt auch, dass die Verfahren und Mittel zur Aufbereitung der Ziegenmilch enge Verbindung zu denen der Schafsmilchaufbereitung zeigen, und dies nicht nur bei den Ungarn, sondern auch bei den Völkern in der Umgebung.[28] Aufgrund der Formen der Wirtschaften zur Ziegenhaltung können hier abweichende soziale Typen beobachtet werden:

1. *Arme Familien, die nur Ziegen halten:* Sie leben auf sozial niederem Niveau. Die Ziege bedeutet für sie — hauptsächlich ihrer Milch wegen — eine Ernährungsgrundlage. Die Tiere, die hier gehalten wurden, fasste man im all-

25. Vgl. *L. Földes:* Esztena und Esztena-Genossenschaft bei den Szeklern. In: Viehzucht... op. cit. 284.; *L. Földes:* Az erdélyi vándorpásztorok állatfajtái a XIX. század első felében. Műveltség és Hagyomány, X. 1968. 233 ff.; *J. Szabadfalvi:* Extenzív állattenyésztés Magyarországon. Debrecen, 1970. 171 ff.; *I. Szabó:* A magyar mezőgazdaság története a XIV. századtól az 1530-as évekig. Budapest, 1975. 35—36. etc.

26. *L. Földes:*. A juhtartás típusai... op. cit. 149.

27. Ohne Anspruch auf Vollkommenheit: *M. Roska:* Román juhászat a Máramaros megyei Budescu Moren (1923). Közlemények az Erdélyi Nemzeti Múzeum Érem- és Régiségtárából. Kolozsvár, 1943. 133 ff.; *W. Marinow:* Die Schaftzucht der Nomadisierenden Karakatschanen in Bulgarien. In: Viehzucht... op. cit. 172.; *A. Kowalska-Lewicka:* Hodowla kóz jako jeden z elementów tradycynej kultury karpackiej w Polsce. In: Ludowa kultura v Karpatoch. Bratislava, 1972. 141.; Diesbezüglich sind viele Angaben zu finden: Viehwirtschaft und Hirtenkultur (Red. *L. Földes*). Budapest, 1969., besonders bei *V. Novak:* 588 ff., *J. Dias:* 791., *N. Dunare:* 605 ff.

28. Vgl. Anm. 27., Für heimische Verhältnisse: *Gy. Viga:* Kecsketartás... op. cit.

gemeinen nicht in getrennte Herden, sondern trieb sie gemeinsam mit den täglich nach Hause zurückkehrenden Tieren auf die Weide hinaus. Häufig liess man die Tiere auch an einer Leine angebunden weiden. Diese Form fügt sich aber nicht organisch in das System zur Viehhaltung und Wirtschaft der Dorfgemeinschaften ein.

2. *Ziegenhaltung der Bauernwirtschaften mit komplexem Betriebsorganismus:* Neben dem Grossvieh hielten die begüterteren Landwirte auch einige Ziegen. Dies wird ausser durch rezente Angaben auch durch die Konskriptionen aus der Feudalzeit belegt. Im Betriebsorganismus solcher Wirtschaften spielte die Ziege keine bestimmende Rolle; man hielt sie allein deshalb, weil sie neben den anderen Tieren mit Aufwuchs, weil ihre Haltung keine besonderen Erfordernisse brachte, und ihr Nutzen dennoch beträchtlich war. Dieser mag auch hier vor allem die Milch gewesen sein, die von Fall zu Fall auch als Ersatz für die Milch des Rindviehs dienen konnte, das sommer- und wintertags im Freien gehalten wurde.

3. *Ziegenhaltung der Viehhirten:* Der Viehhirt, der auf die verschiedensten Tierherden aufpasste, hielt auch immer einige Ziegen bei der Herde. Diese dienten dann teils zu seiner Ernährung, teils waren sie ein Zeichen dafür, dass der Viehhirt oft von den armen Leuten her stammte, zu dessen Erwerbsquellen die Ziegenhaltung zählte sowie auch das Weiden von Ziegen zusammen mit den anderen Tieren der Herde.

4. *Ziegenhaltung der Schafsbauern:* In den gemeinsamen Herden der Feldbauern sowie unter den Schafen derer, die von der Tierhaltung lebten, waren immer wieder Ziegen zu finden. Ihre Nutzung erfolgte zusammen mit der Schafe.

5. *Ziegenhaltung auf Meierhöfen:* Sie unterscheidet sich von dem vorhergehenden Typ einzig im Besitzrecht und darin, dass dieser Teil des Betriebsorganismus für sich vom Gesichtspunkt der ganzen Wirtschaft her weniger zu bestimmen ist, wo die geographischen Bedingungen eine Nutzung der Weiden auf diese Weise ermöglichten, dort kam in der Viehhaltung auf den Gutshöfen auch der Ziege ihre Rolle zu, und zwar meist im Zusammenhang mit der Schafhaltung. Aufgrund der grossen Stückzahl im Ziegenbestand unter dem Vieh des Meierhofes ist es kaum wahrscheinlich, dass die Zahlenangaben nur den Viehbestand der Knechte, Mägde und der Dienstleute auf dem Meierhof decken. Der Ziegenbestand auf den Meierhöfen weidete zusammen mit den Schafherden, die Milch wurde ebenfalls vermengt aufbereitet.

Die schon früher einmal erwähnten Rechtsverordnungen zum Forstschutz, besonders das Waldverbot für Ziegen aus dem Jahre 1807 (XXI. Tc.)[29], die Verbote der Gutsherren und Dorfgemeinschaften sowie der Umstand, dass

29. *I. Takács:* Az erdészet fejlődése Magyarországon 1880-ig a jogszabályok tükrében. Magyar Mezőgazdasági Múzeum Évkönyve, 1969—1970. 164.

die Schafzucht aufgrund der Wollkonjunktur in den Vordergrund trat, verursachten, dass die Ziegenhaltung zur Mitte des 19. Jahrhunderts hin völlig zurückgedrängt wurde.

Es steht ausser Zweifel, dass hierbei auch der Rückgang der Weidegebiete sowie im grossen und ganzen ein Auftrieb im Niveau der Wirtschaft eine Rolle gespielt haben. Die Ziege — als Nutztier — konnte nicht Schritt halten mit den bewussten tierzüchterischen Bemühungen, sie konnte sich nicht in die derzeitige Struktur der Bauernwirtschaften einfügen. Man hielt sie nur noch im Bedarfsfalle in Wirkung geographischer und sozialer Gründe. Eine bestimmende Rolle nahm die Ziegenhaltung in der Lebensweise der Ungarn nie ein, sondern konservierte als Begleiterscheinung eines sozial und bildungsmässig niederen Standes die primitive Schicht der Tierhaltung. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts wurde von ihrer einstigen Bedeutung kaum noch etwas bewahrt, und wenn, dann nur in den bergigen Randgebieten des Landes.

Im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts wuchs die Bedeutung der Ziegenhaltung parallel zur Beschleunigung in der gesellschaftlichen Differenzierung, zur Verbreiterung des Häuslerdaseins sowie parallel zur Herausbildung der Industriearbeiterschaft und der Industriegebiete auch im Innern des Landes um einiges an.[30] Diese Tatsache bezieht sich insbesondere auf die Randgebiete der Hauptstadt sowie auf einige grössere Städte. Zu dieser Zeit hatte die Ziegenhaltung aber ihre einstige Rolle, die sie im Hirtenwesen gespielt hatte, längst eingebüsst; die Ziege war tatsächlich zur Kuh des armen Mannes geworden, ihre Haltung spiegelte immer stärker soziale Spannungen wider. Die Ziegenhaltung galt als Zwangslösung, man zog sie statt einer Kuh auf, und diejenigen, die Ziegen hielten, wurden von den Bauern verachtet und verschmäht. 90% des Ziegenbestandes wurde von denen gehalten, die keinen Boden oder weniger als 5 Joch Boden besassen. Dies zeigt, dass die Ziege eine der Ernährungsgrundlagen für die Besitzlosen auf dem Lande für das Stadtproletariat bildete.[31] Neuen Aufschwung bekam die Ziegenhaltung durch den Zweiten Weltkrieg und die darauf folgenden Jahre. Später ging die Zahl der Ziegen ständig zurück, und heute kommt der Ziegenhaltung kaum noch Bedeutung zu. Hauptsächlich alte Leute auf dem Lande (in erster Linie in Gebirgsgegenden) sowie Leute, die nicht von der Landwirtschaft leben, hier besonders Arbeiter in Bergbau- und Industriegebieten, halten sich Ziegen. Auf diese Weise hat sich in den letzten Jahrzehnten eine ganz eigenartige Kultur in der Ziegenhaltung herausgebildet, in der sich aus archaischen Elementen, aus den Erfahrungen in der Haltung anderer Tiere und aus einer Reihe von

30. Diese Veränderung ist nur im Spiegel der ungarischen Angaben auffallend, denn selbst als der Ziegenbestand in Ungarn über die höchste Anzahl verfügte, war dies doch nur ein Bruchteil dessen, was in den Ländern mediterranen Klimas zu finden war.

31. *P. Gunst:* A mezőgazdaság fejlődésének megrekedése a két világháború között (20-as, 30-as évek). In: A magyar mezőgazdaság a XIX—XX. században. Budapest, 1976. 373.

Gelegenheitslösungen die Halteweise und die Formen der Nutzung zu einer spezifischen Einheit vermischen.

In der Haltung der Ziege hat — wie dies historische und rezente Angaben beweisen — das ganzjährige Weiden eine ausschlaggebende Rolle gespielt. Bis in die Gegenwart hinein bewahrt die Ziegenhaltung zahlreiche Spuren der extensiven Traditionen des Hirtenwesens. Dies sind die Folgen dessen, dass die Ziege — aufgrund ihrer hier schon erwähnten biologischen Gegebenheiten — auch dann die intensiven Formen der Nutzung sicherte, wenn es völlig an Futter fehlte. Ausser den obenerwähnten Formen des migrierenden Hirtenwesens könnten hier noch zahlreiche Beispiele für die ganzjährige Weidung der Ziege angeführt werden. Vielerorts kümmerte man sich um das Tier nur so lange und hütete es nur so lange in der gemeinsamen Herde, wie es — vom Frühjahr bis zum Herbst — Milch gab. In Gebirgsgegenden verbrachten die Tiere den Winter oft in Höhlen und im Schutz des Waldes. Hier brachten sie auch ihre Jungen zur Welt, und erst im Frühling suchte der Mensch die Tiere wieder zur gemeinsamen Herde zusammen.[32] Um ihr Futter kümmerte sich niemand. Meist hatten die Ziegenhirten einen Vertrag über das ganze Jahr, und sie brauchten ihre Tiere nur dann nicht auszutreiben, wenn der Schnee so hoch war, dass die Ziegen das trockene Gras darunter nicht hervorkratzen konnten. Wurden die Ziegen zusammen mit der Kuhherde geweidet (siehe unten!), dann bekam der Hirt nach der Einstallung der Kühe Extralohn für die Winterweidung der Ziegen, oder aber mehrere Dörfer dingten einen Ziegenhirten für die Winterweidung. Es kam vor, dass nach der Einstallung der Kuhherde die Ziegen zusammen mit den Schweineherden im Winter ausgetrieben wurden. Indem sich die Bestände verringerten und an Bedeutung verloren, wurde die Winterweidung in immer zunehmenderem Masse von der Stallhaltung abgelöst. Hierbei nimmt aber auch noch heute das Laubfutter neben dem qualitativ weniger wertvollen und zur Fütterung anderer Tiere kaum geeigneten Heu und den Küchenabfällen eine grosse Rolle ein.

In den Geschichtsquellen werden die Ziegenhirten recht selten erwähnt. Der Grund hierfür ist in erster Linie bei den Mischherden zu suchen. Rezenten Angaben zufolge stellte man für 50—60 Ziegen schon einen neuen Hirten ein. Die Ziegenhirten erhielten immer weniger Lohn als die anderen Hirten. Meist bekamen sie nur halb so viel wie beispielsweise die Kuhhirten, und auch die zum.

Austrieb und zu Festtagen üblichen Beschenkungen standen ihnen nicht zu. Obwohl es auch Hinweise darauf gibt, dass der Beruf des Ziegenhirts unter den Hirten einen eigenständigen Beruf abgab, und dass auch unter den Ziegenhirten die Spuren der Hirtenhierarchie zu beobachten sind, so scheint es

32. *B. Gunda:* A barlangi állattartás kérdéséhez. Ethn., LXXIII. 1962. 448 ff.; *I. Tálasi:* A bakonyi pásztorkodás. Ethn., L. 1939. 24.; Vgl. *A. Kowalska-Lewicka:* op. cit. 140.

dennoch so, als ob sie im wahrsten Sinne des Wortes genommen nicht zu den Hirten gehörten, und nicht Mitglieder der Hirtengesellschaft waren.[33] Auch dies ist ein Zeichen dafür, dass die Ziegenhaltung in der ungarischen Viehhaltung nicht ausschlaggebend war. Die Ziegenhirten kamen meist aus den Reigen der armen, an der Periferie der Gemeinschaft lebenden Leute, wobei auch die Frauen und Kinder eine bedeutende Rolle beim Ziegenhüten einnahmen. Überraschend viele — bei der Haltung anderer Tiere — unbekannte Elemente kommen beim Hüten der Ziegen zum Vorschein. Dies mag daran liegen, dass die Personen, die die Ziegen hüten, oftmals keine richtigen Hirten waren.

Die Art und Weise der Ziegenhaltung und ihr Jahresrhythmus heben die Wichtigkeit des Milchertrages und die Vorrangigkeit der Milchnutzung hervor. Die Aufbereitung der Ziegenmilch vereint in sich Elemente aus der Milchkultur der Schaf- und Rinderhaltung. So wurden die Tiere von der Seite her gemolken wie auch die Kühe (hauptsächlich von Frauen), oder von hinten, indem das Euter zusammengedrückt wurde wie bei den Schafen (hauptsächlich von Männern).[34] Man vermengte — wenn noch andere Milchtiere da waren — die Milch der Ziege mit der von den anderen Tieren. Wenn die Menge an Ziegenmilch jedoch sehr gross war, oder aber gesammelt wurde, so konnte die Ziegenmilch auch für sich aufbereitet werden. Bei der Aufbereitung von Ziegenmilch sind zwei Haupttypen zu unterscheiden: Waren die Aufbereitungsmethoden für Schafsmilch bekannt, so wurde ein Impfstoff (meist der Magen junger Tiere) benutzt, mit Hilfe dessen die Milch schnell konserviert werden konnte, um eine breitere Auswahl an Milchprodukten herstellen zu können (Quark, Käse, Quarkkäse, brimsenartiger reifer Quark). Diese Produkte gelangten oft zum Verkauf. Den historischen Angaben nach war diese Art der Verarbeitung die bedeutendere und in ihrem Umfang grössere. 2. Wo man — hauptsächlich aus sozialen Gründen — die Ziegenmilch als Ersatz für die Kuhmilch verwendete, dort wurden auch in der Konservierungsart die Überlieferungen der Kuhmilchaufbereitung übernommen (Quark-Milchkultur[35]) und es wurden — meist zur Deckung des eigenen Bedarfs — Quark, Rahm und Butter hergestellt.

Eine Aufbereitungsart der Ziegenmilch, die nur für diese charakteristisch wäre, ist unbekannt. Die Ähnlichkeit zwischen der Schafsmilch und der Ziegenmilch bedingte, dass der Ziegenquark und -käse auf die gleiche Art wie der Schafskäse und -quark zubereitet werden. Es hat den Anschein, als ob zur Haltbarmachung von Ziegenmilch Elemente der Schafsmilchaufbereitung über-

33. *I. Tálasi:* op. cit. 26—27.; *B. Kálmán:* A nevek világa. Budapest, 1973. 80.

34. Was die Aufbereitung der Ziegenmilch anbelangt, so teile ich die Meinung von L. K. Kovács nicht. Die Frauen z. B. melkten die Ziegen nur in den seltensten Fällen von hinten, diese Art zu melken war ausschliesslich typisch für Männer. Vgl. *L. K. Kovács:* Die Traditionelle Milchwirtschaft bei den Ungarn. In: Viehwirtschaft und Hirtenkultur (Red. *L. Földes*). Budapest, 1969. 647.

35. *L. K. Kovács:* Adatok tejkonzerválásunk egyik régi módjához. Ethn., LXXXI. 1970. 629.

*Abb. 5.* Die Ziege wird gemelken. Tiszasas, Komitat Szolnok

nommen wurden, in welche sich dann gelegentlich, seltener und später, auch die Elemente aus der Milchkultur bei Rindern mischten. Es darf aber auch nicht ausser Acht gelassen werden, dass sich in dem Falle des Schafes und der Kuh seit der frühen und parallel nebeneinander verlaufenden Domestikation dieser beiden Tiere auch ihre Nutzung und ihre Milchaufbereitung parallel entwickelt haben. In der Aufbereider Ziegenmilch spiegelt sich auch ein sozialer Stand wider. In knappen Zeiten wurde nahezu jeder Tropfen verwertet; neben den Haupterzeugnissen stellte man auch noch die Ziegenmolke (ung. *zsendice*) her und brauchte auch die Buttermilch (ung. *író*) auf. Mit einer Verbesserung der sozialen Lage nahmen auch die Variationen in der Milchaufbereitung ab, und zu guter Letzt wurde sie dem Viehfutter beigemischt. Heute halten viele Leute nur deshalb eine Ziege, um Milch zur Aufzucht von Jungtieren (Kalb, Ferkel, Hase) zu haben.

Anscheinend war neben der Milchnutzung die Ziegenhaut nur von zweitrangiger Bedeutung. Doch die Tatsache, dass das Ziegenleder schon im 13. Jahrhundert besteuert wurde und so häufig in den Limitationen des lederverarbeitenden Handwerks und im Inventar von Burgen und Herrenhäusern vorkam, zeigt, dass es — als Rohstoff für das Handwerk — schon früher eine wichtige Rolle gespielt hatte.[36] Seinerzeit gab es in Ungarn vier Stellen, wo das

36. *K. Tagányi:* op. cit., I. 7.

Korduan verarbeitet wurde (Buda, Miskolc, Besztercebánya und Temesvár). Um das 17./18. Jahrhundert herum überstieg der Wert des Ziegenleders den des Rindsleders.[37] Überall im Land trug man die Pekesche (ung. *bekecs*) oder die Pelzjacke (ung. *ködmön*), ein zumeist ärmelloses Kleidungsstück aus Ziegenleder. Aufbereitete Lederstücke breitete man vor das Bett oder auf das Kanapee und auch bei der Herstellung von Peitschen und Dreschflegeln verwendete man Ziegenleder. Eine beträchtliche Menge an Ziegenleder wurde für die Fertigung von Bekleidungsstücken der Bürgersleute benötigt: es diente als Grundmaterial für feine Schuhe und Handschuhe. Auch die Buchbinder verarbeiteten Ziegenleder, oder es wurde Pergament daraus hergestellt.[38]

Im Verlauf des vergangenen Jahrhunderts verlor das Ziegenfell immer mehr an Bedeutung. Ein Grund dafür mag sein, dass bei der die mit Graupen gemästet worden war. Besonders gern mästete man schon jung verschnittene Ziegenböcke, die dann zum Herbst eine beachtliche Menge Fleisch lieferten (20—25 kg). Das Ziegenfleisch wurde ähnlich dem des Schafes und des Schweines verarbeitet. Man verwendete es zusammen mit dem Schweinefleisch zum Würstestopfen (ung. *kolbász*). Eingesalzt und auf dem Dachboden gefroren machte man das Ziegenfleisch haltbar, doch in Nordostungarn wurde das Ziegenfleisch auch geräuchert.

An dieser Stelle soll auch ein Hinweis auf einige andere, wenn auch bedeutungslosere Formen der Nutzung gegeben werden. In den nordöstlichen Gebirgsgegenden des Landes machte man sich den Mist dieser Tiere durch Einpferchen nutzbar. Den Mist von Ziegen, die im Stall gehalten wurden, steute man — seiner Wirksamkeit halberhauptsächlich in den Gärten aus. Die Ziegenhörner dagegen dienten den Messerherstellern als Grundmaterial, und gelegentlich fertigte man hieraus auch Haken und Kleiderkahen. Verstreut gibt es Angaben dazu, dass starke Ziegenböcke oder verschnittene Tiere — soweit es an Zugkraft fehlte — auch vor kleine Fuhrwerke gespannt wurden; auf guten Wegen konnten diese Tiere bis zu 2—3 dt transportieren.

## *Ergebnisse und Aufgaben*

Bei der Beurteilung der Ziegenhaltung der Ungarn und im Karpatenbecken muss die Forschung unbedingt mit einigen grundlegenden Tatsachen rechnen. Der europäische Kontinent spielt in der Ziegenhaltung der Völker unserer Erde keine ausschlaggebende Rolle, denn der Grossteil des Ziegen-

37. *G. Dongó—Gyárfás:* Adalékok Zemplén vármegye történetéhez. Sátoraljaújhely, 1896—1928. XV. 137—138., XVII. 303.

38. *J. Rodiczky:* A kisgazda kecsketenyésztése. Budapest, 1905. 56—57.

bestandes in der Welt fällt auf die Gebiete Asiens und Afrikas.[39] Was bewusst gelenkten Zucht — im Interesse des Milchertrages — die kurzhaarigen Ziegenarten bevorteilt wurden. Früher wurden aus dem Ziegenfell Felltornister, Decken, Pinsel und Bürsten gefertigt. Daran, dass das Ziegenfell einstmals auch geschoren wurde, erinnert man sich nur noch in südöstlichen Gegenden des Landes, wo es sogar vorkam, dass die Frauen die Ziegenwolle selber versponnen haben, um dann warme Handschuhe und Strümpfe daraus zu fertigen. Und auch nur in dieser Gegend trifft man die langhaarigen Ziegenarten in grösserer Zahl an, die jährlich geschoren wurden. Weiter untersucht werden müssen auch die Ausläufer der Ziegenfellverarbeitung nach Transsylvanien und nach dem Balkan hin, da diese Tätigkeit bei den Ungarn für eine südosteuropäische Kulturauswirkung gehalten wird. Zu diesem Zweck ist es aber unbedingt nötig, auch die Fragen zu den verschiedenen Ziegenarten zu beleuchten.

Einen betrachtlichen Nutzen brachte auch das Fleisch der Ziege. In den Verzeichnissen für Fleischpreise ist oftmals auch der Preis für Ziegenfleisch zu lesen. Beispielsweise kostete im 17. Jahrhundert im Komitat Zemplén (NO-Ungarn) ein Pfund Ziegenfleisch einen Dinar, während man für ein Pfund Schaffleisch 1,5 Dinar und für ein Pfund Kalbfleisch 4 Dinar zahlen musste.[40] Heute zählt das Ziegenfleisch schon zu den Festspezialitäten, doch auch so wird es nur recht selten verzehrt. Man schlachtet hauptsächlich 4—6 Wochen alte Zicklein, deren Fleisch früher — gefüllt und in einem Stück gebraten — eine beliebte Speise beim österlichen Festmahl war. In den weinanbaugebieten Ungarns gehörte es auch dazu, zur Weinlese eine Ziege zu schlachten, die Aufteilung des Bestandes in Europa anbelangt, so war dieses Gebiet in der Ziegenhaltung immer wenig von Bedeutung. Selbst um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, als auch der ungarische Bestand an Ziegen in seinem Umfang noch ausschlaggebender war, kamen auf je 1000 Einwohner zehn Ziegen. Zur gleichen Zeit kamen hingegen auf die gleiche Anzahl Einwohner in Griechendland 1199, in Serbien 372, in der Schweiz 107, in Rumänien 92 und in Österreich 43 Stück.[41] Die Ziege stand in erster Linie mit der Tierhaltung in mediterranen Gebieten und in geringerem Masse mit der in den Alpen und in den Karpaten in Verbindung; sie ist ihrer biologischen Gegebenheiten halber ein Tier des Hochlandes, der felsigen und karstigen Berggegenden. Im Gebiet des Karpatenbeckens war die Ziege niemals von tatsächlich ausschlaggebender Bedeutung, während sie in den dieses Gebiet umgebenden Hochgebirgslandschaften schon eine wichtigere Rolle spielte und schon seit der Antike her auf der Balkanhalbinsel von ganz besonderer Bedeutung war.

39. *Gy. Enyedi:* Az állattenyésztés földrajza. Budapest, 1964. 50.
40. *G. Dongó—Gyárfás:* op. cit. XV. 137.
41. *J. Rodiczky:* op. cit. 6.

In diesen Gegenden stellte die Ziege — wenn auch in geringerer Zahl als das Schaf — ein Teilstück das Wanderhirtentums auf dem gesamten Kontinent und der Formen der extensiven Tierhaltung mit jahreszeitlicher Weidenutzung dar.

Vom Standpunkt der ungarischen Volkskultur her haben die Randgebiete des historischen Ungarns in dieser Hinsicht Beachtung verdient; im Innern des Landes war die Ziegenhaltung recht selten und in erster Linie zur Zeit sozialer Engpässe erwähnenswert, wenn im Leben der Bauern, in ihrem sozialen Niveau ein plötzlicher Rückfall eintrat. Diese Gebietsaufteilung spiegelt sich auch in den Formen der Nutzung wider: so war die Nutzung in den Randgebieten weitaus mehrschichtiger und differenzierter als im Innern des Landes, wo der Milchertrag in erster Linie wichtig war.

Obschon es auch Gebiete und Perioden gab, wo und als die Bedeutung der Ziegenhaltung über den Durchschnitt hinausging, so war dies doch niemals die Hauptrichtung oder ein Charakteristikum in der ungarischen Tierhaltung: die Ziegenhaltung war hier stets nur eine Begleiterscheinung neben den Hauptzügen in der Kultur der Tierhaltung. Somit können auch die ethnographischen Angaben und Beobachtungen in Bezug auf die Ziege nicht als typisch für die Gesamtheit der ungarischen Tierhaltung angesehen werden. Gleichzeitig kann aber die spezifische und gebietsmässig differenzierte Kultur der Ziegenhaltung, die teils mit der Tierhaltung der benachbarten Völker — insbesondere in den Hochgebirgsgegenden —, teils mit der Haltung anderer Tierarten in Verbindung steht, mit zahlreichen allgemein ethnographischen Lehren dienen. Es hat den Anschein, als ab die Ziegenhaltung — eben der spezifischen physiologischen Gestalt dieses Tieres und seiner unglaublich anspruchslosen Erscheinung halber — derart primitive Elemente enthält, die mit einem Ethnikum und einem Gebiet nicht in Verbindung gebracht werden können, sondern die archaischste Schicht der Tierhaltekultur vertreten und gelegentlich schon die unterste Grenze in der gezielten Tierhaltung berühren. In Verbindung hiermit ergab sich auch die Möglichkeit der Domestikation. Aller Wahrscheinlich nach wurde die Ziege so früh zum Haustier, weil sie auch ohne die geringste Sorge intensive Möglichkeiten der Nutzung bot und sicherte. Die vorliegenden Angaben beweisen, dass die Ziegenhaltung in bäuerlichen Betrieb keinerlei besondere Einrichtungen voraussetzte, ihr Vorhandensein hing vom Auf und Ab in der Haltung der anderen Tiere ab. Die Ziegenhaltung stellte eine Begleiterscheinung und einen Nebenertrag in der allgemeinen Tierzucht dar. (Da es hierfür in der Tierhaltung weiter kein ähnliches Beispiel gibt, könnte man diese Erscheinung als Parallele zum Feldbau mit dem Zwischenfruchtanbau vergleichen. Denn auch er stellte nicht den Hauptzweck dar, sondern war nur eine Zugabe, eine Möglichkeit zur Ertragssteigerung; und nur für diejenigen, die zu den Ärmsten zählten und unter härtesten Bedingungen ihre Wirtschaft betrieben, wurde er zur Existenzfrage.)

Die Herausbildung dieser Rolle der Ziegenhaltung war jedoch tendenziös: mit der Veränderung des allgemeinen kulturellen und sozialen Niveaus wandelte auch sie sich historisch.

Es muss an dieser Stelle nochmals gesagt werden, dass die Ziegenhaltung niemals bestimmenden. Charakter hatte in der ungarischen Tierhaltung. Dennoch kann man über ihre Erforschung mehreren theoretischen Problemen der Tierhaltung und vielen grundlegenden Fragen ihrer Organisierung näher kommen und diese beantworten.

## *Kecsketartás Magyarországon*

A magyarság állattartásában — hasonlóan a Kárpát-medence többi területéhez — nem játszott lényeges szerepet a kecske tartása. Ha számbavesszük az ide vonatkozó történeti adatokat és a recens néprajzi gyűjtések tanulságait, akkor mégis sokkal differenciáltabb kép bontakozik ki előttünk, mint az a kecsketartás és a hazai kecskeállomány száma alapján várható lenne. Ha kis számban is, de mindig jelen volt a kecske a magyarság állattartásában, más állatok tenyésztésének kísérőjeként. Különösen az ország északi-északkeleti hegyes peremterületein volt figyelmet keltő szerepe, elsősorban a hegyvidéki juhászat kísérőjeként. Az alföldi területeken a kecske mindig is a „szegény ember tehene" lehetett, amelyet különös előszeretettel tartottak kézművesek, falusi és mezővárosi iparosok. Az utóbbi évszázadban a kecsketartás már szociális feszültségek, s alacsony szociális szint tükrözője volt, a parasztság megvetette és lenézte ezt az állatot, s a kecsketartókat is. Tenyésztése csak szociális nehézségek idején (főleg háborús években) került ismét előtérbe.

A kecske tartása napjainkig megőrizte az extenzív kereteket. Az igénytelen, mostoha viszonyokat is jól tűrő állat tartásában az egész éven át történő legeltetés volt a meghatározó. A magyarságnál a kecsketej volt az állat elsőszámú haszna, de az elmúlt századokban lényegesebb szerepe volt bőrének (kézművesipari alapanyag) és szőrének (pl. csergekészítés) is. Húsát régebben széles körben fogyasztották, ma már csupán csemegeként, s csak kevés helyen kerül az asztalra.

A kecsketartásnak napjainkra sajátos kultúrája alakult ki, mely a szarvasmarha- és juhtartás hagyományaiból, s egy sor alkalmi, az állattartás egészét tekintve atipikus elemből ötvöződött sajátos egységgé.

*Viga Gyula*

JÓZSEF SZABADFALVI

# *Ursprung des ungarischen Lebzelterhandwerks*

Das Lebzeltergewerbe war in Ungarn jahrhundertelang ein weitverbreitetes und beliebtes Kleingewerbe. Anlässlich von Messen, Märkten und Wallfahrten wurden seine Produkte verkauft, die in breiten Kreisen der Bevölkerung sehr beliebt waren.

In der ungarischen ethnographischen Literatur machten *Gy. Fábián* 1913 und *B. Gunda* 1948 auf die Forschung des Lebzelterhandwerks aufmerksam.[1] Über die Rolle, die der Lebkuchen im Leben des ungarischen Volkes einnahm, schreibt auch der grosse ungarische Schriftsteller, *Kálmán Mikszáth* sehr stimmungsvoll: „Das Lebzelterhandwerk ist das geistreichste Handwerk. Es steht nicht unter Mercurs Patronat, sondern unter dem von Amor. Es ist lauter gewagte Liebe und steckt voller Schelmereien. Der Lebzelter ist kein Handwerksmeister, sondern ein Poet. Er weckt Stimmungen, bringt die Lippen zum Lächeln und zwingt mit seinem Backwerk die Gesichter zum Erröten, so wie der Poet dies mit seinem Gedanken tut. Er gibt es dem Käufer quasi ein, versieht ihn mit Einfällen, wie er mit dem Wiebervolk schelmen, um es herum sein soll. Dort ist das Lebkuchenherz, — eine kleine Anspielung; ein mit Mandeln verzierter Reiter, — ein wenig Wahrsagung; eine Wickelpuppe oder nur eine Wiege, ein bisschen Frechheit. Aber wenn die Figuren vom Vater gekauft werden, sind alle nur Leckerbissen."[2]

Die Arbeit über die Geschichte des ungarischen Lebzelterhandwerks von *O. Zsemley* erschien im Jahre 1941.[3] Die in ihren Ansichten recht romantische Monographie beruht leider auf Daten ohne jede Bezugnahme, folglich können wir die Angaben und Schlussfolgerungen nicht gebrauchen. Zur Geschichte des Gewerbes veröffentlichte *L. Kemény* 1915 Zunftdokumente.[4]

1. *Gy. Fábián:* Mézeskalács. Néprajzi Értesítő, XIV. 1913.; *B. Gunda:* A magyar gyűjtögető és zsákmányoló gazdálkodás kutatása. Budapest, 1948.
2. *K. Mikszáth:* A fekete város. Budapest, 1953. 244.
3. *O. Zsemley:* A magyar sütő, cukrász és mézeskalácsos ipar története. Budapest, 1941.
4. *L. Kemény:* Mézeskalácsos céheink múltjához. Néprajzi Értesítő, XXVI. 1915. 328.

Wir wollen hier die bisherigen Theorien aufzählen, die sich mit dem Ursprung des Handwerks beschäftigen: Von der Entfaltung und dem Ursprung des ungarischen Lebzelterhandwerks wird vielfach behauptet, dass es deutschen Ursprungs ist. Am entschlossensten verteidigt *Zs. Bátky* diese Ansicht. Er behauptet, das Lebzelterhandwerk sei bei uns ein dreihundertjähriges Handwerk deutschen Ursprungs und die erste Zunft sei 1619 in Pozsony zustandegekommen.[5] Der zweite namhafte Mitarbeiter der grossen ethnographischen Zusammenfassung der 1930er Jahre, *K. Viski* formuliert seine Meinung schon vorsichtiger: „Nach unserem heutigen Wissen ist diese gekünstelte Form des Lebzelterhandwerks deutschen Ursprungs — wenigstens in seiner Zunftform, d. h. in jener entwickelteren Gestalt, wo das Gebäck mit künstlerisch geschnitzten Schlaghölzern geformt wird."[6] — *K. Viski* lässt also auch jene Möglichkeit offen, dass Lebkuchen auch schon früher mit irgendeinem einfacheren Verfahren angefertigt wurden. Nach *Gy. Romhányi* kann dies Handwerk beim Ungarntum und auf das Mittelalter zurückgeführt werden, und er hält es für wahrscheinlich, dass die Sachsen, die sich im 12—13. Jahrhundert in Siebenbürgen ansiedelten, dies blühende Gewerbe aus Deutschland mitbrachten. Zu seiner Rechtfertigung weist er darauf hin, dass aus den uns vorliegenden Urkunden zahlreiche Angaben als Beweis dafür angeführt werden können, dass bereits unter den Königen des Hauses Árpád eine lebhafte Bienenzucht blühte und auch das verwandte Wachsgiesserhandwerk schon existierte.[7] Die Auffassung von *Gy. Kemény* ist in ihrer Behauptung vom deutschen Ursprung nicht konsequent, obwohl er sagt, dass es sich als Zunfthandwerk im Laufe des 17. Jahrhunderts entfaltet hat. Er nimmt aber an, dass dieses Gewerbe mit anderen verwandten Handwerkszweigen zusammen auch schon in den vorhergehenden Jahrhunderten betrieben wurde.[8]

In Verbindung mit dem Ursprung des Lebzelterhandwerks hält *Gy. Fábián* es für möglich, dass in Ungarn Mönchsorden für seine Verbreitung sorgten, indem sie das in seinem Charakter griechisch-römische, heidnische Handwerk übernahmen, um es dann in ein christliches Gewand zu hüllen.[9]

Indem er sich auf ein spezielles Lebzelterprodukt, auf die *tordai pogácsa* (Plätzchen aus Torda) beruft, weist auch *K. Viski* in seiner obenerwähnten Arbeit auf den heidnischen Opfercharakter hin. Nach *I. Ecsedi* entwickelte sich die Lebkuchenbäckerei in Ungarn selbständig vom Handwerk zum Gewerbe. Ursprünglich wurde es von Frauen betrieben und erst später wurde es auch zu einer Arbeit für Männer.[10] *I. Szalay* war schon im vorigen Jahrhundert

5. *Zs. Bátky:* Mesterkedés. In: A magyarság néprajza. Budapest, 1941. I. 320.
6. *K. Viski:* Díszítőművészet. In: A magyarság néprajza. Budapest, 1941. II. 380.
7. *Gy. Romhányi:* Régi magyar bábsütő formák. Magyar Iparművészet, XXXIX. 1936. 13.
8. *Gy. Kemény:* Mézeskalácsosok. Magyar Népművészet, IV. Budapest, 1925.
9. *Gy. Fábián:* op. cit. 90.
10. *I. Ecsedi:* A debreceni és tiszántúli magyar ember táplálkozása. Debrecen, 1935. 140—141.

der Meinung, dass die Wappenformen darauf hinweisen, dass Lebkuchenformen auch zur Ausstattung der gutsherrlichen, fürstlichen Küchen gehörten. Anlässlich von Familienfesten wurden den Gästen Lebkuchen angeboten.[11]

Die Meinungen über den Ursprung des ungarischen Lebzelterhandwerks weichen also voneinander ab. In meinem Aufsatz beschäftige ich mich in erster Linie damit, ob das Handwerk wirklich im Laufe des 17. Jahrhunderts nach Ungarn kam, oder ob auch bereits in der Zeit vor der westlichen Einwirkung im 17. Jahrhundert Lebzelter auf dem Gebiet Ungarns arbeiteten.

Der Wabenhonig, sowie seine Derivate, der Honig und der Wachs, sowie weiterhin sein gegärtes Nebenprodukt, das Honigbier, werden schon seit den Morgenstunden der Menschheitskultur verzehrt oder vielseitig nutzbar gemacht. Die Zeichnungen, die in der Höhle von Cueva de la Arana in Spanien aufgefunden wurden, stellen die Ausraubung des ursprünglichen Bienenbaums dar. In der Bibel können wir an vielen Stellen lesen, dass der Honig von Ägyptern, Römern und Juden gegessen wurde.[12] Die Juden haben auch schon Honigplätzchen gefertigt. Auch *Plinius* berichtet von den Honigplätzchen der Römer.[13] Die Römer formten den Lebkuchen in Tonmodellen und sie haben ihn wahrscheinlich auch darin gebacken.

Die Verwendung des Honigs, die Anfertigung von Lebkuchen und Honigbier im westlichen Teil Europas war schon seit Jahrhunderten verbreitet. Auf deutschem Gebiet kennen wir die in Holzmodellen geformte Lebkuchen schon seit dem 16. Jahrhundert. Bis zum 15. Jahrhundert wurde er ebenso in negativ ausgearbeiteten Tonmodellen geformt, so wie dies die Römer im Altertum gemacht haben. Die Lebkuchenfertigung ist aber auf deutschem Gebiet viel älter. Die Nonnen einer deutschen Stadt beschenkten sich in den Jahren zwischen 1332—1350 gegenseitig mit Lebkuchen, Käse und Pfannkuchen. Aus den Klostern wanderte das Lebkuchenmachen bald in die bürgerliche Industrie über; die Pfefferküchlerzunft ist bereits 1292 in Schwednitz, 1337 in Oppeln, 1473 in München und 1643 in Nürnberg mit Sicherheit nachweisbar. Im staatlichen und kirchlichen Leben spielte der Pfefferkuchen in Deutschland auch noch im Laufe des 17. Jahrhunderts eine grosse Rolle. So beschenkte Friedrich III. auf einer Nürnberger Landtagung im Jahre 1487 4000 Kinder mit Lebkuchen, die sein Bildnis trugen. In Nürnberg bekamen die Beichtlinge 1631 das auf Lebkuchen abgedruckte Bildnis ihres Lieblingspfarrers. Die beiden letzteren Angaben dienen auch schon als Rechtfertigung dafür, dass die Oberfläche des Pfefferkuchens zu der Zeit schon geschmückt war.

Die verschiedenen würzigen Teige (panis piperatus) waren in Deutschland besonders in Männerklostern beliebt. Im Laufe des 17. Jahrhunderts erhielten

11. *I. Szalay:* Szalay Ágoston régiséggyűjteményének ismertetése. Századok, XI. 1877. 594.
12. *Ézsaiás:* VII. 14—15., 15—22.; *Mózes:* 2 : 11, 13 : 28, 16 : 12, 16 : 31.
13. *Plinius:* Hist. mund. natur. XIII. C. 8. 523, 629.

die Zünfte an manchen Orten auch das Recht des Wachsgiessens und des Honigbierkochens. Die Blütezeit des Handwerks kann in Deutschland um das 17—18. Jahrhundert datiert werden.[14] Die verziert geschnitzten Formen verbreiteten sich in Polen ebenfalls in der Renaissance, die bedeutendsten polnischen Pfefferküchlerzentren waren Tarnú, Kraków, Racinborz und Brzeg.[15] Auch auf dem Gebiet des historischen Russlands wurden Lebkuchen gebacken, die in tief eingeschnitzten Modellen geformt waren *(prjanik)*. Auch *D. Zeleum* berichtet davon, dass auch die Grossrussen und die Ukrainer Pfefferkuchen gebacken haben. Der Volkskuchen spielte auch in den traditionellen Bräuchen des russischen Volkes eine Rolle.[16]

In Ungarn kamen die Lebzelterzünfte im Laufe des 17. Jahrhunderts durch österreichische und deutsche Einwirkung zustande. Auf das Wirken der Lebzelterzunft in Pozsony hin, die 1619 ins Leben gerufen worden war, wurde die Organisation der Zünfte noch im Laufe des 17. Jahrhunderts in den Städten Oberungarns in Gang gesetzt. In Besztercebánya, Bártfa, Kassa, Eperjes und Nagyszombat begann die Zunft bereits im 17. Jahrhundert ihre Tätigkeit.[17]

Hier stellt sich die Frage, ob es das Lebzelterhandwerk erst seitdem in Ungarn oder wo auch immer in der Welt gibt, seitdem sich die Meister in Zünften zusammengetan haben. Wir wollen dies jetzt untersuchen: Auch vor der Gründung der Zünfte arbeiteten schon an vielen Stellen, z. B. auch im Komitat Sopron, deutsche Lebzelter. Das Handwerk hatte im Komitat Sopron zwei Zentren: Sopron und Kismarton. In Sopron erwähnen auch die Bürgerbücher schon 1535 das Lebzelterhandwerk (ung. *bábsütő*). Im Laufe des 16. Jahrhunderts erhielten mehrere Pfefferküchler (1559 Mihály Unglaub, 1565 Benedek Koberwein, 1571 András 1752 János Behaimb und 1580 Máté Gambst) in Sopron das Bürgerrecht. Die Lebzelter von Sopron und Kismarton gehörten im 17. Jahrhundert der Pozsonyer Zunft an.[18]

Das Lebzelterhandwerk spielte in Oberungarn bereits im 17. Jahrhundert eine bedeutende Rolle. Die Lebzelter aus Lőcse führten im 17. Jahrhundert einen regen Handel mit Polen und auf den einheimischen Märkten wetteiferten Kassa, Eperjes, Rozsnyó und Rimaszombat. Im letzten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts wollten die Zunftmeister von Kassa, Eperjes, Besztercebánya und Rozsnyó — indem sie sich auf ihre königlichen Privilegien beriefen — den Pfuscher-Lebzeltern aus Rimaszombat verbieten, dass sie auf den Märkten verkaufen.[19]

14. *O. A. Erich:* Volkskunst. In: *A. Spamer* (red.): Die deutsche Volkskunde. Berlin—Leipzig. 1935. II. 313.
15. Eine Mitteilung von Roman Reinfuss
16. *D. Zelenin:* Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin—Leipzig, 1927. 114.
17. *J. Houdek:* Cechovnictvo na Slovensku. Turč. Sv. Martin, 1943. 47, 53, 59, 65.
18. *G. Koller:* A soproni céhek életéből. Budapest, 1915. 14—15.
19. *J. Rodiczky:* A magyar méhészet múltjáról. Budapest, 1892. 19.

Die Lebzelter in den Städten der Tiefebene haben erst dann Zünfte zur Verteidigung ihrer Interessen gegründet, als die 150 jährige osmantürkische Unterdrückung zu Ende war, also ab Ende des 17. Jahrhunderts. In Debrecen, dem grössten Lebzelterzentrum der Grossen Ungarischen Tiefebene, wurde die Lebzelterzunft 1713 gegründet. Zu dieser Zeit übergab die Stadt den Lebküchlern die Privilegienurkunde, die dann 13 Jahre später, 1726, von Karl III. bestätigt wurde.[20] Es ist ganz sicher, dass in der Stadt auch schon vor dem Lebzelter gearbeitet haben. Die Artikel zweier Zunftbriefe berichten davon, dass in der Stadt und in den umliegenden Dörfern sehr viele ausserhalb der Zunft arbeiten: „Weil um uns sehr viele Pfuscher zu finden sind, sowohl in Städten als auch in Dörfern, die ihr Handwerk nicht wirklich erlernt haben und keiner Zunft angehören, soll es solchen verboten sein, ihre Pfefferkuchen auf die Märkte zu bringen und dort zu verkaufen, und wenn sie ertappt werden, soll ihnen im Namen des Herrn Richter alles genommen werden, wonach dann die eine Hälfte dem Herrn Richter, die andere Hälfte der Zunft gebührt." Das Lebzelterhandwerk konnte in der Gegend jenseits der Theiss den Rahmen des Hausgewerbe noch nicht lange gesprengt haben, wenn sich in der Umgebung noch so viele damit beschäftigten. Auf Grund dessen müssen wir annehmen, dass in Debrecen und Umgebung mit der Anfertigung von Pfefferkuchenteigen nicht erst um die Wende des 17—18. Jahrhunderts begonnen wurde, sondern schon viel früher, vor der Gründung der Zunft. Über die Meister ausserhalb der Zunft (ung. *kontár*) stehen uns auch aus späteren Zeiten Angaben zur Verfügung. Die classificatio aus dem Jahre 1762 berichtet uns davon, dass es viel mehr Lebzelter gibt, die ausserhalb der Zunft arbeiten als Zunftmeister. Nach der Statistik von *M. Schwartner* arbeiteten allein in Debrecen im Jahre 1807 neben 14 Zunftmeistern 54 Pfuscher. Aufgrund dessen können wir sagen, dass das berühmte Debrecener Lebzelterhandwerk nicht durch die Zunftmeister, sondern durch die Lebzelter ausserhalb der Zunft vertreten wurde und die Gründung der Zunft keinen Anhaltspunkt für den Ursprung des Handwerks liefert. Unsere Annahme wird auch durch den letzten Artikel des Debrecener Zunftbriefes bewiesen, der aussagt, dass: wenn die Zunftmitglieder die Regeln nicht einhalten, sie ausgeschlossen werden sollen. Die Meister, die in dem vom Anfang des 18. Jahrhunderts erhaltengebliebenen Debrecener Zunftbrief aufgezählt sind, waren ausnahmslos alle Ungarn und Debrecener Bürger, die auch ein Grundstück besassen.[21]

Die obengenannten und auf historischen Quellen beruhenden Angaben beweisen also, dass diese Zunfttümelei im 17. Jahrhundert nicht ausschliesst,

20. *J. Szabadfalvi:* A magyar mézeskalácsosság kialakulásának kérdéséhez. A debreceni Déri Múzeum Évkönyve, 1957. 73—82.; *J. Szabadfalvi:* A debreceni mézeskalácsos mesterség. A debreceni Déri Múzeum Évkönyve, 1960—1961. 91—141.

21. Classificatio opificum, 1762. Debreceni Állami Levéltár.; *M. Schwartner* Statistik des Königreiches Ungarn. Ofen, 1809. 355—357.

dass auch schon früher auf dem Gebiet Ungarns Lebzelter gearbeitet haben. Diese Annahme kann auch durch andere Daten bewiesen werden. In Besztercebánya arbeiteten schon 1382 mehrere Lebzelter.[22] 1547 gehörte auch die eiserne Backform, die Zum Lebkuchenmachen nötig war, zu den Ausstattungsgegenständen der städtischen Apotheke von Nagyszeben.[23] Das Wort *mézespogácsa* (Lebkuchenplätzchen) kommt schon 1554 und das Wort *mézesbáb* (Pfefferkuchenfigur) 1587 zum ersten Mal in unseren Sprachdenkmälern vor.[24] Die Lebzelter der Stadt Brassó (Brassov, Siebenbürgen, Rumänien) schickten 1564 dem moldauischen Herzog Sándor Geschenke, wobei sie auch den Pfefferkuchen nicht vergassen.[25] Ebenso schickte Imre Thököly, ein Angehöriger des ungarischen Hochadels, den türkischen und tatarischen Führern, die Süssigkeiten gern hatten, Lebkuchen. In seinem Tagebuch verewigt er dies wie folgt: „Ich schickte Herrn Ferenc Horvát zum tatarischen Khan über die Szava (Save) mit Geschenken, zu denen Heilwasser, Weissbrot, Kuchen und Pfefferkuchen gehörten, wovon ich ausser dem Khan auch dem Sultan Galga und einigen tatarischen Offizieren etwas geben liess."[26] Tamás Borsos, der Vertrauensmann des siebenbürgischen Fürsten, Gábor Bethlen schickte 1619 aus Konstantinopel an seinen Herrn einen Brief, in dem er den Fürsten ermahnt, nicht zu vergessen, den türkischen Führern Lebkuchen aus Brassó zusenden, weil durch solche kleinen Geschenke die Freundschaft bewahrt werden kann. In Siebenbürgen waren im 16—17. Jahrhundert neben Brassó Kolozsvár (Cluj-Napoca), Torda (Turda) und Kézdivásárhely (Tirgul-Secuiesc) die Knotenpunkte des siebenbürgischen Pfefferkuchengewerbes. Kézdivásárhely hatte eine grosse Ausfuhr nach Moldau.[27] In Siebenbürgen blühten nicht nur die Bienenzucht und der Honighandel, sondern auch das Lebzelterhandwerk schon früh und Brassó nahm dieselbe Rolle in Siebenbürgen und Südost-Europa wie Nürnberg in Deutschland ein.

Auch unsere Kochbücher aus dem 16. Jahrhundert geben uns reichliche Informationen über die Zubereitung anderer Speisen. Alte ungarische Kochbücher aus dem Mittelalter erwähnen sogar auch die Meister, die den Pfefferkuchen machen, die Lebzelter. Der Chefkoch des siebenbürgischen Fürsten bereitete im 16. Jahrhundert ein Essen, das den Namen *Halnak való édes suffa* (Süsse Sosse für Fischgericht) trug, folgenderweise zu: „Nimm guten Pfefferkuchen, reibe ihn solange, bis er so fein wird wie Mehl und nimm davon so viel wie nötig ist; nicht zu viel Butter aufwärmend, röste das Pfefferkuchenmehl darin; giesse guten Wein dazu, gib noch Zimt und reichlich Rohrzucker dazu

22. *K. Sőtér:* A méh és világa. Budapest, 1908. I. 58.
23. *Gy. Magyary—Kassa:* Magyar orvosi emlékek. Budapest, 1913. III. 170.
24. *T. Szamota—Gy. Zolnai:* Magyar oklevélszótár. Budapest, 1902—1906. 654.
25. *J. Rodiczky:* A méhről való ismeretek. Bécs, 1816. 72.
26. Thököly Imre naplója 1693—1694. évekből. Monumenta Hungariae, XV. Pest, 1863. 495
27. *J. Rodiczky:* A magyar méhészet múltjáról. Budapest, 1892. 19—20.

und beim Auftragen kommt noch einmal Rohrzucker darauf." Lebkuchen wurde auch noch im Laufe des 16. Jahrhunderts bei der Zubereitung folgender Speise gebraucht: „Das Ausnehmen und Salzen sollst du auch beim Donaulachs genauso handhaben wie ich es oben schon gesagt habe. Wenn du die Sosse zubereiten willst, lass guten Wein und Pfeffer — kuchenplätzchen holen: die Plätzchen schneide in schmalen Streifen in den Wein und gib auch noch Honig dazu..." Zu Fleischgerichten war es, ebenfalls laut den Kochbüchern aus dem 16. Jahrhundert, Brauch, folgende Speise zu servieren: „Wenn du dazu schöne süsse Kloben und Pfefferkuchenplätzchen legst, passen sie gut dazu; wenn du es aber nicht willst, oder eben keine hast, geht es auch ohne diese."

Auch schon im 16. Jahrhundert war in Ungarn der Gebrauch der Pfefferkuchenformen (ung. *forma*), wie sie auch die Kochbücher erwähnen, bekannt. Zeitgenössische Schriften beweisen ebenso, dass auch schon im Laufe des 16. Jahrhunderts Lebzeltermeister tätig waren. In der Arbeit von *J. J. Wecker,* die den Titel *Opus Magirificum* trägt, sind folgende Zeilen zu finden: „Nimm eine aus Holz geschnitzte Form, die einen Finger hoch ist, forme den Pfefferkuchen, entferne dann das Mehl, damit das Plätzchen von aussen nicht bemehlt ist; auf ein Brett streue Mehl und lege das Pfefferkuchenplätzchen darauf und lass alles von einen richtigen Bäcker, der damit sein Brot verdient, abbacken." Das Zitat weist gleichfalls auf die Holzmodelle hin, die von den Lebzeltern auch heutzutage bei der Formung der Pfefferkuchen gebraucht werden.

Die Wirkung des österreichisch-deutschen Lebzelterhandwerks ist hauptsächlich im westlichen Teil des historischen Ungarns nachzuweisen. Neben den historischen Angaben beweisen dies auch die uns überlieferten verzierten Lebkuchenbackformen aus dem 17. Jahrhundert. Sehr viele Formen zeugen von einer überraschenden Bildhauerfertigkeit. Die mehrere Jahrhunderte alten Modelle bewahren in ihrer Ornamentik Einwirkungen von Verzierungen aus der Spätgotik, der Renaissance, dem reichen Barock und dem Rokoko. Die auch noch in den letzten Jahrzehnten gebrauchten Schlaghölzer in Transdanubien wiesen auf die Traditionen der westlichen Formenschneiderei und der Schnitzkunst hin. Der Grossteil der Pfefferkuchenformen auf dem ganzen Gebiet von Ungarn, aber besonders in Transdanubien tragen religiösen Charakter. Dementgegen sind bei den Lebzeltern in Ostungarn Formen mit religiösen Themen kaum zu finden. Die Debrecener Meister (Komitat Hajdú) benutzten überhaupt keine Formen mit religiöser Ornamentik. Das Bild der Debrecener reformatorischen Domkirche, der sogenannten Nagytemplom — das in den letzten 100 Jahren auf den Formen zu sehen ist — stellt als Zierelement kein religiöses Symbol, sondern ein Wahrzeichen der Stadt dar.

Die in Ungarn gebrauchten bzw. auch hier hergestellten Pfefferkuchenformen stammen ebenfalls aus dem 15. Jahrhundert. Bei den Ausgrabungen

der Burg von Nagyvázsony kam ein Bruchstück zum Vorschein, das aus Ton gemacht worden war und eine gotische Form hatte. Ein anderes Tonmodell aus dem 15. Jahrhundert stellt das Kindermorden zu Bethlehem dar. Aus dem 16. Jahrhundert verfügen wir schon über zahlreiche Formen. Seit diesem Jahrhundert werden auch in Ungarn die Formen aus Holz geschnitzt. Auch im weiteren sind biblische Szenen vorherrschend: z. B. Bethlehem, Adam und Eva, Besuch der Heiligen Drei Könige, der Englische Gruss usw. In diesem Jahrhundert kommen auch schon Pfefferkuchenformen mit altertümlichen mythologischen Szenen oder mit Bildnissen von Königen oder Herrschern vor.[29] In der Vermittlung spielten zur Zeit der Zünfte auch die ausgelernten Lehrlinge eine Rolle, denen das Wandern von der Zunft zur Vorschrift gemacht war. Mitte des 18. Jahrhunderts hat die Königin Maria Theresia das Lehrlingswandern gesetzlich geregelt. Nach diesem Gesetz durfte die Handwerkgesellen niemand daran hindern, während ihrer Wanderschaft in alle Länder der Österreichisch-Ungarischen Monarchie zu gelangen.[30]

Das entwickeltere Handwerk, das durch deutsche oder vielleicht richtiger gesagt durch österreichische Vermittlung nach Ungarn kam und in der westlichen Hälfte des Landes zur Gelunt kam, — wie ich schon oben darauf hingewiesen hatte — schliesst nicht aus, dass das Lebzelterhandwerk zweifelsohne früher schon existierte. Die historischen ung gegenständlichen Andenken der westlichen Einwirkung im 16—18. Jahrhundert bewiesen nur soviel, dass das Ungarntum eine entwickeltere Arbeitsweise, Anfertigungstechnik und künstlerisches Formenmaterial übernahm und damit das frühere Gewerbe auf ein höheres, künstlerisches Niveau hob. Die Lebzelter gebrauchen in Ungarn in den Werkstätten bei ihrer Arbeit auch sehr viele deutsche oder deutsch klingende Fachtermini. Auf deren ausführliche Analyse gehe ich an dieser Stelle nicht ein. Ich erwähne nur folgende Fachwörter von den Debrecener Meistern: *brech, breholni, brechpad, valger, mászli, gárb, lengol, ceig, tokni, gattung, nohzám, strengli, pléh.* Dieser Wortschatz scheint auch die deutsch-österreichische Einwirkung zu bestätigen. Diese Terminologie wurde in Ostungarn und so auch in Debrecen z. B. nicht von eingesiedelten deutschen Meistern eingebürgert. Aus der zweieinhalbhundertjährigen Vergangenheit der Debrecener Lebzelterzünfte kennen wir keinen Fall, dass sich Lebzelter fremder Nationalität aus dem Ausland oder aus einem anderen Teil des Landes in der Stadt angesiedelt hätten. Auch die in den Jahren 1713 und 1726 ausgegebenen Zunftbriefe reihen ungarische Handwerksmeister auf.

Die deutschartige Terminologie in Debrecen und in der Gegend jenseits der Theiss hat sich teilweise durch das Markten entwickeln können. Die Lebzeltermeister führen mit ihren Planwagen auch 80—100 Km weit auf die

29. *P. Weiner:* Geschnitzte Lebkuchenformen in Ungarn. Budapest, 1964.
30. *L. Szádeczky:* Iparfejlődés és a céhek fejlődése Magyarországon. Budapest, 1913. 160.

Märkte und dort lernten sie von Meistern aus anderen Orten diese Wörter deutschen Ursprungs. Neben dem Markten machten sie sich auch durch das Wandern der Handwerksgesellen mit der Terminologie und mit dem Gewerbe entfernterer Gegenden bekannt. Die Gewohnheit des Gesellenwanderns überlebte das Leben der Zunft selbst. Bis zu den 30er Jahren unseres Jahrhunderts gingen die Gehilfen von Stadt zu Stadt, um Arbeit zu suchen. Diesbezüglich erwähne ich nur ein Beispiel: Gyula Kánya, Lebzelter aus Nyíregyháza (Kom. Szabolcs) lernte das Handwerk im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts in Kassa (Kaschau, Košice, Tschechoslowakei). Im Laufe seiner Wanderschaft zog er durch die Slowakei, Böhmen, Mähren und die Karpaten-Ukraine. So kam er einmal auch nach Nyíregyháza, wo er sich später ansiedelte und zum Meister wurde.[31]

In Verbindung mit der Entfaltung des ungarischen Lebzelterhandwerks können wir auch aufwerfen, dass sich die schon bei den Römern bekannte Lebzelterei in Dazien und Pannonien erhielt und so das Ungarntum sie nach der Landnahme durch slawische Vermittlung kennenlernen konnte. Es ist allgemein bekannt, dass die Römer schon Lebkuchen fertigten. Auch die römischen Soldaten und Kolonisten, die Pannonien und Dazien eroberten, brachten die Kenntnis der Anfertigung von *crustulum* (Honigfladen) und *mulsum* (Honigbier) mit. Bei Ausgrabungen kamen viele solche runde, graue und rote Tonformen zum Vorschein, die auf einer Scheibe angefertigt waren und zur Formung des Lebkuchens dienten. In Italien war es gebräuchlich, bei Festen den Bekannten Lebkuchen und Met anzubieten. In Ostia wurden 400 solche Lehmmodelle gefunden, mit denen Honigfladen gemacht worden waren, die Theater-, Zirkus- und Amphitheater-Szenen darstellten. Dies weist darauf hin, dass sie auch bei öffentlichen Spielen verteilt werden konnten.[32] In reicheren Ländern wurden nach *A. Alföldi* nicht nur bei Festen, sondern auch bei anderen Gelegenheiten — Begräbnis, Kirchenweihe, Namenstag usw. — Lebkuchen gebacken.[33]

Eine pannonisch-ungarische Kontinuität des Lebzelterhandwerks ist nach unserer Meinung schwer anzunehmen. In den Stürmen der Völkerwanderung wurden Kulturen so vernichtet, dass dann zur Zeit der ungarischen Landnahme, 400 Jahre nach dem Verfall des Römischen Reiches, ein Fortbestand des römischen Lebzelterhandwerks kaum möglich war.

Als Zusammenfassung können wir folgendes feststellen: Die Lebzelter in Ungarn arbeiteten auch schon vor der westlichen Einwirkung, die Anfang des

31. *J. Szabadfalvi:* op. cit. (1960—1962)

32. *A. Holiczky:* Szombathelyi római régiségek. Tudományos Gyűjtemény, XI/1923. Pest. 11—12; *B. Kuzsinszky:* A gázgyári római fazekastelep Aquincumban. Budapest Régiségei, XI. Budapest, 1932. 244.

33. *A. Alföldi:* Tonmodell und Reliefmedaillons aus den Donauländern. In: Laureae Aquincenses memoriae Valentini Kuzsinszky Dicatae, I. Budapest, 1938. 312—341.; *A. Alföldi:* Pannóniai agyagminták és vonatkozásaik a császárkorra. Archeológiai Értesítő, XXXVII. 1918—19. 7.

17. Jahrhunderts durch deutsche oder österreichische Vermittlung zu uns kam und nur die Zunftbildung erfolgte durch deutsche Einwirkung. Schon im Laufe des 16. Jahrhunderts arbeiteten Lebzelter in Ungarn. Über das Gewerbe stehen uns aus dem Mittelalter keine sicheren Daten zur Verfügung. Soweit das Lebkuchenbacken in Ungarn im Mittelalter schon bekannt war, hatten es entweder die in Siebenbürgen angesiedelten Sachsen, oder die aus Westen stammenden Mönchsorden mitgebracht. Es ist also nicht wahrscheinlich, dass die Kenntnis des Lebkuchenbackens nach dem Verfall des Römischen Reiches im Karpatenbecken bis zur ungarischen Landnahme erhalten blieb. Es ist möglich, dass es im Laufe des Mittelalters aus adligen Küchen in die breiteren Volksschichten hinuntergeraten ist. In der Zeit vor dem 16—17. Jahrhundert wurde die Lebkuchenfertigung wahrscheinlich nicht als Kleinhandwerk, sondern als Hausgewerbe betrieben. Das Lebkuchenbacken im Rahmen des Hausgewerbes ist auch in unseren Tagen bekannt, z. B. in Karcag, wo sich damit in erster Linie Frauen beschäftigen, deren Arbeitstechnik der der Teigwarenherstellung zu Hause nahesteht.[34]

Die Bedeutung, die man der Arbeit der Lebzelter beimisst, hat sich in den letzten 50 Jahren sehr vermindert. Ihre holzgeschnitzten Formen, die einen volkskünstlerischen Wert haben und in trachtengeschichtlichen Relikten den Geschmack der historischen Zeitalter und der Gesellschaft bewahren, gerieten in den meisten Lebzelterzentren unseres Landes auf den Dachboden oder bestenfalls in die Sammlungen von Museen.

## *A magyar mézeskalácsosság eredete*

A mézeskalácsosság évszázadokon át igen közkedvelt ipar volt Magyarországon. A mesterek készítményeiket vásárokon és búcsúkon árusították. A szekereken hozott árut sátor alatt árusították. A mézeskalácsos céhek a 17. század legelején alakultak meg Magyarországon. A legelső magyar mézeskalácsos céh 1619-ben alakult meg Pozsonyban. A felsőmagyarországi városokban a mézeskalácsos céhek már a 17. század folyamán kialakultak, így például Besztercebányán, Bártfán, Kassán, Eperjesen és Nagyszombaton. Magyarország középső és keleti területein jórészt a 18. század elejétől létesültek csak céhek.

A céhek megalakulása azonban nem jelzi azt, hogy korábban ne dolgoztak volna mézeskalácsos mesterek. A mézeskalácsosságot részben háziiparként, részben céhen kívül városok vagy földesurak engedélyével iparszerűen is végezték. Ezt egyrészt levéltári iratok is bizonyítják. Sopronban és Kismartonban 1635-től folyamatosan dolgoznak mézeskalácsos mesterek. A lőcsei mézeskalácsosok a 16—17. században már élénk kereskedelmet folytatnak Lengyelország felé. Brassó város mézeskalácsosai Sándor moldvai hercegnek 1564-ben küldött ajándékai közül nem felejtették ki a mézeskalácsot sem.

34. *J. Szabadfalvi:* Adatok a karcagi mézeskalácsosság néprajzához. Jászkunság, II. Szolnok, 1955. 34—38.

A 16. századi szakácskönyvek is bőséges adatot szolgáltatnak a mézeskalács készítéséhez. Leírják a mézeskalács készítését, illetőleg széleskörben felhasználják különböző ételek előállításához.

Összegzésképpen megállapíthatjuk, hogy a mézeskalácsosok Magyarországon már a 17. század elején német, illetőleg osztrák hatásra kialakuló céhesedés előtt is éltek és dolgoztak. A céhek megalakulása tekinthető csak nyugatról érkező hatásnak. Amennyiben a középkor folyamán már ismeretes volt Magyarországon a mézeskalács készítése, azt vagy szerzetesrendek, vagy a középkori betelepítésű szász lakosság közvetíthette.

*Szabadfalvi József*

IMRE DANKÓ

# *Wandernde Händler aus Bosnien*

Unter den wandernden Händlern in Ungarn nehmen die *Bosniaken* eine besondere Stellung ein. In der Zeit zwischen 1879 und 1920 zählen sie zu den unausbleiblichen Gestalten auf den ungarischen Messen, den grossen Märkten sowie auf den verschiedenen Kirchweihfesten. Nach der Okkupation von Bosnien und Herzegowina (1878) traten sie zuerst auf und nach den Friedensschlüssen im Anschluss an den ersten Weltkrieg blieben sie wieder fort.[1] Zu Beginn der zwanziger Jahre tauchte der eine oder der andere von diesen Händlern — hauptsächlich in Budapest — noch wieder auf; doch später blieben auch sie fort. Die im grossen und ganzen anderthalb Jahrhunderte, während der die bosniakischen Händler nach Ungarn kamen, genügten, sie allgemein bekannt und zu typischen Figuren der ungarischen Messen und Märkte werden zu lassen.[2] In allen ungarischen Marktbeschreibungen befasst man sich mit ihnen. Daher wissen wir heute auch, dass die Bosniaken niemals allein herumzogen, sondern meist in Gruppen von fünf bis zehn Personen auf einem Jahrmarkt erschienen. Auf dem Markt selber standen und verkauften sie dann aber wieder jeder für sich allein. Durch ihre Nationaltracht — den roten Fes mit der schwarzen Quaste, die Lederweste, die Puffhose und die Bundschuhe — sowie durch ihren hohen Wuchs, ihren sorgsam gepflegten Schnurrbart und ihr glatt rasiertes Gesicht fielen sie jedermann auf. Ihre Waren — so heisst es — trugen sie in Körben um den Hals gehängt oder in Kästen. Andere wiederum behaupten, dass sie die Waren auf einem oval geformten Tablett vor sich her getragen und von da auch verkauft haben. Auch ihre Kleidung war vollbehängt mit Waren: mit Broschen, verschiedenen Nadeln, Borten und Riemen. Über der Schulter trugen sie in Leinensäcken Stücke, die sie ebenfalls verkauften. Was ihre Warenartikel angeht, so kam es zu einer Veränderung. Anfangs handelten sie nur mit Handwerksprodukten und kunsthandwerklichen Gegenständen aus

1. Budapest Lexikon. Budapest, 1973. 124.
2. *I. Dankó:* Mindenféle árusok. Múzsák Múzeumi Magazin. 1976. 2. 35—36.; Hagyományos árusítási módok, hagyományos áruk. Múzeumi Kurír, 30. 1979. 51—56.

Bosnien: mit Messinggeschirr, Messern, Dolchen, Klingen, irdenem Geschirr, geschnitzten Stöcken, Lederarbeiten und Schmuckgegenständen mit Messing- und Stahlintarsien. Später handelten sie immer mehr mit Waren, die zu den Kosmetik- und Sicherheitsartikeln des Mannes gehören, wie verschiedene Messer, Dolche, Klingen, Pfeifen, Pfeifenstiele, Raucherspitzen, Seife, Rasierseife, Kölnischwasser, Rosenöl, Bartwichse, Feuerzeuge, kleine Spiegel, Wecker, Taschenuhren an einer Schnur oder Kette, Knöpfe, Verschlüsse, Perlen, Sicherheitsnadeln, Nähkästchen mit rotem oder blauem Seidendeckel, Schleifsteine, Schleifriemen, Tabaksdosen, verzierte Stecknadeln, Krawattennadeln, Hutnadeln, krumme und gerade Stöcke, Spazierstöcke, Geldbörsen, Haar- und Bartbürsten, Ochsenziemer, Bartbinde, Seidentücher, Schlagringe sowie Horn- und Kautschukwaren. Sie verkauften dies meist auf den Jahrmärkten und Märkten und waren nur in den seltensten Fällen zum Hausieren gezwungen. Nach ihren Warenartikeln wurden die Bosniaken auch oft *Basarhändler* genannt. Sie sprachen nur recht gebrochen Ungarisch und riefen ihre Kunden „Schwager".[3] Nur in einer einzigen Marktbeschreibung wird erwähnt, dass die Bosniaken Erfrischungen, Süssigkeiten und Säfte verkauft haben sollen.[4] Interessant werden die vorhandenen Beschreibungen dadurch, dass sie nicht alle aus der gleichen Zeit stammen, sondern alle nur Rückerinnerungen sind. Und obschon sie sich gegenseitig ergänzen, so geben sie doch keine Antwort auf die grundlegenden Fragen zu den wandernden Händlern aus Bosnien. Leider gibt uns auch die derzeitige Literatur nicht mehr Auskunft; ja, sie sagt nicht einmal so viel, weil man sich immer mit umfassenden Berichten über die Geschichte und die Bewohner von Bosnien-Herzegowina zufrieden gegeben hatte. Selbst in den derzeitigen Schriften über die Industrie, den Handel, den Verkehr und sogar die Ethnographie von Bosnien-Herzegowina finden sich keine Angaben über die herumziehenden Händler. *A. Strausz* hat im Jahre 1881 Bosnien-Herzegowina eingehend beschrieben. Er stellte hier fest, dass nach der Okkupation das Interesse der Bevölkerung und der Handel statt des früheren Ostens nun auf den Westen, den Nordwesten und die Österreichisch—Ungarische Monarchie hin tendierten.[5] Die Bevölkerung stellte er in Hinblick auf den Handel entsprechend ihrer religiösen Zugehörigkeit vor. Die Handelstätigkeit des den grössten Anteil ausmachenden *mohamedanischen* Bosniaken-

3. *L. Kiss:* Vásárhelyi híres vásárok. Szeged, 1956. 95—96.; *I. Dankó:* A gyulai vásárok. A Gyulai Erkel Ferenc Múzeum Kiadványai, 44—46. Gyula, 1963. 51.; *A. B. Kirner:* A békési vásár. A Gyulai Erkel Ferenc Múzeum Kiadványai 55—57. Gyula, 1964. 111.; *L. Nagy Czirok:* Régi halasi vásárok. In: Kiskunhalas. Helytörténeti monográfia I. (Red. *A. Janó*), Kiskunhalas, 1965. 327—328.; *I. Békés:* Szegény ember gazdag városban. Budapest, 1973. 44—45., 47.; *Z. Kalapis:* Egy torontáli vásár aranykora. Magyar Szó, 1979. 8. Nr. 19. Újvidék—Novi Sad.; *B. Banner:* Házalók népünk szolgálatában a XIX. század második felében. Ethnographia, LIX. 1948. 110—117.

4. *L. Béber:* Debreceni érdekességek. Debrecen, 1977. 241.

5. *A. Strausz:* Bosznia és Hercegovina politikai, közgazdasági és földrajzi leírása. Budapest, 1883. 112—141.

tums spielte sich an einen Ort gebunden in ung.: *csarsia* und auf den Basaren ab. Diese Händler waren nicht sehr beweglich und zogen nicht von Ort zu Ort. Die *orthodoxen* Bosniaken hingegen zogen um jeder Kleinigkeit willen, oftmals sogar, um nur einen Auftrag zu erfüllen, bis nach Wien und Triest und machten sich auf diese Weise beliebt in Geschäften, wodurch ihr Einkommen stieg. Dennoch wird es nicht klar, ob die herumziehenden Krämer Bosniens nur aus ihren Reihen stammen. Ähnlich war die Situation auch mit den *katholischen* Bosniaken. Infolge ihrer Minderheit waren sie noch beweglicher als die orthodoxen und sie beschäftigten sich auch gern mit dem Handel. Hierbei muss aber auch in Rechnung gestellt werden, dass sie sich mehr als jede andere Gruppe zu der katholischen Bevölkerung in den österreichisch-ungarischen Gebieten hingezogen fühlten und die Gegenden aufsuchten, in denen sich von Beginn des 18. Jahrhunderts an eine grosse Zahl katholischer Bosniaken niedergelassen hat. In Bosnien-Herzegowina lebte auch eine beträchtliche Anzahl spanischer Juden. Dies waren unermüdliche Händler, die auch noch die Mohammedaner an Pfiffigkeit übertrafen. Ihre Waren speicherten sie in Lagern und nicht in ihren Läden, wo sie sie verkauften. Auch bewahrten sie ihre Waren nicht so lange auf wie die Mohammedaner. Dennoch stammen die in Ungarn vorkommenden bosniakischen Händler und Krämer auch nicht von ihnen ab.

Bekannt ist eine Volksgruppe, die Sinsaren, die als bosniakische herumziehende Händler in Frage kommen könnte. Die Sinsaren, die sich selber von römischer Abstammung hielten, lebten verstreut in ganz Bosnien-Herzegowina. Um den Ochridi See herum hatten sie auch einige Gemeinden, deren Bewohner „den grössten Handel führen". Auch in Ungarn waren sie an zahlreichen Plätzen aufzufinden, wie *A. Strausz* schrieb. Sie gehörten dem orthodoxen Glauben an. Besonders zahlreich kamen sie in Pest-Buda vor, wo man sie einfach für *Griechen* hielt. Eine eigene Sprache hatten sie nicht, sondern sie gebrauchten jeweils die Sprache des Volkes, in dem sie gerade lebten (deutsch, ungarisch, serbisch, bulgarisch, türkisch usw.). Auch in ihrer Kleidung passten sie sich stets dem Volk an, das sie umgab. So konnte man sie in Bosnien aufgrund ihrer Kleidung kaum von den Einheimischen unterscheiden. Sie beschäftigten sich vorwiegend mit Handwerk und Handel, „wozu sie im ganzen türkischen Reich das grösste Geschick besassen". Auch im Handwerk übertrafen sie die anderen Bosniaker und im Handel waren sie die gefährlichsten Rivalen der Orthodoxen und der Juden.[6] Somit könnten die Sinsaren am ehesten als herumfahrende Händler aus Bosnien in Frage kommen. Doch auch dies ist nicht sicher, weil nämlich *A. Strausz* hierzu von einem früheren Zustand um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert berichtet, als die reichen Pest-Budaer Sinsaren in Pest eine eigenständige Orthodoxe Kirche gründeten, und nicht

6. *A. Strausz:* Bosnyák föld és népe. Bosznia története és néprajzi leírása. Budapest, 1881. 224., 244., 256—257.

von einem Zustand um das Ende des vergangenen Jahrhunderts, wo die durch die Okkupation gegebene Möglichkeit, die gleichzeitig aber auch eine Art Zwang darstellte, die armen bosniakischen Händler ihrer Wege ziehen liess.

Selbst der Band *Bosnien-Herzegowina* aus der grossangelegten Serie *Die Österreichisch-Ungarische Monarchie in Schrift und Bild* liefert keine weiteren Informationen. Hier wird hervorgehoben, dass die Bosnier-Herzegowinaer sehr pferdelieb sind; selbst der ärmste Bauer hat mehrere Pferde. Die Pferde wurden zum Reisen, im täglichen Fuhrbetrieb und zur Lastenbeförderung genutzt. Dem Lasten tragenden Pferd wurde ein hölzerner hoher ungarischer Sattel aufgelegt. Mit Hilfe dieses Sattels wurden dann aber nicht nur die Produkte, die man zum Verkauf auf den Markt bringen wollte, befördert, sondern auf diese Weise schaffte man auch die auf dem Markt erstandenen Sachen wieder nach Hause. In langen Reihen zogen diese Karawanen zum Markt, zumeist auf schmalen Reiterpfaden und oftmals über mehrere Tage hinweg. Die Mohammedaner aus Bosnien-Herzegowina verkauften ihre Produkte aus der Heimindustrie auf den Märkten oder an heimische Händler. Erwähnt werden hier auch die wandernden Kesselschmiede aus *Bugojno,* die mit allen möglichen Werkzeugen ausgestattet zu Pferde monatelang durchs Land zogen und in einem Dorf solange blieben, wie sie dort Arbeit hatten. Sie führten auch Reparaturen an Messinggeschirr aus. Für ihre Arbeit erhielten und nahmen sie nur Kost und Logis, etwas Geld, Wolle, Kleidungsstücke. Im Handel von Bosnien-Herzegowina nahm der Tausch noch um die Jahrhundertwende einen bedeutenden Platz ein *(Trampiti).* Zum Warentausch kam es meist auf den Märkten, wo Erntegüter und Produkte zusammengetragen wurden. Hier trafen sich auch die städtischen Händler und Unternehmer mit den Dorfbewohnern. Auf diesen Märkten wechselten nicht nur die Eigenprodukte und Erntegüter ihren Besitzer, sondern auch die recht vielseitigen Waren, die auf den grossen, sozusagen internationalen Märkten des Balkan zusammengekauft worden waren.[7] Alldas, was wir in Hinblick auf den Handel aus der Serie *Die Österreichisch-Ungarische Monarchie in Schrift und Bild* erfahren können, ist für unseren speziellen Gegenstand, für das Kennenlernen der herumziehenden Händler aus Bosnien, nicht von grossem Nutzen. Auch die derzeitige ethnographische Fachliteratur liefert keine brauchbare Aufklärung. So schreibt *C. Truhelka* diesbezüglich beispielsweise nur, „dass die Neigung zu Industrie und Handel charakteristisch für die Bewohner Bosnien-Herzegowinas ist."[8]

Da die Bosniaken auch nach 1920 nicht nach Ungarn kamen und sich hier nicht niederliessen, kann man ihre Spur mit ethnographischen Mitteln

7. Osztrák—Magyar Monarchia Írásban és Képben. Bosznia és Hercegovina. Budapest, 1901 484., 492—493., 495.

8. *C. Truhelka:* Bosznia és Hercegovina néprajza. In: A magyar szent korona országainak földrajzi, társadalomtudományi, közművelődési és közgazdasági leírása (Red. *L. Lóczy*). Budapest, 1918. 496.

kaum verfolgen. Selbst archivarische Forschungen sind unseren Untersuchungen nicht förderlich, da uns kaum einmal archivarische Angaben zur Verfügung stehen. Angesichts dessen, dass Bosnien-Herzegowina 1880 in das gemeinsame Zollgebiet einbezogen wurde und hier 1882 die Zivilverwaltung eingeführt wurde, hatten sie zum Reisen nicht einmal einen Reisepass nötig. Im folgenden will ich das hier Gesagte mit Angaben aus eigenen Sammlungen (Baja, Pécs, Budapest) ergänzen.

Das Wort *bosniakisch* ist von sehr früher Herkunft im Ungarischen. Ursprünglich steht es für den in Bosnien lebenden, von dort stammenden Menschen.[9] Im Laufe der Geschichte hat es vielfache Verbindungen zwischen Ungarn und Bosnien und dem bosnischen Volk gegeben. Hauptsächlich die Bevölkerung Nordbosniens verfügt über reiche ungarische und mit dem Ungarntum verbundene Traditionen, wie dies auch von *S. M. Filipović* gezeigt wird.[10] Schon während der Türkenherrschaft in Ungarn, aber hauptsächlich nach der Vertreibung der Türken siedelten viele Bosniaken nach Südungarn, und hier vor allem in das Gebiet von Baranya, über. In den derzeitigen Registrierungen kommen diese Einwanderer oftmals unter dem Familiennamen *Bosniak* (ung.: *bosnyák*) vor.[11] Die Bedeutung eines *Basarhändlers* kam diesem Wort erst in der Zeit zwischen der Okkupation und dem Ende des ersten Weltkrieges zu. Die Benennung schlechthin erlaubt keinerlei Schlüsse auf den tatsächlichen Herkunftsort der bosniakischen Händler sowie auf ihre Nationalität und gesellschaftlichen Verhältnisse. Von älteren Personen aus Baja weiss ich, dass sie vorwiegend aus *Sarajevo* und Umgebung kamen, und zwar — sobald dies möglich war — mit der Eisenbahn. Bis zur nächstgelegenen Bahnstation gingen sie übrigens zu Fuss oder kamen mit einem Gelegenheitsfuhrwerk. Unter meinen Angaben wurde auch die Stadt *Visoko* erwähnt sowie auch *Kljuc* und *Prjedovo* in Westbosnien, und zwar als Orte, aus denen die herumziehenden bosniakischen Händler nach Ungarn kamen. Ausserdem behaupteten diese Angabenvermittler, dass diese Händler allesamt *Bosniaken* gewesen wären, und nicht *Albanen,* wie man dies in Szeged meinte und wo man sie auch so nannte.[12] Meine Angabenvermittler aus Baja behaupteten auch einhellig, dass es sich hierbei weder um Mohammedaner noch um Juden gehandelt habe, sondern dass sie entweder orthodox oder katholisch waren. Zur Be-

9. A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. Budapest, 1967. 351.; *T. A. Szabó:* Erdélyi magyar szótörténeti tár I. Bukarest, 1976. 1042.

10. *S. M. Filipović:* A magyarok az észak-boszniai és az észak-szerbiai néphagyományban. Műveltség és Hagyomány, X. Debrecen, 1968. 37—54.

11. *L. Nagy:* A baranya megyei Batthyány uradalom népessége és javai 1701-ben. Baranyai Helytörténetírás 1978. (Red. *L. Szita*). Pécs, 1979. Possessio Áta 78., Belvár 68., Birján 78—79., Iván 73., Kiskassa 77—78., Jakabfalva 70—71., Kövesd 71., Lotha 69—70., Misle 77., Palkonya 72., Petra 73., Szőkéd 79., Töttös 69., Virágos 72., Vókány 74., *M. Petrić:* O migracijama stanovista u Bosni i Hercegovini. Glasnik Zmaljskog Muzeja u Savajevu. Etnologija. Sveska XVIII. Sarajevo, 1963. 5—16.

12. *S. Bálint:* Szegedi Szótár, I. Budapest, 1957. 59.

kräftigung dieser Aussage betonten sie, dass die Bosniaken, die in Baja gewesen sind, keinen Bart getragen haben, was sie eindeutig als Mohammedaner oder Juden ausgewiesen hätte. Sie rasierten sich sogar sehr gründlich und machten somit die beste Reklame für ihre berühmten und gefragten Rasierklingen. Aus ihren glattrasierten Gesichtern stach ihr mächtiger, gepflegter Schnurrbart gut hervor. Auf die Frage, ob sie nicht vielleicht Sinsaren gewesen seien, konnten meine Angabenpersonen keine Antwort geben. Dass sie einen Fes trugen, ist kein Beweis dafür, dass sie vielleicht Mohammedaner waren, denn der Fes war in Bosnien-Herzegowina allgemein verbreitet, und die Mohammedaner trugen wie die dort ansässigen Türken Turbane. Getragen wurde dieser aber auch von den Orthodoxen, ja sogar von den Katholiken. Typisch ist, dass die Mohammedaner sich anfangs, um die Mitte des 19. Jahrhunderts herum, mit aller Macht gegen den aus mährischem Tuch gefertigten Fes aussprachen, ihn eine gottlose Neuerung der Christen nannten und die ihn trugen, zu Ketzern stempelten.[13] Die wandernden Händler aus Bosnien machten sich mit grossen Ledersäcken auf dem Rücken und in der Hand mit einer *Bretterkiste* mit Griff auf den Weg. Zum Verkauf öffneten sie diese Kiste, hängten sie sich um den Hals und gebrauchten sie als Auslage. Meine Angabenvermittler aus Baja wollten sich daran erinnern, dass die Händler die geöffneten Klappmesser mit der Spitze in den Boden der Kiste gebohrt zum Kauf anboten.[14] Ihre Waren wurden sie schnell los, doch um neuer Waren willen gingen sie nicht zurück nach Bosnien, sondern sie bezogen diese in Baja (von dem Messermacher *Bencsák,* von dem Juwelier *Tomits,* von den Messermachern *Timpauer* und *Welchner,* von dem Kammacher *Medvelitcs* usw.), in Pécs (von dem Juwelier *Engel,* von dem Basarhändler *Schmeiszl* usw.), in Mohács (von dem Lederhändler *Suput* und aus der *Kohn'*schen Seifenkocherei usw.), in Szeged (vom Pfeifenmacher *Schwarcz,* vom Messermacher *Sziráky,* vom Modisten *Lemle* und vom Uhrmacher *Auer* usw.), in Zagreb, in Fiume und in Budapest. Angeblich soll es auch vorgekommen sein, dass sie sich auch Warennachschub von den Donauschiffen besorgten in Mohács. Ein bosniakischer Händler war so an die drei bis vier Monate unterwegs, dann kehrte er nach Hause zurück, um nach zwei bis drei Monaten wieder loszuwandern. Nach Ungarn kamen sie im allgemeinen zweimal im Jahr. Bei ihrer Ankunft brachten sie als frische Ware immer einheimische Erzeugnisse mit. Meist waren dies Artikel, die gerade durch die Händler bekannt geworden waren, wie z. B. die *bosniakischen Messer, Dolche oder Klingen* und kunsthandwerkliche Gegenstände. Ihre Fahrten planten sie so, dass sie von Mitte Dezember bis Mitte Januar möglichst zu Hause waren. Dennoch erinnert man sich auch daran, dass auch im Winter um Weihnachten

13. -n. -m.: A mohamedánság helyzete Boszniában. Sonderabdruck aus: Budapesti Szemle Jg. 1900. Nr. 285., 33.

14. *Á. Lemberger:* A bajai helyi iparkiállítás kalauza. Baja város történetének rövid ismertetésével. Baja, 1900.

und Neujahr Bosniaken zum Handel in Ungarn waren. Sie stiegen dann bei Gutsbesitzern, in den Anspannereien von Gasthöfen oder bei Bekannten ab. Ob sie Verbindungen zu den in Ungarn ansässigen Südslawen gesucht haben oder nicht, dazu gibt es keine Angaben. Was ihre Unterkunft betraf, so waren sie nicht sehr anspruchsvoll. Ihr Warenbündel als Kopfkissen benutzt, so schliefen sie auf einem Schafspelz auf der Erde, oft sogar im Freien, in einer Remise oder einer Anspannerei. Für ihre Unterkunft bezahlten sie nur selten, sondern sie gaben lieber Geschenke — meist Rasierklingen — dafür. Da sie sich auch auf das Schleifen von Klingen verstanden, schärften sie ihrem Gastgeber immer das Rasiermesser und hielten es in Ordnung. Sie schärften aber auch andere Haushaltsgeräte. Auch die Unterkünfte suchten sie meist zu zweit auf; allein ging kaum einer in eine Unterkunft. Keine meiner Angabenpersonen kann sich daran erinnern, dass die Bosniaken Getränke oder Säfte verkauft hätten. Dies hätte auch im Widerspruch zur Natur des Reisens und des Wanderlebens gestanden. Die Bosniaken, die die Märkte aufsuchten, stellten ihr Warenangebot stets mit sehr viel Sorgfalt zusammen, wobei ihr Hauptaugenmerk sich auf den leichten und sicheren Transport richtete. Die Händler selber lebten sehr bescheiden; sie sparten ihr ganzes Geld und gaben für sich selber kaum etwas aus. Meistens assen sie Käse und Quark; und auch diese Speisen brachten sie sich aus Bosnien mit. Im Sommer war die Melone sehr beliebt bei ihnen. Am Abschluß eines Marktes konnte man in dieser oder jener Ecke immer wieder einen Bosniaken seine Melone verzehren sehen. Ihre Fahrten durchdachten sie im voraus. Untereinander besprachen sie die Märkte, die Strassen und die verschiedenen Möglichkeiten. Anhand eines Märktverzeichnisses in einem Kalender teilten sie ihre Zeit und die Fahrten ein. Auf so einer Tour suchten sie an die 15 bis 20 Märkte auf, wobei sie unterwegs auch in solche Orte kamen, wo sie ihr Warenangebot ergänzen und auffrischen konnten. Obwohl die bosniakischen Händler überall im historischen Ungarn, und sogar auch in Mähren (Brno) und Österreich (Wien, Graz) herumzogen, so kann doch gesagt werden, dass die meisten von ihnen nach der Grossen Tiefebene und Südungarn kamen. Einer ihrer Hauptplätze war jedoch Budapest, wo man sie mit einem ansonsten nirgendwo bekannten Namen bedachte; sie wurden hier *botár* genannt.[15] Zu ihren beliebtesten Aufenthaltsplätzen in Budapest zählten der Markt auf dem einstigen Haller-Platz, der Schlachthof in dessen Nähe und die Gegend um den Pferdemarkt. Von hier aus durchstreiften sie die Stadt und suchten die nahegelegenen Grossen Markthallen auf. In Debrecen stiegen sie meist in der Tizenháromváros-Strasse und deren Umgebung ab und an Markttagen verkauften sie ihre Waren an den belebtesten Stellen der Piac-Strasse und der Széchenyi-Strasse, bzw. vor dem Hotel und dem Kaffeehaus *„Arany Bika"*.

15. Budapest Lexikon, op. cit. 124.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die bosniakischen Basarhändler — obwohl sie nur eine kurze Zeit über nach Ungarn zum Verkaufen kamen — typische und beliebte Gestalten auf den Jahrmärkten, Märkten und Kirchweihfesten waren. Ihre Tätigkeit trug zur Festigung der interethnischen Verbindungen bei.

## *A bosnyák vándorárusok*

Bosznia-Hercegovina okkupációja (1878) után vásárainkon, népesebb piacainkon, búcsúkon megjelent bosnyák vándorárusokat bazárosoknak is nevezték. Az első világháborút követő békekötések után elmaradtak. Piros fezükkel, bőrmellényes, bugyogós nadrágos, bocskoros viseletükkel, szálas termetükkel, simára borotvált arcukkal, nagy bajuszukkal sokadalmaink jellegzetes figurái voltak. Kezdetben a boszniai kézművesség termékeit (kések, tőrök, borotvák, rézedények, rézmunkák) és népművészeti tárgyakat (szőttesek szaru és bőrmunkák, selyem kendők, kerámiák) árusítottak, majd mindjobban áttértek a férfi galantéria, kozmetika és biztonság tárgyainak, eszközeinek árusítására (bicskák, kések, tőrök, borotvák, fenkövek, élesítők, pipák, pipakészségek, szipkák, bőr és fém dohánytartók, szappanok, bajuszkötők, bajuszpedrők, botok, sétapálcák, bugyellárisok, nyakkendőtűk, biztosítótűk, tükrök, zseb- és ébresztőórák, szíjak, pertlik, tokok, szaru- és kaucsuk áruk, gombok, kapcsok, boxerek, rézékszerek, stb.). Áruikat nyakukba akasztott ládán rakták ki, ruhájukra aggatták, tűzdelték és úgy árusították. Egyes cikkeknek hírnevet szereztek, márkát adtak *(bosnyák borotva, bosnyák kés, bosnyák tőr)*. Vásárleírásaink szólnak róluk, de a lényeges kérdésekre nem adnak választ. A bosnyák vándorárusokról tudottakat főleg Baján és Pécsett gyűjtött adatokkal egészítettem ki.

A bosnyákok Sarajevo környékéről jöttek leginkább. Egyedül nem jártak, egy-egy vásárban 5—10 is megjelent közülük, de külön-külön árusítottak. Gazdáknál, fogadókban szálltak meg. Évente általában kétszer jöttek Magyarországra. Útjaikat úgy tervezték meg, hogy december közepétől január közepéig otthon legyenek. Nem mohamedán és nem zsidó bosnyákok, hanem orthodox és katholikus bosnyákok voltak. Igen takarékosan éltek, a keresett pénzt hazavitték. Eredeti árujukon hamar túladtak. Útjaik során kapcsolatot teremtettek vásárra-piacra termelő hazai kézművesekkel, bazárosokkal és árukészletüket megmegújították, sok esetben Baján, Pécsett, Szegeden és Budapesten. Budapest egyik főhelyük volt. Törték a magyart, a vevőket sógorozták. Tevékenységükkel sokrétű interetnikus kapcsolatot teremtettek.

*Dankó Imre*

ERZSÉBET BŐDI

# *Ethnocultural Connections between Hungarians, Slovaks and Poles as Reflected through a Popular Dish*

For a long time the investigation of various foods has been considered one of the main objects of ethnographic researches directed to the revelation of regional distribution in peasant nutrition. In Hungary *Eszter Kisbán,* an expert in this field of interest, has stated that the best works of Hungarian ethnographic literature are based on the local description of traditional foods.[1] At the same time other scholars neglect to examine foods in detail. *Zofia Szromba-Rysowa* presents the local peculiarities of the nutrition of the Polish Silesian villages in such a way that she lays the main stress on the socio-economic relations of the population and the level of agriculture and stock breeding.[2]

The predecessors of the Poles living in Istvánmajor emigrated from the old country, i.e. the southern parts of present Poland, two and a half century ago. First the settlers set up their houses in the highlands nearer to the Slovak language area. Their village, Derenk, belonged to the northernmost settlements in Hungary. After 1941 the inhabitants were made to move to the neighbourhood of completely Hungarian speaking settlements. A part of the community, about 50 families, resettled in Istvánmajor, a village in the Great Hungarian Plain. They have been living there so far.[3] The main source of their living is agriculture. Despite the close contact with communities of different mother tongue and relatively different culture, then in the last decades the co-existance with the Hungarians, they have preserved motifs in their nutrition and cooking practice characteristic of their homeland community.

They themselves consider these dishes their own specialities compared with their present-day Hungarian environment. The survival of these dishes

1. *E. Kisbán:* A táplálkozás néprajzi vizsgálatának negyedszázada Magyarországon (1951—1976). In: Dissertationes ethnographicae, II. (Red.: *I. Tálasi*) Budapest, 1976—78. 153.

2. *Z. Szromba—Rysowa:* Pożywienie ludności wiejskiej na Śląsku. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk, 1978.

3. *E. Bődi:* The Ethnocultural Assimilation of a Polish Settlement in Hungary. Műveltség és Hagyomány, Ethnographica et Folkloristica Carpathica, 1. (Red.: *Z. Ujváry*). Debrecen, 1979. 101—113.; *E. Krasińska—R. Kantor:* Derenk és Istvánmajor. Lengyel telepes falu néprajzi kutatása. Herman Ottó Múzeum Évkönyve, Miskolc (manuscript).

has been promoted not only by the producing of their basic material and the handing down of their procedures, but also by a group of subjective components of consciousness.[4] At present it is custom that plays the decisive role in the latter group. These traditional dishes mark the way of living of the population in the broader relation of the local culture. They show correlation to the order of everyday life, weeks, seasons, and to the consumer's economic and social condition. In spite of this, it is in the terminology, preparation and frequency of dishes that the peculiarities of ther nutrition can be best point ed out.

After the turn of the century the most characteristic nourishment of the Polish settlers under study is a dish belonging to the group of boiled pastes eaten as a main course. Its name is *haluška*. (Hereinafter I shall use this term.) Regarding its cooking procedure it belongs to that variety when a dough of medium stiffness is mixed from grated raw potatoes and flour of the same quantity. The dough is salted, then little pieces—similar to noodles or dumplings—are cut out of it with a knife on a flat board. These pieces are dropped into ample boiling water. After boiling out they are rinsed with cold water, strained and flavoured. *Haluška* can be flavoured with fat in which chopped onions were fried, with pieces of toasted bacon, with browned butter, with seasoned soft mashed potatoes boiled and baked before, with cabbage—either prickled or not—chopped fine and steamed, and at last with cottage cheese or curded ewe-cheese. It has always been consumed salty. Its sweet variety is unknown. The frequency of the consumption of this dish, which came about in the period following the turn of the century, was caused by the narrow scale of goods produced on small-peasant farms determined by the local social and natural conditions.[5] Its high biological value and simple way of cooking made the importance of this dish even greater among everyday foods.

Before World War II almost all housewives cooked it for their families for breakfast *(frištik)* in Derenk, their previous dwelling-place. Each day began for them with cooking paste. Only Sundays and outstanding holidays meant exception to this practice. Girls from the age of 6 grated the peeled potatoes for their mothers to be able to be through with cooking *haluška* as soon as possible so that the men could set out to the forest early to work.[6]

4. The ethnographer *Eszter Kisbán* emphasizes the role of these factors as the different elements of the superstructure (custom, belief, religion, etc.) in the sphere of handing down traditions. *E. Kisbán:* A népi táplálkozás alakulásának problémái. Műveltség és Hagyomány V. (Red.: *B. Gunda*). Debrecen, 1963. 189.; *Ágnes Losonczi*, a sociologist, stresses skill, knowledge, culture, custom on the subjective side within the relationship between the subjective and objective social factors determining the development of nutrition, which become the "second nature" of people, a spontaneous choice, almost their instinctive decision. *Á. Losonczi:* A táplálkozás társadalmi és emberi viszonyai. Valóság, Budapest, 1972. 28.

5. *E. Bődi:* The Ethnocultural... op. cit. 105.

6. For the role of the forest see *E. Krasińska—R. Kantor:* The Role of the Forest in the Economic Life of a Polish Village in Hungary at the End of the 19th Century and in the 20th Century. Műveltség és Hagyomány. Ethnographica et Folkloristica Carpathica, 1. (Red.: *Z. Ujváry*). Debrecen, 1979. 115—125.

Though making up the dish does not need skill based on much experience, it belonged strictly to the tasks of housewives. On the one hand this can be explained by the fact that the organization of labour of the members of the family, especially that of the men, required that the principal meal of the day should be breakfast *(frištik)*. However substantial and filling a dish *haluška* is, a great quantity—as much as to fill a dish *(miska)* holding 5–7 litres—was needed for a family of 6–12 members to have enough. Cutting small pieces out of the dough quickly demands great experience and it was the housewives again who were the best at choosing the seasoning, which meant variety. They tried to use a different seasoning every day so that it should not be boring to eat *haluška* very often.[7] Among the foods of our days the popular *haluška* has become such a dish that even men can prepare.

*Haluška* has always been eaten from a big dish *(miska)*. The old and young of the family have sat round the dish. In Derenk *haluška* used to be eaten with a wooden spoon *(drewna lyżka)*. Nowadays it is eaten with a fork straight from the dish. It is only guests who get plates eating *haluška*.

*Haluška* is considered to be a dish easy to prepare. In time of busy agricultural activities (such as making hay, hoeing, harvesting) it is made at any part of the day. Besides the paste itself, its juice is consumed as well. A certain milky soup, *haluškowa polefka* is cooked from it. *Zalota* is the local name for it.

Because of the primary role *haluška* played among foods, the villagers of Derenk were called *haluškás tótok* by the inhabitants of the adjacent Hungarian villages. (Tót is a name applied to the Slovaks in Hungarian.) This mocking derives from the frequent consumption of the dish and not from its unfamiliarity to the Hungarian villages.

The variety of *haluška* known by the Polish community is not an element of culture originating from their old country. One of the main basic materials of the dish is potato. Growing potato was introduced to the Poles after their settlement in Hungary. (This settlement took place in 1717 and the following years.)[8]

It was only in the second part of the 19th century that this cultivated plant, serving as human food and quickly obtaining great importance, appeared in the territory of their supposed previous living-place and it was even

7. Generally they mention that their mothers have cooked so much *haluška* in their lives that it cannot even be appraised: „moja mać tyle navarila haluški, w tej chyży nie miescilo" Istvánmajor, 1979.

8. *M. Hemmert:* Gwara polska wsi Emőd—Istvánmajor na Węgrzech. Szeged, 1970. (Manuscript); *Gy. Dénes:* Egy lerombolt falu nyomában... Derenk. Élet és Tudomány, XXXIII. No. 15. 1978.

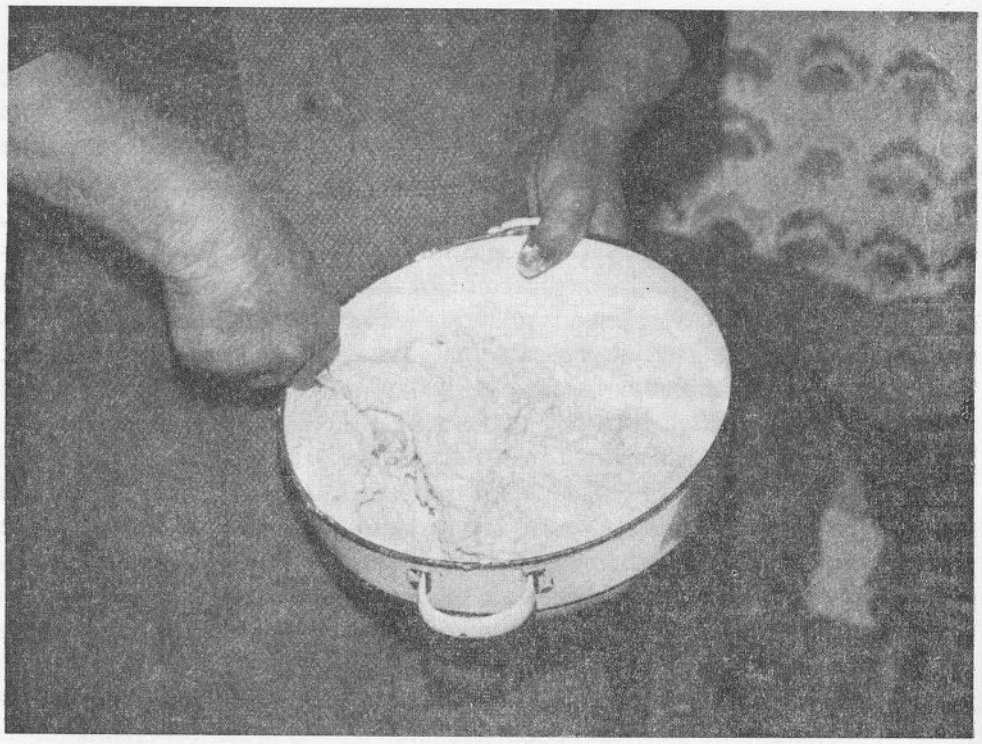


*Fig. 1.* The dough of the *haluški*. Borsod-Abaúj-Zemplén County, Istvánmajor. Photo E. Bődi, 1980.

*Fig. 2.* Cutting of the dough. Borsod-Abaúj-Zemplén County, Istvánmajor. Photo E. Bődi, 1980.

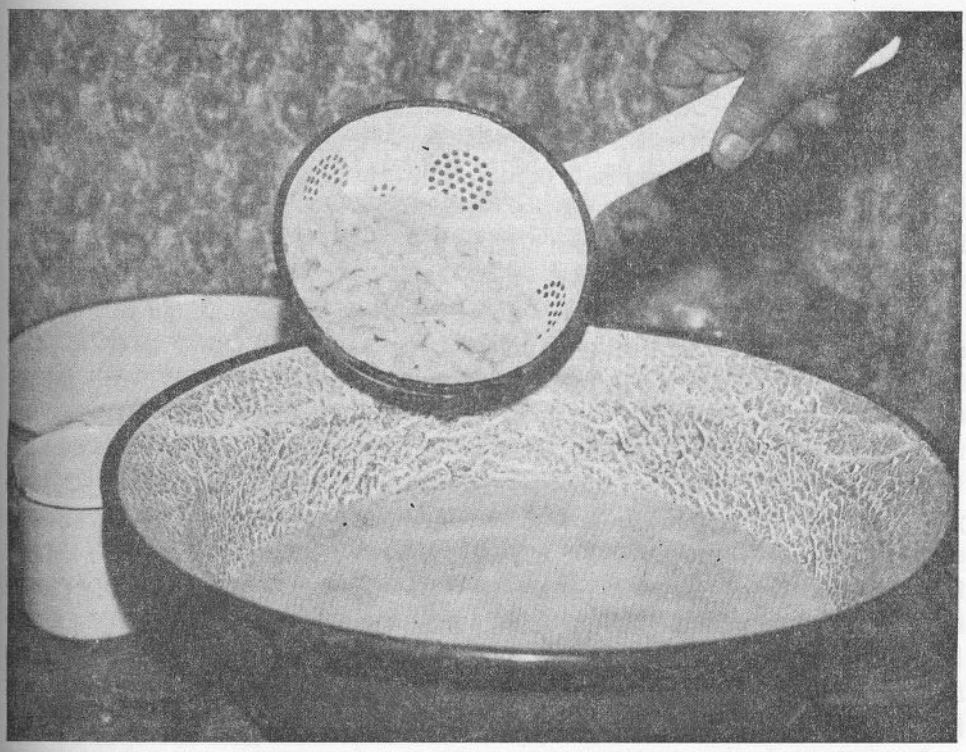


*Fig. 3.* Rinsing with cold water. Borsod-Abaúj-Zemplén County, Istvánmajor. Photo E. Bődi. 1980,

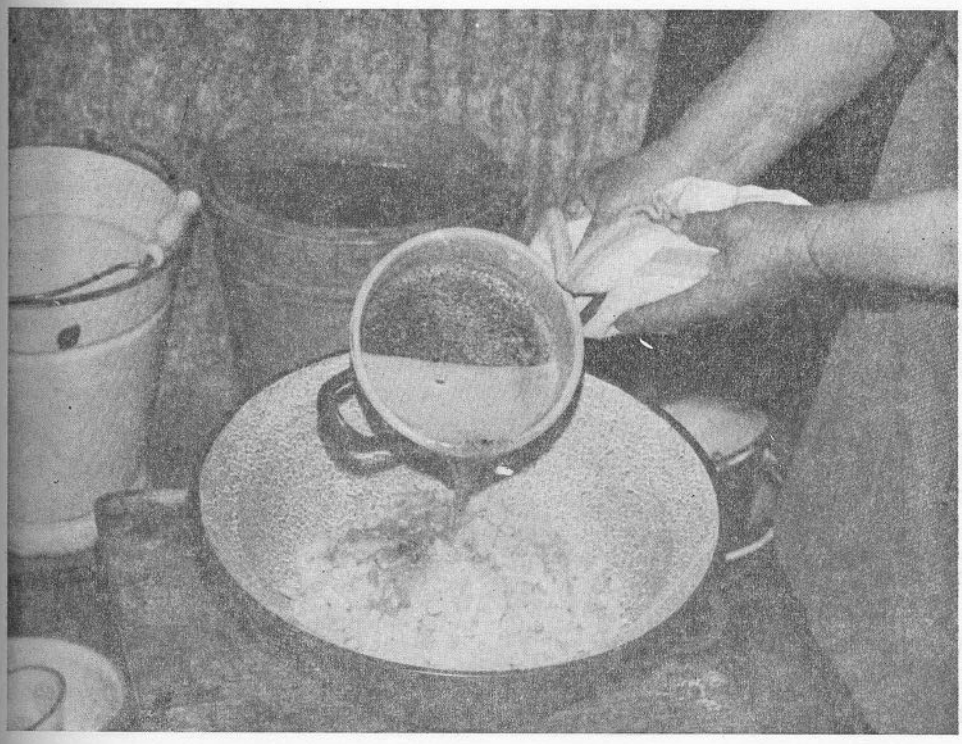


*Fig. 4.* Basting with hot browned butter. Borsod-Abaúj-Zemplén County, Istvánmajor. Photo E. Bődi, 1980

much later that it became general.[9] In the territory of Slovakia the emergence of potato growing on small-peasant holdings is dated somewhat earlier but not earlier than the second half of the 18th century.[10] Hungarian agriculture began domesticating potato in the same period and by the middle of the last century it had become general all over the country, then in the first decades of the 20th century potato growing districts came into being.[11]

It can be supposed that the dwellers of Derenk got acquainted with potato at the same time as the people living in areas north of Derenk did. Cultural influence coming from the north also has to be taken into consideration. It is the geographical picture of the folk term meaning potato that leads to the above conclusion. The Poles of Istvánmajor denote potato with a word which is different from the Hungarian folk names (*krumpli, kumpér, krumpi, kolompér, kolompi, kompri, kompéra* etc.).[12] This word is *grule, gruje*. It shows a closed spatial distribution. The southern border of its occurence is to be looked for in the northern area of East Hungary. It can still be found in the Palots dialect in Northern Hungary.[13] Among the Slovaks the name *grule* is current in a broad zone running from the north to the south. Here the rivers Tarcal and Hernád mark its eastern boundary. In the west the border line of its spread can be drawn at the Low-Tátra Mountains.[14] In the north it occurs as far as Podhale and the Polish-Szepesség. It is genereally used there.[15] Hence to the east it only sparsely occurs in Lemak Ukrainian villages.[16] The centre of the spatial distribution of the term *grule* is to be looked for in the territory of Middle Slovakia, from where, it can be supposed, it spread in every direction —in the east it reached the Ukrainians, in the south—the Hungarians, while in the north—the Poles. So far the origin of the word has remained in obscurity.[17]

9. *M. Kopacz:* Pożywienie ludowe na polskim Spiszu w drugiej polowie XIX w XX wieku. In: Pożywienie ludności wiejskiej. (Red.: *A. Kowalska-Lewicka*) Muzeum Etnograficzne w Krakowie 1973. 128.; In the areas of Podhale and Árva bordering on the Polish-Szepesség the situation is similar. *W. Jostowa:* Tradycyjne pożywienie ludności Podhala. Lud, 41. 1954. 709.; Even a decade ago it was not general in the culture of alpine shepherding on the shepherds' part to consume potato. *W. Jostowa:* Pożywienie pasterzy. In: Pasterstwo Tatr polskich i Podhala, T. 7. (Red.: *W. Antoniewicz*). Wrocław—Warszawa—Kraków, 1967. 19—45.

10. *R. Stolična:* Zemiakové jedlá v l'udovej strave. Slovenský Národopis, 1978. 3. 471.

11. *L. Kósa:* A magyar burgonyakultúra történetének és néprajzának kutatása. Népi kultúra — Népi Társadalom, I. (Red.: *Gy. Ortutay*). Budapest, 1968. 93—126. separatum; *L. Kósa:* Kartoffelenbau in Ungarn. Műveltség és Hagyomány. Ethnographica et Folkloristica Carpathica, 1. (Red.: *Z. Ujváry*). 1. Debrecen, 1979. 23—24.

12. A magyar nyelvjárások atlasza, I. (Red.: *L. Deme, S. Imre*). Budapest, 1968. 29.

13. *S. Imre:* A mai magyar nyelvjárások rendszere. Budapest, 1971. 376.; *B. Gunda:* Tárgyi néprajzi adatok Felső-Borsodból. Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Tárának Értesítője, XXVI. 1934. 13.

14. *R. Stolična:* Zemiakové... op. cit. 472.

15. *W. Herniczek-Morozowa:* Terminologia polskiego pasterstwa górskiego, cz. 1. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk, 1975.

16. *F. Sławski:* Słownik etymologiczny języka polskiego, I. Kraków, 1952—1956.

17. *F. Sławski:* Słownik... opt. cit. 360.; *I. Kniezsa:* A magyar nyelv szláv jövevényszavai, I. Budapest, 1955. 203.

But the spreading and borrowing of this word do not involve the spreading of the element of culture it stands for, so it is only a certain linguistic identity we can draw attention to.

It is a common phenomenon that in areas where geographical opportunities are unfavourable for growing cereals potato becomes the most important plant. The situation is the same with the folk culture of Derenk. According to recent ethnographic data, potato *(grule)* was the only one of cultivated plants that could meet the needs of a whole family. Locally, around the turn of the century the terra rossa soil, called *cyrwona ziem* in folk language, yielded good potato crop, as opposed to cereals, on the small-peasant holdings disintegrated into strip holdings, called *falatki.*[18] The family ate up the potato crop and could not afford to sell any. By the decades preceeding World War II Derenk had become a potato-consuming village. *Esli grule buli, glodu nifto nie bulo*—if there was potato there was no hunger—as one of their sayings goes. A great variety of potato based dishes came into being. Yet among some 14 kinds of dishes it was *haluška* that had the greatest importance under local circumstances.

Nevertheless, the domestication of potato does not provide us with satisfactory explanation regarding the formation of the above mentioned variety of *haluška.* There was a cooking procedure generally known from an earlier period which was effective in this respect. According to this, a stiff dough is kneaded from the meal of any kind of cereals with water, then it is cut—either with a knife or with a spoon—into pieces of various shapes and cooked out in boling water. An old variety of boiled pastes kneaded from the meal of cereals only has been preserved even locally. This is *randawa haluška.* Its ingredients are meal, water and salt. The primitive way of its preparation indicates its age. The kneaded dough is torn, cut into pieces with two fingertips and boiled out in this shape. It still lives in memory that with some seasoning it used to be generally eaten as a separate course by the dwellers of Derenk. Nowodays housewives cook it only upon the olders'request. These days *randawa haluška* is used for thickening soup rather than it is consumed as a separate dish. However, special *haluška* soup is not made from it even now like in the great wheat-growing districts of the Hungarian Plain lying to the south.[19] According to local custom it "fits" into bean soup and meat soup only. Consequently, the boiled paste made by cutting pieces out of a dough was known in the nutrition of the Polish settlers of Hungary before the appearance of the potato based *haluška,* and it can be assumed that it played an

18. *E. Bődi:* Ethnocultural... op. cit. 105.

19. *I. Ecsedi:* A debreceni és tiszántúli magyar ember táplálkozása. Déri Múzeum Néprajzi Osztályának Ismeretterjesztő Közleményei, 5. Debrecen, 1935.; *M. Fazekas:* Karcag népi táplálkozása. DENIA 389 (manuscript); *Gy. Szigeti:* Táplálkozás. In: Tápé története és néprajza, (Red.: *A. Juhász*). Tápé, 1971. 508.; *S. Bálint:* Szegedi szótár I. Budapest, 1957. 495.

important role in their everyday diet. It remains to be seen whether *randawa haluška*—this boiled paste made by cutting small pieces out of a dough kneaded only from wheat meal, and which includes varieties as well—is an element of culture deriving from the old country in the culture of the Polish settlers of Hungary.

In the folk culture of South Poland we can find this group of dishes in companion with pulpy foods. The alpine shepherds have a characteristic meal based dish, which is a pulp made from oatmeal or grist. Its name is *kluski* or *klusek* in Podhale, and *kulasy* in Árva County.[20] The boiled paste made by cutting small pieces out of a dough is called similarly, with the addition of an attribute: *kluski scykane,*[21] *juhaska kluska.*[22] The term *gazdowskie kluski* stands for a boiled paste prepared in the same way from barley and oatmeal in the Polish-Szepesség.[23] The Polish data provide appropriate examples for the fact that boiled pastes can be regarded as the result of the development starting from pulpy dishes[24], but relative chronology cannot be turned into absolute chronology. The term *kluski, kluska* has not survived even in the folk language of Derenk regarding either pulpy foods or boiled pastes.

Comparative material goes to show that it was not until their settlement, i.e. the first half of the 18th century, that the importance of boiled pastes increased in the nutrition of the Polish settlers of Hungary. We may assume that, besides economic factors, the impact of Slovak culture has to be taken into consideration in this case.

In the territory of East and Middle Slovakia boiled pastes constituted the main dishes of peasants'cuisine. In this area the names for the boiled pastes made by cutting small pieces out of a dough kneaded only from meal and consumed as a separate dish already belong to the category of *haluški.*[25] *Haluška* is regarded as a heavy dish. Archival data record it as early as the 17th century.[26] The identity of terminology implies that the Polish settlers borrowed this element of culture from the culture of the adjacent territories before the arrival of potato.

The use of grated raw potatoes preparing this dish must be considered the result of interethnic connections. First potato was certainly used merely to increase meal, the basic material of the dish, and only later did it become

20. *W. Herniczek-Morozowa:* Terminológia... op. cit. 106.

21. *W. Jostowa:* Tradycyjne... op. cit. 707.; *A. Drozdowski:* Owczarstwo podhalańskie. In: Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala, III. (Red.: *W. Antoniewicz*). Wrocław—Kraków—Warszawa, 1971. 70.; 71.

22. *W. Jostowa:* Pożywienie... op. cit. 22., 36.

23. *M. Kopacz:* Pożywienie... op. cit. 138.

24. *E. Kisbán:* Nyersanyag és technika. Pépes ételeink típusai. Néprajzi Értesítő, XLII. 1960. 8.; *M. Markuš:* Ludová strava na Horehroni. In: Horehronie, (Red.: *J. Podolák*). Bratislava, 1969.

25. *M. Markuš:* Ludová... op. cit. 127.; Among the Slovaks settled in Hungary in the 18th century *halušky* stands for a paste kneaded from wheat meal. *Gy. Tábori:* A mezőberényi szlovákok táplálkozási hagyományai. In: Mezőberény története, II. (Red.: *F. Szabó*). Mezőberény, 1973. 353.

26. *M. Markuš:* Ludová... op. cit. 127.

one or its main ingredients. Today it is considered a potato based dish. Its tastiness, too, was favourably influenced by adding potato. It is thought even now that its tastiness can be increased by adding only so much flour that is necessary for the grated raw potatoes to stick together.

By the method of ethnography it is very difficult to establish where this change began, and how and when the present spatial distribution of this potato based dish came about.

*Haluška* is a well-known boiled paste all over Slovakia.[27] Its raw material grows everywhere. Nevertheless, it is in the eastern and northern part of the Slovak territory, that is where the importance of stock breeding is greater than that of tillage, that *haluška* occurs the most frequently.

It is also consumed in the southern part of Poland. In the Polish-Szepesség it is a dish cooked for guests. Its name is *gałuška.*[28] Its popularity is on the increase in Podhale. In the beginning only putrescent potatoes were grated, put into a cheese-cloth, squeezed and only so much flour was added to the raw potatoes as to hold together. It was eaten with butter, sweet milk and ewe-cheese. It is called *kluski scykane,* which is similar to the name of the boiled paste made by cutting small pieces out of a dough prepared only from the flour of cereals. In Árva County it is already known under the term *haluški,* and is the characteristic dish of the area.[29] Mention must be made of the fact that in these areas of alpine shepherding it has not become a regularly consumed dish up till now. Shepherds do not prepare it in their shelters, it is not included in their diet.[30] Nor does the Silesian population know it generally. Under the names *kluski tarte, jabcane* (=of potato), *polskie* it occurs sporadically in the Polish villages adjacent to the Slovak territory. In the village Istebna it is denoted whith the name *gałuszka. Zofia Szromba-Rysowa,* who knows the territory perfectly, writes that in the consciousness of the population there is still alive the conviction that the dishes from flour are more valuable than the ones from potato. This comes from the fact that the pastes made from flour as the basic material are hard of digestion, they lie heavy on the stomach, unlike potato based dishes, after which one can grow hungry soon. This is the reason why boiled pastes made from potato are not willingly cooked in certain villages. Where consumed they are usually prepared for breakfast.[31]

In Hungary commom knowledge considers *haluška* to be the characteristic dish of Upper Hungary[32], but it is called Slovak dish as well.[33] It is mainly

27. *M. Markuš:* Die Volksnahrung. In: Die slowakische Volkskultur, (Red.: *E. Horváthová, V. Urbancová*) Bratislava, 1972. 58.
28. *M. Kopacz:* Pożywienie... op. cit. 138.
29. *W. Jostowna:* Tradycyjne... op. cit. 710.
30. *W. Jostowa:* Pasterstwo na Polskiej Orawie. Wrowław—Warszawa—Kraków—Gdańsk, 1972. 146.
31. *Z. Szromba-Rysowa:* Pożywienie... op. cit. 73—74.
32. Gazdaasszonyok könyve. Budapest, 1954. 134.
33. *I. Kniezsa:* A magyar... op. cit. 211.

for the terminology that this opinion has come about. We can find this boiled paste consisting of the mixture of grated raw potatoes and flour in different parts of the country. Its closed spatial spread can be observed in the Zemplén Hills, the northeastern part of the country. We can find it under the following four names: *haluška, galuška, trapacska* and *sztrapacska*. By the terms *haluška, trapacska* and *sztrapacska* the local population means a dish of one and the same basic material, while the term *galuška* may denote a kind of kneaded paste made from the flour of cereals only. This terminology can be accounted for by the fact that Slovak and Ukrainian ethnic groups settled among the Hungarian villages.[34] First the word *haluška* must have been used in the Slovak villages and the word *sztrapacska* in the Ukrainian ones. As the Hungarians had already known the term *galuška,* tehy must have applied it to the boiled paste made by cutting small pieces out of a dough, which—regarding its essence—had not changed, just altered in its basic material. At present both *galuška* and *sztrapacska,* the latter word also in its modified form *trapacska,* occur. The term *haluška* is more general in the Slovak villages of the Zemplén Hills, but the phrase *krumjany haluški* is well-known also in Komlóska, which is a village in the Zemplén Hills with bilingual Ukrainian population even today. Studying folk terminology we can observe that most frequently there is an adjective attached to the words *haluški* and *galuški* to concretize this kind of food, while no adjectives are added to *sztrapacska* or *trapacska*. Perhaps, the root of this word is still felt or guessed in the language (sztrapat = cut, tear into pieces),[35] or it has become so general that now it is a firm element of the vocabulary.

*Haluška* plays an important role in the nutrition of the population in the Zemplén Hills, too. Not only as a separate dish was it frequent but it was also generally used for thickening meat broth made either from mutton or pork. Eaten as a separate course smeared with a great deal of lard it is considered to be substantial nourishment. It is often consumed even today.[36] It is not exclusively associated with the morning meal.

We possess sparse data from the areas lying west of the Zemplén Hills, thus cannot present a complete picture.

Ethnographic literature records the occurence of haluska in the western part of Borsod County. *István Kiskéri Balogh* places it among the most favourite dishes of the population.[37] Derenk, the Polish settlers' first village, was situated at the upper run of the river Bódva flowing in the western part. So it is the former dwellers of Derenk themselves who report that also the Hungarians cooked *haluška* from potato in this area, though they called it *trapacska*. Their

34. *T. Petercsák:* Hegyköz. Borsodi Kismonográfiák 6. Miskolc, 1978. 8.
35. *I. Kniezsa:* A magyar... op. cit. 513.
36. *E. Bődi:* Növényi alapanyagú táplálékok. (manuscript)
37. *I. Kiskéri Balogh:* Cserháti néprajzi adatok. Ethnographia, IX. 1898. 130.

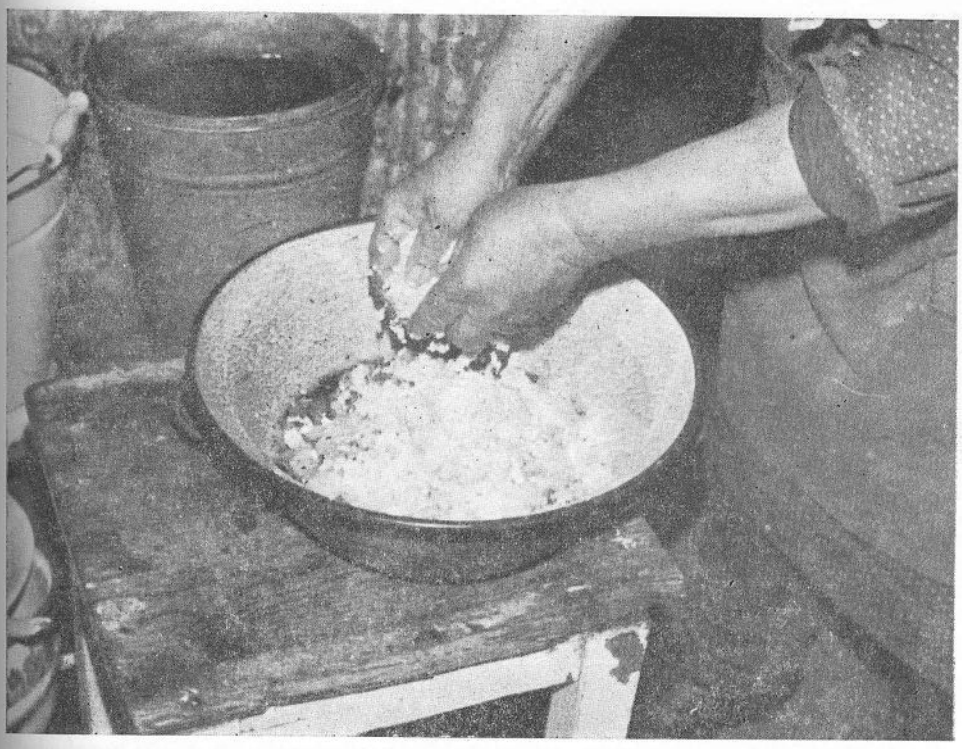


*Fig. 5.* Flavouring with cottage cheese. Borsod-Abaúj-Zemplén County, Istvánmajor. Photo E. Bődi, 1980.

conviction that the name of the dish they call haluska in their mother tongue is *trapacska* in Hungarian comes from there. They inferred further that they had got the name *haluškás tótok* because they did not use the word *trapacska*. As girls born in the surrounding villages of Miskolc and married to men living in Derenk told, they had brought along the knowledge of how to prepare this dish from home. It was especially in miners'villages that it was often consumed. It meant the everyday food for the Ukrainian population of Mucsony, a small village in this region, too.

We can find this dish also in the Palots areas lying further to the west. In his paper written at the end of the last century, *Gyula Istvánffy* called the dish made by grating raw potatoes among a dough beaten up in a dish *nyögve nyelő* ('groaning while swallowing'). The dough is cut into big pieces with a spoon, then the pieces are dropped into boiling water. After cooked they are picked out into a dish and are eaten sprinkled with onion fried in fat.[38]

38. *Gy. Istvánffy:* Újabb adalékok a palóczok etnográfiájához. Ethnographia IX. 1898. 313.

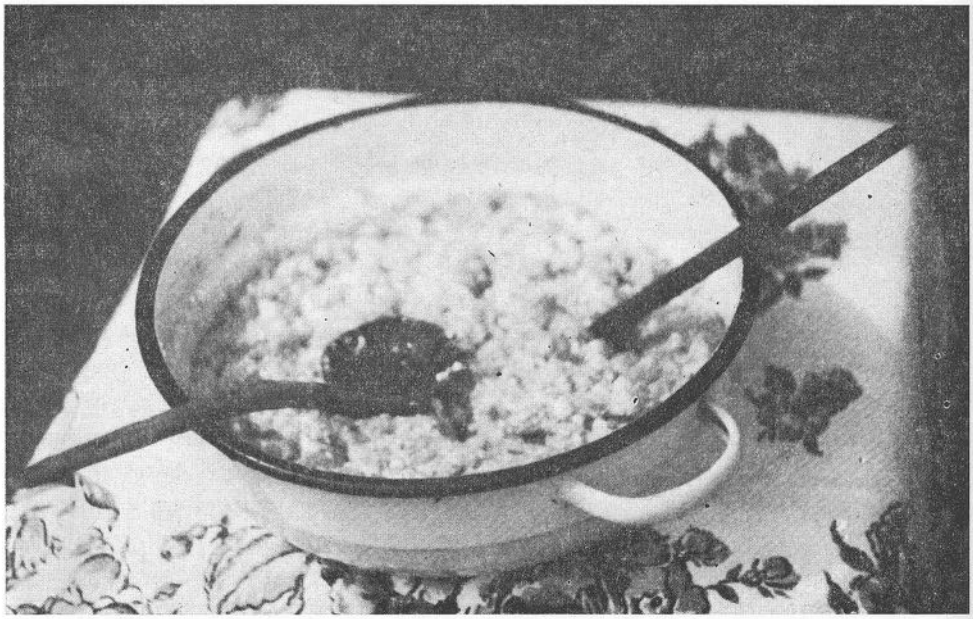


*Fig. 6.* A dish of *haluški.* Borsod-Abaúj-Zemplén County, Istvánmajor. Photo E. Bődi, 1980.

By the terms *csírásgaluska, nyögvenyelő,*[39] *szúrósgaluska, töviskesgaluska*[40] the population means this food in the territory of Nyírség, which is situated at the eastern part of the Great Hungarian Plain. It is a typical feature that the wheat-meal given to the grated raw potatoes is roughly ground. This is indicated by the adjectives *szúró, szúrós, töviskes* ('prickly', 'pricking', 'thorny'). It, too, has always been consumed from a common dish and regarded as popular.

In a paper summarizing the peasants'dishes of the area bordering northeast on Nyírség we can also read the recipe of *nyögvenyelő.*[41] In his monography describing in detail the nutrition of the Hungarians living in Debrecen and the territory of Tiszántúl, *István Ecsedi* presents *csírásgaluska* as a food characteristic of Nyírség. He mentions that it is also called *nyögő, nyögvenyelő.* Its preparation is not entirely identical with that of the ones already described. In this case potatoes are boiled first, so meal, the basic material is increased with mashed boiled potatoes. As for its seasoning and way of consumption, they are the same as those of the boiled paste made from raw potatoes.[42]

39. *S. Erdész:* Nyírség. Budapest, 1974. 109.
40. The information of *T. Bellon.*
41. *I. Ecsedi:* A debreceni... op. cit. 112.
42. *A. Végh:* Száz szatmári parasztétel. Budapest, 1978. 130.

Some kind of boiled paste increased with raw potatoes can be found in the diet of the population in the middle part of West Hungary as well. In his monography on the village Szentgál *Aurél Vajkai* writes the following: "two or three raw potatoes are grated and kneaded with salt and flour, rolled out and nipped into a pot, then cooked and sprinkled with the mixture of fat and sour cream, good cottage cheese. It is considered very tasty." This is *csipkedettmácsik*. Since the 40-ies of our century it has not been frequently cooked.[43] As the above description reveals, *csipkedettmácsik* means an altered variant of a different cooking procedure; it is nearer to the pastes kneaded hard than to the group of boiled pastes made by cutting small pieces out of a dough prepared by mixing.

The historical background and the geographical spread of *haluška,* a boiled paste made by cutting small pieces out of a dough from potato, lead us to believe that this element of culture under study played a part in the integration of the cultures of the peoples living in the territory and the neighbourhood of the North-Eastern Carpathians. The formation, transmission and borrowing of this element of culture were determined by economic and social factors. We can establish the followig:

1. The role *haluška* played in nutrition is in fundamental connection with the alpine peasant agriculture characteristic of the region of the North-Eastern Carpathians. Because of geographical conditions unfavourable for the development of the cultivation of corn in this area, potato came to occupy the first place among cultivated plants. The use of potato also led to the modification of flour based dishes known before. Animal keeping supplied substinence economy with such products that could somehow provide fats, increasing the caloricity of dishes: butter, sour milk, bacon, fat, or ewe-cheese by means of sheep-breeding.

2. The level of milling technique must be mentioned as a determinant. The preparation of the dish was adjusted to rough milling products, thus the products of querns and primitive water mills could be utilized. It is only in the latest decades that the highly developed milling industry supplies the population with finer flour, as a result of wich the most varied kinds of pastes can become important elements of the nutrition of the population.

3. Besides economic conditions, the Slovak and the Ukrainian folk cultures also were effective, through which the spread of this element of culture to the north and south can be well observed even today. The direct contact with Slovak and Ukrainian population not only introduced potato based *haluška* but has also preserved its important role in nutrition up till now.

4. *Haluška* bacame the general everyday food where the population did hard physical work such as woodfelling, mining, and where – owing to econo-

43. *A. Vajkai:* Szentgál. Egy bakonyi falu néprajza. Budapest, 1959. 150.

mic conditions – the bread of high caloric value could not obtain an essential role in nutrition.

We can accept *haluška* as the special dish of the Polish settlers in Hungary only as regards to the closer environment of their present home, considering that it was not a familiar or characteristic element of culture in this area when the Poles arrived here. Consequently, a certain differentation in the culture of the flatland lying south of Bükkalja and north of the river Tisza is bound to a concrete historical event, i.e. after 1941 the forced resettlement of the ethnic group living in the zone of the North-Eastern Carpathians.

The examination of the term *haluška* does not result in such an unambiguous picture. The word is of Slovak origin and is commonly used in the plural. In Hungarian speaking areas it refers to more kinds of pastes in addition to the meanings already mentioned. It may denote boiled pastes prepared by mixing or kneading and cut into pieces with a knife, a spoon, or torn with fingertips, as well as pastes rolled out and cut into bits of different regular shapes (e.g. square, long-shaped, shredded).[44] It can be prepared only from flour, or can be increased with potatoes. These varieties are consumed as a separate dish, or garnish for meat, and are used for thickening soups as well as are eaten as a separate soup. Nor is the present spatial spread of the word uniform. It occurs in the dialects of different areas.

According to linguistic researches, it belongs to the vacabularies of Hungarian dialects bordering on Slovak population.[45] In a description from 1788 it is regarded as a word characteristic of the dialect north of the river Tisza. At that time it was semolina dumplings put into soups that were called *haluška*.[46] Etimologically the word *haluška* is in connection with our word *galuška,* borrowed earlier and considered to be of Polish origin. First *galuška,* too, appeared only in the area of the Upper-Tisza and it is assumed that it is hence that it has spread and become generally known in Hungarian.[47] The similarity in form does even mix the meanings of the two words. Consequently, owing to the ambiguity in meaning, we cannot take into consideration the occurence of the term *haluška* in every case when trying to reveal the regional distribution of culture.

44. A magyar nyelv értelmező szótára, II. Budapest, 1966.; A magyar nyelv értelmező szótára. Budapest, 1959.; *M. Ballagi:* A magyar nyelv teljes szótára, I. Budapest, 1867. A magyar nyelvjárások atlasza, III. (Red.: *L. Deme, S. Imre*). Budapest, 1973. 411—412.; Szolnok megye néprajzi atlasza, I. (Red.: *L. Szabó, Zs. Csalog*), Szolnok, 1974. 297, 317.

45. A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára, II. (Red.: *L. Benkő*) Budapest, 1970.

46. *I. Kniezsa:* A magyar... op. cit. 211.

47. A magyar nyelv történeti... op. cit. I. Budapest, 1967.

## *Egy népi étel magyar–szlovák–lengyel etnokulturális kapcsolatai*

A századfordulót követően a mai Északkelet-Magyarország falusi lakosságának egyik jellegzetes tápláléka volt a nép nyelvén *haluskán*ak, *galuskán*ak, *trapacskán*ak és *sztrapacskán*ak nevezett főtt tészta. Elkészítése alapján a főtt tészták csoportjában egyfajta ételváltozatot jelent. Alapanyaga nyers burgonya és liszt. A nyers burgonyát megreszelik és liszttel közepes keménységű tésztát kevernek, melyet lapos deszkáról késsel, újabban többlyukú eszközön át, bő forró vízbe szaggatják, ill. eresztik bele. Kifőzés után hideg vízzel leöntik majd leszűrik és ízesítik. A nép mindig sósan fogyasztotta. Édes változata ismeretlen.

A vizsgált ételnek a magyar, szlovák, lengyel és ukrán népi táplálkozásban betöltött szerepe arra enged következtetni, hogy elterjedése és népszerűsége alapvetően összefügg az Északkeleti-Kárpátok térségének paraszti gazdálkodásával, a kézimalmok és kezdetleges vízimalmok nyújtotta durva őrleményekkel, a szlovák és az ukrán lakossággal való közvetlen érintkezéssel. Az étel ott vált általánosan hétköznapi táplálékká, ahol a nép a megélhetésért nehéz fizikai munkát végzett (fakitermelés, bányászat), de a magas biológiai értékű kenyérnek még nem alakult ki elsődleges szerepe a táplálkozásukban.

*Bődi Erzsébet*

URSZULA LEHR-LENDA

# *Beliefs and Magical Procedures for the Protection of Farms in the Polish Carpathians*

The subject of the present study is the traces of the magical beliefs and procedures still preserved in Carpathian villages. These are inseparably connected with the traditional folk architecture. The literature of the subject on the turn of the present century dealing with these problems is characterized by inequality and a comparatively great differentiation of the materials they contain. This refers in particular to materials coming from the Carpathian and Southern Poland,[1] as compared with the wealth of materials from North-Western Poland.[2] The ethnographic material recently collected during initial field work in four Carpathian villages indicates that they are dying out.[3] In several cases this has necessitated consulting material from other parts of Poland.

The importance which home has had for man results from the fact that this is a place connected with various stages of his life; for example, procreation and the successive periods of individual development, including death. It is in the home that ceremonies having a family and annual character are held and work is done in common. The necessity of protection both from supernatural beings and natural calamities resulted from the character of this place. The unusual expansion of the world of belief founded on the basis of popular ignorance of the mechanisms ruling the laws of nature contributed to this. It is true that it began to disappear in the inter-war period, but some of

1. See inter alia: *O. Kolberg:* Góry i Podgórze. Wrocław—Poznań, 1968. 436., 61—100., 522—525.; *O. Kolberg:* Śląsk. Wrocław, 1965. 15—19.; *M. Brylak:* Wierzenia ludowe. In: Monografia powiatu myślenickiego. T. 2. Kraków, 1970. 285—307.; *G. Morcinek:* Śląska mitologia. Literatura ludowa, R. I. Nr. 4. Warszawa, 1957. 18—24.

2. See inter alia: *S. Dworakowski:* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwia. Białystok, 1964. 289.; *O. Kolberg:* Pomorze. Wrocław, 1965. 261—264.; *R. Kukier:* Kaszubi bytowscy. Gdynia, 1968. 289—320.; *W. Lęga:* Ziemia Chelmińska. Wrocław, 1961. 234—244.; *J. Burszta:* Kultura wsi od końca XVIII do pocz. XX w. In: Historia a chłopów polskich. T. II. Warszawa, 1972. 628—670.; *T. Wróblewski:* Demony i wyobrażenia demonologiczne. In: Kultura ludowa Wielkopolski. T. III. Poznań, 1967. 437—455.

3. Field studies begun in 1975 in the Carpathian Villages of Obidza and Lacko (in the Beskid Sądecki) and Istebna and Brenna (in the Beskid Śląski).

it remains in the form of beliefs and irrational behaviour which have persisted in some places until the present day. Among the best known demons thought to protect the household were the domicilary spirits. They were usually regarded as ancestral spirits[4] and were on the whole helpful and friendly to people. Their task was to guard the house, its inhabitants, all their belongings and sometimes also to increase the crops.[5] They were represented in human shape, as small beings, as a rule dressed in red, and often with long beards.[6] They had different names in different regions. In Southern Poland they were called "little poor ones" *(ubożęta)*, "little spirits" *(duszyczki)*, etc.[7] The most popular name to describe them, preserved *in belles lettres* is dwarf *(krasnoludek)*.[8] According to folk belief they lived near the stove, under the threshhold or in a corner of the room. Locating the domiciliary spirits near the stove points to a trace of the ancient fire cult. This is suggested by a custom which has persisted to the present day in the Carpathian village Istebna. In this village until recently the crumbs or left-over food was either left out or thrown into the fire "to feed the fire, lest there should be a fire"[9]. This was also done every year on Christmas Eve as a sort of sacrifice offered to the fire in order to gain its favour and earn its gratitude. On the other hand, as the literature reports, food left near the stove was destined for the domiciliary spirits.[10] It is also known that the cult of the hearth was connected with ancestor worship, and the domestic hearth was the place where friendly spirits lived.[11] In this way, by successive links the hypothesis may be advanced that food thrown into the fire was a direct sacrifice offered to the spirits of dead ancestors. Certain prohibitions, often persisting to the present day, are a confirmation of this assumption. For example, it is believed that one should not spit into the fire,[12] or place any iron object on the top plate of the stove.[13] These prohibitions are founded on fear of making the fire angry. In the second case the prohibition is based on the fear of wounding the spirits dwelling there. The belief that the domiciliary spirits live under the threshold of the house is expressed in its magic motive. According to the sources this is connected with the ancient custom, now no longer known, of burying the dead under the threshold or

4. See inter alia: *E. Karwot:* Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne z XIII w. Wrocław, 1955. 161.; *J. St. Bystroń:* Etnografia Polski. Poznań, 1947. 143.; *M. Brylak:* Wierzenia... op. cit. 300.

5. *M. Brylak:* Wierzenia... op. cit. 300.; *J. Karłowicz:* O człowieku piewotnym. Lwów, 1903. 76.

6. *W. Lęga:* Ziemia... op. cit. 239.; *E. Karwot:* Katalog... op. cit. 161—162.

7. *G. Morcinek:* Slaska... op. cit. 21—22.

8. Słownik Folkloru Polskiego pod red. *J. Krzyżanowski* Warszawa, 1965. 189.

9. Personal communications from *M. Motyka,* born 1892. Istebna 108, 1977.

10. *K. Moszyński:* Kultura ludowa Słowian. T. II. cz. I. Warszawa, 1967. 562—563.

11. Mały Słownik Kultury Dawnych Słowian. Warszawa, 1967. 562—563.

12. Personal communications from *M. Cieślawska,* born 1907. Itebna 103. 1977.

13. Personal communications from *J. Słowik,* born 1931. Obidza 1976.

in its vicinity.[14] The genesis of the protective spirits have thus been shown by deriving them from dead ancestors. Certain prohibitions were also connected with the threshold, for example, wood chopping, in order not to offend the beings dwelling there.[15] The threshold, forming an element dividing the outer world from the "home world" preserved only the apotropaic aspect. Its force is often intensified by nailing a horse shoew over it to bring good luck and protect the home from evil powers and ghosts.[16] Until recently red hot nails were knocked into the threshold to prevent any witch from entering. This procedure was also intended to turn back spells.[17] An unusually interesting trace of the beliefs in the protective domiciliary spirits is the "corner of honour" also called *pokącie*. It was believed that spirits guarding the house and helping the people lived in this place.[18] Today, the remains of this belief are apparently the sacred pictures hanging in this corner. Only faint traces of belief in protective spirits occured in the Carpathian villages studied. On the basis of the few traces which have persisted in the form of prohibitions or commands it may only be assumed that they probably existed in this region.

The world of folk beliefs was filled not only by good spirits friendly to people but also by bad spirits, whose aim was to cause damage and harm within the household, such as nightmare *(zmora)*, vampire *(strzygoń)* and bad fairy *(boginka)*. For protection from the nightmare several attributes of a religious character were used, such as sacred pictures, scapulars, rosaries, etc. kept under the pillow.[19] Blessed herbs, amongst other things, kept off vampires.[20] The third of these evil spirits was believed to be very harmful to unchristened babies. To guard them from being carried off, or replaced by a changeling, iron objects of an apotropaic character were often placed beneath the cradle. Sometimes a circle was also drawn round the cradle with blessed chalk.[21] Even today the sacred pictures, holy crosses and holy water found in every country home are apparently not only of purely religious but also magical character, as they guard the home and its inhabitants from all evil although the belief in demoniac spirits has not been preserved.

Among the many magical procedures performed in order to protect the home and its inhabitants those connected with the building of the house should

14. *E. Karwot:* Katalog... op. cit. 124.
15. *M. Brylak:* Wierzenia... op. cit. 300.
16. *E. Karwot:* Katalog... op. cit. 127.
17. Personal communications from *A. Ciepcier*, born 1923. Istebna 1977. (Archives of the Section of Ethnography in Kraków)
18. *St. Dworakowski:* Kultura... op. cit. 219.; *L. Pelka:* Śladomi pierwotnych wierzeń. Warszawa, 1963. 130.
19. Personal communications from *H. Gieletc* born 1908. Brenna, 1597/1979. (Archives... op. cit.)
20. Personal communications from *A. Bazial*, born 1923, Lacko 1575/1978.
21. Personal communications Brenna 1597/1979. (Archives... op. cit.); *M. Brylak:* Wierzenia... op. cit. 290.

be mentioned. Above all suitable building materials were to be chosen, so that the tree known as a candle *(świeca)*, i.e. having two cores, could not be used.[22] Nor could a tree which had been struck by lightning.[23] In the first case it was believed that a house built of such wood would soon burn, and in the second that lightning would be attracted again. Similarly, constructing a house on the site of a building which had been burnt or struck by lightning was also to be avoided. The foundations were marked with the sign of the cross[24] or sprinkled with holy water or salt.[25] It also happened that blessed herbs and even coins were placed there as it was believed that in this way health, happiness and wealth would be assured to the inhabitants and at the same time entry denied to devils.[26] Customs, no longer in use, connected with the newly constructed house are also known from oral tradition in these parts of the Carpathians. At one time an animal was first let into the house since it was believed that if there was some ill-fortune in the building it would affect that being which first entered it.[27] The inhabited house was protected with many magic sings and a number of procedures of an irrational character. Among the signs frequently encountered at present is the sign of the cross drawn on the doors both of the house and of the stable.[28] One or three signs were drawn with blessed chalk or lime, often adding letters K+M+B.[29] The sign of the cross or the sun may be found inside the house, for instance, on the main beam—a constructive element—beside the date of construction. These signs had a magic power and it was believed that they were enough in themselves to ensure safety from evil in general. A popular way of protecting the enclosure and even fields was to make crosses with blessed palms. These crosses were nailed to the doors of the house and stable, and also buried in the soil of the fields on Good Friday[30] before sunrise. These blessed palms were put behind sacred pictures as country dwellers still do today. Sometimes they are also put in the stable.[31] Even now, although increasingly seldom, herbs are blessed on Corpus Christi Day[32] or on the Feast of the Assumption.[33] These herbs are served for magic purposes. They were made into wreath and then placed in the meal chest to insure good crops for the next year. Reminiscences of old

22. Personal communications from *J. Słowik*, born 1931. Obidza 1976.
23. *St. Dworakowski:* Kultura... op. cit. 211—212.
24. Personal communications No 1555/1977. (Archives... op. cit.)
25. *J. Świętek:* Brzozowa i okolice Zakliczyna nad Dunajcem. Obraz etnograficzny (zbiór z lat 1897—1906). (Archives... op. cit. unpublished typescript) 926.
26. Ibidem.
27. Personal communications from *J. Słowik*, born 1931, Obidza 1976.
28. Personal communications from *F. Jasińska*, born 1922, Obidza 1512/1976. (Archives... op. cit.)
29. *St. Dworakowski:* Kultura... op. cit. 218.; *M. Brylak:* Wierzenia... op. cit. 304.
30. Good Friday—the last Friday before Easter.
31. *M. Brylak:* Wierzenia... op. cit. 276.
32. Corpus Christi—movable Church Feast in June.
33. Assumption Day celebrated on August 15th.

beliefs in evil spirits who stole the corn may be sought in this magical procedure. According to beliefs the blessed herbs were to protect the crops from theft by these evil spirits.[34] The blessed herbs were also given to cattle to eat to protect them against witches *(czarownica)*. The cattle and the whole enclosure were also fumigated with these blessed herbs.

Other prophylactic procedures included those such as anyone could perform and also those which required specialists. In the first group were included procedures during performance of which a bread shovel was used. Its useful magic purpose was grounded on the conviction of country dwellers that it had a purifying power. This resulted from the fact that the bread shovel came in contact with fire, which had this power, and in addition bread was placed on it. With such "blessed" object—it was believed—hail or lightning would not dare to strike. The shovel was taken outside the house and placed facing the direction of the approaching storm. It was to stop—and it was said—it did stop the strength of the coming storm. The other method was to burn blessed herbs on the shovel. This in turn was connected with the belief that the smoke rising from the burning herbs had the power of repelling hail or storm clouds. It should be mentioned that the tails of burning herbs during storms are connected with other tails of aerial evil spirits called *planetniki*. The blessed herbs were also burned on a pot lid and the smoke they gave off fumigated the whole house. In order to protect the enclosure from destruction other accessories were also used, such as holy water, or blessed candles.[35] The water used was blessed on the Feast of St. Agatha (5 February). It was also an effective protection against floods. The salt as well as bread blessed on the Feast of St. Agatha was to give protection against fire. Pieces of blessed bread buried in a field protected the crops against insect pests, and when carried on the person ensured good luck on journeys, as is believed by country dwellers even now. Here it may clearly be seen that the protective functions in the christian religion had been taken over by Saints—in this case—St. Agatha. The procedures mentioned here were comparatively simple and did not require knowledge of any magic formulae since none were applied. Other kinds of magic procedures, on the other hand, which included spells or formulae, demanded a certain knowledge, and even mental predisposition. Such persons were often called wizards *(czarnoksiężnik)*. They were said to know black magic and all its secrets. The protective procedures they performed had the aim of guarding not only one enclosure but the whole village from hail or storms. The short description which follows was reported by an eye-witness. It took place in the Carpathian village Istebna in the interwar period.[36] At the

34. *A. Szyfer:* Ludowe zwyczaje, obrzędy, wierzenia i wiedza. In: Kultura ludowa Mazurów i Warmiaków. Wrocław, 1976. 427—428.
35. Personal communications from *A. Holeksa,* born 1919, 1597/1979. (Archives... op. cit.)
36. Personal communications 1563/1977. (Archives... op. cit.)

appropriate time, but still before the storm, the wizard came out into an open space. He then described circle with blessed chalk and entered it. He took with him holy water and a special book called *Wierguly* (Virgil). From this book he read appropriate prayers and curses and sprinkled holy water. After the utterance of the magic formulae, the hail clouds retreated from the village without doing any harm. Nobody has performed similar or other magic procedures of this character, more or less, since the period of the Second World War. Sometimes, although increasingly seldom, is rung the bell of Our Lady of Loretto, formerly in general use. It is believed that its voice has the power of repelling hail or storm clouds.[37] Incidentally it is worth while here citing the very old traditions of methods of protecting fields and crops from natural calamities. One of these says that the boundaries of the fields and sometimes the whole villages were ploughed round with twincalves, or, as reported in the literature, bull-twins.[38] Another tradition says the appropriate verses from the Gospels were placed in natural or specially bored chinks in trees standing on the boundary of the field or village. Both methods mentioned were intended to give protection from destruction of the crops by heavy rainfall or hail.[39] These themes indicate a very remote tradition and the first even still seems to have features of ancient pagan beliefs.

The beliefs and protective magical procedures mentioned have vanished or are disappearing in the Carpathian villages studied. An important influence has been exercised by the church, as well as by factors of a general cultural and social-economic nature. This seems to be observed in the exchange of magic for religious elements, for instance, during severe rain, or hail storms, religious pictures are put in the windows and candles blessed on Candlemas Day (2 February) are lit. Prayer is also in general use.

The beliefs and magical procedures discussed in the present article have been presented very briefly. This results, as already mentioned, from the fact of their disappearance, and so is a sequel to evolution and progress. It is suggested that more attention should be paid to the problems of this kind and that such studies should be carried out parallel with those on tradition of folk architecture. The results of studies carried out in this way would certainly give a fuller and more adequate picture of folk culture.

37. *M. Brylak:* Wierzenia... op. cit. 296—297.
38. Personal communications 1555/1977. (Archives... op. cit.)
39. Słownik... op. cit. 318.

## *Az emberi lakóhely védelmét szolgáló hiedelmek és mágikus eljárások a Lengyel Kárpátokban*

Tanulmányomban az emberi lakóhelyhez fűződő hiedelmeket foglalom össze. Az Északi-Kárpátok falvaiban gyűjtött néprajzi adatokat a XIX. és a XX. század fordulóján megjelent szakirodalommal egészítettem ki.

A lakosság hitvilágában az ún. *ubożęta* hiedelemlény védi az ember otthonát a „rossztól", barátságban él vele, a kemence körül, a küszöb alatt vagy a szoba tiszteletben tartott sarkában tanyázik. „Rosszat okozó" szellemlényekből többet ismer a nép. Ide tartozik a *zmora*, a *strzygonia* és a *boginka*. Az emberek úgy vélik, hogy szentképekkel, skapuláréval rózsafüzérrel, szentelt vízzel és különféle megszentelt füvekkel, továbbá vastárgyakkal eredményesen védekeznek ellenük. A szenteltvíz-hintő edénykéket még ma is minden háznál megtaláljuk. A szenteltvizet leginkább mágikus cselekedetekre használják fel.

Házépítéskor a boronagerendák végeire keresztet vetnek, szenteltvizet szórnak rá és szentelt füveket raknak közé. A ház falára rajzolt keresztek és a napot jelképező jelek szintén védő funkciót töltenek be. A virágvasárnapon vásárolt keresztet a lakóház bejárata felé rögzítik, és ilyenkor akasztják fel az istállóban a szentelt fűcsomót.

Vihar közeledtén a sütőlapátot kiteszik az udvarra, majd szentelt füvet gyújtanak meg rajta. Az épületeket Szent Ágota napján a templomban szenteltvízzel locsolják. A sűrű fekete gomolyfelhőket az ún. *planetniki* (rendszerint többes számú) hiedelemalak „kergette el". Hitviláguk szerint a felhő oszlását segíti elő, ha bicskával a földet hasítják, ha a mezsgyén található fák törzseinek nyílásaiba az Evangélium megfelelő szövegét dugják be.

A lakosság hiedelemvilágának ez a területe szorosan kapcsolódik a lakóhelyhez, a lakóházhoz, gazdasági építményekhez. Ezért a népi építészettel foglalkozó szakemberek figyelme erre a kis témakörre is érdemben irányulhat.

*Lehr–Lenda Urszula*

JÁN OLEJNÍK

# *Volksglaube, volkstümliche Sitten und Gebräuche im Gebiet der Hohen Tatra*

Die Forscher erkannten bereits seit langem, dass die volkstümlichen Gebräuche und abergläubischen Vorstellungen sich regelmässig wiederholen und zu den Jahreszeiten in Beziehung stehen; davon leiteten sie den Schluss ab, dass diese Zeiten in den abergläubischen Vorstellungen des Volkes verborgen sind und sich darin bereits vorher widerspiegelten. Sie liegen aber auch in unseren Bedingungen verborgen. Viele Erscheinungen stehen vor allem in Verbindung mit der landwirtschaftlichen Arbeit, da sie die denkbar besten Bedingungen für die Arbeit des Bauern zur Zeit des Dreifeldersystems sicherstellen sollten. Im Bereich der Kalendergebräuche und abergläubischen Vorstellungen, die im Laufe des Jahres eingehalten wurden und noch heute werden, begegnen wir dem Reflex der alten Art der Bodenbestellung. Mit dem Schwinden dieser Bodenbestellungsart gingen auch viele volkstümliche Gebräuche und Sitten und abergläubische Vorstellungen unter. Viele von ihnen blieben aber als Bestandteil des Gesellschaftslebens und der Unterhaltung in den Dörfern und Kleinstädten des Tatra-Vorlandes in den West- und Ostkarpaten bestehen.

Die abergläubnischen Vorstellungen und mit ihnen die volkstümlichen Sitten und Gebräuche greifen in alle Bereiche des menschlichen Lebens ein. Wichtigstes Kriterium und Grundlage, der sie entstammten (und stellenweise noch heute entstammen), ist die landwirtschaftliche Arbeit, die Produktion. Die Menschen wurden allzu abhängig von der Natur und äusserten im Gefühl dieser Abhängigkeit gegenüber den Naturkräften Angst und Ehrerbietung. In den ungünstigen sozialen und ökonomischen Bedingungen fanden die abergläubischen Vorstellungen geeigneten Nährboden. Von den abergläubischen Vorstellungen und Praktiken im Gebiet der Hohen Tatra haben sich bis heute meteorologische, astronomische sowie lunare und solare Vorstellungen erhalten; ferner jene, die auf Planeten, Kometen und Meteore Bezug haben. Es haben sich auch kosmologische und kosmogenische Vorstellungen erhalten. Träger und Propagatoren dieser abergläubischen Vorstellungen und Praktiken unter Bezugnahme auf die Meteorologie sind jene Bürger, die aus

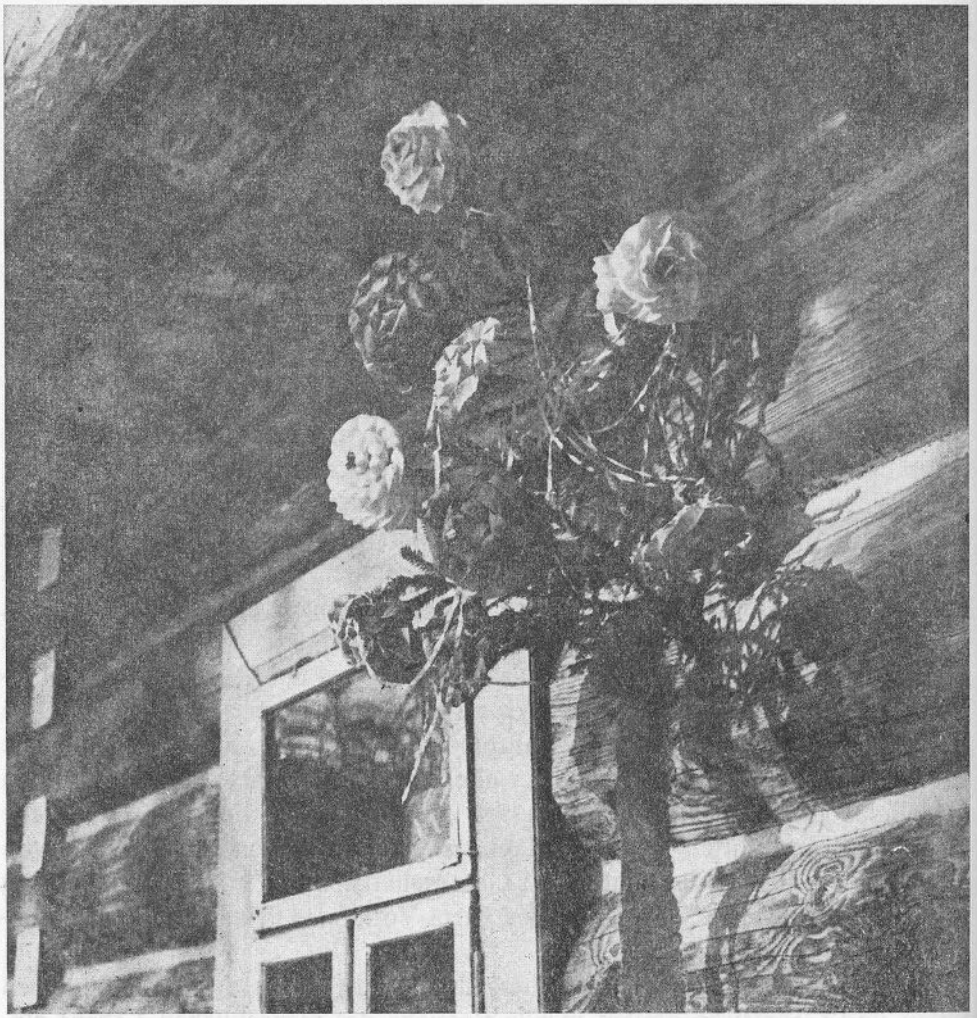


*Abb. 1.* Der Weinachtsbaum aus Osturňa. Foto B. Mrhová, 1970.

praktischen Gründen gezwungen sind, den Wetterablauf zu beobachten. Sie übernahmen auch jahrhundertealte Erfahrungen ihrer Vorfahren. Es waren dies hauptsächlich Bauern. Unsere Vorfahren waren durch die Praxis gezwungen, die Natur mehr als wir heutzutage zu beobachten. Sie mussten selbst Zeit und Witterung bestimmen und voraussagen. Gegenwärtig wird dies alles uns durch die moderne Wissenschaft und Technik vermittelt. Heute bestimmt kaum jemand die Zeit nach der Sonnenposition am Firmament, da ihm die Uhr zur Verfügung steht. Gegenwärtig kennen die Menschen weniger die verschiedenen Wolkenarten, wie dies einst der Fall war, da wir die Wettervoraussagen aus dem Rundfunk und Fernsehen erhalten. Desungeachtet

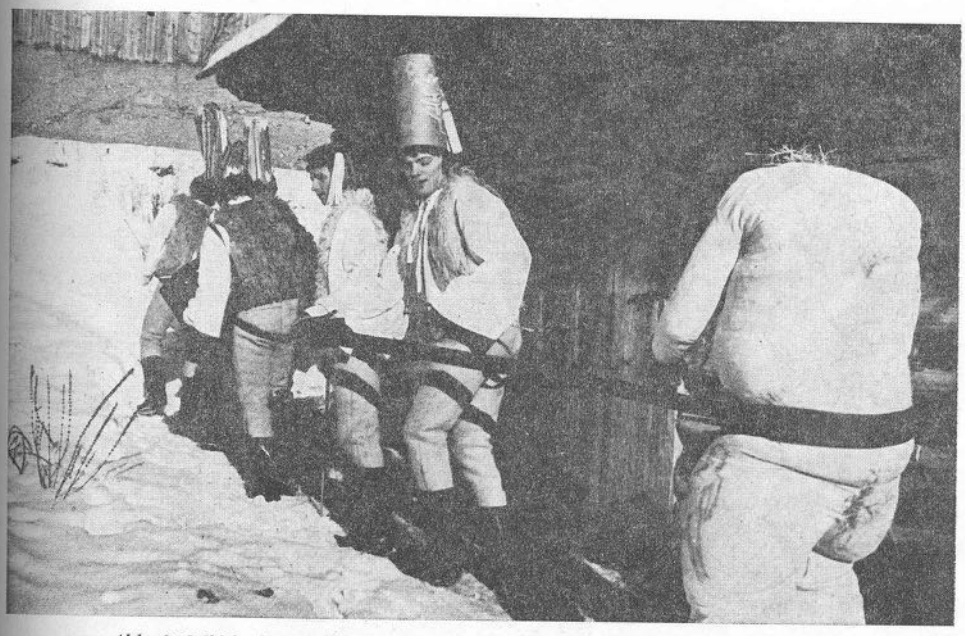


*Abb. 2. Mládenky* — die Jugendwettspiele um den 28. Dezember in Vernár. Foto B. Mrhová, 1977.

*Abb. 3.* Die Faschingswoche in Jurské. Foto B. Mrhová, 1975.

*Abb. 4.* Der Nudel-Sonntag *Šuľková nedeľa* in Liptovská Kokava (dritter Sonntag vor dem Ostern). Foto B. Mrhová, 1974.

stützen sich noch heute viele Bürger auf den sog. „hundertjährigen Kalender", auf die Prophezeiungen der Sibylle u. a., wenn sie noch bis in die jüngste Zeit hinein von der übrigen Welt und der Zivilisation abgeschnitten waren. Die Arbeit des Bauern war bis unlängst mit primitiver Technik verknüpft. Dank dem Beharrungsvermögen gegenüber der Tradition erhalten sich mancherorts bis heute damit im Zusammenhang auch abergläubische Vorstellungen und Praktiken, die mit der Arbeit auf dem Felde in Verbindung stehen.

*Abb. 5.* Das Weihen der „Paska" (Pesach) am Ostersonntag in Jakubany. Foto B. Mrhová, 1975.

Im Vorland der Hohen Tatra haben sich bis in die Gegenwart folgende Bauernregeln erhalten:

Wenn es im Januar regnet und donnert, wird das Korn teuer sein. Gibt es wenig Schnee, herrscht strenger (trockener) Winter. Zu Mariä Lichtmess hört das Schneetreiben auf. Ein winterlicher März bedeutet einen warmen Mai. Am St. Adalberts-Tag wird es schon besser. Zu Pfingsten gib' den Pelz nicht auf und nach Pfingsten bleib' auch noch im Pelz! Am St. Johanns-Tag nimm' einen Krug Milch! Wie der Juli, so der Januar. Gibt es am St. Bartholomäus-Tag schlechtes Wetter, wird auch der Herbst so sein. Zu St. Katharina deck dich unter dem Federbett zu! Die hl. Barbara schleppt den Schlitten aus dem Hof. Am St. Luziens-Tag sind die Tage kürzer. Ist der Januar warm, verfault die Wintersaat.

Wenn es wenig Schnee ist, gibt es grosse Kälte. Das ist wahr, aber auch umgekehrt. Wenn grosse Kälte herrscht, kommt kein neuer Schnee hinzu, da es bei klarem Himmel infolge der Ausstrahlung immer kälter ist als bei verdeckten Firmament. Es schneit erst dann, wenn es sich ein wenig erwärmt. Das Sprichwort ist aber kein Wettergesetz und das Wetter ist ein sehr kompliziertes Phänomen in der Natur. Es ist von vielen Umständen abhängig, und daher kann dieses Sprichwort nicht immer die Regel sein. Ein Beispiel dafür ist der strenge Winter im Jahre 1962 und 1963 mit viel Schnee.

Auch die übrigen Bauernregeln sind im grossen und ganzen richtig, aber ebenso wie wir die Heiligennamen durch eine bestimmte Zeit ersetzen, auf die gerade der Name des Heiligen entfällt. So fällt Mariä Lichtmess auf den Februar, was tatsächlich in einem Normaljahr das Ende des Schneetreibens bedeutet. Am St. Johanns-Tag werden die Wiesen gemäht. Die warme Sonne des Hochsommers lässt die Wiesen verdorren, die Kühe verlieren infolge der schlechten, schwächeren Weidemöglichkeit die Milch. St. Katharina, die auf den 25. November fällt, bedeutet tatsächlich den Beginn der Fröste. Die alten Bauernregeln bezogen sich vor allem auf die vier Jahreszeiten, deren Wetter die Ernte beeinflusste. Die Tagundnachtgleiche im Herbst und die Wintersonnenwende zeichneten sich durch abergläubische Vorstellungen und hauptsächlich durch Praktiken präventiven Charakters aus. So z. B. in Form von Begehungen und Weihnachts- und Osterliedern sowie Wünschen, Chortänzen u. a. Sie sollten das Vieh vor schädlichen Einwirkungen und unreinen Kräften schützen. Dies beweist folgender Neujahrswunsch aus der Zipser Magura:

Wir wünschen Ihnen Glück und Gesundheit zu Weihnachten, damit Sie ein zweites Weihnachtsfest erleben können in Glück, Gesundheit und Gottesfrieden, damit die Kälber gedeihen wie die Tannen im Wald und die Kühe wie die Fichten im Wald, damit Garbe neben Garbe und Kuppe neben Kuppe steht, damit Sie sich zwischen den Kartoffelhaufen bewegen können wie der Mond zwischen den Sternen.

Wie wir anhand dieses Beispieles sehen, bezogen sich die abergläubischen Vorstellungen auf die Jahreszeiten, deren Witterung die Ernte beeinflusste. Deshalb bezogen sich die abergläubischen Vorstellungen und magischen Praktiken zur Zeit der Feier der Wintersonnenwende (des nachmaligen christlichen Weihnachtsfestes) auf die Ernteprävention. In dem Wunsch, den ein gewisser Bürger im Jahre 1897 an den berühmten Richter Samuel Štefko in Batizovce richtete (er unterschreibt als „ein gottgefälliger" Bürger aus Batizovce) finden sich Voraussagen für magische Prosperität. Sie sollten dem Richter und unter seiner weisen Führung der Gemeinde Frieden und Wohlstand bescheren.

Hochgeehrter neuer, lieber Richter!

Wiederum haben wir in Gesundheit ein neues Jahr erlebt, in dem auch für Sie alles freudig beginnt. Wenn nun die ganze Gemeinde unter Ihre Verwaltung kommt, möge Sie

unser Herrgot bestärken, damit wir alle bei Ihnen bessere Zeiten erleben. So wünschen wir Ihnen Zeiten des Königs Salomon, Friede, Freude und ständigen Segen, damit alle in der Gemeinde Ihnen getreu Gehorsam schenken und Sie glücklich über ihnen noch lange herrschen.

Noch bis unlängst war es üblich, zu Neujahr nichts aus dem Hause zu geben oder zu borgen, da sonst alles im Laufe des Jahres aus dem Hause entschwinden könnte. Man borgte keine Streichhölzchen, keine Kohle, keine Lampen und Leuchten, da zusammen mit dem Feuer das Glück entschwinden könnte. Im Hause begrüsste man nur Männer und Jungmänner. Man kochte auch nichts, was Federn anhatte, damit das Glück nicht wegfliegt. Damit die Ernte im künftigen Jahr hoch sei, pflegten die Neujahrssinger, die frühmorgens ihre Sprüchlein herzusingen kamen, am Ende des Wunsches in die Höhe zu springen. Damit wollten sie die Höhe des zu erwarteten Getreides andeuten. Noch bis heute ist dieses Neujahrssingen in Batizovce, Gerlachov, Mengusovce, Lučivná u. a. üblich.

Der beschauliche und festliche Charakter der Weihnachtstage und -abende bildete Gelegenheit zu wechselseitigen Besuchen. Ganze Tage, nachmittags und abends sitzen die Familienmitglieder und Verwandten abwechselnd in den einzelnen Haushalten beisammen. Man sucht Personen auf, die fesselnd erzählen können. Inhalt ihrer Erzählungen sind Erinnerungen an die Sitten und Gebräuche ihrer Kinderjahre. Akzentuiert berichten sie von Gespenstern, Luzifers, Hexen und solchen übernatürlichen Wesen, die mit den Weihnachtsfeiertagen in Beziehung stehen. Auch hier sind wir Zeugen einiger Erscheinungen, die ausgesprochen abergläubischen Charakter haben. Rituelle Fasttagsspeisen: Nudeln mit Quark, Teigtaschen in Butter mit Kartoffeln und Sauerkraut sollten das Ergebnis der Arbeit des Bauern repräsentieren. Peitschenknallen, Trompetenblasen zu Mitternacht sollten unreine Mächte einschüchtern und sie aus dem Dorf vertreiben. Wenngleich das Verschwinden abergläubischer Vorstellungen in der landwirtschaftlichen Produktion in den letzten Jahren ziemlich augenfällig ist, hat sich stellenweise noch der Brauch erhalten, am Fasching Masken zu tragen.

Dieser Maskenumzug erfolgte vor Kollektivzusammenkünften der Jugend, insbesondere der Mädchen in den Spinnstuben bereits am ersten November. In Jursko bei Kežmarok bezeichnete man die Spinnstube *burza*. Im Dorf gab es jeweils zwei solche Spinnstuben. Eine gehörte den Mädchen von 17 bis 20 Jahren, die zweite den Mädchen über 20 Jahre. Man spann an den Abenden, lange bis in die Nacht hinein und dann wiederum tagsüber. Tagsüber wurde nur dort gesponnen, wo es Burschen gab. In jedem Haus, wo Mädchen spannen, bereitete man um zehn Uhr eine Bewirtung vor. Nur zum Mittagessen ging man heim. Im Laufe der Mittagpause versteckten die Burschen den Mädchen das Werg. Oft suchten dann die Mädchen dieses bis zum Abend. Während des abendlichen Spinnens trieben die Burschen allerlei Unfug und


*Abb. 6.* Das Fest der Beendingung der Waldarbeiten in Liptovská Teplička.
Foto B. Mrhová, 1960.

Schabernack. Diese Sitte der Spinnstuben dauerte in Jursko bis Weihnachten, dann von Dreikönig bis zum Faschingsende. Wenn der Fasching nahte, verkleideten sich zwei Mädchen aus jeder Spinnstube als Masken. Eine gewöhnlich als Braut, die andere als Bräutigam. Dann besuchten sie mit grossen geflochtenen Körben die Dorfbevölkerung. Ohne anzuklopfen stürmten sie in die Stube, trieben Schabernack, schreckten die Kinder auf, liessen dabei aber kein Wort über ihre Lippen kommen. In jedem Haus beschenkte man sie mit

*Abb. 7.* Taufeltern in Lendak. Foto Ľ. Tamáš, 1977.

*Abb. 8.* Die Hinüberbetragung des Federbetts in Lendak. Foto Ľ. Tamáš, 1977.

Geld und Eiern, damit sie damit die Faschingsunterhaltung bestreiten könnten. Bis zum Faschingsende (drei Tage vor Aschermittwoch) hatten sie so das ganze Dorf begangen. Am letzten Faschingssontag hatten sie bereits die Musik und den Tanzsaal bestellt und ihre Kostüme vorbereitet. Sie kamen dann in ihren Spinnstuben zusammen und zogen sich für den Maskenumzug an. Gegenwärtig, wo die Spinnstuben aufhörten ihre Funktion zu erfüllen, kommt die Jugend im Kulturheim oder im Jugendklub zusammen. Man zieht Kostüme an, die folgende Gestalten darstellen sollen: Bräutigam, Braut, Schornsteinfeger, Bär, Zigeunerin, ledige Mutter samt Kind, Holzpferd, Musikanten, Strohmänner, Juden, als Frauen verkleidete Burschen, Teufel auf Rädern, Ärzte, Krankenpflegerinnen u. a.

In historisch-ethnographischer Hinsicht ist der Fasching in Jursko dadurch bemerkenswert, dass im Umzug Burschen auftreten, die nach aussen gekehrte Pelze tragen, mit Stroh, Garbenbändern u. a. dekoriert sind. Diese Figuren und ihre Attribute sind der Reflex vorchristlicher, magischer Prosperitätsvorstellungen. Sie repräsentieren den Bären und seine fruchtbringende Kraft, den Korndämon u. a. Einen solchen Bären nannte man: Dickwanst, Gespenst, Pelztier usw. Abgesehen von der diesem Bären zugeschriebenen Funktion widmete man seinem Aussehen, der ästhetischen Seite, ungewöhnliche Bedeutung. In Batizovce bereiten sich die Burschen schon während der Ernte für das Anziehen des „Gespenstes" dünne, feine Garbenbänder vor. Das Ankleiden des Gespenstes ist äusserst kompliziert und erfordert grosse Geduld von jenen, die die Ankleidung vornehmen, aber noch grössere von dem Burschen, der als „Gespenst" maskiert wird. Ein so adjustiertes „Gespenst" schreitet würdevoll durch die Dorfgassen, besucht Häuser, schreckt Kinder und Mädchen, tanzt mit der Bäuerin u. ä. Die übrigen Masken treiben allerlei Schabernack. In so manchem Haus trägt man eine Bank in die Mitte des Hofes und streckt darauf eine junge Frau oder ein Mädchen aus. Mit dem Klopfer, mit dem man die Wäsche am Bach wäscht, „bearbeitet" man sie am Hinterteil. Auch hier sind wir Zeugen von magischen Prosperitätsakten, die einst landwirtschaftliche und fruchtbringende Bedeutung hatten.

Jurské, Batizovce, Lendak, Krížova Ves, Forbasy und viele andere Dörfer unter der Hohen Tatra haben auch noch heute ein eigenes Theater während der Faschingszeit. Wenn die Burschen im Umgang das Dorf besucht und in den Häusern genug Speck, Eier, Würste und Geld eingesammelt haben, kehren sie dorthin zurück, von wo sie ausgezogen waren. Ihre Mütter bereiten ihnen inzwischen das Abendessen, das aus Rühreiern besteht. In Batizovce organisiert die jüngste Burschenschar den Faschingsumgang mit dem „Gespenst" (etwa die Sechzehnjährigen). Nach dem gemeinsamen Abendessen werden die Angehörigen dieser Altersschicht unter die erwachsenen Burschen aufgenommen. Es sind dies Nachklänge von Initiationsgebräuchen, die sich bis heute in retardierter Form erhalten haben.

Die letzten Faschingstage galten und gelten nicht nur für die Burschen. In den Ausgang des Faschings waren in nicht geringem Mass auch die Mädchen einbezogen. Die Winterszeit, während der die Mädchen in den Spinnstuben spannen, war auch gewissermassen eine Zeit der Modeschau der Landmädchen. Die Mädchen in Batizovce gingen „der Reihe nach" in die Häuser der Burschen spinnen. An jenem Tag, wo man „der Reihe nach" spinnen ging, zogen sie zwei verschiedene Bekleidungskomplets an. Das eine war für den Tag und das andere für den Abend. In die Spinnstuben kleideten sie sich im allgemeinen in neue Miederleibchen, sog. *oplecká* oder *gatky*. Dabei kämmten sie sich die Haare spitzenförmig auf. In den Haarschopf flochten sie eine schwarze Schleife ein. Vorher flochten sie aber die Haare in fünf Strähne (in Gerlachov, in sieben in Batizovce). Dabei trugen sie Drillichleibchen, die heimgefertigt waren. Ihre Röcke waren blau mit „verschiedenartiger Musterung" aus Blaudruck. Über die Brust (unter der Achsel) knüpften sie sich kreuzförmig ein Tuch. Wenn es kalt war, wickelten sie den Kopf in ein Tuch, darüber trugen sie noch ein Wolltuch mit Quasten, und so kamen sie in die Spinnstube. Die Abendkleidung war anders. Tuch und Miederleibchen mussten im allgemeinen neu sein. Abends trugen die Mädchen bloss ein Mieder mit blauem Leibchen und eine blaue Schürze mit Spitzendruck. Über die Brust hatten sie kreuzweise ein weisses Tuch geknüpft.

Auch die Kleidung der Burschen war festlich. Man trug eine Winterkappe, die die Mädchen angefertigt hatten, wobei jedes Mädchen seinem Burschen diese Kopfbedeckung schenkte.

Ähnliche Faschingsbräuche in Verbindung mit den Spinnstuben und den Zusammenkünften der Jugendlichen (den sog. *burzy*) haben sich bis auf den heutigen Tag in den Dörfern von Horni Liptov erhalten (Štrba, Liskova, Lipt. Sliače, Hubová, Stankovany). Gegenwärtig werden diese Umzüge durch die Dörfer Bestandteil der gesellschaftlichen Unterhaltung, des Kollektivlebens des Dorfes. Sie hörten auf, die funktionelle Bedeutung einer Existenzsicherung zu haben.

Zu den abergläubischen Vorstellungen, den Volksgebräuchen und -sitten in der Frühlingszeit gehörten auch jene, die in engem Zusammenhang mit dem Eintritt der heranwachsenden Jugend in die Reihen der Erwachsenen standen: Sonnenbeschwörung, Vertreibung des Todes, Tötung des Wintergreises u. a. Sie standen zu den Osterfeiertagen in Beziehung. Die Vertreibung des Todes wurde auch in Kleinstädten betrieben (Spišské Podhradie, Spišsky Štvrtok), dies unter Beteiligung des ganzen Kollektivs, oft sogar in Gegenwart christlicher Priester. Daran beteiligte sich hauptsächlich die weibliche Jugend mit einer Frauenfigur. In Liptovská Kokava schlugen die Burschen die Figur des Wintergreises zu Tode. Die Bauern streuten das Stroh von der Todes- oder Greisenfigur den auf den Eiern sitzenden Hennen und Gänsen vor, um möglichst viel Ertrag zu bekommen. Die Bäuerinnen wiederum benützten dieses Stroh

*Abb. 9.* Apotropaion — der Kelch zwischen den Fenster in Habovka. Foto B. Mrhová, 1978.

als Unterstreu für das Vieh im Stall. Am Gründonnerstag setzten sich die Mädchen unter blühende Weiden. Dort kämmten sie sich die Haare, damit diese schön, lang und glänzend wie die Weidenruten werden. Dabei suchten sie durch folgende Reime einen Liebsten herbeizuzaubern:

Weide, Weide, gib mir einen Mann, rot wie eine Rose, weiss wie Deine Blüte und gut wie Honig.

Die bemalten und beschrifteten Ostereier waren nicht nur ein Symbol der Sympathie und der Liebe zum Geliebten. Ihre Bedeutung beruhte hauptsächlich in der Funktion, eine gute Ernte herbeizuzaubern. Die Eier, die zwischen den zeremoniellen Speisen lagen und am Ostersonntag morgens in der Kirche geweiht wurden, hatten magische Prosperitätsbedeutung. Die Schalen solcher geheiligter Eier wurden nicht weggeworfen, sondern aufgehoben und im Frühjahr in die für die Aussaat und die Kartoffelsetzlinge bestimmten Säcke getan. So sollte die Ernte gesichert, zugleich aber auch vor unreinen Kräften, vor allem vor Perun, der regelmässig Schaden anzurichten pflegte, geschützt werden (vor Donner, Blitz, Hagelschlag, Überschwemmung).

Um auch noch jetzt die alten Wurzeln der abergläubischen Vorstellungen verfolgen zu können, vor allem die Tatsache, wie sie sich aus vorchristlichen

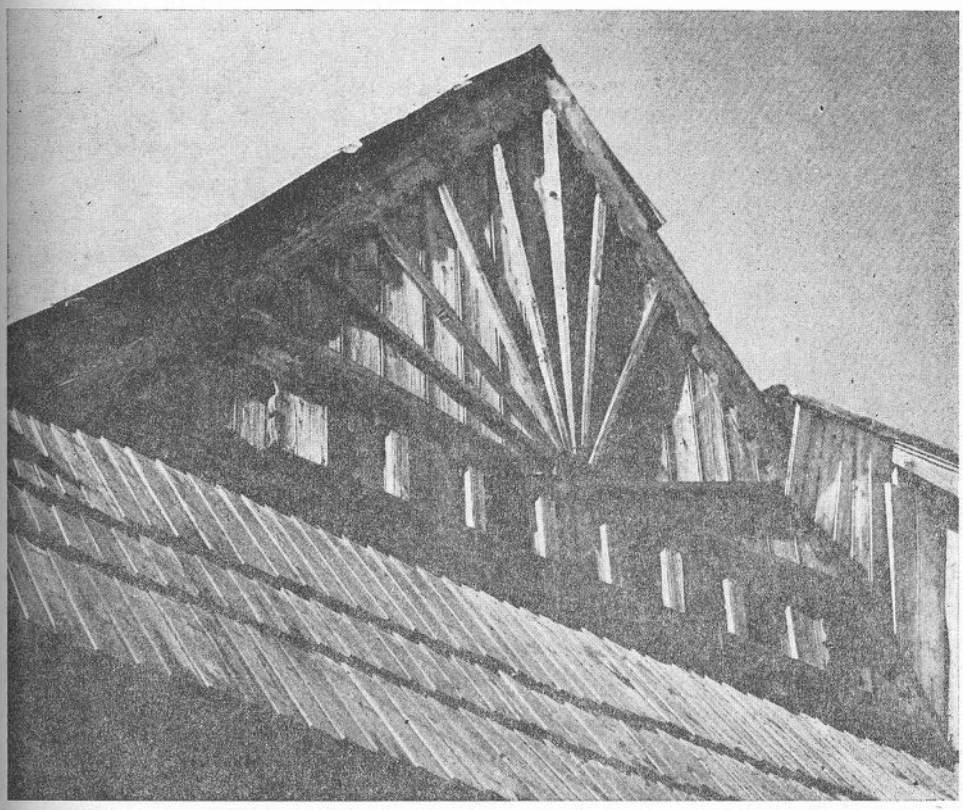


*Abb. 10.* Ein Sonnesymbol wie apotropaion in Ždiar. Foto B. Mrhová, 1960.

Religionen entwickelten und wie sie sich in einigen Fällen in neuester Redaktion bereits in volkstümlicher, durch vulgäre Interpretation der christlichen Religion gekennzeichneter Form erhalten haben, bringen wir folgende Illustration anhand von Nachklängen an den altslawischen Gott Perun aus Lendak: „Es war einmal in uralten Zeiten... da traf Jesus Christus mit dem Teufel zusammen. Damals wütete gerade ein grosses Unwetter. Der Teufel verlangte, Jesus Christus solle ihm Unwetter, Blitz und Donner übertragen. Jesus Christus verlieh also dem Teufel die Gewalt über Unwetter, Blitz und Donner. Als der Teufel dies alles hatte, lachte er schallend auf und sagte zu Jesus Christus, er werde ihm jetzt alle Menschen auf der Erde töten. Jesus Christus lächelte aber nur und antwortete, dies werde wahrlich nicht geschehen, denn beim ersten Aufblitzen und beim ersten Donnerschlag werden sich die Menschen bekreuzen und so werde ihnen das Unwetter nichts anhaben können..."

Auch heute noch kann man unter der Hohen Tatra oft schimpfen und schelten hören: „Scher Dich zum Perun, Perun möge Dich erschlagen, Möge Dich Perun mit Blitz und Donner töten!"

Die Macht und Kraft des Gottes Perun wird auch durch den Text folgenden Volksliedes aus der Zips bezeugt:

„Perun könnte Dich, mein Liebster, töten,
da Du meine getreue Liebe verachtet hast.
Blitze, schlaget nicht in den Baum ein,
sondern ins Haus des ungetreuen Geliebten..."

Die Beschwörungsform des Textes dieses Liedes konnte allerdings keine Wirkung zeitigen. Wirkung zeitigte auch nicht das Wetterläuten oder das Werfen von geweihten Palmkätzchen ins Feuer, wenn es blitzte oder donnerte. Als in Javorina Fürst Christian Kraft Hohenlohe zu Öhringen starb, läutete man für ihn mit den Glocken am Turm der dortigen römisch-katholischen Kirche. Damals erklärten die Bewohner von Javorina, die Glocken hätten ihre Macht verloren, da sie für den Herrn Fürsten geläutet hätten, der kein Katholik war. Glocken hatten selbstverständlich auch keine Macht, die Gewitterwolken zu zerstreuen.

Auch hatten die Tanzreigen zur Zeit der Frühlings- und Sommersonnenwende (in Turíca) die Aufgabe, die Ernte vor Hagel und vor Gott Perun zu bewahren. Grundmotiv dieser Tanzreigen war und ist die Begleitung eines hübschen Mädchens oder einer erst ein Jahr verheirateten Frau unter Rezitation von Formeln, Absingung von Liedern und in monotonem Schritt durch das ganze Dorf. Diese Reigen haben gegenwärtig gesellschaftlichen Charakter und ebensolche Bedeutung. Sie haben sich in Važce, Veľký Lipník, Torysky, Liptovská Teplička u. a. erhalten. Ähnliche wichtige Zeremonien waren mit dem 22. Juni in Verbindung mit der Feier der Sommersonnenwende verknüpft. Es ist dies eine Zeit erhöhter Niederschläge und Gewitter mit Hagelschlag. Der Mensch bezeichnete in seiner Vorstellungsgabe, Phantasie und Angst diese Erscheinungen in seiner Art. Die Zeremonien in Verbindung mit der Sommersonnenwende stabilisierten sich im Laufe der Zeit am St. Johannistag, dem 24. Juni. Die lauen Sommerabende und -nächte bildeten ein treffliche Gelegenheit für nächtliche Feste und Überbleibsel sexueller Art. Sie hatten erotische Bedeutung. Die Bedeutung dieser Feiern, die sich in retardierter Form mancherorts unter dem Namen „Johannisfeuer" erhalten haben, beruhte in der Verherrlichung der zu dieser Zeit üppig blühenden Natur. Nach einem altgermanischen Mythos in der Zips „wurde zur Zeit der Sommersonnenwende die Sonne von Kränklichkeit befallen und ihr Weg wurde kürzer und ihr Glanz schwächer. Deshalb übernimmt der Donnergott Donnar die Führung und sendet häufiger Regen zur Erde. Deshalb opferten die Deutschen in der Zips zur Zeit der Sommersonnenwende dem Donnar einen Stier. Später opferten sie nur mehr symbolisch Stierhörner, noch später nur mehr ein Opfer in Form von hornförmig gebackenen Mehlkuchen u. a."

Vielen Pflanzen, Sträuchern und Bäumen schrieb man in der Sonnenwendezeit — in der Johannisnacht — magische Macht zu. Man glaubte, viele von ihnen könnten in der Mitternachtszeit mit menschlicher Zunge sprechen. Vom Farnkraut behauptet man noch heute, es leuchte in der Johannisnacht nur einige Sekunden mit feurigen Blüte, die den Menschen sogar blenden könne... Wer eine solche Blüte erlangt, wird unsichtbar und findet den Weg zu Schätzen, wobei er vor unreinen Mächten, die in der Tatra beheimatet sind, geschützt ist.

Die Gerüchte von der Zaubermacht der Pflanzen in der Tatra wurden im Unterbewusstsein der Menschen von sog. „weisen Männern" aufrechterhalten. Es kommt auch noch heute vor, dass viele Bürger im Krankheitsfall Hilfe nicht beim Arzt, sondern beim weisen Mann erflehen. So ein Mann lebt von der Unwissenheit und dem Aberglauben rückständiger Mitbürger. Früher nannte man solche Leute: Hexe, Magier, Prophet u. a. Schon früher schrieb man solchen Menschen Beteiligung an vielen Elementarkatastrophen zu, so bei Missernten, bezichtigte sie des Verkehrs mit dem Teufel u. a. Daher fand im Jahre 1748 ein Inquisitionsprozess gegen die Bürger Walder, Urban und Klein aus Spišská Teplice und in Spišská Belá gegen die „Hexe" Splenderová statt, die man auf dem Scheiterhaufen verbrannte. Die Ursachen, die das Volk als Bestätigung seiner abergläubischen Vorstellungen ansah, beruhten unmittelbar im Charakter der gesellschaftlich-ökonomischen Ordnung.

Schon vorher hatten die ersten Beobachter der Natur und der Himmelskörper sowie viele Astrologen die Leichtgläubigkeit von Herrschern und Völkern missbraucht. Erinnern wir uns nur z. B. an Hitler, der durch abergläubische Vorstellungen und Vorurteile stark belastet war.

Abergläubischen Vorstellungen astronomischen Charakters begegnen wir oft auch bei uns zur Zeit eines unerwarteten Phänomens, wie z. B. beim Auftreten eines Kometen mit leuchtendem Schweif oder von Meteorenschwärmen, im Falle eines Polarlichtes u. a. Diese abergläubischen Vorstellungen entstanden nicht aus der Erfahrung heraus, wie z. B. beim Wettervorhersagen aufgrund von Veränderungen der Jahreszeit. Die Erfahrung lehrt, dass Komet und Meteor weder direkt noch indirekt jemandem schaden und auch nicht das auf der Erde sich abwickelnde Geschehen beeinflussen. Diese Erfahrung spricht gegen die abergläubischen Vorstellungen. Es ist merkwürdig, dass auch so prachtvolle Naturerscheinungen, wie Kometen und Meteore, schon seit je nur von diesen schädlichen abergläubischen Meinungen umsponnen waren. Im Denken der Menschen verkündeten die Kometen schon früher lange Zeit den Ausbruch eines Krieges. Nach welcher Seite angeblich der Schweif des Kometen hinzeigt, dort wird der Krieg beginnen und auch enden... Mancherorts ist beim Fallen von Meteoriten die Rede davon, der Stern reinige sich. Ein solches Zeichen soll man aber niemandem verraten, da ein solcher Mensch vorzeitig sterben würde.

*Abb. 11.* Ein Kultus-Winkel in Ždiar. Foto B. Mrhová, 1965.

Aus uralten Zeiten, da die Sonne als höchste Gottheit verehrt wurde, haben sich unter der Hohen Tatra Kunstäusserungen erhalten, die diesen retardierten Kult bezeugen. Es sind dies Plastiken, Holzschnitzereien, Reliefs, Malereien auf Häusergiebeln, Hausfassaden, auf Tragpfeilern in den Interieurs der Stuben, an Hammerbeilen, Stöcken u. a. Diese Sonnensymbole sollten vor unreinen Kräften (Perun), vor Unglück usw. bewahren. Es sind dies Überbleibsel aus Zeiten, da der Schutz des Hauses jener Gottheit anvertraut wurde, die Licht spendete, also der Sonne.

In der Zips und in Horný Liptov wurden bis unlängst und manchmal auch noch heute runde Teigkuchen gebacken, die mit Mus beschmiert und oben gitterartig verziert sind. Man buk sie zur Zeit der Wintersonnenwende (zu Weihnachten) am Heiligen Abend und an den Pfingstfeiertagen. Auch dies konnte ein Beweis für den Sonnenkult gewesen sein, da die Sonne zur Weihnachtszeit nur wenig Licht und Wärme spendet.

Noch heute existieren unter den Bürgern der mittleren und älteren Generation gewisse Verhaltensverbote für die Menschen gegenüber der Sonne. Alte Leute empfehlen nicht, mit dem Finger auf die Sonne zu zeigen, mit der Waffe gegen die Sonne zu schiessen, mit dem Rücken gegen die Sonne gekehrt zu stehen, Abfall in der Richtung gegen die Sonne zu werfen, während des Sonnenscheins Harn zu lassen u. a.

Diese Faktoren verweisen auf den uralten Sonnenkult, den auch das Christentum im Laufe der abgelaufenen Jahrhunderte nicht ausrotten konnte. Schliesslich finden wir auch direkt in der christlichen Religion Überreste eines Sonnenkults (Weihnachten, Heiligenscheine, Sonnenstrahlen als religiöses Symbol u. a.).

Viele abergläubische Vorstellungen und magische Praktiken beziehen sich auf Pflanzen, Sträucher und Bäume. Am meisten auf Heilpflanzen. Sie tragen ihre volkstümlichen Bezeichnungen mit einer ihnen zugeschriebenen Wirkung. So z. B. Wermut, auch Gottesholz genannt, Helmkraut, Schwarzkraut, St. Johannesblume, Marientränen, Froschaugen, Bärentatze, Katzenschwanz, Ziegenbart, Pferdesaft, Krähenfett, Katzenzunge u. a. Man verwendet sie als Tee zum Trinken, zum Auswaschen von Wunden und zum Ausräuchern. Diese Pflanzen haben nach der volkstümlichen Erfahrung und aufgrund zahlreicher Beobachtungen phytotherapeutische Wirkung. Mit abergläubischen Vorstellungen haben sie nichts gemeinsam. Und so ist das Wissen von der wunderbaren Heilkraft und davon, welche man nur vor Sonnenaufgang sammeln soll, solange noch der Tau nicht verdampft ist, nichts anderes als volkstümliche Weisheit, die durch die sich stereotyp wiederholende Erfahrung von der Radioaktivität einiger Pflanzen bestätigt wird. Man sammelt sie von Sonnenaufgang an aus Boden mit radioaktiver Zusammensetzung. Selbstverständlich identifiziert das einfache Volk den Begriff der Radioaktivität mit dem Begriff der Sonnenmacht, die die Pflanzen von der Sonne übernehmen. Die Pflan-

zensammler betreiben dieses Sammeln vom St. Georgstag (wo sich die Erde öffnet) bis zum 15. August — zum Fest Mariä Himmelfahrt. An diesem Tag liessen sie die Kräuter segnen und verwendeten sie im Laufe des Jahres zur Heilung von Menschen und Vieh. Im alten Rom war der 15. August der Göttin Diana, der Patronin der Felder, Wiesen und Wälder, geweiht. Man opferte ihr Früchte von Feldern, Wiesen und Wäldern.

In der Herbstzeit sind jene Tage bedeutsam, die die Feiertage der Wintersonnenwende ankündigen. Sie hatten magische Bedeutung und standen mit abergläubischen Vorstellungen in Verbindung. Die Festtage der hl. Katharina, des Andreas, der Barbara, des Nikolaus und der Luzie lehnten sich an den Heiligen Abend an. Sie hatten wahrsagerische Bedeutung. Dem, der an sie glaubte, sollten sie die Ernte voraussagen, den Mädchen die Hochzeit. Man feierte sie im Kollektiv, in den Spinnstuben, bei abendlichen Zusammenkünften u. a. Die Hauseigentümerin einer solchen Spinnstube bereitete den Mädchen Teigtäschchen. In diese legte man Zettel mit den Namen der Burschen. Die Mädchen assen die Täschchen so, dass sie die Zettel mit den Namen mittels ihrer Zähne herauszogen. Der herausgezogene Zettel sagte den künftigen Bräutigam voraus. Barbara kam seit je in weissem Gewand und schreckte die Kinder. Anfang Dezember kommt noch heute St. Nikolaus mit dem Engel und Teufel, mit Geschenken und mit einem Stock oder Ruten, und schliesslich am 12. Dezember Luzie.

Am St. Luzienstag spann man nicht. Das Spinnen war verboten, da sonst Luzie kommen und die Spinnerin mit einer Nadel stechen könnte. Am Vorabend vor Luzie las man Zettel mit den Namen der Burschen und warf sie dann ins Feuer. Man ass gekochte Pflaumen und warf die Kerne unter die Fenster. Die Burschen rückten Tischchen, um in vierzehn Tagen, am Heiligen Abend, in der Kirche die lokalen Hexen kennenzulernen. Vom Luzienstag bis zum Heiligen Abend verzeichnete man das Wetter. Ein Tag sagte das Wetter eines Monats im kommenden Jahr voraus.

Nach Weihnachten kommen die Feiertage in Verbindung mit dem Neujahr. Die Bürger nehmen Abschied vom alten Jahr und erwarten das Neue Jahr mit Glück-, Gesundheits- und Friedenswünschen. Jeder möchte, dass das Neue Jahr reicher an freudigen Ereignissen wäre, dass es keine freudlosen gäbe u. a. Wir sind uns tatsächlich heute nicht dessen bewusst, dass der in Worten oder auf einer Ansichtskarte zum Ausdruck gebrachte Glückwunsch auch eine gewisse Art von Aberglauben — von magischer Beschwörung, Vorhersage, ist, der in der für die moderne Zeit, in der wir leben, charakteristischen Beschwörungsformel sich alljährlich wiederholt.

Aufgrund des Alltagslebens wissen wir, dass sich der Sinn vieler abergläubischer Vorstellungen im Laufe der Zeit verloren hat, dass sich aber viele solche Vorstellungen bis auf den heutigen Tag in der ursprünglichen Bedeutung erhalten haben.

## *Népszokások és hiedelmek a Magas-Tátra vidékén*

A tanulmány a Magas-Tátra községeinek népszokásait és hiedelmeit foglalja össze. A helyszíni kutatómunka alapján megírt dolgozat egy szokásokban, hiedelmekben rendkívül gazdag terület anyagát dolgozza fel. A napjainkig megtalálható és gyakorolt szokások az évszázadok folyamán kialakult hagyományokon alapulnak. A mitikus elképzelések, cselekedetek közül a kozmogonikus, asztrológiai, a holddal és nappal kapcsolatos hiedelmek élnek legelevenebben. Az ünnepnapokhoz, a naptári év egyes napjaihoz kapcsolódó szokások azonban eltűnőben vannak a megváltozott gazdasági és társadalmi körülmények következtében.

*Olejník Ján*

VIERA FEGLOVÁ

# *Die semantische Variabilität der Prosperitätselemente im Zyklus der Frühjahrsbräuche in der nordöstlichen Slowakei*

Dem Problem des Variationsprozesses widmete sich die Ethnographie mehr auf der Ebene des Studiums seiner Formen. Wir wollen versuchen, das Prinzip der Variabilität durch die Beobachtung von Brauchelementen in einer konkreten Gemeinschaft zu erklären.[1] Die Beziehungen zwischen Varianten und Invariant bei den Erklärungen der einzelnen Brauchelemente ermöglichten es uns, einen ganzen Komplex von Erscheinungen zu analysieren, die im Zyklus der Frühjahrsbräuche eine relative Stabilität aufweisen. Sie sind in manifester oder latenter Form dem ganzen Kollektiv bekannt. Gleichzeitig charakterisieren sie die lokale und familiengebundene Tradition und drücken den synchronen und diachronen Prozess der Selektion von im Kollektivgedächtnis der Informanten bewahrten Elementen aus.[2] Durch das so formulierte Problem waren wir gezwungen, uns in erster Linie auf die Analyse der einzelnen Brauchsituationen zu konzentrieren, um die Brauchelemente auszuwählen, die von der älteren Generation bevorzugt werden, und um deren Funktion und Bedeutung in der konkreten Situation zu bestimmen. Das heisst, wir wollten die häufigsten Erklärungen, die zur semantischen Invarianz der Brauchelemente führen, erfassen und die Tendenzen der Variabilität der in der lokalen Gemeinschaft bewahrten Auslegungen aufdecken.

Das Material stammt aus eigenen Untersuchungen in den Jahren 1975—77 in der Ostslowakei, konkret aus einem Gebiet mit ukrainischer Bevölkerung griechischkatholischer Konfession (in Vyšná und Nižná Jablonka orthodoxer Konfession). Es handelt sich um die Gemeinden Smolník, Dara, Zvala, Ruské, Nižná und Vyšná Jablonka im nördlichen Teil der Niederen Beskiden, die nördlich von ihrem ehemaligen Komitatszentrum Humenné liegen. Obwohl

1. Die vorliegende Studie ist ein überarbeitetes Kapitel aus einer breiter konzipierten Dissertation zum Kandidaten der Wissenschaften. *V. Feglová:* Funkčné a významové premeny kalendárnej obyčajovej tradície v súčasnosti. Rkp. Národopisný ústav SAV, Bratislava, 1979.

2. Unter dem Begriff „Kollektivbewusstsein" verstehen wir eine Summe von Kenntnissen, Erfahrungen und Ansichten, die das Ergebnis des aus der gesellschaftlichen Praxis hervorgehenden Erkenntnisprozesses eines konkreten Kollektives sind. Auf dieses Kollektivbewusstsein stützt sich bei seiner Handlungsweise jedes Mitglied dieses Kollektivs. (Lokale Gemeinschaft, soziale Gruppe)

dieses Gebiet jahrhundertelang in kultureller und politische Berührung mit der slowakischen Kultur lebte, wirkte die ukrainische Bevölkerung in der slowakischen Ethnik bis zu einem gewissen Masse als fremdes kulturbildendes Element, das sich in Sprache, Kultur und Konfession unterschied. Darum wurde die gesellschaftliche Entwicklung durch die erzwungene Isoliertheit beeinflusst.[3] Eine Menge archaischer Erscheinungen der Volkskultur blieb in ihrer aktiven Form erhalten. In den letzten zwanzig Jahren unterliegt das System der kulturellen und materiellen Werte einer starken Akzeleration. Ältere und jüngere Generationen reagieren auf diesen Prozess unterschiedlich, unterschiedlich formt sich auch das Bewusstsein der einzelnen Generationen und der Individuen. Die Analyse des von der ältesten Generation der Einwohner, die noch heute als private Einzelbauern arbeiten, gewonnenen Materials erbringt wertvolle Erkenntnisse für das Studium der sich in sozialpsychologischen Sphären abspielenden Prozesse und für das Erkennen der Entwicklung der Volkskultur.

Für die Brauchkultur der lokalen ukrainischen Gemeinschaften in der Slowakei ist der geringe Anteil sozial- verbindender Bräuche, an denen sich ein grösseres Kollektiv beteiligt, charakteristisch. Der Grossteil der Bräuche ist in der Bedeutung auf die Familie und die Prosperität der Wirtschaft gerichtet.

Der familiär- individuelle Charakter der Bräuche, in denen die wichtigste Rolle die Familientradition und die psychologischen Gegebenheiten des Individuums spielen, ist der determinierende Faktor der Form- und Bedeutungsvariabilität.

Wenn wir uns bemühen, die gegenwärtigen Formen und Funktionen der Prosperitätselemente im Zyklus der Frühjahrsbräuche, bei denen sich die

3. Hier eine kurzgefasste Übersicht der historischen und ethnographischen Angaben: Die ersten historischen Nachrichten stammen aus dem 15—16. Jh., als die grösste Besiedlungswelle von Ukrainern in das Gebiet Valašské právo (Walachisches Recht) in der Ostslowakei stattfand. Die ursprüngliche Beschäftigung- — Viehzucht — wurde im 17—18. Jh. durch Landwirtschaft, ergänzt durch Fuhrtätigkeit, Holzfällerei und später durch Saisonarbeit in der Landwirtschaft im Gebiet Dolný Zemplín abgelöst. Ungünstige Bodenverhältnisse, die Abwesenheit jedweder Industrie und des Schulwesens waren die Hauptursachen einer erstaunlichen ökonomisch-kulturellen Rückständigkeit dieses Gebietes, die sich während der ersten Republik (ČSR) und währen des sogenannten Slowakischen Staates noch vertiefte.

Die einzelnen Bauernwirtschaften bearbeiteten zwischen 0,1 bis 0,2ha Boden. In den Jahren 1939—44 gehörten die Ortschaften Smolník, Dara, Zvala, Ruské zu Ungarn. Nach dem II. Weltkrieg verzeichnete dieses Gebiet durch den Aufbau der Industriezentren in Snina, Humenné und Medzilaborce einen bedeutenden Aufschwung. Durch die Errichtung von Schulwesen, Industrie und Verkehrsnetz verringerte sich die Isoliertheit dieses Gebietes. Die Landwirtschaft wurde nur in den Gemeinden Vyšná und Nižná Jablonka kollektivisiert, wo die Landwirtschaftlichen Genossenschaften bis heute prosperieren. In den anderen Gemeinden wurden wegen der geringen Bonität des Bodens und der daraus folgenden geringen Hektarerträge keine Genossenschaften gegründet, oder sie wurden nach einer gewissen Zeit aufgelöst. (Ruské 1949—1953). Auch heute noch arbeitet die älteste Generation überwiegend als private Einzelbauern. Die gesellschaftliche Isoliertheit war bis zu einem gewissen Grade auch das Ergebnis der vorherrschenden Endogamie der Ortschaften, oder die Partnerwahl beschränkte sich auf die nächsten ukrainischen Dörfer.


Osterfeiertage als die prächtigsten Feiertage des Frühjahrszyklus mit dem Beginn der Frühjahrsbestellung verbinden, festzustellen, bemerken wir, dass ihre ursprüngliche Prosperitätsmotivation, die mit der Entwicklung der Agrarmagie zusammenhängt, noch andauert. Wir finden sie meist als Bestandteil von Bräuchen mit anderer primärer Funktion.[4] Ihre in der Bedeutung invariante Grundlage ist an einige der folgenden Formen gebunden.

Die primäre Funktion eines schützenden Gegenstandes hatte im Zyklus der Frühjahrsbräuche das Grün — Weidenruten. Um die Erweiterung der semantischen Variabilität der Weidenruten hat sich auch die Kirche verdient gemacht. Sie wurden am Palmsonntag in der Kirche geweiht und wurden im Bewusstsein zu einem sakralen Gegenstand.

1. „sie wurden an die Ecken der Dächer als Schutz gegen Blitzschlag angebracht"

2. „sie wurden im Ofen verbrannt, wenn jemand aus der Familie verhext worden war"

3. „nach der Heimkehr aus der Kirche wurden sie dem Vieh zu fressen gegeben, um es vor Hexen zu schützen"

4. „sie wurden auf die Gräber gesteckt, damit der Tote nicht umherirren und Schaden anrichten kann". Einen individuellen Charakter, in der Frequenz signifikant vertreten, hatte die Anwendung von normalen Weidenruten in rituellen Situationen, die mit dem Beginn der landwirtschaftlichen Arbeiten zusammenhingen. Wir wollen jeweils erst die Situation schildern, bei denen die

4. Jedes soziale Ganze, in unserem Fall die lokale Gemeinschaft, ordnet jedem Brauchelement aus dem Kern des Repertoirs eine primäre Funktion zu, die nur ein orientierendes bzw. kommunizierendes Element für das Kollektiv ist. Sie ist also der allgemeine Ausdruck von konkreten aktuellen Funktionen, die das Element im System erfüllt. *P. G. Bogatyrev* benutzte in seiner Arbeit: „Funkcia kroja na Moravskom Slovensku".Turč. Sv. Martin, 1937, den Terminus „Die Funktion der Struktur der Funktionen".

Rute einer der wichtigsten rituellen Gegenstände ist, und dann ihre Funktion im Bewusstsein der Informanten wiedergeben[5]:

1. Beim ersten Pflügen bekam jeder Pflüger von der Hausfrau eine Weidenrute, die er in die erste Furche unterpflügte. Wenn er sie irgendwann zufällig wieder herauspflügte, musste er sie wieder verscharren.

Das Motivationsspektrum verfolgte mehrere Ziele:

*a)* „damit die Käfer das Korn nicht fressen"

*b)* „damit das Feld vor Hagelschlag geschützt ist"

*c)* „damit alles Korn in der Erde Wurzel fasst wie die Weide"

*d)* „damit das Korn nicht vom Rost befallen wurde, wurden Pflüger, Wagen und Rute mit Wasser besprengt"

2. Beim ersten Viehaustrieb bekam der Hausherr vom Hirten (immer ein Familienmitglied) eine Rute, die er in den Mist steckte oder in eine Pfütze legte. Ziel:

*a)* „er legte sie in die Pfütze, damit das Vieh gedeiht wie die Weide im Wasser"

*b)* „er steckte sie in den Mist, damit das Vieh vor Besprechen geschützt war"

3. Beim ersten Viehaustrieb vergrub der Hirt eine Rute in die Erde und bei der Heimkehr von der Weide am Georgstag grub er sie aus und trieb damit das Vieh auf dem gleichen Wege nach Hause. Ziel:

*a)* „bis zum Georgstag musste das Vieh immer auf dem gleichen Weg heimkehren, damit es vor Besprechen geschützt war"

*b)* „um vor Schlangenbiss geschützt zu sein, die nur einen Weg kennen werden"

*c)* „damit die Tiere das Jahr über immer schön zusammenbleiben"

4. Beim ersten Pflügen flocht der Bauer eine Rute in das Wagenrad, die mit „Jordan voda" — Wasser aus dem Bach, das vom Pfarrer am Dreikönigstag, dem „druhý Sviatuj večur" geweiht worden war, benetzt wurde.

Ziel:

*a)* „damit alles so gedeiht wie die Weide"

*b)* „damit alles geschützt ist und das Korn rein wird"

5. Beim Pflanzen von Kartoffeln und Kohl wurde die Rute zusammen mit der ersten Pflanze in eine Grube gesteckt, aus der Brennessel herausgerissen worden war, und wurde mit Milch begossen.

Ziel:

*a)* „damit alles wächst wie Weide und Brennessel"

*b)* „damit die Kohlköpfe so schnell wie die Rute und so weiss wie die Milch wachsen"

5. Bei der Interpretation der einzelnen Brauchelemente, bzw. bei ihrer Erklärung verallgemeinerten wir ähnliche Aussagen oder wir benutzten ein direktes Zitat einer repräsentativen Aussage.

6. Beim ersten Pflügen verscharrte der Bauer eine Rute zusammen mit einem Ei und einer Handvoll Stroh aus der Garbe des Heiligen Abend (an der noch Ähren waren)
Ziel:

„damit das Korn so schön wie aus der Garbe, so hart wie das Ei und so hoch wie die Rute wird"

Aus den Erklärungen der Informanten stellen sich für uns zwei Funktionen in den Vordergrund. Die Vegetationsfunktion tritt häufiger in der Situation des ersten Pflügens auf und die Schutzfunktion ist eher an den ersten Viehaustrieb gebunden. Im Bewusstsein der Informanten verbinden sich beide Bedeutungen und ihre Provenienz spielt keine Rolle. Religiöse Elemente potenzieren die ursprüngliche semantische und funktionelle Grundlage. Unverändert blieb auch die Form der Analogien und Parallelismen, die für archaische Traditionsschichten typisch ist.

Das dominante Merkmal des Osterfestes war im Kollektivbewusstsein der untersuchten Gemeinschaft der rituelle Kuchen *Paska*. Es wurden zwei solcher Kuchen gebacken, ein grosser aus weissem Mehl, nur mit einem Kreuz aus Teig geschmückt, und ein kleiner aus dunklem Mehl. Die primäre rituelle Funktion wird durch die Weihung am Ostersonntag noch um andere konkrete Funktionen erweitert. In Brauchsituationen ist die semantische Variabilität der Paska mit einer wahrsagenden, heilenden und schützenden Funktion verbunden. Schon dem Backen der Paska gingen, ähnlich wie beim Backen des Weihnachtsbrotes *Kračún,* Handlungen voraus, die auf ein gutes Gelingen abzielten. Fast jede Hausfrau hüpfte einmal vor dem Backen, denn eine hohe Paska symbolisierte das Gedeihen der Wirtschaft:

*a)* „es wird viel Korn auf dem Feld sein"

*b)* „das Vieh wird fett und rund sein wie die Paska"

*d)* „der Familie wird alles so gelingen, wie die Paska gelungen ist"

*d)* „wenn die Paska im Ofen nocht aufgeht, erwartet den Hausherrn ein kümmerliches Jahr."

*e)* „wenn die Paska klein aus dem Ofen kommt, stirbt einer aus der Familie"

Als einem Symbol der Prosperität in der Wirtschaft wurden der Paska auch wahrsagende Fähigkeiten zugeschrieben. Nach den Rissen in der Oberfläche wurde wahrgesagt, wie das Getreide wird.

1. Wenn sie an den Seiten geplatzt war, wird an den Rändern des Feldes das beste Korn sein, wenn in der Mitte, dann wird die Mitte des Feldes am fruchtbarsten.

2. In Vyšná Jablonka wurde nur das Platzen an der Seite als gutes Zeichen gewertet, wenn die Paska in der Mitte geplatzt war, bedeutete das den Tod eines Familienmitglieds.

In den Erklärungen der Informanten verbinden sich häufig zwei Probleme: Ernte- Leben, Missernte- Tod.

Der durch Weihung geheiligte Gegenstand erfüllte in folgenden Situationen eine heilende Funktion:

1. „jedes Stück Vieh bekam ein Stück von der Passka, damit es genau so gesund und fett wird wie der Kuchen"

2. „mit der kleinen Paska fuhr der Bauer den Kühen über den Bauch, und gab sie ihnen zu fressen, damit sie fette Milch geben und fett werden"

3. „wenn die Frau eine schwere Entbindung hat, gibt man ihr ein Stück Paska in den Mund"

4. „bei Erkrankungen gab man Menschen und Vieh etwas von der Paska"

5. „wenn ein Kind schwach und kränklich war, musste es an den drei Sonntagen nach Ostern ein Stück Paska essen"

6. „jedes Familienmitglied bekam am Sonntag nach Ostern ein Stück Paska, damit alle gesund bleiben und die Familie zusammenhält"

In der Schutzfunktion wurde ein Stück Paska in das Saatkorn gelegt:

*a)* „damit Gott das Korn segnet"

*b)* „die Paska musste aus dem besten Mehl sein, darum wurde sie zum Saatgut gegeben, damit genauso gutes Korn auf dem Feld wächst"

Wenn auch die formale Variabilität der Handlungen breit ist, ist doch die Streuung der semantischen Varianten fast vernachlässigbar. Das zeugt von der Stabilität der Bräuche in Form, Funktion und Bedeutung. Die semantische Invariante der Prosperität ist die Grundlage verschieden motivierter Handlungen, deren Erklärungen einerseits von der Magie ausgehen, (Heilung, erstes Pflügen), andererseits in der Religion wurzeln (erstes Pflügen). Aus diesen beiden Prinzipien des Glaubens, der Magie und der Religion, die der Informant als ein Glaubenssystem auffasst, gehen auch einige mit Tabu belegte Tätigkeiten in Zusammenhang mit der Paska hervor:

1. sie durfte nicht draussen, sondern nur im Haus gegessen werden

2. Reste durften nicht weggeworfen, sondern mussten vergraben oder verbrannt werden

3. bis zur Weihung durfte sie nicht mit der nackten Hand, sondern nur durch die Schürze oder mit Handschuhen angefasst werden[6]

Diese mit Tabu belegten Tätigkeiten sind das Ergebnis der konsequenten Anwendung von gesellschaftlichen Normen, die für eine konkrete Situation vorgeschrieben waren. Im kollektiven Bewusstsein der Informanten sind auch

6. Diese Motivierung war in Zusammenhang mit dem Backen des Kračún noch mehr verbreitet. Die nackte Hand symbolisiert Armut und der Kračún oder die Paska wurden als Symbol des Reichtums aufgefasst. Durch ihre gegenseitige Berührung könnten die fördernden Eigenschaften des Kračúns und der Paska auf der Grundlage der kontaginösen Magie zerstört werden. Näheres hierzu in der Arbeit von *P. G. Bogatyrev:* Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpaţja. Voprosy teorii narodnovo iskustva, Moskva, 1971. 203.

die übernatürlichen Sanktionen für Nichteinhaltung dieser kollektiven Normen erhalten geblieben:

*a)* „der Mensch wird das ganze Jahr von Fliegen verfolgt"

*b)* „das Korn wird von Rost befallen, wenn der Bauer draussen Paska isst."

*c)* „der Hagel wird auf die Ernte fallen, wie die Krumen auf die Erde, so sagen es die Leute und so geschieht es auch"

*d)* „wenn der Bauer oder die Bäuerin draussen Paska essen, fliegen alle Vögel und Käfer auf ihr Feld"

Bei den bis heute den Boden bearbeitenden Informanten ist die Nichteinhaltung der Normen mit Misserfolg, bzw. Unannehmlichkeiten bei der Ernte verbunden. Die Informanten, deren Hauptbeschäftigung nicht die Landwirtschaft ist, bezeichneten direkt den Menschen betreffende Unannehmlichkeiten als Folge der Nichteinhaltung des Verbots. Wir können feststellen, dass auch die Sanktionen bei Übertreten bis heute respektierter Normen im Kollektivbewusstsein eine Wandlung durchmachen.

Für die Situation des Nach-Hause-Eilens aus der Kirche am Ostersonntag war die Variabilität der Motivierung charakteristisch. Um das gewünschte Ziel zu erreichen, musste man schweigen, durfte sich nicht umsehen und durfte nicht fallen:

1. Der Bauer und die Bäuerin beeilten sich, um zeitig mit der Frühjahrsbestellung fertig zu werden

2. die Mädchen beeilten sich, um bald zu heiraten

3. die Schwiegertochter, die zuerst zu Hause war, wird auch die tonangebende im Haus

4. Interessant ist auch die letzte Variante, nach der der Weg nach Hause den Lebensweg des Menschen darstellt und die Unterbrechung durch Fallen den Tod ankündigt.

Die Prosperität als semantische Grundlage der Erscheinung ist bis heute der Kern der Erklärungen der ältesten Generation, bei der mittleren und jüngeren Generation ist sie zugrunde gegangen.

Eine primäre lustrierende Funktion hatten im System der Frühjahrsbräuche die mit Besprengen oder Begiessen verbundenen Handlungen (rituelles Waschen am Karfreitag, erstes Pflügen, Begiessen am Ostermontag). Das durch Weihen sakralisierte Wasser erfüllte in den Brauchsituationen des ersten Austriebs eine Schutzfunktion:

1. „das Vieh wurde mit Weihwasser besprengt, damit es nicht verhext werden konnte"

2. „damit alle Schafe vor den Wölfen geschützt waren"

3. „damit die Hexen die Milch nicht stehlen konnten"

4. „damit das Vieh vor Krankheit geschützt ist"

Die begrenzte semantische Variabilität zeugt von der Stabilität ihres Platzes

in der Tradition der Bräuche. Die semantische Invariante des Schutzes als Teil der Grundlage „Prosperität" ist der Kern aller im Kollektivbewusstsein fungierenden Erklärungen.

Das Ei ist einer der wichtigsten zeremoniellen Gegenstände im Frühjahrsbrauchzyklus. Als Träger magischer Kräfte fungierte es in den Bräuchen des ersten Pflügens, des ersten Viehaustriebs und beim zeremoniellen Essen am Ostersonntag.

1. ein frisches Ei wurde in die erste Furche gelegt

2. es wurde unter dem Bauch des Viehs entlanggeführt und dann auf der Weide vergraben

3. Ähnlich wie der Knoblauch zu Weihnachten übernimmt zu Ostern das Ei die Schutzfunktion. Erst geht es dreimal von Hand zu Hand aller Familienmitglieder, dann wird es in so viel Stücke geteilt, wie die Familie Mitglieder hat, „damit alle gesund bleiben und die Familie zusammenhält."

Eine besondere Kraft wurde auch den Eierschalen zugeschrieben:

1. es wurden geweihte Schalen zu Heilzwecken aufbewahrt

2. beim ersten Gewitter werden Eierschalen im Ofen verbrannt

3. nicht geweihte Schalen werden in das erste Loch beim Pflanzen von Kohl oder Knoblauch gelegt „damit die Köpfe so hart und weiss werden wie die Schalen"

Die reiche Variabilität der Handlungen nutzt in Analogien verschiedene äussere Merkmale des Eis (Weisse, Härte, Form). Die in der Vergangenheit dominierende Invariante der Prosperität ging beim Beschenken am Ostermontag unter, jetzt erfüllt es eine ästhetische Funktion. Auch heute noch ist das bunte Ei ein von der Norm vorgeschriebenes Geschenk für alle Alterskategorien der Begiesser, die sich aber der ursprünglichen Bedeutung nicht bewusst sind. Am ausgeprägtesten funktioniert die Invariante der Prosperität in den Bräuchen des ersten Pflügens und des ersten Viehaustriebs. Vorher musste der Bauer einige Regeln einhalten, um den gwünschten Erfolg zu erzielen.

1. er durfte nicht an Fasttagen zu pflügen beginnen, sie symbolisierten Armut: „Fasttage- Fastenjahr"

2. am ersten Tag wurde nur vormittags gepflügt und gesät, wenn der Tag und die Sonnenwärme zunehmen, „damit es auch auf dem Feld so sei"

3. zum ersten Pflügen muss man gehen, „wenn der Mond zunimmt, damit auch das Korn wächst"

4. man durfte nichts aus dem Haus verborgen, „sonst würden die wilden Tiere die Ernte abweiden"

5. an diesem Tag durfte keine fremde Frau das Haus betreten, „damit sie die Ernte nicht besprechen konnte"

Der Bauer nahm auch bei der Aussaat des Getreides eine Reihe von Handlungen vor, die auf der Grundlage der Ähnlichkeit gleiche Wirkung auf das Korn haben sollten:

1. der erste Erfolg bei der Aussaat war die Grösse des Sämannes. Wenn der Bauer klein ist, „bleibt auch das Korn niedrig"

2. Der Pflügende muss den ganzen Vormittag über einen kleinen Stein im Mund haben und darf nicht sprechen, „damit das Korn hart und schwer wird wie ein Stein"

3. Er durfte nicht sprechen, „denn so wie sich der Mund öffnet wird sich auch das Feld öffnen und alles Korn würde von den Vögeln aufgepickt"

4. Beim Säen warf er die ersten Hände voll in die Luft und schaute dabei auf einen Hügel, „damit das Korn so hoch wächst"

5. Der Pflügende musste jedes Jahr eine neue Tasche haben, in die Brot und ein Ei gelegt wurden. Das Ei wurde in die erste Furche getan, vom Brot ass er etwas, den Rest brachte er nach Haus und sagte: „Kinder, dieses Brot hat das Häschen gebacken" und gab es ihnen zu essen. Das zurückgebrachte Brot symbolisierte schon die neue Ernte.

6. Zuerst säte der Sämann eine Handvoll Sand, „damit es soviel Korn gibt wie Sand"

7. Während der Arbeit musste der Pflügende eine Tasche mit Brot auf der Schulter tragen, „nur so gedeiht viel Brot."

Die reiche Variabilität der formalen Seite der Handlungen wird geeint durch den semantischen Prosperitätskern. Die Eindeutigkeit der Grundbedeutung wird durch eine ganze Reihe von Regeln bestätigt

Die Menge und die Verschiedenheit der ins Saatgut gegebenen Gegenstände war dem Aberglauben und der Familientradition direkt proportional. Jeder Bauer legte zum Korn Gegenstände, deren Eigenschaften dem ganzen Kollektiv bekannt waren, und die auf Grund ihrer Ähnlichkeit auf das Getreide übergehen sollten, oder die durch ihren Kontakt das Korn schützen sollten. Jeder einzelne wählte die Gegenstände beliebig aus. Am frequentiertesten waren Gegenstände mit Schutzfunktion: Prosfora, Knoblauch, ein Korn vom Tisch des Heiligenabend, Eisen, ein Stück Kohle aus dem Ofen, in dem das Weihnachtsbrot *Kračun* gebacken worden war.

Der Komplex der Bräuche beim ersten Pflügen und beim ersten Austrieb hat im Kollektivbewusstsein nicht den Charakter einer wertvollen normativen Tätigkeit. Der Grad des Wertes ist bei den verschiedenen Informanten verschieden. Eine Person, die bis heute als privater Einzelbauer arbeitet, schreibt diesen Bräuchen einen grösseren Wert zu als jemand, der schon längere Zeit nicht in der Landwirtschaft arbeitet, dies im Rückblick beurteilt. Auch wenn seine Erklärungen einen Prosperitätskern besitzen, schreibt er diesen Handlungen doch nur minimalen Wert zu.[7]

7. Näher widmete sich diesem Problem *Z. Szyfelbein-Sokolewicz:* Plon, obrzed i widowisko. Warszawa, 1967. 54.

Einen ausgesprochenen Schutzcharakter hatten alle Handlungen, die das System der Bräuche am Tag des hl. Georgs bildeten. Im Kollektivbewusstsein fungiert dieser Tag als einer der kritischsten Hexentage im Frührajhr und erfordert deshalb Schutzmassnahmen gegen die Hexen. Im Brauchsystem des hl. Georg sind neben familiär- individuellen Bräuchen (Einreiben der Türen mit Knoblauch, Anbinden von roten Schleifen an die Kuhschwänze, Auslegen von Ruten vor den Stall) in stärkerem Masse auch sozial-gesellige Bräuche vertreten, an denen sich nur die Jugend beteiligte:

1. das Umräumen von landwirtschaftlichen Geräten
2. das Trompeten der Kinder während der ganzen Nacht
3. das Umherlaufen der Kinder mit klirrenden Ketten und Fackeln
4. das Abbrennen von Feuern auf den Feldern Das Kollektiv akzeptierte diese Bräuche als Spiel und Unterhaltung für die Jugend. Die älteren Generationen verstanden sie auf einer anderen Bedeutungsebene. In ihren Erklärungen stehen Schutz und Lustration des Menschen und der Wirtschaft im Vordergrund:

1. „die Jungen rannten durchs Dorf und trompeteten, damit das Ungeziefer die Häuser verlässt"
2. „sie trompeteten an solchen Stellen, wo sich die Wege kreuzen, damit die Hexen nicht zaubern können"
3. „mit den Trompeten und mit dem Feuer erschreckten sie alle Hexen, damit diese nicht zaubern konnten"
4. „die Mädchen schlugen mit Stöcken in die Feuer, um alle Käfer aus den Häusern zu verjagen und die Burschen trieben die Pferde im Kreis um das Feuer, damit sie sich immer beisammen halten und die wilden Tiere ihnen nichts tun"
5. „eine Frau aus unserem Dorf konnte den Kühen die Milch wegnehmen, sie hatte nur eine armselige Kuh, konnte aber in Milch baden. Darum legten wir am Georgstag zwei Schüreisen und eine glühende Kohle in Kreuzform vor jeden Stall. An den vier Enden des Dorfes mussten die Jungen trompeten und so haben wir die Milch geschützt."
6. „die Kinder mussten mit Ketten durch das Dorf laufen, denn die Hexen fürchten sich vor dem Lärm und in dieser Nacht konnten sie mit Toten zaubern"

Alle aufgeführten Bräuche hatten ursprünglich einen Schutzcharakter. Das gewonnene Material über die am Georgstag abgebrannten Feuer beinhaltete keine zeremoniellen Elemente und dieser Brauch ging in einer primär unterhaltenden Funktion in das Repertoir der Kinder über. Hier existiert aber ein Widerspruch. Die Jugend, die diese Bräuche aktiv ausübte, fasste sie als gesellschaftliches Ereignis auf, aber im Bewustsein der Informanten aus der älteren Generation fungierten sie als Bräuche mit Schutzcharakter. Eins der wenig erforschten Probleme beim Studium der Traditionen ist die Zyklisierung

im Lebensalter. Bei vielen kulturellen Erscheinungen bemerken wir, dass die Neigung zur Tradition der lokalen Gemeinschaft beim Durchlaufen der einzelnen Generationen stärker wird. Diese Erscheinung können wir auch im System des Aberglaubens detaillierter beobachten. Bis heute ist der Glaube an Hexen und an die mögliche Rückkehr von Toten für die mittlere und ältere Generation ein aktiver Bestandteil des Aberglaubens. Es ist mehr als wahrscheinlich, dass die Erklärungen des Types „Schutz vor Ungeziefer" erst in zweiter Reihe und später entstanden sind. Besonders in Anbetracht dessen, dass Vorfälle mit Hexen oder mit in der Nacht umhergeisternden Toten im Repertoirs des folkloristischen Erzählens einen so festen Platz einnehmen und so stark frequentiert sind, wäre es ungenau, sie ohne Glauben an diese Wesen zu erklären. Als Beweis dient auch ein detailliert ausgearbeitetes System von Schutzmassnahmen, die im Kalendersystem manifest funktionieren, aber vor allem auch die Begräbnisbräuche und die Bräuche beim „Spuken in der Nacht".

*P. G. Bogatyrev* schreibt in seiner Arbeit über Begräbniszeremonien in der Podkarpatská Rus: „Im Begräbnisritual des Gebietes Podkarpatská können wir zwei Arten von Zeremonien beobachten. Die eine Art gilt der Sorge um Körper und Seele des Verstorbenen auf seiner letzten Reise und die zweite Art kümmert sich um den Schutz vor der Wiederkehr des Toten und um den Schutz vor seinem Einfluss.[8] Für uns sind vor allem die Handlungen des zweiten Typs interessant. Die Vorstellungen über den Einfluss des Toten auf das Leben in der Familie und in der Wirtschaft sind im System des Aberglaubens nicht einheitlich geformt. Widersprüchlich sind auch die Erklärungen, wann ein Toter zu einem bösen Geist wird, der versucht der Familie und der Wirtschaft zu schaden. Am meisten fürchtete man einen nicht steif gewordenen Toten, den *neskošenaty umarly*. Seine Seele konnte angeblich die Welt nicht verlassen und irrte deswegen umher. Als eine andere Ursache der Rückkehr des Toten kam in Betracht, dass etwas bei der Vorbereitung und beim Verlauf des Begräbnisses versehen worden war. Durch das Anführen einiger Beispiele können wir uns eine Vorstellung von der Intensivität des Glaubens machen:

1. „man sagt, dass man am Sarg und bei der Leichenfeier nichts vergessen darf, sonst legen die Hühner leere Eier, die Kuh gibt nur Wasser und es kann geschehen, dass jemand aus der Familie stirbt"

2. Jedem nicht starr gewordenen Toten werden *babky* (Puppen) zu Füssen in den Sarg gegeben. Das sind vier Lappen, in die Knoblauch, Kohle und ein eiserner Gegenstand eingewickelt wurden. Besonders dazu bestimmte Frauen, die an den vier Enden des Dorfes wohnten, brachten diese Babky zur Welt und schafften sie herbei. „Nur so kann der Tote nicht durch das Dorf geistern"

3. „Meinem Bruder begannen alle Schafe zu krepieren. Das war noch vor dem Krieg. Er ging über die Dörfer und suchte Hilfe. Da sagte ein Mann aus

8. *P. G. Bogatyrev:* op. cit. 273.

Príslop zu ihm: Wer ist bei Euch als letzter gestorben? Er sagte: der Nachbar, er hiess Kidlak.
Der Mann befahl ihm, Zweige von wilden Rosen, Stein und eine glühende Kohle zusammen unter der Schwelle des Schafstalles zu vergraben und *Slava Jisusu Christu* zu beten. Wenn er das gemacht hat, soll er einen Stein mit ins Bett nehmen, und wenn ihm der Nachbar im Traum erscheint, soll er den Stein nach ihm werfen. Mein Bruder hat alles so gemacht und alles hat sich zum Guten gewendet."

Bei folklorischen Erzählungen über die Rückkehr von Toten bestand der Schaden meist aus Erkrankung oder Schaden in der Wirtschaft. In einer neueren Schicht von Erzählungen, bei denen das Ereignis in das letzte Jahrzehnt datiert wurde, konzentrierte sich der Einfluss des Verstorbenen nur auf den Menschen und wurde nicht mehr mit kleineren Katastrophen oder Missgeschicken in der Wirtschaft identifiziert. Im Brauchsystem des Kalenders stossen wir auf zwei Typen von Handlungen, die direkt mit dem Totenkult zusammenhängen. Einerseits existiert eine Reihe von Bräuchen vor allem in der Weihnachtszeit, das sogenannte *klikanie umarlych* — Gedenken, Einladen zum Abendbrot, Ausstreuen von Brosamen von der Heiligabendtafel in den Garten für die Seelen der Verstorbenen u. a., andererseits enthalten fast alle Brauchsysteme des Weihnachts-, Oster- und Erntezyklus Praktiken, die vor dem Einfluss der Toten schützen. Der Respekt vor dem Einfluss des Toten war vielleicht auch eine der Ursachen, warum man in dieser Gegend bis zum zweiten Weltkrieg überhaupt nicht auf den Friedhof ging, auch die Gräber wurden nicht geschmückt. Die Tradition der Grabpflege war in der ganzen Slowakei wenig entwickelt und begann sich auf dem Lande erst in der Zeit zwischen den Weltkriegen herauszubilden.

Durch unsere Forschungen wollten wir die ältere Schicht der Brauchtradition aufdecken, die teilweise in latenter und teilweise in lebendiger Form im Gedächtnis der ältesten Generation erhalten geblieben ist. Eine wichtige Erkenntnis ist, dass sie auch noch in der Gegenwart die Struktur des Kollektivbewusstseins beeinflusst. Die Tradition hält sich in verschiedenen aktiven und latenten Formen und dauert häufig im Kollektivbewusstsein als nicht bewusst werdender Bestandteil fort. Dieser Prozess verläuft nicht immer in direkter Abhängigkeit von ökonomischen Faktoren. Gerade der unterschiedliche individuelle Standpunkt zur eigenen lokalen Tradition birgt oft unvorhergesehene Faktoren. Durch die Analyse entdeckten wir, dass im Kollektivbewusstsein ein Komplex von invarianten Vorstellungen über die Formen und Bedeutungen der einzelnen Bräuche besteht. Ihre Erklärung und Realisierung trägt eigene individuelle Züge und sie werden in einer Reihe von Varianten realisiert. Diese zeigen sich auf dem Gebiet der Semantik, deren Zentrum semantische Kerne sind, die wiederum die stabile Seite der Bedeutung der erforschten Erscheinungen repräsentieren. Die Stabilität weist uns auf die

Stellung und die gesellschaftliche Reichweite der Bräuche hin, die bis heute in der untersuchten Gemeinschaft im Rahmen des Kalenders ein selbständiges System bilden.

## *Variálódás az északkelet-szlovákiai tavaszi szokáskör prosperáló elemeinek értelmezésében*

Tanulmányomban a tavaszi szokásciklus egyes elemeinek helyi, konkrét társadalmon belüli értelmezésének invariánsa és variánsai közti összefüggések alapján a variálódás alapelveit kívántam megvilágítani. Az elemzés folyamán sikerült meghatározni az egy bizonyos állandóságot mutató, valamint az idősebb generáció kollektív emlékezetének szinkron és diakron szelekció folyamatát kifejező jelenségeket. A tanulmány alapja a Szlovákia északkeleti részén élő ukrán nemzetiségű lakosság körében végzett gyűjtés. A szokások formai és értelmezési variabilitását ezek családi-individuális jellege determinálja, ahol a legnagyobb szerepet a családi hagyományok és az egyén pszichológiai adottságai játsszák. Meghatároztam az egyes szokások formai és értelmezési invariánsainak együttesét. Ezek magyarázata és megvalósítása egyéni jegyeket hordoz és egy sor variánsban realizálódik. Az egyes szokáselemek jelen formái és funkciói azt bizonyítják, hogy továbbra is él ezek elsődleges motivációja, mely az agrármágiával hozható összefüggésbe. Változatlanok maradtak azoknak az analógiáknak és párhuzamoknak formái, amelyek a hagyományok régi rétegét jellemezték. A prosperáló, invariáns alap néhány kísérő jelenséghez kapcsolódik:

1. azok a feladatok, melyekben a domináló rituális tárgy a zöld fűzfavessző, a pászka, a tojás, a víz;
2. az első szántással és az állatok első kihajtásával kapcsolatos rituális cselekedetek;
3. a Szent György nappal kapcsolatos szociális szokások;
4. a holtak visszatérését megakadályozó cselekedetek.

A kollektív tudatban őrzött hagyományok régi rétege részben látens, részben eleven módon hat ma is a közösségi tudat struktúrájára. A megfigyelt jelenségek állandósága rámutat a szokásoknak a társadalomban elfoglalt helyére is.

*Feglová Viera*

o
te
cl
d

m
th
ho
tu
ar
se
th
in

ma
po
of

of
tha
day

*siński*
Polo

wie

pokr
Univ

EWA KRASIŃSKA—RYSZARD KANTOR

# *The Cimborstwo*

## *From the Researches into the Social Life of the Villages of Derenk and Istvánmajor in Hungary*

### *The peasant community of Derenk*

The peasant community of Derenk, a village in the vicinity of Szögliget, on the turn of the 19th and at the beginning of the 20th century, was characterized by a number of specific features which considerably influenced the character of the social life of the community and determined the kind of the degree of the social ties.[1]

Derenk was a dense village, inhabited by no more than 500 people, the majority of whom were the descendants of settlers who had emigrated from the regions of South Poland at the beginning of the 18th century. Derenk was homogenous with regard to religion and – in great measure – to property status. The occupation of the inhabitants of Derenk was the agricultural labour and the work in the forest. They were integrated by the awareness of their separateness from the Hungarian environment. The separateness together with the remote situation of the village and its considerable economic self-sufficiency increased the isolation of Derenk.

The peasant community of Derenk until the displacement in 1941 showed many characteristics of the traditional communities, e.g. the extremely important role of the kinship system and the intellectual and economic authority of the old men.[2]

The system of kinship, or more precisely, the mutually conditinoed system of kinship and relationship, united the whole community to such a degree, that even now the former inhabitants of Derenk call the community of those days "one big family".[3]

1. For further information about Derenk and the displacement of its inhabitants see: *E. Krasińska—R. Kantor:* Etnograficzne badania polonijne we wsi Istvánmajor na Węgrzech. Przegląd Polonijny, v. 1, 1979.

2. See: *K. Dobrowolski:* Chłopska kultura tradycyjna. Próba teoretycznego zarysu na podstawie materiałów źródłowych z XIX i XX wieku z płd. Małopolski, Etnografia Polska, v. 1, 1958.

3. From the latest Polish treatises on kinship see: *A. Zambrzycka—Kunachowicz:* Poczucie pokrewieństwa i jego społeczno-kulturowe konsekwencje w społeczności wiejskiej. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego, Nauki Humanistyczno-Społeczne, series I, v. 43, 1979.

The inhabitants of Derenk, then, were viewed by their Hungarian neighbours as one specific group, integrated by the common descent, language, specific system of values, the attachments to the tradition and the awareness of separateness from the Hungarian environment. The unfriendly attitude of the Hungarians strengthened the mutual aversion, and thus, the isolation. The few marriages between the inhabitants of Derenk and the Hungarians did not suppress it.

The internal differentiation of the peasant community of Derenk was inconsiderable. As it has been already mentioned, the property status was more or less the same for all inhabitants of Derenk and did not cause any significant differences. Therefore, any divisions based on other than economic criteria, chiefly those of sex and age, were more important there than somewhere else.

The problem of the role of both sexes in social and economic life requires a separate discussion. The present article is concerned only with the *cimborstwo,* a system joining together the individuals into (the same)—age-groups.[4]

### *The age categories*

According to the data collected during the investigations, the inhabitants of Derenk can be divided into the following age-categories: children less than 14–15 years old, *parobki* (boys approaching adulthood) and *dziewki* (young girls ready to marry), married women and men, and the old people.

There was a further differentiation within those groups. The children less than 6 years old composed a separate sub-group, the members of which did not attend school. The group of children at the age of 6–12, who came within the compulsory school attendance, was a sub-group called *iszkolasze* (the school children).

After finishing school, the children, both boys and girls, approached the climacteric age. The boys at the age of 12–16 were called *chlopcy* (boys), or, less frequently *szuchaje*. The girls at that age were already called *dziewki,* but they were not vested in the privileges reserved for the *wielkie dziewki* (big young girls), i.e. those who were more than sixteen.

When he turned sixteen, a *chlopiec* became a *parobek,* but he was still a *mniejsi parobek* (a smaller young man), sometimes also called *maly parobek* (a small young man). After two years, as an eighteen-year-old young

4. See, connected with that issue: *S. Duszyk:* Na wiejskim pastwisku, Orli Lot, 1947, no. 9/10; *W. Drozdowska:* Grupy rówieśnicze w Załęczu Wielkim. Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi, Seria Etnograficzna, no. 5, 1961.; *W. Drozdowska:* Młodzieżowe zwyczaje i obrzędy w Łazanowie, ibid., no. 9, 1965.; *M. Majtànovà—M. Majtán:* K problematikè mlàdeneckých organizàcii na Slovensku, Slovenský narodopis, no. 15, 1967.; S. *Valàškovà—Šurkalovà:* Spoločensky Život. In: Zamagurie (Ed. by J. Podolak). Kosice, 1972.

man, he could become a *wielki parobek* (a great young man) and could be allowed to go to inn and to marry.

However very complicated, that division of children and youth was only to a small degree connected with their contribution to the social and economic life of the village. After having finished school, the 12-year-old children participated in all works on the farm they could physically manage. The boys at the age of 15–16 undertook the labour in the forest, and worked with the adults in the field. The girls also had to do all the usual women's work on the farm. In spite of the duties, those youths did not play any role yet in the system of the family and village authority. Their voices were not taken into account on the meetings of urbar (the council concerned with the management of the common land), they did not vote for the representatives of the village self-government and they could not make decisions concerned with the farm. The young girls were not allowed to decide about the community matters, either.[5] The men were theoretically given such rights only after their marriage, and practically only after they had become the heads of separate farms.

Married women and men were not immediately given all the rights and privileges due to their age category. The terminology used in Derenk reflected that process. A married woman who was economically dependent on the *chlopowa macier* (mother-in-law) was called *niewiasta* until she got a farm of her own. Then she became *swoja gazdynia* (a farm mistress of her own). Similarly, a man who did not work on his own farm yet, was called *mlady chlop* (a young married man) or *zieńć* (son-in-law), when he lived at his wife's family. The ambition of every young man was to become a *swój gazda* (a farmer of his own). For many reasons which cannot be presented in the present treatise, the men who, according to the terminology, were called *mlode chlopy* often became independent only after their parents' death, and thus, at their old age.

The *swoi gazdowie* gained full rights, but only those of them who were the oldest and most experienced could gain social authority. Economic status also influenced the social authority, but only in that sense that low status made it impossible to achieve social prestige, but the amount of fortune was not important.

That system of division into age categories was overlapped by another, closely connected but an even more differentiating one, it was called the *cimborstwo*[6] and consisted of the division of the particular age categories into smaller sub-groups, which theoretically consisted of individuals of the same age,

5. Because of the frequent absences of the men who were working outside the village, the women sometimes represented them on the meeting of *urbar*.

6. Hung. *cimbora* — a comrade, friend, companion. It might be added that the persons whose first names were the same were called, independently on their age, *drusa* (Hung. *drusza* — a namesake). Being a *drusa*, however, did not carry any social consequences.

and practically of individuals whose age did not differ in more than 2–3 years. The *cimborstwo* played a great economic and sentimental role at all stages in the social life of an individual and that is why it is worth presenting in the present treatise.

### *The "cimborstwo" in particular age categories*

*The children.* Already before attending school the children had their play circles, consisting of *cimboras* — individuals of the same age. Although the *cimboras* and *cimborkas* of a boy and a girl were all boys or girls of the same age in the village, the play circles were created out of the children living in the neighbouring houses. Frequently, those groups consisted of relatives, since there was the tendency in Derenk that the whole family settled in the same part of the village.[7] There were occasions for the children to meet the children of the same age from the rest of the village, of course, but usually before attending school the number of *cimboras* of the particular child was limited to a few. Already at this stage the important sex-division of the same-age groups can be observed.

Thus, the children beginning the education at school at the age of 6 already had their own *cimboras,* emotionally connected with them. At school the broadest circle of the children of the same age was created. It can be called the basic one, since in future it could only be decreased and not increased. Such a circle consisted of more than ten individuals, with no respect to their place of living. They were the children born in the same year *(tegorocni)* as well as the older and the younger ones. It was the result of the fact that school education did not introduce the division into forms and the children had frequent contacts. It was also for the reason that the birth rate—in terms of absolute numbers—was low. If the principle of creating the group out of the individuals born in the same age had been obeyed, the groups would have been very small and would have lost their social significance.

The *cimborstwo* in the childhood obliged to give help at school (prompting) and to show friendly attitude towards the *cimboras* in the plays.

The years spent at school were for the children of Derenk a period of relative freedom from the work on the farm.[8] They stayed much of their time in their own company. The way to and from school and the breaks created possibility for talks and plays. Likewise, during pasturing, gathering wood produce and taking care of the younger sisters or brothers they stayed in

7. That tendency was a result of dividing the *porta,* i.e. the farm into smaller building plots for the sons and grand-sons. The dense building of dwelling-houses was one of the characteristics of Derenk.

8. That freedom, however, was only relative, since in the period of intensive works in the fields the parents, regardless of the fines, did not send the children to school.

the circle of children of the same age, and especially among the most popular ones.

Practically, the basic circle of *cimboras* was divided into the closer and the further circle. Those *cimboras* who belonged to the closer circle were required to possess the usual features of the good *cimbora,* in a greater intensity. Thus, the *cimboras,* who *barz sie fcieli* (liked each other very much) required comradeship, loyalty and readiness to any help from each other. They could not be quarrelsome, aggressive and conceited. The girls also paid attention to such a virtue as warm-heartedness. They disliked talkativeness, and, above all, gossiping. The bad qualities of an individual could cause his exclusion from the group. Such an exclusion was only temporary and such an individual lived on the margin of the group together with other individuals isolated from it. Such a situation was the result of the understanding of *cimborstwo* as a union of people of the same age. In the majority of cases, however the ties between the people were emotional.

Already in the group of the school children there existed the role of the leader. The oldest, most popular, and cleverest in the opinion of the group or the strongest individual was chosen to lead the plays, either by making his own proposals or by choosing one of the proposed ones.

Similarly, in the play of girls, one *cimborka* was chosen to lead. She was to be—in the opinion of the group—*mondrejsa, co syćko na dobre priniesla* (cleverer than the rest, the one who could turn everything into good). The basic skill required from her was the ability to reconcile the quarrels and to prevent the gossip.

It is interesting that the quarrels between the adults did not affect the children circle, and the youth circle, either. It seems there was division between the world of the children and that of the adults. It is confirmed by the principle prevailing among the children which forbade to tell the adults about the children's matters. The worst offence was to inform the parents of the children's matters, such as their common plays, hoaxes etc.[9]

*The youths.* After finishing school, all young boys who were to join the army had the compulsory military practice, which was called *lewenta.* Namely, they gathered once a week at school or in a house which was especially appointed for this purpose and were being prepared for the army services. It mainly consisted of physical training and shooting. The boys who achieved the best results in their age categories were sent to competitions of a higher level, organized for the three villages: Derenk, Szögliget and Szin. The winners of those competitions were sent to Bódvaszilas, and there were organized competitions for the winners from the whole region. Such competitions in which the represen-

9. And sometimes there was much to inform of. The hoaxes *(huncustwa)* played by the children and, especially by the young people, often lead to financial wastes, and even to wounding people. The reserve in speech was absolutely required by the comarades, who were afraid of the punishment.

tatives of other villages took part presented possibility of making friends with the youths from the Hungarian villages. Frequently, however, it presented possibility of showing mutual aversion.

Although the young boys had finished school, took part in "lewenta" and had to work on the farm, they did not advance in their position in the youth circle. They were still not allowed to go to organ-loft in the church, which was reserved only for the *parobcy*. The girls who had finished school were not allowed to stand in the middle of the church yet, where the *wielkie dziewki* stood. Their place was in front of the altar, together with the school children. Neither those young boys nor the girls were allowed to take part in the dances organized in the village. They were allowed only to watch the dancers for some time. Then, in the middle of the dances, however, they had to go home.

The first stage of giving the boys entrance to the circle of parobcy was to allow them to go to the organ-loft. This custom was called *kerscenie* (the christening). The group of the boys who turned sixteen (practically a group *cimboras*) had to buy some *palonka* (a very strong kind of vodka), beer or wine and offer it to the *wielcy parobcy*. After such ceremony, which usually took place in front of the inn, they could go to the organ-loft, but they still were forbidden to go to the inn. Until the age of 18 they were still *mniejsi parobcy* (the smaller young men).

The custom connected with the change of a *mniejsi parobek* into a *wiaksy parobek* was called *awatasz*[10] and usually took place at Easter. The candidates to become *wielcy parobcy* were picked up by the older people and then they went together to the inn, where each newly created *wielki parobek* bought a litre of wine for the participants of *awatasz*. In that way the unmarried boys reached the highest point of their social advance.

The girls at the age 15–16 had to pay their footing to the circle of *wiakse dziewki* in the form of offering them chocolate.

The main place of meeting for the *parobcy* was the inn. The *cimboras* gathered there after work even if some of them did not have cash, since it was a custom that the treat was paid by this *cimbor* who had ready money at the very moment. It was, however, very much frowned upon not to repay one's hospitality, and, therefore, each *cimbora* tried not to be *dluzny* (to owe somebody something).[11]

The girls did not go to the inn; they used to stay outside it and sing, talk and wait for the boys.

The main opportunity for the youths to meet was presented by the Sunday gathering in the centre of the village, which was connected with dances and

10. Hung. *avat* — initiation. The term *awatasz* was sometimes used also to denote the already-mentioned ritual after which the young men were allowed to go to the organ-loft.

11. There also existed the possibility of drinking on credit *(na borg)* The money was to be repaid as soon as one got the cash, otherwise one could be expelled from the inn.

singing *(schodzka),* and took place in summer. In autmn and winter they went together to *prontki* i.e. spinning of hemp. It was organized in the house of one of the *cimborkas*. The girls worked there together until the young men came. Finally, it always led to dances.

The youths also met at the dances *(bale)* organized in the school. But only *wielcy parokowie* and *wielkie dziewki* were admitted to those dances.

The *cimborstwo* did not manifest itself only in the gatherings of the amusement kind. It frequently connected people into working groups. It was from among the *cimboras* that the companions for the work outside the village were chosen e.g. at charcoal-burning, woodfelling and cutting, and the seasonal labour at the landowners' estates far from Derenk.[12] The *cimboras* knew each other very well and they could estimate each other's ability to co-operate. They made their choice according to the knowledge of their companions' qualities, such as diligence and initiative. One of the basic characteristics of a *wielki cimbora* was the ability to work in the group. The youths considered it essential for the mutual trust. The duties of the *cimboras* towards each other were very numerous. To be recognized a good *cimbora* one was required to be sincere and loyal,[13] ready to help in conflict situations (such as affrays at the inn) and in need. He could not refuse help, but he could expect help whenever he would need it.

The young men together, in the same-age-groups took part in the ceremonies and customs (e.g. *dyngowanie*—the traditional custom of dousing womenfolk on Easter Monday, or *stawianie majuszek*—adorning with verdure). The young girls used to tell fortunes together in their circles (e.g. *na światego Ondreja*—on St. Andrew's Day).

Going into the army was a special possibility of manifesting the *cimborstwo*. That *cimbora* who had to go to the army was bid good-by by all his *cimboras* who were drinking at the inn and then all of them accompanied him to the borders of the village, and sometimes even to the railway station wich was situated about ten kilometers far from Derenk.

The *cimboras* used to hunt together and to share the hunted animals among themselves. Before the marriage of one of them, they organized an especially celebrated chase. All the hunted animals were given to the bridegroom as a kind of wedding gift.

Also the bridesman and the bridesmaid were chosen out of the circles of the closest *cimboras* and *cimborkas,* who were also frequently their kins or

12. That fact eliminated some of the young people from the group of the *cimboras*. Those who were rich and did not need to work outside the farm of their parents were, thus, a little bit isolated from the group. On the other hand, however, those who worked chiefly outside the village had fewer opportunities of taking part in the meeting of the friends.

13. Loyalty was required especially in the contacts with the girls. A *cimbora* was not allowed to deceive his friend. Unfaithfulness towards one's *cimbora* was an important reason for breaking the friendship. The *cimboras* often left the choice to the girls.

relations. In some cases all *cimboras* and all *cimborkas* were asked to perform those functions, which consisted of inviting to the wedding, serving during the wedding feast etc.

*Married men and women.* The marriage of one of the *cimboras* only partly changed their contacts. Certainly, the married man had less time to spend with his *cimboras.* Sometimes he could meet them in the inn, outside the church, during the work in the forest or when they helped one another in the farm work. The married man, however, whose purpose was to increase his property and to earn his and his family's living, less frequently stayed with the company of his *cimboras,* especially those who were not married yet, and who had different interests.

Besides, it was not approved by the community, when a married man too often met the bachelors.

The marriage of a *cimborka* loosened her contacts with the rest of the group to a greater extent. The numerous duties which devolved upon the married women and the intolerance of their husbands, who usually did not allow them to have many social contacts, were responsible for that fact. The *cimborkas,* however, still could meet in the shop, on the road, in the church or outside it, while spinning and paying visits to each other, when had time for it. The dances and meetings on the country road on Sundays were replaced by sitting in front of the house, where the women used to sit up and talk, mainly in the circle of the *cimborkas.*

In order to emphasize the ties between the people of the same age, the *cimboras* and *cimborkas* were frequently asked to stand godfathers and godmothers to their friends.

However interested mainly in their own farms and fields and having the limited possibility of social contacts, the *cimboras* and *cimborkas* still realized the existence of the ties between them. It was manifested in their daily life by the obligation to greet each other using the words *cimbora* or *cimborka,* and by the help in need. Our informants stressed the fact that there were no cases of refusing help to one's *cimbora* or *cimborka.* Such behaviour would have been disapproved of by the whole community.

In certain situations the whole same-age-group acted as one whole. It happened for example during the funeral. The *cimboras*—and the *cimborkas* in case of the funeral of one of them—carried the coffin of their dead friend to the graveyard on their shoulders.

*The old people.* The relations between *cimboras* and *cimborkas* did not disappear with the passing of time. The old people still realized the existence of the ties between them. At the old age, however the *cimborstwo* slightly changed its character, becoming a sort of *common memory* of the group of the people of the same age. The old men talked mainly about their youth, recon-

sidering the past events, recollecting situations and people, investigating the past once again, viewing it from the perspective of time and idealizing it. The "cimborship" of the old people, then, was mainly of a sentimental character.

*The contacts with the people of the same age from outside the village*

As it has been already mentioned, Derenk was relatively isolated not only for its faraway situation, but, above all, for the ethnic character of its inhabitants. All that was responsible for the fact that the contacts with the people of the same age from outside the village were not numerous.

Undoubtedly, some acquaintances with the Hungarian youths were made during *lewenta,* work outside the village, a visit to the mill in Szögliget, during the journeys to the fairs, church fairs to the offices. It is not, however, possible to find to what extent those acquaintences were lasting, that is if they became *cimborstwo*. The informants had different opinions on that problem. The majority of them claimed that the inhabitants of Derenk did not have any *cimboras* in the neighbouring Hungarian villages. Only few families from Derenk had some kins and relatives in the Hungarian villages as a result of mixed marriages. It is possible that they also had some *cimboras* there, then.[14]

In such cases, during visits paid to those villages, the inhabitants of Derenk were friendly welcomed by their *cimboras,* they were invited to their houses or to the inn and put up etc. Of course, they treated their *cimboras* in the same way when they visited Derenk, but such occasions were very rare.

The majority of the informants did not call the acquaintances with the Hungarian inhabitants of the neighbouring villages by the name *cimborstwo*. In their opinions, the *cimborstwo* could not develop because of the disdainful attitude of the Hungarians. The mutual mischief and unfriendliness, which often changed into hate and resulted in tussles at the inn — all that did not create propitious conditions for making friends.[15]

For the majority of the inhabitants of Derenk, the loose relations with the people of the same age were only *poznajomstwo* (acquaintance). Each inhabitant of Derenk had many acquaintances of that kind. It was the result of the every day economic contacts.[16]

14. As an example we can take the family of Stefan, related to one of the families in Szögliget. Stefan Janos, b. 1904, had a *cimbora* there. On the occasion of his journey to Derenk in 1979 he paid him a visit, and we witnessed their cordial greeting and joy of the unexpected meeting after many years.

15. The Hungarians called the inhabitants of Derenk *galuszkowe Poloki* (*galuszki* — the kind of dish), and their language *zlomany* (broken). In return the inhabitants of Derenk called the Hungarians *korpa cyberysi* or *otrembowi cyberysi* (the eaters of pickled bran).

16. One of the informants stressed the fact that she did not have any *cimborka* among the Hungarian women because of her bad command of Hungarian. Similarly to her friend, she was ashamed of that fact and reluctant to talk to the Hungarians.

*The values and norms connected with the "cimborstwo"*

Our informants emphasized especially those values of the *cimborstwo* which were not connected with the economy. They understood its sense in the fact that a man should always act in a group and only then he can get the satisfaction. Such views are connected with the common—among the members of that community—principle of disapproving those who separate themselves from the community. Such people were called *borsug* (a badger) or *herdy* (conceited), which showed these qualities which were disapproved by the community. The tendency to separate oneself from the community was associated with conceit, neglecting others, and showing unfriendliness to them. The people who possessed those qualities, together with those who did not like to participate in group entertainments, were disliked and ridiculed.

The opposites of the above-mentioned features, such as self-effacing disposition, sociability, cheerfulness and willingness to help others, were required from the *cimboras* and *cimborkas*. The general requirement, however, was loyalty and friendly attitude towards the rest of the *cimboras*. The loyalty meant truthfulness, sincerity, reserve in speech, help in need etc. The ideal *cimborstwo* assumed that there existed no conflicts among the people of the same age, which was practically impossible. The conflicts among people were inevitable, but they were mitigated by the system of norms the *cimboras* were to comply with.

The high estimation of the *cimbora*ship as a model of attitude towards the people of the same age, is strongly confirmed in the idea of the so-called war*cimborstwo*. The *cimboras* who together were called up recruits and fought hand in hand, were obliged to help one another in danger situations. The informants who were talking about the values of a *wielki cimbora* (a great cimbora) always stressed the fact that such a man should be ready to help his wounded friend at the battlefield. The examples from the second World War show that those postulates were put into practice.

And then, it is clear that the idea of the *cimborstwo* as well as—to a considerable extent—its practice was connected with these rules of behaviour which were essential for the community—mutual help, solidarity, loyalty, the tendency to mitigate the conflicts without the use of force etc.

It may be claimed, that the inhabitants of Derenk treasured the *cimborstwo* also for the reason that, unlike the kinship and relationship, it was to some degree, based on the principle of free choice. It was self-evident and somehow imposed by nature that someone should help his kins or relations, while the help given to the *cimboras* symbolized the freedom of an individual who manifested his goodwill towards the people he chose from his age-group. Of course, the cimborstwo was to a considerable extent based on chance, since the people of the same age were accidentally joined by the date of their birth. Besides, it

was connected with the expectations of the community, and hence it was a kind of social pressure. Nevertheless, it was treated as a manifestation of goodwill.

It is not, however, suggested that the informants did not realize the significance of the economic functions of the *cimborstwo*. They were aware of the importance of the duty to help other *cimboras*. They did not, however, attach too much importance to that fact and they did not consider it the essence of the institution of the *cimborstwo*.

### *The functions of the "cimborstwo" in Derenk*

Summing up what has already been said, it may be concluded that the *cimborstwo* performed several functions in the community life of Derenk. Generally, those functions can be divided into economic and social ones.

The economic functions manifested themselves in the fact that an individual at every stage of his life, and especially at the productive age, could count on the help of his *cimboras*. It could be given in the form of a loan, help with the work on the farm, with building of the house etc., but it also could be the permanent mutual and lifelong support. That support could help, for example, to get a better job etc. The *cimborstwo* secured support even to those people who did not have any family in the village.

The *cimborstwo* played also an important role in the process of socialization of an individual. It defined his place in the social structure, gave him the social support in the age-group and the possibility of advancing in prestige. It created also the possibility of participation in the common forms of entertainment, and realization of the leader's ambitions. It regulated the behaviour of the young as well as of the mature people, and thus it introduced the necessary order into the human relations. And, above all, it satisfied the need of friendship. Together with the family circle, the relationship and neighbourhood system, with which it was sometimes closely connected, the *cimborstwo* introduced order and harmony to the social life of the village community and developed the realtionship and the identification of an individual with the group.

### *The changes of the "cimborstwo" in Istvánmajor*

During the displacement of the population of Derenk to other villages the criterion of the choice of the groups was the kinship. The related families settled usually in one place. Obviously, it broke the *cimborstwo* relations, although there were also some *cimboras* among the kins and relatives. As it has been proved, the inhabitants of Istvánmajor have *cimboras* in all the villages to

which the population of Derenk was moved. They have also many relations there.

The custom of family visits on the occasions of festivals and church fairs includes also visiting the *cimboras*. When someone visits his family in a village, he is obliged also to visit his *cimboras* there. The greetings and conversations are very friendly, and the treat sometimes becomes a feast. Of course, because of the old age and poor health those visits are less frequent now. And the last visit, during the funeral, is paid more and more often.

In the first and most difficult period after the displacement the people helped one another with the building of the houses, delivery of the belongings from Derenk etc. The help was, however, common for all the community, and the help from the *cimboras* cannot be separated and separately investigated.

Until the foundation of the collective farm in Istvánmajor, the emigration from the village was relatively small. As a result of increasing the area under cultivation in the new place, all the members of the families could find work on the farm. The old and new same-age-groups functioned in the same way as in Derenk.

The foundation of the collective farm in 1961 in Istvánmajor changed completely the character of the community and at the same time affected the institution of the *cimbor*ship. The youths went to work in the cities, where they were given flats after some time. Now they visit their families in Istvánmajor only on the occasions of festivals. Such a visit presents also opportunity of meeting the *cimboras* who live all over Hungary. The contacts between the *cimboras* who meet in such situations is rather casual, and it limits itself to a short conversation, or, more rarely, to a short visit in the inn.

The older people still cultivate the tradition of the *cimborstwo*. It does not, however, manifest itself in the mutual help, working or travelling together any longer. Only occasionally, especially on Sundays, festivals, or during the church fairs the old *cimboras* meet to talk about the old days drinking wine, beer or *palonka*. During those meetings they often say that *na Drence wiakse bylo cimborstwo* (the *cimborstwo* in Derenk was much stronger).

It also seems that neither the young inhabitants of Istvánmajor nor those born in Derenk have established any contacts with the Hungarians which could be called *cimborstwo*. They have only some *poznajomcy* or *poznajomi* there.

The *cimborstwo,* then, did not survive the changes connected with the transition, already in the new place, from the self-sufficient economy to the collectivization. It could not resist the consequences of the suppressions lived. The *cimborstwo* becomes the past similarly to many institutions of the traditional culture and to the economic basis on which it was created, and the norms and rules which governed it.

# *A cimboraság*

## *Adatok Derenk és Istvánmajor magyarországi lengyel telepes falvak társadalomnéprajzához*

Derenk lakosságának nagyrésze lengyel telepesek leszármazottja volt. A derenki embereket összetartotta a közös származástudat, a nyelv, a magyar környezettől való különbözőség erős érzete. A vallási és vagyoni eltérés nem volt számottevő. Az azonos vagyoni helyzet következtében a derenki lakosság társadalmát elsősorban nem gazdasági tényezők differenciálták. Jelentős szerepet töltöttek be a nem és a kor szerinti csoportok. Az utóbbiakhoz kapcsolódik a cimboraság.

A derenki lakosok kor szerint négy csoportra tagolódtak: gyermekek 15-16 évig, fiatalok, férjezett asszonyok és nős férfiak valamint öregek. Ez a felosztás szorosan összefügg a cimborasággal, mely elvileg a 2-3 évnél nem nagyobb korkülönbségű kortársak között alakult ki.

Tanulmányunkban az egyes korcsoportokon belül létrejött cimboraság jegyeivel: a cimbora megválasztásával, találkozgatásokkal, az érintkezések gyakoriságával, jellegével (szakmai csoportok, közös munkavégzés) és a cimborák kölcsönös kötelezettségeivel foglalkozunk. Figyelembe vettük a szomszédos magyar falvak lakóival kialakult kapcsolatokat is. A cimboraság funkcióit két csoportra oszthatjuk: gazdaságira és társadalmira, mert a cimboraság ideálja a derenki lakosok társadalmában olyan értékrendszerhez és normákhoz kapcsolódott mint a kölcsönös segítség, a szolidaritás, lojalitás, a konfliktusok erőszak nélküli megoldása stb.

Végezetül érintjük a derenki lakosok Istvánmajorba történő áttelepítés utáni időszakát, a változás problémáját, a szocialista termelési viszonyok következtében módosult cimboraság tartalmát.

*Krasińska Ewa—Kantor Ryszard*

B

G
g
d
te

H
H
fo
p

li
al
d
w
d
m
so
st

in
m
hi
ha

w
H
*F*
G
da

BÉLA FÖLDESI

# *Der Gregorsgang im Karpatenbecken*

Unter den Volksbräuchen, die aus dem Mittelalter stammen, nimmt der Gregorsgang — eine Handlung, die am 12. März, den Tag des Papst Gregor, gebunden ist — eine hervorragende Rolle ein. An diesem Tag wurden die schulpflichtigen Kinder in die Schule eingeladen, und sie sammelten Gaben teils für sich selber, teils für die Lehrer.

Da es sich hierbei nicht um einen Brauch ausgesprochen ungarischer Herkunft handelt, ist es bei seiner Erforschung am zweckmässigsten von den Handlungen zum Gregorstag in ganz Europa ausgehend, die Spur zu verfolgen, auf der wir zu seiner Herausbildung und seiner Einbürgerung im Karpatenbecken gelangen.

Ein „Urvater" des Gregorsganges ist das *Festum Gregorianum,* die Feierlichkeit zum Gregorstag. Der Sammelbegriff *Festum Gregorianum* beinhaltet alle Handlungen, die mit diesem Tag in Verbindung stehen. Bis zum Ausgang der 1700-er Jahre hatten sich diese Handlungen in ganz Europa verbreitet, wobei sie untereinander recht grosse Abweichungen zeigten. Der Festumzug, die kirchliche Zeremonie, die Wahl des Schülerbischofs, die Aufführung dramatischer Bühnenstücke in verschiedenen Kostümierungen, das Spendenheischen und Sammeln, das Einladen der Schulanfänger in die Schule — all dies stand in irgendeiner Verbindung zum Gregorstag.

Den Ausdruck *Festum Gregorianum,* der den Begriff des Feierns schon in sich birgt, hat auch die Schulgeschichtsschreibung als begriffliche Bestimmung und Inhalt aus der Kirchengeschichtsliteratur übernommen. Parallel hierzu geschah es aber nicht, dass auch die Ethnographie aus diesem reichhaltigen Archiv geschöpft hat.

In der Forschung nach dem Ursprung des Gregor-Festes in Europa stossen wir auf eine erste Angabe aus dem Jahre 1592 bei dem Kirschenschreiber Hospinianus, der in seinem Werk *De Origine, Progressu, Ceremonii et Ritibus Festum Dierum* ... sagt, dass sich zum Gedächtnis und zu Ehren des Papstes Gregor, der der Patron der Schüler und der Schulen war, die Sitte gebildet hat, dass man auch noch zu seiner Zeit am Gregorstag die Kinder mit Gesängen

in die Schule einlud (1547—1626).[1] Diese Sänger wurden von einem Schüler, der als Papst Gregor angetan war, angeführt und von seinen Bedienten begleitet. Wo sie sangen, dort bekamen sie Geschenke überreicht, damit die Kinder die Schule liebgewinnen.

In der Untersuchung des *Festum Gregorianum* stellt die im Jahre 1714 erschienene Arbeit des Helmstadter Schulrektors *Andreas Weber,* die den Titel *Origo Festi Gregoriani* trägt, ein unentbehrliches Quellenstudium dar.[2] Unter Berufung auf alte Angaben und Quellenarbeiten schreibt der Verfasser, dass die Schüler am 12. März, dem Tag des Papstes Gregor, ein glanzvolles Fest veranstalteten. Hoch zu Pferde führte der Papst den Umzug an, seine Bedienten folgten ihm zu Fuss. An jeder Tür blieben sie stehen und sangen. Hierfür erhielten sie meist Brezeln als Geschenk. Die Kleider der Begleiter wirkten recht soldatisch, einige von ihnen trugen auch Militärabzeichen oder hatten sich ein Schwert umgegürtet, auch ein Schild gehörte zu ihrer Ausrüstung. Laut *Weber* glich der ganze Zug einem Kostümaufmarsch.

Er führt den Ursprung dieses Brauches auf die griechischen Panathea-Spiele zurück, die von den Römern übernommen und zum Fest der Minerva umgestaltet wurden. Das entscheidendste hierbei aber ist, dass die heidnischen Namen abgelegt und zu christlichen umgeformt wurden, dass all das von diesem Fest beibehalten wurde, das, ohne die Gunst und die Religion zu verletzten, beibehalten werden konnte.

*Heinrich Ploss*[3] ist der Ansicht, dass dies Fest, wie es im Jahre 830 von Papst Gregor eingeführt wurde, über Jahrhunderte hinweg in der Form veanstaltet wurde, wie es sich bei den Römern herausgebildet hatte. Ein unverbrüchlicher Teil dieser Handlung war auch die Wahl des Schülerbischofs. In alten Aufzeichnungen ist zu lesen, dass die Schüler bei diesen Gelegenheiten Skandale verursachten, die Kirche und die Geistlichen verhöhnten. Somit wurde schon recht früh, im Jahre 1249, ein Kirchenverbot dagegen erlassen.

Zur Zeit der Reformation stellte sich die Frage, ob die Reformatoren diesen Schulbrauch, der an die Person eines katholischen Papstes gebunden ist, beibehalten oder verwerfen. Hierzu die Meinung des Berliner Theologieprofessors *Paulus Cassel:* „Die Reformatoren gaben sich damit zufrieden, dass sie eine Nachahmung eines heidnischen Festes gefunden hatten, sodass es nicht galt, ein päpstisches Fest beizubehalten. Überall dort, wo das Gregorfest begangen wurde, traten die Schüler als kleine bewaffnete Soldaten auf, genau wie dies bei den Römern auf dem Minerva-Fest Brauch war. Da unter dem Schutz dieser Göttin nicht nur die Wissenschaft und die Kunst, sondern auch das Handwerk, das Gewerbe und auch die Leineweberei standen, er-

1. *R. Hospiniano:* De Origine, Progressu, Ceremoniis et Ribitus Festorum Dierum... Tiguri, 1592.
2. *A. Weber:* Origo festi Gregoriani. Helmstadii, 1714.
3. *H. Ploss:* Das Kind im Brauch und Sitte der Völker. Leipzig, 1884.

scheint in der Prozession der christlichen Schüler neben den sieben freien Künsten auch das Gewerbe. Mit der Trommel in der Hand und in den verschiedensten Kostümierungen trugen diese kleinen Schüler unwissentlich eine derartige klassische Antiquität vor, die manchem von ihnen sein ganzes Leben hinweg nicht bewusst wurde."[4]

Unter dergleichen Bedingungen verlebte auch Luther, der grosse Reformator, seine Kindheit. Auch er wirkte tatkräftig bei den Bräuchen zum Gregor-Tag mit.[5] Entscheidend ist hier die Feststellung von Seiten sowohl der Kirchen- als auch der Schulgeschichtsschreiber, dass die Reformatoren nach der Reformation die katholischen Kirchen- und Schulbräuche sowie das Einladen in die Schule zum Gregor-Tag nicht verwarfen, sondern bemüht waren, diese für ihre eignen Ziele zu nutzen. Und dies Ziel bestand darin, so viel Schüler wie möglich in die Schulen einzuladen. Hierüber verfasste der Meissener Lehrer *Samuel Traugott Mücke* eine hervorragende Arbeit. Er sagt: ...„Das Fest des Papstes Gregorius blieb also auch bei den Protestanten als ein Spiel, als ein Vergnügen der Jugend, nicht als Verehrung eines Heiligen, und wurde vielleicht noch mehr mit neuen Ceremonien überladen."[6]

Zusammenfassend mag dies auch noch von *Adolph Drechsler* bekräftigt werden, der darauf hinweist, dass Philipp Melanchton (1497—1560), einer der grössten Verfechter der Reformation, für diesen Tag einen einladenden Grussgesang in die erste protestantische Schule schrieb, der in allen protestantischen deutschen Schulen am 12. März gesungen wurde.[7] Ein ähnliches Beispiel gibt uns auch Absatz 24. des Schulgesetzes aus Güstrow, im Jahre 1602 herausgegeben, wo es heisst: „Es ist ein schöner Brauch, dass an einigen Orten noch das Gregor-Fest in der Schule begangen wird; an diesem Tage werden die Kinder zum ersten Mal in die Schule gebracht, wo man sie mit dem lieben Gedicht von Philippus, das da lautet: *Vos ad se pueri,* begrüsst."[8] Notwendig ist es darauf aufmerksam zu machen, dass die Kenntnis der lateinischen Sprache auch in den protestantischen deutschen Schulen zu den wichtigsten Unterrichtsaufgaben gehörte. Auch Melanchton schrieb seinen Einladungsgesang in die Schule in Latein. Weiterhin haben dieser sowie alle weiteren Ge-

4. *P. Cassel:* Das Kirchenbuch. Berlin, 1891.

5. *Trebonius,* der Magdeburger Lehrer Luthers kleidete die Scharen der Gregorsgänger — und so auch Luther — wie zukünftige Beamte, Direktoren, Superintenden und Handwerker, um auch hiermit zu zeigen, welche Berufe sie einst als Erwachsene ergreifen können. *C. A. Vulpius:* Curiositäten der physisch-literarisch-artistisch-historischen Vor- und Mitwelt. III. Weimar, 1813. 517—523.; und VIII. 1820. 265—267. Siehe auch *G. Gugitz:* Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs. Studien zur Volkskunde I—II. Wien, 1949—1950.; *F. Nork:* Der Festkalender... Stuttgart, 1847.; *L. Hörmann:* Die Jahreszeiten in den Alpen. Innsbruck, 1889.

6. *S. T. Mücke:* Vom Ursprunge des Gregoriusfestes. Leipzig, 1797. 31.

7. *A. Drechsler:* Kalenderbüchlein. Leipzig, 1881. geschrieben am 12. März.

8. *H. Schnell:* Das Unterrichtswesen der Grossherzogtümer Mecklenburg, Schwerin, und Strelitz. I. Berlin, 1907. 483. Schnell gibt die ersten beiden Zeilen des Grussgesanges an. Der Text des Grussgesanges in einer vierstimmigen Partitur steht in: *Sethum Calvisium:* Harmonia Cantionum Ecclesiasticarum. Leipzig, 1612. 587—589.

sänge aus der Zeit nach der Reformation nur zwei wesentliche Dinge zum Inhalt. Das eine ist die Bekanntmachung mit Gott, die Erziehung zum kirchlichen Leben und das andere die Einladung, der Ruf in die Schule. In diesen Gruss-Gesängen findet sich keine Spur von Gabenheischerei und Sammeln.

Die europäische Verbreitung des Gregorsganges in dieser Form, wie sie sich nach der Reformation auf dem deutschen Sprachgebiet herausgebildet hatte, wird durch zahlreiche Studien belegt.

Laut Aussage von ethnographischen Brauchforschern aus Schweden war der 12. März, der Tag des Papstes Gregor, ein Frühlingsfest für die Schulkinder — und gleichzeitig auch das Fest der grünenden Zweige —. Auch hier wählten die Schüler einen Schülerbischof. Ihr Umzug war sehr festlich.[9]

*Felix Rousseau* aus Belgien schreibt in seiner Studie, die 1920 erschien, dass die Schüler diesen Tag ganz genauso feierten, wie dies zur Zeit Melanchtons Sitte war. Sie wählten einen Schülerbischof, veranstalteten einen Umzug, sammelten Gaben, luden in die Schule ein und am Abend vergnügten sie sich. Von den gesammelten Eiern kochte die Hausfrau — wo die Schüler sich versammelten — Rührei.[10]

Die Ethnographen aus Polen sind auch einhellig der Meinung, dass dieser Brauch im 16. Jahrhundert im Elsass entstanden ist. Laut *Ryzard Gansiniec,* einem der bedeutendsten Verfasser, hat sich der Gregorianki — der Gregorsgang — in dem polnischen Sprachgebiet genau in der gleichen Form eingebürgert, wie wir dies schon kennengelernt haben. Dieser Brauch existierte auch noch in den 1800-er Jahren, denn eine Aufzeichnung aus dem Jahre 1880 enthält noch die Namen der Teilnehmer am Gregorsgang aus den Dörfern um Rzeszow.[11]

Auch der Brauch, der sich zum Gregor-Tag in Slowenien herausgebildet hat, stimmt völlig mit dem Gregorsgang bei uns überein. Unter der Anleitung ihrer Lehrer trugen auch hier die Schüler Grussgesänge vor, baten um Gaben und luden in die Schulen ein. Die gesammelten Spenden warfen sie zu einem abandlichen Festschmaus zusammen, und was übrig blieb, das bekam der Lehrer. Wie sehr sich die beiden Nationen in ihren Volksbräuchen gleichen, das zeigt das untenstehende ABC-Gedicht:

*A,a,a dnes je den Gregora,*
*vu šterom mi iščemo,*
*deake vküp spravlamo,*
*a,a,a dnes je den Gregora.*

9. *T. Norlind:* Latinska skolsanger i Sverige och Finland. Lund, 1909. 179.; *J. Rietz:* Skanska skolwäsendets historia. Lund, 1848. 79.; *P. M. Nilsson:* Arets folkliga festes. Stockholm, 1915. 84.

10. *F. Rousseau:* Légendes et Coutumes du Pays de Namur. Bruxelles, 1920. 84.

11. *R. Gansiniec:* Gregorianki. Pamietnik Literacki. t. 45. Warszawa—Wrocław, 1954.; *M. Cisek:* Materialy z missteczka Zolyni pod Przemyslem. Zbior Wiadomosci de Antropoligii Krajowej. t. 12. 1889.

*E,e,e dobro nas poslüšajta*
*ka vam zdaj popejvamo*
*i ka od vas čakamo,*
*e,e,e dobro nas poslüšajte.*

*I,i,i bojte gazdi, gotovi:*
*deco z nami püstite,*
*ze vsim nas darüjte,*
*i,i,i bojte gazdi, gotovi.*

*A,a,a ma van Gergely napja,*
*melyben szegény diákok*
*járnak mint a szegények,*
*a,a,a ma van Gergely napja.*

*E,e,e hozzanak nekünk ide*
*egy nagy teli csutorát*
*vagy egy darab szalonnát,*
*e,e,e hozzanak nekünk ide.*

*I,i,i, örülünk most ezen mi,*
*hogy hiába nem járunk,*
*e becsületes házba,*
*i,i,i, örülünk most ezen mi.*[12]

Eine mögliche Übersetzung ins Deutsche könnte folgendermassen lauten:

*A,a,a, heute ist der Gregorstag,*
*wenn die armen Schülerknaben,*
*wie die Bettler umhertraben,*
*a,a,a, heute ist der Gregorstag.*

*E,e,e, gebt' uns her*
*eine Pfeife Tabak,*
*ein Stück Schinken und noch mehr.*
*E,e,e, gebt' uns her.*

*I,i,i, was für eine Freude ist das,*
*nicht vergebens war unser Lauf*
*zu diesem ehrenvollen Haus.*
*I,i,i, was für eine Freude ist das.*

12. *N. Kuret:* Praznično leto slovencev, I. Celje, 1965. 104—108. Die ungarischen Gedichte stehen in Magyar Népzene Tára. Band II. S. 152 unter der Nr. 112.

In gleicher Form bildete sich dieser Brauch auch auf tschechisch-mährischem Gebiet aus. Laut *Čenek Zíbrt* kann dies bis zum 16. Jahrhundert zurückverfolgt werden. Sehr wesentlich ist die Feststellung, dass das ursprüngliche Ziel dieser Handlung das gleiche ist, wie wir es auch schon in den Grussgesängen Melanchthons gesehen haben: die Erziehung zum kirchlichen Leben und das Einladen in die Schule. *Zíbrt* meint, dass die Sitte des Spendens erst später dazukam. Aufgrund eines Schriftdokuments aus der Zeit zwischen 1550 und 1570 teilte er mit, dass sich die Schüler an diesem Tag festlich kleideten und besonders begabte junge Leute in die Schule einluden. Ihr Führer ritt auf einem Pferd. Zu jener Zeit trugen die Schüler noch ihre eignen Kleider, doch von den 1600-er Jahren an wurde diese Kleidung dann immer verzierter, bunter und kostümhafter. Mit einladenden Liedern und Gebäck lockten die Schüler die Kleinen in die Schule. *Zíbrt* zeichnete mehrere Schultheaterstücke auf, mit denen man in der Tschechei die Kinder in die Schule einlud. Der Inhalt dieser Stücke, ihr Handlungsverlauf sowie die Benennung der Figuren sind dem Gregorsgang bei uns zum Verwechseln ähnlich, so, wie wir ihn in Handschriften des Reformierten Kollegiums aus der zweiten Hälfte der 1700-er Jahre kennen. Auch hier finden sich unter den Figuren der Papst Gregor, ein Leutnant, ein Korporal, ein junger Schüler und ein alter Schüler, eine Person mit einem Klingelbeutel, eine mit einem Korb und eine mit einer Weidenrute usw.[13]

Sehr wertvoll ist der Grussgesang zum Gregorstag aus den zweisprachigen (slowakisch-ungarisch) Siedlungen des Kleinen Karpatenbeckens. Den Zweck ihres Kommens trugen die Schüler bei den slowakischen Familien in Slowakisch und bei den ungarischen Familien in Ungarisch vor:

Hier ihr slowakischer Gesang:

*Podl'a obyčaja na deň na Gregora*
*vyslaní sme žiaci od pána rektora*
*pohl'adiet do vášho domu a do dvora,*
*že či sa v ňom žiaci a plná komora:*
*by ste vašich žiakov, žiačky odmenili,*
*na rozen slaniny kuščik udelili.*
*Na Blažeje vel'mi málo sme dostali,*
*sotva sme halušky čím mastit' mali.*
*A tak si dúfame, že nám nahradíte*
*tú stratú, ked' žiakov svojich odmeníte.*
*My vdačne bereme nielen slaninu,*
*ale i podrebria, udlu soldravinu:*
*ba áno, do nášho malého košíčka*

13. *Č. Zíbrt:* Veselé chvíle v živote lidu českého. Vyšehradš-Praha, 1950. 190—203.

*udel'te nám zo dve lebo try vajíčka.*
*S tym si, verte naskrz nič nezubozite,*
*ale žiakov, žiačky pekne odmeníte;*
*vy získate si tiez u Boha odplaty,*
*a jednuc v nebesiach budete plesati.*[14]

## II.

Den Gregorsgang im Karpatenbecken haben wir auf dem Territorium des historischen Ungarns untersucht. Schriftliche, und somit konkrete Angaben, die auf den Gregorsgang in Ungarn hinweisen, wurden — aufgrund unserer derzeitigen Kenntnisse — erst recht spät, im Jahre 1696 in dem evangelischen Gesangsbuch von *Mihály Ács* festgehalten.[15] Hieraus darf aber keineswegs die Schlussfolgerung gezogen werden, dass es vorher den Gregorsgang oder einen Vorläufer dessen unter anderem Namen nicht gegeben habe. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat es dies gegeben, denn der Gesang aus dem Jahre 1696 stellt eine Handlung dar, die sich auf dem Brauchgut aufbaut.

Der ungarische Gregorsgang erscheint in einer viel einfacheren und geklärteren Form, als dies auf dem deutschen Sprachgebiet der Fall war. Er war frei von all den Handlungen, die ihn in den westeuropäischen Ländern „zu barock-theatralischer Sitte verwandelt hatten".[16] Der Grund hierfür liegt in der zeitlichen Entwicklungsdifferenz zwischen Ungarn und den westeuropäischen Ländern. In Ungarn wird das Fest des Papstes Gregor erst unter den auf der im Jahre 1493 abgehaltenen Synode der Provinz Esztergom festgelegten Feiertagen genannt.[17] Zu gleicher Zeit werden in den Aufzeichnungen von *Pfleger* über die Jahre nach dem Tod Papst Gregors — die erste Angabe stammt von 675! — weder seine Person noch die mit seinem Namen in Verbindung stehenden Weihungen auch nur mit einem einzigen Buchstaben erwähnt.[18] Und um noch etwas auszuschweifen, sei gesagt, dass aus der Zeit Melanchtons, aus der zweiten Hälfte der 1500-er Jahre, insgesamt 50 Grussgesänge zur Einladung in die Schule am Gregorstag erhalten geblieben sind,[19] während wir in

14. *Gy. Valentényi:* A kis-kárpáti tót nép élete, viselete, szokásai. Ethnographia, XX. 1909. 36—46.

15. *M. Ács:* Zöngedező mennyei kar. Lőcse, 1696. 69—70.

16. Meyers Neues Lexikon schreibt (1973. Band 5.599): „Der Gregoriusumgang war ein Schulfest im Mittelalter, vorwiegend in den städtischen Schulen. Ursprünglich waren am Gregoriustag. Das Begleiten der Schulansänger sowie das Einsammeln des Schulgeldes und der Spenden für die Schule mit einer Prozession des Schülerbischofs verbunden. Im 16. und 17. Jahrhundert wandelte sich der Gregoriusumgang zu barock-theatralischen Aufzügen."

17. *S. Bálint:* Ünnepi kalendárium. Budapest, 1977. 246.

18. *A. Pfleger:* Der Gregorientag in Elsass. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde und Schulgeschichte. Arch. für elsäss. Kirchengeschichte. 7. 1932. 227—238.

19. *K. E. Wackernagel:* Das deutsche Kirchenlied von ältesten Zeiten bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts. IV. Leipzig, 1874.

unserer Heimat die ersten schriftlichen Angaben aus dem Jahre 1696 besitzen und dann erst wieder in der zweiten Hälfte der 1700-er Jahre auf Hinweise stossen, dass es diese Handlung auch in Form von Theaterstücken in den reformierten Kollegien gegeben hat.

In einem ersten Handbuch zur ethnographischen Vielfalt des Ungarntums ist zu lesen, dass die Tschangen (ung.: csángók) aus dem Burzenland (ung.: Barcaság, Siebenbürgen) diesen Brauch schon vor der Reformation kannten. Der Verfasser weist den Gedanken zurück, dass die Protestanten diesen Brauch aus der katholischen Kirche nach der Reformation herausgebildet hätten oder ihn übernommen hätten. Seine Begründung: „...es ist nicht sehr wahrscheinlich, dass sie ihren Brauch, der mit dem Gedenken an einen Heiligen der katholischen Kirche verbunden ist, nach dem Übertritt zu einem neuen Glauben eingebürgert haben. Deshalb kennen die Gregorsgänger unter den Tschangen sicherlich einen Text, der auch schon vor der Reformation bekannt war." Ihren Gesang — dem Heiligen Doktor Gregor, dem bekannten Lehrmeister an seinem Tag — hält er für das Werk eines Mönches.[20] Diese auf einer Hypothese beruhende Beschreibung wurde auch in das Werk „Die Volkskunde Ungarns", das 1979 erschienen ist, übernommen.[21] Die Feststellung entbehrt aber jeder Grundlage. Und um eine gebührende Antwort darauf geben zu können — da der Gregorsgang ein Brauch unter den Schulkindern war —, mussten wir untersuchen, ob in den ungarischen Dörfern des Burzenlandes schon vor der Reformation, also in den Jahren 1300—1400, die drei Voraussetzungen für die Verbreitung dieses Brauches gegeben waren: ein Schulnetz, ausgebildete Lehrer und Schüler.

Obgleich dies 1972 schon von *István Mészáros* in seiner hervorragenden Studie beschrieben wurde,[22] wollen wir an dieser Stelle — von einer anderen Linie ausgehend und zusammenfassend — die folgende Feststellung treffen. Weder unter den Tschangen aus dem Burzenland, noch anderswo im Land hat dieser Brauch vor der Reformation bestanden, denn es gab nicht eine der Bedingungen für seine Verbreitung. Als einer der hierfür vorrangig zuständigen — und bis heute immer wieder verschwiegenen — Sprecher teilt uns *Mihály Józsa,* der ehemalige Schulinspektor für das Komitat Brassó, in seiner 1896 erschienenen Monographie mit: „Aufgrund der uns vorliegenden religionsgeschichtlichen Angaben waren die Bewohner der zehn Dörfer im Komitat Brassó und im Burzenland zur Zeit ihrer Ansiedelung alle Kalvinisten und bis zu Beginn des 16. Jahrhunderts gehörten sie dem reformierten Bistum

20. A magyarság néprajza. III. Budapest, o. J. Kapitel über die dramatischen Überlieferungen befasst sich *K. Viski* mit dem Gregorsgang (347—350); Der hier zitierte Teil *L. Kolumbán:* A hétfalusi csángók a múltban és jelenben. Brassó, 1903. 83—87.

21. *I. Balassa—Gy. Ortutay:* Magyar néprajz. Budapest, 1979.

22. *I. Mészáros:* Népoktatásunk 1553—1777 között. Pedagógiai Közlemények 14. Budapest, 1972. 161—170.

an. Zwar stehen uns keinerlei Angaben zur Verfügung, die auch nur den geringsten Lichtschein auf den Unterricht und die Erziehung zu jener Zeit werfen könnten, dennoch steht ausser Zweifel, dass es eine Bildung für das Volk und seine Kinder wohl kaum gegeben hat."[23]

Ein anderer Hinweis stammt von *Balázs Orbán,* dem ausgezeichneten Kenner des Szeklertums. Im Jahre 1863 schrieb er über die Tchangen: „... unter ihnen sind so wenige des Schreibens kundig, dass selbst aus dem Gemeindevorstand kaum einer seinen Namen niederschreiben kann. Im allgemeinen sind die Tschangen der Schule ziemlich abgeneigt, sodass man ihre Kinder auch nur unter grossen Schwierigkeiten zum Schulbesuch überreden kann. Auch den Wissenschaften sind sie nicht zugetan."[24] Demgegenüber behauptet *Kolumbán* 1903, dass „... die Tschangen der Schule nicht abgeneigt sind, und es gibt nur wenige unter ihnen, die weder schreiben noch lesen können."[25] Stellen wir jedoch zu alldem hinzu, dass das erste in Ungarisch geschriebene Buch, das sog. Kolozsvárer (Klausenburger) ABC-Buch, erst 1553 in Ungarn erschien,[26] dass es die erste Druckerei 1472 in Buda gab, dass 1590 *Gáspár Károli* die Bibel übersetzte und dass es die erste ungarische Schule 1567 in Győr gab,[27] so müssen wir der Feststellung, dass der Gesang „Dem Heiligen Doktor Gregor" aus der Zeit vor der Reformation stamme, mit noch grösserer Ungläubigkeit entgegentreten. So hätte nämlich dieser in regelmässigen 6—6—4; 6—6—4-er Silbenzahlen verfasste und auf Ungarisch geschriebene Grussgesang den Sturm der Zeiten, das Nichtvorhandensein der Schule, der Lehrer, das geistige Zurückgebliebensein und Vernachlässigtsein sowie den Zwang zum Lateinischen in dieser seiner kristallklaren Form überstehen müssen und hätte sich — in erster Linie in der mündlichen Wiedergabe — darüber hinwegretten müssen, denn in den ersten Druckerzeugnissen werden Gesänge zum Gregorstag mit keinem Wort erwähnt, wie dies 1903 von *Kolumbán* aufgezeichnet wurde. Eine derartige Behauptung auszusprechen und diese dann auch noch als Tatsache anzunehmen, zeugt nicht gerade vonWissen schaftlichkeit.

Gleichzeitig hiermit haben wir die wichtigste gesellschaftliche Voraussetzung, ob es nämlich von gesellschaftlicher Notwendigkeit war, die Schüler in Massen in die Schulen zu rufen, noch nicht einmal erwähnt. Vor der Reformation besuchten vor allem diejenigen die Münster- und Stiftschulen, die Pfarrer werden wollten. Nur ab und an gab es einmal einen „Weltlichen" unter all den Klerikern.[28] Dies war jedoch nicht charakteristisch für die Siedlungen

23. *M. Józsa:* Brassó vármegye magyar tannyelvű népoktatási tanintézeteinek monographiája. Brassó, 1896.

24. *B. Orbán:* A Székelyföld leírása. II. Pest, 1896. 78.

25. *L. Kolumbán:* op. cit. 82.

26. Vorgestellt durch *I. Mészáros:* op. cit. 56—58.

27. *Sz. Villányi:* Győr-vár és város helyrajza, erődítése, háztelek és lakossági viszonyai a XVI. és XVII. században. Győr, 1882.

28. Einige Angaben werden gemacht von *R. Békefi:* A népoktatás története Magyarországon 1540-ig. Budapest, 1906. 21—22.

im Burzenland. Die Notwendigkeit und die Voraussetzung für einen die gesellschaftlichen Bedürfnisse befriedigenden Schulbesuch der „breiten Massen" bildete sich erst in den 1600-er Jahren heraus. Dies gilt heute als bewiesene Tatsache.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass vor der Reformation keinerlei Voraussetzungen für den Gregorsgang bestanden haben. Also konnte dieser Brauch noch nicht entstehen. Auf die Frage, wie die Protestanten in Hinblick auf die Person des katholischen Papstes Gregor gesinnt waren, kommen wir noch später zurück.

Eine nicht zu verachtende Rolle in der Verbreitung des Gregorsganges über Ungarn kam denen zu, die ihre Studien an den westeuropäischen Universitäten betrieben hatten. In den vorhergehenden Ausführungen haben wir uns darum bemüht klarzustellen, wie sich die Schulbräuche, die mit dem katholischen Papst verbunden waren, nach der Reformation wandelten. Wir haben gesehen, dass die Reformatoren ihnen nicht abgeneigt waren, sie übernahmen und umgestalteten, formten. Luther selbst auch hatte teil an diesen Handlungen. Da die Zahl derer, die nach der Reformation aus Ungarn in erster Linie in Wittenberg studierten, mehr als hundert betrug, wurden nach ihrer Rückkehr die Schulen in Ungarn nach deutschem Vorbild umgestaltet und auch die Schulgesetze, die das innere Leben der Schulen regelten, wurden verändert. Die Heimkehrer brachten auch neue Bräuche mit, denn sie hatten ja selber in ihnen mitgewirkt. Und unter diesen Bräuchen treffen wir dann auch auf die Handlungen zum Gregorstag, die an den deutschen Schulen überall anzutreffen waren, sowie auch in all den Ländern, deren jungen Leute ebenfalls die deutschen Schulen besuchten, die sich nach der Reformation herausgebildet hatten.

Alle Führungspersönlichkeiten der — in der Mitte und in der zweiten Hälfte der 1500 Jahre entstandenen — protestantischen Kollegien haben für eine längere oder kürzere Zeit an den Handlungen teilgenommen. Der Debrecener *Péter Juhász Méliusz* war ein Schüler von Melanchton, und die Grundstatuten für das Kollegium wurden nach dem Schema der wittenbergischen ungarischen bursa abgefasst.[29] Der Ort Bártfa wurde auch das ungarische Wittenberg genannt, weil „hier all die ungarischen Jünglinge studierten, die den ehrenvollen Namen eines Praeceptor Hungariae verdienten, der den Rang seines Meisters in der Analogie zu dem Namen des Praeceptor Germaniae ausdrückt." Dieser Meister war kein anderer als *Lénárd Stückel,* der 1530 als Schüler von Luther und Melanchton studierte und 1538 für ein Jahr auch Schulrektor in der Geburtsstadt Luthers, in Eisleben, war. Nach seiner Heimkehr gab er im Jahre 1540 ein Gesetz für die Bártfaer Schule heraus, das später

29. *I. Sinka:* A debreceni gimnázium története. Értesítő az 1894/95. évről. Debrecen, 1895. 44.

zum Grundgesetz für die evangelischen Schulen in Oberungarn wurde.[30] Mit Ausnahme von zweien hatten alle Rektoren der Eperjeser Schule in Wittenberg studiert. Zsigmond Geleji Tordai erhielt von Melanchthon persönlich eine Empfehlung an Péter Perényi.[31] Die Lehrer János Vitus Balsaráti, István Kopácsi und Balázs Fabricius Szikszói aus Sárospatak studierten alle in Wittenberg und „führten die dort übliche Lehrmethode in Patak ein".[32] JánosHonterus, der im Geiste Luthers und Melanchthons lernte und lehrte, war es, der der organischen Ordnung in den Schulen der evangelischen Sachsen von Siebenbürgen eine organisierte Form verlieh. Hiermit legte er den Grundstein für die Gesetze an den Schulen der evangelischen siebenbürgischen Sachsen.[33]

Zur Beschreibung der Vergnügungen am Gregorstag verfügen wir über ausreichende Angaben aus der Schulgeschichte. Hier wurden eine Königswahl, Reiterumzüge, Papageienschiessen usw., veranstaltet. Diese Bräuche hatten sich auf deutschem Sprachgebiet herausgebildet.

In der Einleitung hatten wir darauf hingewiesen, dass das erste schriftliche Dokument zum Vorhandensein des Gregorsganges in Ungarn im evangelischen Gesangbuch von *Mihály Ács,* das 1696 in Lőcse erschien, aufzufinden ist. Schriftliche Angaben aus noch früheren Zeiten besitzen wir nicht. An jener Stelle haben wir auch einen Hinweis darauf gegeben, dass der gedruckt herausgegebene Gesang nicht mit der Existenz des Brauches übereinstimmt; aller Wahrscheinlichkeit nach sind die Herausbildung und die Existenz des Brauches dem Druck zeitlich vorausgegangen. Weiterhin kennen wir aus dem Jahre 1730 Notizen über die Verbreitung des Gesanges. Zu der Zeit erschien in Wittenberg ein ebenfalls evangelisches Gesangbuch von *János Satorius* mit dem ungarischen Titel *Lelki órák.* Einige Abweichungen in der Transskription und einige veränderte Wortgebilde allein vermochten es nicht, den Inhalt des Gesanges umzugestalten. Weitere Grussgesänge, die vor 1800 im Druck erschienen sind, konnten nicht ausgemacht werden. Nach der Jahrhundertwende erschienen in den 1800-er Jahren die allgemein erwähnten Beschreibungen eine nach der anderen: hier zum Beispiel: ‚Bräuche an verschiedenen Orten' oder ‚Die Dorfjugend einstmals am Gregorstag' oder ‚Das Fest der Dorfjugend' usw. Wertvoller wären diese Beschreibungen, wenn sie ortsgebunden erschienen wären.[34]

Erhalten geblieben sind hingegen — und dies hat sich heute schon als recht bewiesen — im Handschriftenmaterial der reformierten Kollegien insgesamt 20 Grussgesänge zum Gregorstag. Nach mehrjähriger Forschungsarbeit

30. *J. S. Klein:* Nachrichten und Schriften evangelischer Prediger... Leipzig und Ofen. I. 1789.

31. *J. Hörk:* Az eperjesi ev. ker. kollégium története. Kassa, 1896. 332—363.

32. *A Molnár:* A közoktatás története Magyarországon a XVIII. században. I. Budapest, 1881. 416.

33. *F. Teutsch:* Die siebenbürgisch sächsischen Schulordnungen. I. Berlin, 1888.

34. Zum Beispiel *M. Ballagi:* Magyar példabeszédek, közmondások, szójárások gyűjteménye. II. Szarvas, 1850. 448.; *Szeredy:* Borsodi népszokások. Életképek. I. Pest, 1844. 292.; *P. Edvi Illés:* Miben áll a' Magyar Nemzetiség? Magyar Hazai Vándor. 1835. 55.

konnten diese Handschriften identifiziert werden.[35] In einer von ihnen — und zwar in der bei uns noch nicht veröffentlichten *Collectanea poetica varii argumenti* — sind die folgenden Zeilen zu lesen (entstanden in Sárospatak Ende 1769 oder 1770):

*Tudniilik ma van G. Pápa napja*
*Mellyen nem szenteltet ma az egyház papja*
*De mivel volt régen a Tanulók Apja*
*A mi népünk ötet két kezével kapja.*[36]

Im Deutschen könnte dies etwa wie folgt lauten:

*Heute ist Papst Gregors Ehrentag,*
*mit dem uns der Pfaerer heut zwar nicht gesegnet hat,*
*doch da er einst war der Vater aller Schüler,*
*empfängt unser Volk ihn so offenherzig wie früher.*

Klar und eindeutig ist hier die Stellungnahme der Reformierten gegenüber dem katholischen Kirchenbrauch beschrieben. Der Papst Gregor ist hier keine kirchliche Weihfigur mehr und kann dies auch nicht sein, so da er einst der Vater aller Schüler — zu verstehen als ihr Patron — war, wurde dieser Brauch beibehalten.

Die Entwicklungsgeschichte der Grussgesänge zum Gregorstag in Ungarn gibt Aufschluss darüber, dass Form und Inhalt der Grussgesänge zur Zeit der Herausbildung (von der zweiten Hälfte der 1600-er Jahre an bis 1760—70) insgesamt über hundert Jahre hinweg nicht anders waren als auf dem deutschen Sprachgebiet. Die Gesänge wurden von den Schülern gemeinsam im Chor aufgesagt oder gesungen vorgetragen. Auch ihre Aussage glich der aus der Zeit Melanchthons: Erziehung zum kirchlichen Leben und Einladung in die Schule.

Mit Beginn der 1770-er Jahre kam es im Gregorsgang zu bedeutenden Strukturwandlungen. Die Handlung wurde nun in Form eines Theaterstückes vorgetragen. In dem Liederbuch von István Tolvaly, das vom Ende der 1780-er Jahre stammt, ist ein derartiges Schulstück zum Gregorstag aufgezeichnet. Es treten hier der Ausrufer der Handlung und der Bittsteller auf, der die Hausleute darum bittet, die Darsteller einzulassen. War ihnen diese Bitte gewährt, so konnte die Handlung beginnen. Ihren Namen erhielten die Figuren aus der

35. Am wertvollsten sind: Lóskay kódex. OSZK. Oct. Hung. 706. (mit insgesamt 7 Grussgesängen zum Gregorstag) und Szentgyörgyi kézirat, Debrecen, Ref. Kollégium Kézirattára R 702 ff. mit 5 Grussgesängen. Manuscript.

36. Collectanea poetica varii argumenti. OSZK. Oct. Hung. 39. 71a—b. Es gibt ausserdem noch drei Grussgesänge in der Sammlung Collectanea, die in der Fachliteratur nicht erwähnt werden.

griechischen Mythologie (Merkur, Pallas, Herus usw.) Das Stück, das aus 160 Zeilen bestand und von mehreren Spielern vorgetragen wurde, nahm auch recht viel Zeit in Anspruch. In diesem Stück gibt es keinerlei Hinweis auf Gabenheischerei, die Schüler lassen einzig anklingen, dass es nicht schlecht wäre, wenn die Hausleute ihnen eine Beihilfe gäben.[37]

Die Grussgesänge zum Gregorstag vom Anfang der 1800-er Jahre sind schon viel gelockerter in ihrer Form. Auch diese Stücke entstanden im Reformierten Kollegium von Sárospatak. Die Schüler bringen hier ihr Können zur Schau, laden in die Schule ein und bitten — gar nicht einmal bescheiden — um Spenden.[38]

In den vorhergehenden Abschnitten haben wir uns mit den Grussgesängen zum Gregorstag aus den reformierten Kollegien auseinandergesetzt. Zur Frage steht, wie sich dies in den katholischen und evangelischen Schulen gestaltet hat?

Die katholischen Schulen in den Städten liessen ihre Schüler zum Gregorstag nicht um Spenden bitten gehen (wir denken hierbei an die ärmeren Schüler), sondern sie schufen die Einrichtung des *Kredentialschülers*. Dies bedeutete, dass die armen Schüler der katholischen Schulen in der Schulküche arbeiteten und den wohlhabenderen Schülern halfen (ihnen dienten), wofür die Versorgung der armen Schüler dann unentgeltlich war. In den Dorfschulen sowie in den katholischen Trivialschulen gehörten der Gregorsgang und das Spendensammeln zum Schulleben dazu. Dies war auch eine nicht zu verachtende Geldquelle für den Lehrer. Der *„Merkur von Ungarn"* aus dem Jahre 1787 teilt die Bezahlung der Lehrer an den katholischen Trivialschulen mit. In dieser Aufzählung sind auch die *Umgänge oder Prozessiones Gregorius* genannt, wobei der Verfasser bemerkt: „Unsere Absicht war nur, katholische deutsche Trivialschulen an einigen vornehmeren Orten anzuzeigen ...". Er gibt hier eine lange Liste der katholischen deutschen Trivialschulen.[39]

In den evangelischen Schulen Ungarns war dieser Brauch zwar vorhanden, doch in einer weitaus kleineren Form. Ein entscheidender Grund hierfür ist, dass in den reformierten Schulen nach der Reformation kein Schulgeld mehr gezahlt wurde; der Lehrer war also gezwungen, „sich seinen Unterhalt zusammenzusingen", während man in den evangelischen Schulen streng darauf achtete, dass der Schulmeister sein Schulgeld bekam. Dies soll aber nicht heissen, dass bei den Reformierten kein Schulgeld gezahlt werden musste; nur reichte die Summe hier nicht aus, um dem Lehrer seinen Lebensunterhalt zu

37. *I. Tolvay:* melodiarium (1788—1791). OSZK. Oct. Hung. 654. 53a—57b.

38. Einen entsprechenden Einblick erhalten wir durch die sog. Kecskeméter Handschriften. Hier gibt es 10 Grussgesänge. OSZK. Fol. Hung. 1236.

39. Merkur von Ungarn oder Literaturzeitung für das Königreich Ungarn und dessen Kronländer. Siebentes Heft. 1787. Pest, 592.

sichern, und darum musste an einigen Tagen im Jahr etwas „zusammengesungen" werden.[40]

Der Ursprung für diesen Brauch kann in Ungarn bis auf die 1300-er Jahre zurückgeführt werden, wo auch der Lehrer seinen Teil von den täglichen Bettelerträgen der Bettler, der armen Schüler und der Mendikanten erhielt. Dieser Brauch verbreitete sich aber erst im 16. Jahrhundert über das ganze Land.[41] Parallel hierzu wurde die Gedenkfeier, die Rekordation im 15. Jahrhundert immer mehr üblich. Diese beiden Handlungen sind sich nur in ihrem Zweck — dem Spendensammeln — ähnlich. Die Mendikanten bettelten nur an bestimmten Tagen in der Woche zu bestimmten Zeiten, während die Rekordanten auf grösseren Festen und bei Familienereignissen sammelten. Zu diesen schriftlich festgehaltenen Tagen gehörte auch der 12. März, der Gregorstag. Schüler in die Schule einzuladen, wurde erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts Brauch. Hierbei wollen wir aber betonen, dass sich dieser entwicklungsgeschichtliche Abriss nur auf den Gregorsgang in Ungarn bezieht.

Durch die Entlohnung der Lehrer auf staatlichem Wege und das Erscheinen des Schulpflichtgesetzes wurde dem Brauch des Gregorsganges ein Ende gesetzt. In einigen kleineren Siedlungen des Karpatenbeckens wurde dieser Brauch in den 30-er Jahren unseres Jahrhunderts noch praktiziert, doch dann blieb auch dies langsam nach.[42] Seidem beschenkt man an den Orten, wo der Gregorsgang einst eine grosse Tradition hatte, an diesem Tag den Lehrer.[43] So wurde der Gregorsgang durch ein Beschenken abgelöst, was heutzutage jedoch auch schon nachgeblieben ist.

## *Gergelyjárás a Kárpát-medencében*

Az év egyes napjaihoz kapcsolódó szokások között már a XVII. századtól kezdve jelentős szerepe volt március 12-ének, a Gergely-napnak. A középkor iskoláiban — Gergely pápára hivatkozással, aki az iskolák és a tanulók patrónusa volt — ezen a napon hívták iskolába a 6 év körüli gyerekeket. Ezt a tankötelezettség hiánya alakította így.

A szokás eredete vizsgálatában igyekeztem a legrégibb adatokig visszamenni. Több év kutatómunkája alapján arra a megállapításra jutottam, hogy a szokás a római Minerva-ünnepekig nyúlik vissza. Az ókori Rómában is ezen a napon rendezték a tanulók ünnepét, amikor a tanulók díszesen felöltözve végigvonultak a városon, verseket mondtak, énekeltek,

40. *Ö. Szelényi:* A magyar evangélikus iskolák története. Pozsony, 1917. ab Seite 50, wo das Ausmass der Schulgeldzahlung ausführlich dargelegt sind. Siehe auch *J. S. Szabó:* A ceglédi iskola története. Cegléd, 1936.

41. *I. Mészáros:* Középkori kolduló diákjaink. Filológiai Közlemények 7. Budapest, 1961. 107—116.

42. *J. Manga:* Egy magyarországi szlovák falu. Népi kultúra — népi társadalom, II—III. Budapest, 1969. 160—166.

43. *A. Krupa:* Jeles napok a Békéscsabán és környékén élő szlovákoknál. Gyula, 1970. 134—135.

iskolába hívogatták új társaikat és a szülőktől ajándékot kaptak. A szokás ebben a formában öröklődött évszázadokon át, és ezt a katolikus egyházi-iskolai szokást vette át a reformáció is. Melanchton, a nagy reformátor írta az első köszöntő-éneket, latinul. Az ének ma is ismert.

A cselekmény évszázadokon át jelentős változáson nem ment át. Már az 1300-as évekből találunk hiteles feljegyzést, amely arról szól, hogy a tanulók a maguk közül választott püspökkel felvonultak, énekeltek, iskolába hívogattak és ajándékot gyűjtöttek részben maguk, részben tanítóik számára.

Az Európában kialakult szokás rövid ismertetése után (svéd, belga, cseh, szlovén, lengyel citátumok) részletesen elemzem a Kárpát-medence, pontosabban a magyarság közötti elterjedés lehetséges útjait.

Iskolatörténeti adatok alapján bizonyítom, hogy a szokáskialakulásról a néprajztörténetben eddig feltételezettek nem állják meg helyüket. A magyar gergelyjárók 1696-ban nyomtatásban megjelent éneke nem származhatott a reformáció előtti időből, mert a szokás kialakulásának és elterjedésének nem volt meg a négy alapvető feltétele: az iskolahálózat, a képzett tanító, a tömeges iskolázás társadalmi igénye és a magyar nyelv, mint az oktatás nyelve. Ezek a feltételek összeségükben csak az 1600-as évek második felében alakultak ki.

*Földesi Béla*

GÁBOR BARNA

# *Totenseher im ungarischen Volksglauben*

Der *Totenseher* gehört der Gruppe von Menschen mit sog. übernatürlichen Kräften an.[1] Diese Figur und ihr Vorstellungskreis sind nicht allgemein und nicht im gesamten ungarischen Sprachgebiet bekannt, sie können geographisch an kleinere und grössere Gebiete geknüpft werden. Im gesamten ungarischen Ethnikum sind sie verstreut bekannt.

Vom Phänomen und vom Vorstellungskreis des *Totensehers* und des *Totensehens* kann nicht gesagt werden, dass sie in der Literatur zur Ethnographie Ungarns genügend aufgearbeitet wurden.

Bis auf den heutigen Tag sind die Schriften und Studien von *Vilmos Diószegi*[2] bzw. noch früher die von *József Fekete* und *Albert Nyári*[3] die ausführlichsten, obschon es an kürzeren Mitteilungen und verstreuten Angaben keinen Mangel hat. In jüngster Vergangenheit hat der Verfasser der vorliegenden Ausführungen die diesbezüglichen Überlieferungen für ein grösseres Gebiet, und zwar für die Hortobágy, zusammengetragen.[4] Von grosser Bedeutung ist hier auch die handschriftliche Studie von *Judit Czövek,* die als die bisher vollkommenste Zusammenfassung des rezenten Materials und der Fachliteratur gilt[5]. Obwohl sie sich nicht mit dem Totensehen beschäftigt, so muss an dieser Stelle dennoch die Studie von *Imre Ferenczi* erwähnt werden.[6]

Der früheste Hinweis auf den *Totenseher* in der Fachliteratur stammt von Ende des vergangenen Jahrhunderts. Leider bleibt *Kabos Kandra* in seiner Ungarischen Mythologie hierzu ganz allgemein: „Fast jede Gegend hat ihre weisen Männer oder Frauen, die das Volk auch aus weitabgelegenen Gebieten aufsucht, um in seinen Angelegenheiten und Sorgen Hilfe von ihnen zu erbit-

1. Vgl. *É. Cs. Pócs:* Zagyvarékas néphite. Néprajzi Közlemények VIII. 1964.; *T. Körner:* A magyar hiedelemmondák rendszerezéséhez. Ethnographia LXXVIII. 1967. 284.
2. *V. Diószegi:* A novaji tudósasszony. Néprajzi Közlemények I. 1956.
3. *A. Nyári:* A halottlátó. Ethnographia XIX. 1908.; *J. Fekete:* Tudósasszonyok. Ethnographia XXI. 1910.
4. *G. Barna:* Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén. Budapest, 1979. 57—59.
5. *J. Czövek:* Halottlátók a magyar folklórban. (Manuscript) Debrecen, 1978.
6. *I. Ferenczi:* Adatok a látó (néző) alakjához. Ethnographia LXX. 1959.

ten. Im Volksglauben wird auch für wahr genommen, dass es *Seherinnen* gibt, die die Toten sehen, mit ihnen sprechen und ihre Wünsche von ihnen erfahren können.

Ich bin den Meinung, dass wir es hier mit der Ausübung urreligiöser Traditionen zu tun haben."[7] Hiernach werden die Totenseherin von *Dormánd* und *Szalacs* genannt[8]. Im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts wurden Aufzeichnungen über die Totenseher von *Novaj, Mezőtárkány, Szemere, Jászberény, Endrefalu und Egerszalók* gemacht.[9] Aus späteren Jahrzehnten stammen neuere Angaben über andere Totenseher, die in folgenden Siedlungen lebten bzw. leben: *Cserszegtomaj,*[10] *Borsodivánka, Jászberény, Csépa*[11], *Markaz, Valén* (Moldau), *Orosháza, Miskolc*[12], *Szalacs, Putnok, Petneháza*[13], *Újszász*[14], *Bekecs, Sárospatak, Feldebrő, Nagyfüged, Kaba, Istensegíts* (Bukowina)[15], *Füzesabony*[16]. (Diese Aufzählung will nicht als vollkommen gelten. Das Literaturverzeichnis enthält eine fast lückenlose Aufzählung der Literatur zu den Totensehern.) Es soll aber an dieser Stelle erwähnt werden, dass die Zahl der Totenseher in den handschriftlichen Sammlungen sowie z. B. im Ethnographischen Atlas des Bezirkes Szolnok weitaus höher ist. Bei der forliegenden Arbeit konnten diese Angaben nur teilweise Beachtung finden. (Siehe Landkarte!) Erwähnt werden soll hier auch, dass auch die ungarischen Schriftsteller, wie z. B. *István Tömörkény, Géza Gárdonyi* und *Lajos Kádár* über die Totenseher geschrieben haben.[17] Hier und da taucht diese Figur auch in den Lebenslaufaufzeichungen von Bauern auf.[18]

Die Totenseher sind zumeist Frauen und Mädchen, seltener Männer (z. B. *die Männer von Borsodivánka* und *Csépa*). Aufgrund ihrer Fähigkeiten treten sie in Verbindung mit den Verstorbenen, bringen Nachrichten über sie

7. *K. Kandra:* Magyar mythologia. Eger, 1897. 119.

8. Ethnographia X. 1899. 171—172.

9. *E. Benkóczy:* Egervidéki babonák. Ethnographia XVIII. 1907.; *A. Nyári:* op. cit.; *J. Berze Nagy:* Babonák, babonás alakok Besenyőtelkén. Ethnographia XXI. 1910.; *J. Fekete:* op. cit.

10. *A. Vajkai:* Cserszegtomaj. Néprajzi Értesítő XXXI. 1939.

11. *L. K. Kovács:* A kolozsvári hóstátiak temetkezése. Kolozsvár, 1944.; *I. Demeter:* Hazajárnak-e a lelkek? Szalézi művek, hn. 1948.; *S. Bálint:* Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza. Budapest, 1942. 21.

12. *V. Diószegi:* Adatok a táltos révüléséhez. Ethnographia LXIV. 1953.; *J. Darvas:* Vízkereszttől Szilveszterig. Budapest, 1954. 53.; *V. Diószegi:* A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben. Budapest, 1958.

13. *Á. Csiszár:* A hazajáró lélek. (A beregi nép lélekhitéből.) In: A nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve VIII—IX. 1967. 194—195.

14. *É. Cs. Pócs:* op. cit. 125—127.

15. *L. Szabó:* Taktaszadai mondák. Budapest, 1975. 244 ff, 408 ff.; *É. Gulyás:* Jászdózsai hiedelmek. Folklór Archívum 4. 1976. 96.; *M. Sándor:* Egy bihari parasztasszony hiedelmei. Folklór Archívum 4. 1976. 232.; *S. Bosnyák:* A bukovinai magyarok hitvilága I. Folklór Archívum 6. 1977. 102—103.

16. *G. Barna:* op. cit. 57.

17. *I. Tömörkény:* Mária-látás. — A holtakat látó. In: Ne engedjük a madarat. Budapest, 1911. 51—70., 71—112.; *G. Gárdonyi:* Krisztus bankója. A novaji asszony. Budapest, oJ.; *L. Kádár:* Kolomp szól a ködből. Budapest, 1958.; *L. Kádár:* Csüdi Mihály lelke. Budapest, oJ.

18. *A-né Berényi:* Nagy Rozália a nevem. Budapest, 1975.

und leiten Botschaften der Überlebenden weiter. Einigen Totenseher beschäftigten sich auch mit der Heilkunde, wie z. B. der *Mann von Borsodivánka* und die *Frau von Dormánd,*[19] oder aber sie brachten seltener Nachrichten von lebenden, sich aber in der Ferne aufhaltenden Personen, wie z. B. der *Mann von Csépa.*

Unter den unzähligen Benennungen dieser Gestalten ist der Name *Totenseher* der häufigste. Und er wurde auch in die Fachliteratur aufgenommen. Daneben stösst man auch auf die Benennungen *weise Frau, erzählende Frau, Sprechfrau, Weissagerin*[20], *Weitseher*[21], *Seherin*[22], *Seelenseher*[23], *Weiser, weise Frau,*[24] *Gucker*[25] und verstreut *Schamane.*[26] Diese Termini können geographisch selten genau fixiert werden, von Fall zu Fall kommen sie überall gemischt vor[27]. Dennoch erscheint die Benennung des Totensehers zusammen mit seinem Wohnort am allgemeinsten zur sein: *Frau von Novaj, von Putnok, Mann von Csépa* usw. Der Totenseher von Csépa wurde auch bei seinem Vornamen genannt: *Onkel Miska der Totenseher,* oder man nannte ihn auch den *heiligen Mann.* Letztere Benennung ist ein Beleg dafür, dass die Totenseher im allgemeinen für sehr religiöse Menschen gehalten wurden und werden; ihre Gestalt wird recht scharf getrennt von anderen Gestalten, die ebenfalls — aber über andere — übernatürliche Kräfte verfügen, in erster Linie von den Gestalten die Verderben bringen.[28]

Die Fähigkeit der Totenseher wird für eine Fähigkeit von Gott stammend gehalten. Die bekanntesten Totenseher verfügten schon in jungen Jahren über die Eigenschaften, die einen Hinweis auf ihre späteren Fähigkeiten gaben. *Der Mann von Csépa* stellte sein Tun anfangs ein, da er von seinen Arbeitskollegen dafür verhöhnt wurde. Über seine Visionen sprach er nicht. *Vilmos Diószegi* hält dies — den Widerstand gegen das Auserwähltsein — im allgemeinen für charakteristisch bei den ungarischen Totensehern.[29] Im Alter von ungefähr 30 Jahren fiel *der Mann von Csépa* für neun Tage in einen tiefen Schlaf und galt als scheintot. Nachdem er aufgewacht war, sagte er, dass er eine schreckliche Reise hinter sich habe, dass es sehr schön gewesen sei, dass er viel wisse und viel gewehen habe, aber nicht sprechen dürfe. Doch nun sei es ihm gleich, egal, wer ihn dafür verspottet, was er wisse, das würde er erzählen, gleich, was es

19. *L. K. Kovács:* op. cit. 188.; *G. Barna:* op. cit. 59.
20. *G. Barna:* op. cit. 57.
21. *J. Szinnyei:* Magyar tájszótár I. Budapest, 1893—1896. 1299—1300. moldauische Angabe.
22. *K. Herkely:* A matyók betegsége és halála. Ethnographia XLVIII. 1937. 186.
23. *É. Cs. Pócs:* op. cit. 125—127.
24. *É. Gulyás:* op. cit. 96—97.
25. *M-né Sándor:* op. cit. 232.
26. *V. Diószegi:* Adatok... op. cit. 307.; *J. Darvas:* op. cit. 53.
27. *G. Barna:* op. cit. 57.
28. *G. Barna:* op. cit. 59.
29. *V. Diószegi:* A pogány magyarok hitvilága. Budapest, 1967. 29. ff.; *V. Diószegi—I. Nagy:* Halottlátó. In: Néprajzi lexikon II. (Red. Gy. Ortutay) Budapest, 1979. 448.

koste. Nach Berichten seiner Angehörigen befand er sich in seinem Leben noch ein paarmal in diesem Zustand, meist für drei Tage. Einzelnen Angaben zufolge hatte er diese Fähigkeit von Christus selbst empfangen, und während seines tiefen Schlafes wandere seine Seele durch alle Reiche des Jenseits, durch den Himmel, das Länterfeuer und die Hölle.[30] Diese Vorstellung trifft man in Verbindung mit den Totensehern am häufigsten an. Der Zustand der Extase (Schlaf) zeigt nicht nur dem Individuum, sondern auch der bäuerlichen Gemeinschaft, dass dem einen unter ihnen ein besonderes Können (das Totensehen) zuteil geworden ist. In einem entsprechenden Kulturmilieu wird das Individuum hiernach durch das aktive Mitwirken der Gemeinschaft zum Spezialist seines Könnens, in diesem Falle zum Totenseher[31].

Die Totenseher wurden auch aus einem Umkreis von mehreren hundert Kilometern aufgesucht.[32] Z. B. kam man zu dem *Csépaer Mann* nicht nur aus der gesamten Tiefebene, sondern auch aus Transdanubien und Transsylvanien. Auch in anderen Gegenden war es für die berühmteren Totenseher typisch, dass sie in so einem weiten Umkreis bekannt waren.

Der Grund, einen Totenseher aufzusuchen, hat oftmals seine Wurzeln darin, dass in der Familie oder Verwandtschaft ein unerwarteter, tragischer Todesfall eingetreten ist. Meist wird der Totenseher eine ganz bestimmte Zeit nach dem Todesfall aufgesucht (häufig nach sechs Wochen), oder der Totenseher wird Jahr für Jahr erneut aufgesucht. Zweck dieser Besuche ist es, sich über die Lage und den Zustand des Toten zu informieren, seine Wünsche anzuhören und zu erfüllen, sowie selterer Aufklärung von ihm in gewissen Familien- und Verwandtschaftsangelegenheiten (z. B. Erbschaft, Morde usw.) zu erhalten.[33] Beispielsweise geht *László K. Kovács* bei seinen Ausführungen über die Totenseher ausdrücklich auf das Nachschicken der verbliebenen Sachen des Toten ein.[34]

Die — später eventuell wiederholten — Besuche nach dem Todesfall geschehen, weil die Seelen in ihrem überirdischen Leben wegen irgendetwas beunruhigt sind, weil sie zurückkehren und bei ihrem Erscheinen Zeichen geben. Die Besucher bereiten sich bewusst, und indem sie sich des Toten erinnern, auch seelisch auf diese Reise vor. Beim Aufbruch muss der Tote gerufen werden, oder man geht vor Antritt der Reise auf den Friedhof, um den Toten aufzufordern mitzukommen, unterwegs wird gebetet, es darf nicht geeilt werden.

30. *S. Bálint:* op. cit. 21.
31. Vgl. *A. Kelemen:* A sámánizmus pszichoszociális alapjai. In: Mítosz és történelem. Előmunkálatok a magyarság néprajzához 3. Budapest, 1978.
32. Vgl. *G. Barna:* Halottlátók Borsodban. In: A miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei 12. 1973.; *G. Barna:* Néphit... op. cit. 57., 268. Karte
33. *J. Czövek:* op. cit. 25.; *G. Barna:* Néphit... op. cit. 57—59. mit weiterer Literatur alle beide
34. *L. K. Kovács:* op. cit. 188. ff.

Die Totenseher empfangen nur die Personen, die an sie glauben bzw. denen der Tote schon erschienen ist, denen er anwesend ist. Die Ungläubigen schicken sie fort.

Das Gespräch verläuft in einer sozusagen verstärkt religiösen objektiven Umgebung ab. Die *Frau von Putnok* hält dabei einen Rosenkranz in der Hand, und in dem Zimmer *des Mannes von Csépa* stand eine grosse Madonnenfigur und an den Wänden hingen Heiligenbilder.

Die Totenseher erbaten nichts für ihr Können, das hätte den Verlust ihres Könnens bedeutet. Jeder gab ihnen so viel und das, was er konnte und wollte. Während in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts hier die Naturalien noch einen bedeutenderen Platz einnahmen, sind sie heute schon fast ganz vom Geld verdrängt worden. Hiermit kann auch erklärt werden, dass die Mehrheit der Totenseher arm war und es auch blieb. Einzig über die *Frauen von Dormánd* und *Szalacs* gibt es andere Aussagen und gegensätzliche Hinweise.[35]

Man trifft es bei manchen Totensehern auf, dass sie nur an bestimmten Tagen in der Woche und zu bestimmten Stunden sprechen. Den Vorstellungen nach darf man sie nämlich zu gewissen grossen Kirchenfesten, z. B. Karfreitag, Allerheiligen, nicht aufsuchen. Zu Anderen grösseren Festen (z. B. Ostern, Pfingsten) hingegen gehen auch die Toten zur Kirchweih und zur Messe, und daher dürfen sie nicht gestört werden.[36]

Sowohl bei den *Totenseher von Csépa* als auch bei den anderen schon erwähnten Totensehern kann als Charakteristikum hervorgehoben werden, dass sie während des Gesprächs Aussagen machen über die menschliche Gestalt und über den Todestag des erschienen Geistes, dass sie seine Kleidung beschreiben, sein Alter nennen, über sein Äusseres berichten und schliesslich die Wünsche der Toten vermitteln. Diese beziehen sich meist auf das Beten und Messelesen; seltener wird darum gebeten, ihm seine Sachen nachzuschicken, seine Schulden zu begleichen oder ähnliches. Die Toten lassen auch wissen, dass sie das Verhalten ihrer Angehörigen während und nach der Beerdigung gut kennen.[37]

Als immer wiederkehrendes Motiv in den Geschichten über die Totenseher stehen die Missbilligung und das Verurteilen des Totensehens durch die Kirche und die Blosstellung der Totenseher. Den Erzählungen nach wurde auch *Mihály Mészáros, der Mann von Csépa* einmal vor das Kirchengericht zitiert, doch nach Beweis seines Könnens liess man ihn frei. Die Kirche tat ihre Auffassung hierzu nicht nur von der Kanzel her sondern auch in Druckschriften

35. Ethnographia X. 1899. 171—172.; *A-né Berényi:* op. cit. 79. aber ohne Ortsangabe!
36. *J. Czövek:* op. cit. 28.; *G. Barna:* Néphit... op. cit. 57—59.
37. Zusammengefasst: *G. Barna:* Néphit... op. cit. 57—59.; *J. Czövek:* op. cit. 30—34.

kund.[38] Ein ähnliches und in Verbindung mit mehreren Totensehern genanntes Element ist, dass die Totenseher während ihres Tuns und Lebens eine enge Verbindung zu hochgestellten Persönlichkeiten, so z. B. zum Kaiser Franz-Joseph, eingenommen haben. Es galt als berbreiteter Glauben, dass die *Frau von Tárkány* auch von Kaiser die „Gewerbeerlaubnis" erhalten hätte.[39]

Zuguterletzt soll an dieser Stelle noch über die Gestalt der Totenseher in den ungarischen Sagen geschrieben werden. Diese wurden zusammenfassend in Gruppen eingeordnet, und zwar im Ethnographischen Lexikon, wo *Ilona Nagy* die typischen Sagensudgets aufzählt.[40] In die 1. Gruppe kommen die Sagen über den *Erwerb des Wissens*. Hier werden drei Varianten mitgeteilt. Diese Zahl kann hier noch durch die typischsten erweitert werden: eine Sondergruppe bildet die Geburt mit einem Zahn; Krankheit aufgrund eines aufrüttelnden Erlebnisses, oder das Einschlafen für längere Zeit ohne ein besonderes Vorhergehen; das Können wird durch Handschlag übergeben (selten); die haben das Wissen aus Büchern (selten).

Die zweite Gruppe der für typisch erachteten Sagensudgets könnte unter dem Titel *Auf dem Weg zum Totenseher* stehen. Mit Recht bemerkt *Ilona Nagy* über die hier zu nennenden Varianten, dass „sie auf halben Wege zwischen Memorat und Fabulat" sind.[41] In die dritte Gruppe werden die *Berichte* der Totenseher *über das Jenseits* gerechnet. Die vierte Gruppe bilden schliesslich die *Erlebnisse* über die Berichte der Totenseher. Die Geschichten, die hier genannt werden können, zeigen eine Gemeinsamkeit in Verbindung mit der Gestalt eines gegebenen Totensehers auf dem kleineren oder grösseren Gebiet, in dem er bekannt und tätig ist oder war.[42] Eine genaue und analysierende Bearbeitung der Sagen und Geschichten über die Totenseher lässt noch auf sich warten.

Über die hier genannten Probleme hinaus besteht eine wichtige Aufgabe der ethnographischen Forschung darin, sich möglichst bald mit dem Ursprung der relativ lebendigen Totenseherei in Ungarn sowie mit der Herausbildung ihres Vorstellungskreises auseinanderzusetzen. In dem vorliegenden Schrift kann einzig die Skizze einer bestimmten Vorstellung gegeben werden.

Bislang hat sich nur *Vilmos Diószegi* knapp mit dem Ursprung der Vorstellungen in Verbindung mit den Totensehern im ungarischen Volksglauben beschäftigt. Er schreibt diese Gestalt und den mit ihr verbundenen Vorstellungskreis eindeutig den samanistischen Elementen der alten ungarischen

38. *I. K. Diószegi:* Kiosztott talentom... Debrecen, 1769. Ethnographia X. 1899. 171—172.; vgl. *I. Demeter:* op. cit.

39. *G. Barna:* Néphit... op. cit. 58.

40. *V. Diószegi—I. Nagy:* op. cit. 448—449.

41. *V. Diószegi—I. Nagy:* op. cit. 449.

42. Vgl. *G. Barna:* Halottlátók Borsodban... op. cit. 112.; *G. Barna:* Hozzászólás (a palóc néphit kutatása). In: Nógrád megyei múzeumok évkönyve 1977. 39.

Glaubenswelt zu.[43] Dennoch hält er sie in ihrer heutigen Form für neu. Den ersten konkreten Hinweis auf einen Totenseher hat *Vilmos Diószegi* in einer der Predigten eines Predigers namens *István K. Diószegi* aus dem 17. Jahrhundert gefunden und als nächste Quelle sieht er eine Mitteilung in Ethnographia aus dem Jahre 1899 an.[44] Aufgrund der Angaben von István Diószegi K. könnte der Glaubenkreis des 17. Jahrhunderts in einigen Zügen von dem heutigen abweichen, meint *Vilmos Diószegi*. „Damals hat das verborgene Individuum mit übernatürlichen Kräften nur Auskunft von den Toten bekommen, aber nichts über die Toten gesagt." Das Reden über die Toten war also zweitrangig. „Natürlich darf man nicht annehmen, dass die ‚ersten' schriftlichen Mitteilungen über die Totenseher tatsächlich Hinweise auf die in den Kreisen des Ungarntums am längsten tätigen Totenseher geben; mit Recht darf aber angenommen werden, dass sich das Totensehen in der Zeit nach dem 17. Jahrhundert und vor der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts herausgebildet hat, also in der Zeit zwischen der ältesten heute bekannten Aufzeichnung über das Totesehen und der Information des noch nichts ahnenden István K. Diószegi."[45] Für eine charakteristische Form der Schamenenekstase hält *Vilmos Diószegi* dagegen die Erkundigung von den Geistern und Toten.[46] Obwohl vor der Ungarischen Mythologie von *Kandra* und vor dem benannten Artikel aus der Ethnographia tatsächlich keine Angaben über die Totenseher existieren — in diser Beziehung bleiben auch andere wichtige Quellen, die Hexenprozesse, stumm —, so muss dennoch angenommen werden, dass das Totensehen auch in seiner heutigen Form weitaus früheren Ursprungs ist.

Die Form des Totensehens, die sich aus der Fachliteratur und aus dem rezenten Material entfaltet, und ihr Bild setzen sich unserer Meinung nach aus zwei wichtigen Quellengruppen zusammen: 1. die *schamanistischen Vorstellungen der* alten *ungarischen Glaubenswelt,* wozu beispielsweise die Wissensaneignung des Totensehers, seine Ekstase, die Erkundigung von den Toten usw. gezählt werden können, bzw. 2. die *Legenden von überirdischen Visionen aus dem mittelalterlichen Christentum und Visionsliteratur.*

Der christliche Zweig dieser Tradition wurzelt unserer Meinung nach weitaus tiefer. In der östlichen Mythologie der Antike und des Altertums sowie bei ihren Autoren trifft man auf unzählige Angaben der Totenanrufung, des Wandelns in der Unterwelt und teilweise auch der Ekstase. Erwähnt werden könnten hier die bekannten Orakel aus dem Altertum, die den Lebenden ebenfalls Nachrichten aus dem Jenseits brachten. Aus Platzgründen sollen an dieser Stelle nur die bekanntesten Autoren des Altertums genannt werden,

43. *V. Diószegi:* A sámánhit emlékei... op. cit. 295. ff.; *V. Diószegi—I. Nagy:* op. cit.
44. *V. Diószegi:* A sámánhit emlékei... op. cit. 319. ff.; Ethnographia X. 1899. 403—404. — K. Kandra wird von Diószegi an dieser Stelle nicht zitiert.
45. *V. Diószegi:* A sámánhit emlékei... op. cit. 319—320.
46. *V. Diószegi:* A sámánhit emlékei... op. cit. 303.

die über das Anrufen von Toten und über das Wandeln in den Unterwelt berichteten: Homer, Aischylos, Platon, Lukianos, Statius, Seneca, Vergil u. a.[47] Die Angaben der erwähnten, hier aber nicht aufgezählten Verfasser sind und können in die Schriften der christlichen Verfasser aufgenommen werden (z. B. Dante)[48] und konnten diese umso stärker beeinflussen, da man auch an mehreren Stellen im Alten Testament auf das Totenanrufen und Totensehen stossen kann.[49] Ausschlaggebende Quellen für diese Vorstellungen sind auch noch im Mittelalter die Offenbarung des Heiligen Peter und Paul, die Dialoge des Heiligen Gregorius, die Visionen des Heiligen Furseus, über die man bei Beda Venerabilis lesen kann, bzw. die Visonen von Philibertus und Ritter Tundal aus dem 12. Jahrhundert.[50] Auf die ungarischen Parallelen hierzu stösst man in den Visionen des Helden György Krizsafánfi, und von Lőrinc Tar die in der Unterwelt waren.[51] Die gedichtete Legende von Lőrinc Tar ist auch bei dem berühmten ungarischen Dichter Sebestyén Tinódi Lantos zu finden.[52]

Die wichtigsten Angaben zu diesem Thema können aus der Legende von György Krizsafánfi und Lőrinc Tar geschöpft werden, selbst wenn ihr Ruhm mit dem 17—18. Jahrhundert verlorengegangen ist.[53] Der Überlieferung nach sollen der Held György 1353 und Lőrinc 1411 in Irland in der Höhle des Heiligen Patrik gewesen sein. Schon beim Eintritt in diese Höhle hatten sie Visionen und kamen ins Jenseits. Lőrinc Tar erzählte über seine Visionen, dass er sich in einem verborgenen Zustand befunden hätte (raptus fui). Der Held György erblickte unter denen die im Läuterungsfeuer leiden mussten, seine Mutter sowie weiterhin seine Bekannten und auch ihm unbekannte Gestalten. Der Engel brachte Lőrinc Tar ebenfalls zum Fegefeuer, wo dieser die Seelen seiner verstorbenen Vorfahren, seiner Eltern und Verwandten sowie unter anderem auch seine Wohltäter und seine Kinder erblicken musste. Der Held György erhält vom Engel Aufträge, die er aber nur den daran interes-

47. Siehe hierzu zusammenfassend: *Pauly—Wissowa:* Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft XIV. Bd. Stuttgart, 1928. 1259. ff.; *Pauly—Wissowa:* op. cit. XVI. Bd. 1935. 2218—2233.; *K. Ziegler—W. Sontheimer:* Der kleine Pauly Lexikon der Antike 3. Bd.Stuttgart, 1969. 972.; *E. Hoffmann-Krayer—H. Bächtold-Stäubli:* Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens VIII. Bd. Berlin, 1936—1937. 1053—1055.; *V. Diószegi:* A sámánhit emlékei... op. cit. 315—316.; *S. Bálint:* Ünnepi kalendárium I. Bd. Budapest, 1977. 281.; *M. Eliade:* Schamanismus und archaische Extasetechnik. Zürich, 1957.; Zs. Ritoók: Dichterweihen. Acta Classica VI. 17—25.; P. Santarcengeli: „Pokolra kell annak menni..." Budapest, 1980.

48. *L. Katona:* Túlvilági látomások codexeinkben. In: Irodalmi tanulmányai II. Budapest, 1912. 101—102.

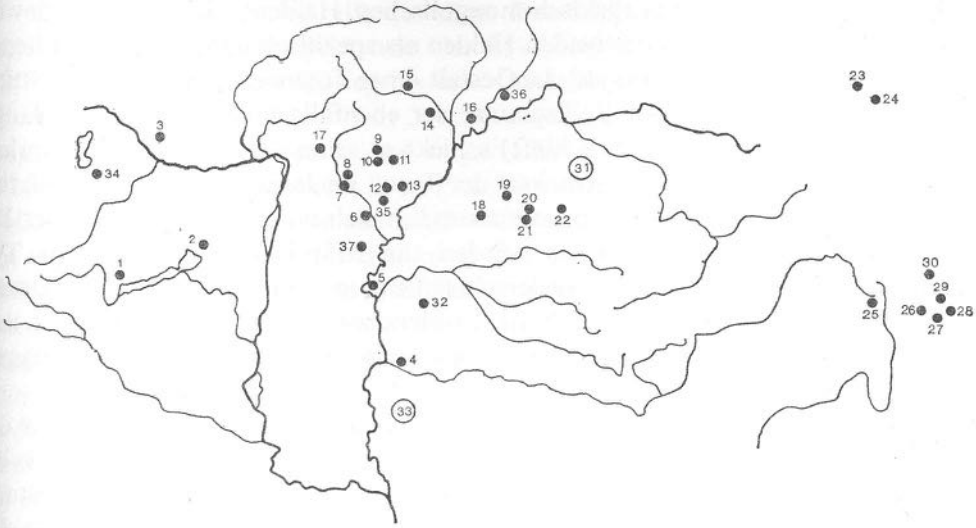
49. Moses III. 19 : 31, 20 : 6, 27; Moses V. 18 : 10, 11; Sam. I. 28. Kron. 10 : 13.

50. Vgl. *L. Katona:* op. cit.; *L. Vargyas:* Keleti párhuzamok Tar Lőrinc pokoljárásához. Műveltség és Hagyomány V. 1963. 41.; *S. Bálint:* Ünnepi kalendárium... op. cit. I. Bd. 281.

51. Diesbezügliche Literatur siehe: A magyar irodalomtörténet bibliográfiája 1772-ig. I. Bd. Budapest, 1972. 137.; *L. Katona:* op. cit.; *E. Pozsonyi:* A Tar Lőrinc-monda és a Szent Patrik purgatóriumi víziók keletkezése. Magyarságtudomány I. 1942.; *P. Santarcangeli:* op. cit.

52. Mitgeteilt von: *L. Vargyas:* Keleti párhuzamok... op. cit. 37—38.; *S. Bálint:* Ünnepi kalendárium... op. cit. I. Bd. 335—336.

53. *S. Bálint:* Ünnepi kalendárium... op. cit. I. Bd. 255.




*Bedeutendere Totenseher auf dem ungarischen Sprachgebiet:* 1. Cserszegtomaj (Kom. Zala), 2. Ősi (Kom. Veszprém), 3. Hidaskürt (Kom. Pozsony), 4. Maroslelle (Kom. Csanád), 5. Csépa (Kom. Szolnok), 6. Jászberény (Kom. Szolnok), 7. Gyöngyös (Kom. Heves), 8. Markaz (Kom. Heves), 9. Egerbakta (Kom. Heves), 10. Eger (Kom. Heves), 11. Novaj (Kom. Borsod), 12. Dormánd (Kom. Heves), 13. Mezőtárkány (Kom. Heves), 14. Miskolc (Kom. Borsod), 15. Putnok (Kom. Gömör), 16. Bekecs (Kom. Zemplén), 17. Piliny (Kom. Nógrád), 18. Kaba (Kom. Hajdú), 19. Debrecen (Kom. Hajdú), 20. Álmosd (Kom. Bihar), 21. Bihardiószeg (Kom. Bihar), 22. Szalacs (Kom. Bihar), 23. Hadikfalva (Bukowina), 24. Istensegíts (Bukowina), 25. Csíkszentdomokos (Kom. Csík), 26. Klézse (Moldau), 27. Diószény (Moldau), 28. Valén (Moldau), 29. Lábnik (Moldau), 30. Kalabor (Moldau), 31. Kom. Szatmár, 32. Orosháza (Kom. Békés), 33. Kom. Torontál, 34. Kapuvár (Kom. Sopron), 35. Nagyfüged (Kom. Heves), 36. Sárospatak (Kom. Zemplén), 37. Újszász (Kom. Pest).

sierten Personen mitteilen darf. Lőrinc erteilt der Engel gute Tatschläge, wie er die Seele der Seinen befreien könne. Auch geheime Aufträger erhält er, über die Lőrinc wiederum nur mit dem daran interessierten Personen sprechen darf.[54] Abweichend von den schon erwähnten frühmittelalterlichen Parallelen, wird in den Gesichten, die die beiden ungarischen Unterweltfahrer hatten, besonders hervorgehoben, dass sie sich nach dem Schicksal ihrer verstorbenen Angehörigen, ihrer noch lebenden Verwandten sowie teilweise auch nach ihrem eigenen Schicksal erkundigten. Nach *Lajos Vargyas* „müssen wir darin, wie das Schicksal der nächsten Angehörigen dieser beiden Helden in ihren Visionen bzw. in den gemeinsamen europäischen Visionstraditionen zum Ausdruck kommt, unbedingt eine lokale ungarische Tradition ahnen."[55] Diese lokale Tradition, die neben mitteleuropäischen und christlichen Elementen in den Visionen zu finden ist, hält *Vargyas* für östlichen Ursprungs, und ihre

54. *L. Vargyas:* op. cit. 38—40. Raptus fui — ein Beispiel für die extase.
55. *L. Vargyas:* op. cit. 42.

Parallelen zitiert er aus türkisch-mongolischen Heldenliedern.[56] Zum Beweis für die in den Visionen der beiden Helden als spezifisch ungarisch angesehenen Erscheinungen zitiert *Vargyas* die Gestalt eines Totensehers in der Vermittlerrolle aus dem lebendigen Volksglaube der ebenfalls unter die Toten gelangt, in der Ekstase (während er schläft) schickt er seine Seele ins Jenseits, spricht zu den Lebenden über das Schicksal der Toten im Jenseits, wendet sich hierbei vor allem an die Angehörigen und erkundigt sich nach dem Schicksal der Lebenden.[57] In der Fachliteratur werden die Märchenvariationen vom Typ Engelsschäfchen für einen Niederschlag und eine Erscheinung der Unterweltsfahrt im Volksmärchen gehalten, welche zwar über nordeuropäische und östliche Parallelen verfügen, dennoch als spezifisch ungarische Märchentypen gewertet werden können.[58]

Viele Elemente der mittelalterlichen Visionsliteratur tauchen auch in der barockischen Visionsliteratur auf, nicht nur bei Katholiken, sondern auch bei Protestanten (Calvinisten). Dieser Umstand zeigt das Alter und die Verbreitung solcher Vorstellungen über die Unterweltsfahrt beim Volke in den 17—18. Jahrhunderten.[59] An Geschichten über die Unterweltsfahrt mangelt es auch in der lebendigen Volkstradition nicht. Wichtige und schöne Beispiele sind darüber von mehreren Gegenden des ungarischen Sprachgebiets (z. B. Baranya, Bukowina, Zemplén usw.) bekannt.[60] Man findet die Unterweltsfahrt auch in den Schamenengeschichten.[61] Obgleich es laut *Vilmos Diószegi* keine Verwandtschaftszüge zwischen der Unterweltsfahrt der mittelalterlichen Visionen und dem „langanhaltenden Schlaf" des Schamanen usw. gibt so kann die gegenseitige Wechselwirkung dieser beiden dennoch nicht geleugnet werden. Ein Beweis hierfür sind auch die oben zitierten rezenten Überlieferungen, und die Kontinuität der Überlieferung von dem Mittelalter bis zu unseren Tagen. Es wurde auch durch die Forschungen von *Dezső Pais* beweisst, der die Wörter *látó* (Seher) und *néző* (Gucker) gründlich untersuchte. Nach *Pais* könnten diese Wörter schon in Mittelalter im Sinne *Wahrsager, Seher* gebraucht werden. Das volkssprachliche Pendant der mittelalterlichen Angaben findet er in der moldauischen-ungarischen Sprache: *ellátó* (Weitseher).[62]

56. *L. Vargyas:* op. cit. 44. ff. 49.

57. *L. Vargyas:* op. cit. 43—44. In der Fachliteratur werden die Märchenvariationen vom Typ *Engelsschäfchen* für einen Niederschlag und eine Erscheinung der Unterweltsfahrt im Volksmärchen gehalten: Typ 758*. Siehe: *J. Berze Nagy:* Magyar népmesetípusok II. Bd. Pécs, 1957. 318—323.

58. *J. Honti:* Mesék és mítoszok a halálról és a halhatatlanságról. In: Válogatott tanulmányok. Budapest, 1962.

59. *A. Szabó T.:* Fiátfalvi György pokolbeli látomása 1626-ból. Irodalomtörténeti Közlemények XLI. 1931.; *V. Gyenis:* Késő-barokk és népies irodalom. (XVIII. századi protestáns víziók) Irodalomtörténeti Közlemények LXXII. 1968.; *F. Toldy:* Egy XIV. századbeli magyar vezeklő Irlandban. Századok, 1871.

60. Z. B. *J. Berze Nagy:* Baranyai magyar néphagyományok III. Bd. Pécs, 1940. 234—235.; *S. Bosnyák:* op. cit. 14—24.; *I. Ferenczi:* op. cit. 436.

61. *V. Diószegi:* A pogány magyarok... op. cit. 15.; *G. Barna:* Néphit... op. cit. 34—35.

62. *D. Pais:* A néző és a látó. (A sámán teljesítményei közül I.) In: A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből. Budapest, 1975. 250—255.

So reichen die Spuren, die auf diese Erscheinung hinweisen, wenn auch recht lückenhaft und indirekt, von der Mythologie *Kabos Kandras* her über das 17—18. Jahrhundert hinweg bis ins Mittelalter zurück.

Das heisst, sie reichen bis in den Zeitraum zurück, in dem sich die schamanistischen Elemente der uralten ungarischen Glaubenswelt mit den christlichen Traditionen vermischten. Den Forschern auf dem Gebiet der ungarischen Volksglaubensarten ist schon seit langem klar, dass in den heutigen Glaubensarten der Vorstellungskreis von Personen mit übernatürlichen Kräften weitaus reicher und intensiver ist und auch heutzutage in einigen Fällen noch recht intensiv am Leben ist, dennoch stösst man in den Vorstellungen kaum auf übernatürliche Wesen. Dieser Umstand wird damit erklärt, dass das Christentum in erster Linie diese Wesen und den in sie gesetzten Glauben verfolgte und verbannte, und dies viel stärker als beispielsweise gewisse Menschen, die über übernatürliche Kräfte verfügten.[63] Dies vorausgesetzt, kann für wahrscheinlich genommen werden, dass die Tätigkeit von Personen, die über gewisse besondere Gaben und Funktionen verfügten (Totensehen), sich die Elemente der christlichen Überlieferungen einverleibte und in ihnen — trotz ihrer Verurteilung durch die Kirche — auch eine Art Bestärkung (Legenden, Visionen) fand. Dennoch muss man sich immer die Tatsache vor Augen halten, dass diese Individuen gerade ihres Tuns wegen immer nur an der Peripherie der Gesellschaft einen Platz fanden, und dass auch ihre Rolle immer weiter an die Peripherie gedrängt wurde.

Demnach sehen die Herausbildung des Totensehers im ungarischen Volksglauben und die Faktoren des Vorstellungskreises folgendermassen aus:

Unter den Personen in der uralten ungarischen Glaubenswelt, die schamanenhafte Züge trugen, war der *táltos* (Schamane) in erster Linie die Figur, die in Tiergestalt um die Beeinflussung des Wetters bemüht war und vergrabene Schätze sah. Der *tudós* (Weise) war mit dem Heilen und Weissagen beschaftigt, während sich im *Totenseher* die Erinnerung an das Verbundensein mit den Seelen wacherhielt. In der von *Vilmos Diószegi* rekonstruierten Schamanengestalt konnten diese Funktionen eventuell ebenfalls gemeinsam vorkommen, obwohl eine derartige Aufsplitterung der Funktionen auch schon eher oder aber unter Einwirkung des Christentums hat eintreten können. An die schamanenhaften Vorstellungen knüpften sich dann die christlichen Elemente, und es entstanden der Vorstellungskreis und die Gestalt des von christlichen Traditionen stark durchwirkten, aber in einigen seiner Elemente (z. B. Aneignung des Wissens, Extase) schamanistische Züge aufweisenden ungarischen Totensehers. In Bezug auf den Überlieferungskreis des Totensehens und des Totensehers darf man aber hier die Wirkung des Mitte des vergangenen Jahr-

63. *T. Körner:* op. cit. 284—285.

hunderts erwachenden Spiritismus nicht vollkommen ausser Acht lassen,[64] denn man stösst in den Geschichten über die Totenseher auch hier auf seine Spuren, und dies ganz besonders in den Zeiträumen des Wiederauflebens nach den Kriegen, obgleich es sich hierbei nicht immer um das Wirken der bekanntesten Totenseher handelt.

Ein gutes Beispiel dafür, wie alt diese Glaubensart schon ist, und wie sehr sie an den Rand gedrängt wurde, ist ihr häufigeres Vorkommen in Paloczenland zwischen den Flüssen Zagyva und Sajó, sowie in den Kreisen der Szekler, bei den Moldau-Ungarn und Tschangen.[65]

In diesem kurzen Schrift soll die Frage, ob man Gestalten, die dem Totenseher ähneln oder verwandte Züge mit ihm aufweisen, auch in den benachbarten Völkern antreffen kann, offen gelassen werden. Den bisherigen Erfahrungen nach ist dies nicht der Fall.[66] Bei diesen Völkern ist in erster Linie als Form der Verbindung mit den Toten die ohne einen speziellen Vermittler, die direkte Form, bekannt und in Praxis.[67] Hierzu gibt es auch ungarische Angaben,[68] obgleich sie weit hinter der Bedeutung der Totenseher zurückbleiben. Die Totenseher waren meistens auch Organisatoren des religiösen Lebens in vielen Gegenden, besonders dort wo die laische Ausübung der Religion lebendig und reich war.[69]

## *Halottlátók a magyar néphitben*

A tanulmány a szerteágazó és gazdag szak- és szépirodalmi adatok, valamint a szerző terepkutatásai alapján összefoglalja a néphit halottlátójára vonatkozó képzeteket.

A természetfeletti erővel rendelkező halottlátók legfontosabb tevékenysége az elhaltak lelkeivel kapcsolattartás, ritkábban gyógyítás. A híresebb halottlátókat, akik lehetnek férfiak és nők egyaránt, több száz kilométeres körzetből is felkeresik. A látogatások oka a halottkultuszban, a túlvilági képzetekben és a lélekhitben gyökerezik. A halottlátókat vallásos embereknek tartják, akik gyakorta fontos szervezői is kisebb-nagyobb közösségek vallásos életének. A halottlátóról szóló mondákat újabban a Néprajzi Lexikon foglalta össze. A halottlátók tevékenységét az egyházi hatóságok mindig ellenezték.

64. Vgl. Ethnographia X. 1899. 171—172.; *J. Varga:* A babonák könyve. Arad, 1877. 170—176.
65. *G. Barna:* Hozzászólás... op. cit. 38—39.; *V. Diószegi—I. Nagy:* op. cit. 448.
66. Vgl. *V. Diószegi:* A sámánhit... op. cit. 306, 311. ff.; *V. Diószegi:* A pogány magyarok... op. cit. an mehreren Stellen.
67. Z. B. vgl. *E. Hoffmann-Krayer—H. Bächtold-Stäubli:* op. cit. VIII. Bd. 1035—1055.
68. *G. Róheim:* Magyar néphit és népszokások. Budapest, 1925. 195.; *L. K. Kovács:* op. cit. 191. ff.
69. *T. Grynaeus:* Engi Tüdő Vince: a legenda és a valóság. In: A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1972—73/1.

A halottlátók képzetkörének és napjainkban megismerhető alakjának kialakulása időhöz pontosan nem köthető. *Diószegi Vilmos* 17. század utáninak, én korábbinak tartom. A képzetkör mai formájának két nagyobb összetevője van: 1. az *ősi magyar hitvilág samanisztikus elképzelései*, amelyekhez pl. a halottlátó tudományszerzése, extázisa, a halottaktól való tudakozódása sorolható, ill. 2. a *középkori keresztény túlvilágképzetek, szentek legendái, látomásirodalom*.

A halottlátókkal kapcsolatos képzetek intenzívebben a magyar nyelvterület északi és keleti peremén fordulnak elő.

*Barna Gábor*

ERNŐ KUNT

# *Ungarische bäuerliche Grabmäler*

Das Bild der dörflichen Friedhöfe wird vor allem durch den wechselvollen Reichtum der Grabmäler auf den Grabhügeln bestimmt.[1] — An dieser Stelle können wir uns nur mit den ungarischen bäuerlichen Grabmälern und hier auch nur mit ihren Hauptgruppen beschäftigen. Wir lassen die Grabmale und Grabsteine ausser Acht, die von beruflichen Steinmetzen oder Bildhauern auf Bestellung der Dorfbewohner gefertigt wurden. Diese Schnitzereien vermittelten den Dorfbewohnern die einheimischen Bearbeitungen, Adaptationen der grossen europäischen Stilströmungen und die selbstgemachten Grabmäler dieser Einwohner widerspiegeln auch diese Wirkung. Die fremden Formen werden aber nur in ihren Details übernommen und von den Verzierungen auch nur ihre Elemente. Der Friedhof dient auf solche Weise etwa als Vermittlungsgebiet zwischen der sog. „hohen" und der volkstümlichen Kultur in Bezug auf die bäuerliche Holzschnitzerei und Steinbearbeitung sowie die Schmiedekunst. Die Vermittlerrolle ähnelt der der Dorfkirchen, deren Altar- bzw. Abendmahlsdecken eine nachweisbare Wirkung auf die Volksstickereien ausübten.[2]

Die Aufgabe der Grabmäler ist die *Kennzeichnung der Ruhestätte des Verstorbenen* und die *Bewahrung der* auf ihn bezüglichen *Daten* — im allgemeinen den Erwartungen und Normen irgendeiner Religion bzw. Ideologie entsprechend abgefasst. Die Formvarianten und die Art und Weise der Verzierung

1. Auf die Wichtigkeit der allgemeinen kulturhistorischen und folkloristischen Untersuchung der Grabmäler und Friedhöfe macht eine Reihe von grundlegenden Aufsätzen aufmerksam; angefangen von *I. J. Bachofen:* Versuch über die Gräbersymbolik der Alten. Basel, 1954. bis zum Aufsatz von *A. Hüppi:* Kunst und Kult der Grabstätten. Stuttgart, 1968, Die Ergebnisse der einheimischen Forschung werden im Aufsatz: *I. Balassa:* A magyar temetők néprajzi kutatása. Ethnographia LXXXIV. 1973. S. 235—242 zusammengefasst und es wird auch auf die Mangelhaftigkeiten hingewiesen. Zur einheimischen monographischen und vergleichenden Untersuchung des Themenkreises gab *L. K. Kovács;* in seiner Arbeit: A kolozsvári hóstátiak temetkezése. Kolozsvár, 1944. ein Beispiel. Wir verfügen aber bis zu unseren Tagen über keinen systematischen Überblick über das ganze ungarische Sprachgebiet, der sich auf einheitliche Sammlungsgesichtspunkte stütz. Diese Arbeit macht einen Versuch in diese Richtung, wobei sie sich auf die diesbezüglichen fachliterarischen Mitteilungen, aber überwiegend auf eigene Sammlung stützt.

2. *G. Palotay:* Die historische Schichtung der ungarischen Volksstickerei. Ungarische Jahrbücher 1938. sowie *E. Fél:* Magyar népi vászonhímzések. Budapest, 1976. 9.

objektivieren die Symbole des örtlichen Weltbildes und richten sich nach den traditionellen Erwartungen. Das Grabzeichen spielt in der *Pflege des Andenkens an den Verstorbenen* eine wichtige Rolle. Anlässlich der Totenehrung kennzeichnet dies die *Versammlungsstelle der lebenden Angehörigen*. Mit den Grabmälern sind wechselvolle *rituelle und magische Funktionen* verbunden.

Die Hauptformvarianten der von Bauern gefertigten Grabmäler unterscheiden sich voneinander traditionell nach der konfessionellen Zugehörigkeit. Die Katholiken und Griechisch-Katholiken stellten so das *Grabkreuz*, das *Kreuz*, die Griechisch-Orthodoxen hin und wieder das *griechische Kreuz*, die Protestanten den geschlossenen *Grabstein* — in der Form einer Säule oder Tafel — oder das *Grabholz*, das sog. *kopjafa, gombfa* bzw. das *Grabmal*, während das dörfliche Judentum hauptsächlich Grabsteine oder Grabmäler auf das Grab der Angehörigen stellte. Die verschiedenen Sekten haben für sich eine spezifische Variante irgendeiner traditionellen Form ausgestaltet. Weitere Formabweichungen kamen innerhalb der Hauptklassen zustande je nachdem, aus welchem Material — aus Holz, Stein oder Eisen — sie angefertigt wurden. Alle Grabmäler hatten örtliche Varianten, die nach Dörfern, ethnographischen Gruppen bzw. geographischen Landschaftseinheiten unterschiedlich waren. Die meisten Varianten sind bei den Grabmälern der Protestanten zu beobachten, während die Formen der Grabmäler des DorfbewohnerJudentums die wenigsten Varianten aufweisen.

Im Weiteren überblicken wir die Formklassen der ungarischen volkstümlichen Grabmäler so, dass wir sie in Gruppen nach dem zu ihrer Fertigung gebrauchten Rohstoff teilen. Dabei wird auf ihre Varianten hingewiesen, die auf verschiedenen Gebieten unseres Landes verbreitet sind.

Der Brauch, ein Grabkreuz aufzustellen, verbreitete sich in unserem Land im Mittelalter. Die frühesten Varianten aus Stein folgen in geringerem Masse südlichen — balkanischen, griechisch-orthodoxen — Mustern. Grösstenteils folgen sie aber westeuropäischen Mustern — vor allem süddeutschen bzw. norditalienischen Ursprungs und deren Vermittlung.

Für einen gläubigen Katholiken gewinnt das Kreuz auf dem Friedhof unter seinen mehrschichtigen, übersättigten symbolischen Bedeutungen als Symbol, das auf den menschlichen Tod von Christus hinweist, einen Sinn. Die gegenständlichen Zeichen der Friedhofskreuze wiederholen das Vorbild im Glauben, auf dem leident und sterbend der Gottessohn seine Gläubigen *vom ewigen Tod erlöst hat*. Die gläubigen Bauern werden durch die Grabkreuze auf dem Friedhof nicht nur darauf aufmerksam gemacht, dass sie das *Kreuz des Lebens* geduldig tragen sollen, und dass der *Tod unwiderruflich* ist, sondern dadurch, dass die Kreuze auf die *Auferstehung* hindeuten, geben sie ihnen Hoffnung gegenüber der Vergänglichkeit.[3] Diese Bedeutung des Kreuzes wird auf den

3. *S. Bálint:* Népünk halálélménye. Veritas 1943. 152—192. *S. Bálint:* Ünnepi kalendárium. I. Budapest, 1977. 337—351.

Friedhöfen durch die Kirchen, Kapellen, Kalvarienberge und Kruzifixe verstärkt, das Kreuz ist aber gleichzeitig auch ein profaniertes magisches Zeichen, das im Volksglauben die Rolle besonderer Wirksamkeit innehat, es beseitigt das Übel und vertreibt den Bösen und als solches ist es auf den Friedhöfen und auf den Gräbern gegenüber den überirdischen Wesen, die den Glaubensgeschichten nach oft böse Absichten haben, unentbehrlich.

Als einfachstes Zeichen des Kreuzes ist aller Wahrscheinlichkeit nach das sog. *borozda* zu betrachten, das eine Kreuzform hatte und in die aufgeharkte Erde des Grabhügels mit der Hand, mit einem Stock oder mit dem Werkzeugstiel gezeichnet wurde. Zu Allerheiligen kann man solche auf ungepflegten Gräbern auf katholischen Friedhöfen sehen. Zu diesem Anlass werden sie von den Bewohnern der Gemeinde oder von Schulkindern in Ordnung gebracht. In den Gebieten Őrség, das Oberland nördlich vom Balaton (Balatonfelvidék) bzw. in Szeklerland, die von Katholiken bewohnt sind, gestaltet man auf den Gräbern von Fremden zum gleichen Anlass aus Steinen oder Kieseln ein Kreuz. Im Nyírség streut man Sandstreifen in der Form eines Kreuzes auf den Grabhügel. Bei den Palóczen und in Mezőkövesd und Umgebung wird eine Kreuzform aus Korn — hauptsächlich aus Mais — auf den Grabhügel gelegt. Diese Zeichen hatten ein kurzes Leben und waren mit dem Begräbnis und mit dem Totensonntag verbunden.

Die Gestalt der verschiedenen Grabkreuze wurde durch die Ausgangsform des lateinischen bzw. griechischen Kreuzes bestimmt. Auch die reichste Verzierungsweise durfte nicht auf Kosten der Deutbarkeit und Erkennbarkeit des Zeichens erfolgen. Die Höhe der Grabkreuze wechselt zwischen 30 cm und 2 m. Ihre Breite und Dicke richtet sich in ihren Proportionen nach der Höhe.

Die Holzkreuze sind auf allen katholischen Friedhöfen des Landes zu finden. Am archaischsten sind die Kreuze, die aus einem Stamm geschnitzt sind und eine geschlossene Form haben. Die einfachsten Varianten der Kreuze, die aus zwei Stücken gemacht sind, bilden die sog. Bettlerkreuze (ung. *kódiskereszt*). Diese wurden auf die Grabhügel von Fremden gestellt und bestanden aus zwei Baumzweigen, die aufeinander gelegt und mit einem Faden miteinander befestigt wurden. Abhängig davon, wie reich ein Gebiet an Holz ist, stellt man behauene, später gehobelte, aus Balken zusammengefügte oder aus Latten aneinandergepasste Grabmäler auf. Die Quelle der ästhetischen Wirkung dieser einfachen Kreuze liegt in der Proportion der Masse des verwendeten Holzmaterials sowie in dem Verhältnis der senkrechten und der waagerechten Schenkel zueinander.[4]

Das einfache Holzkreuz kann — über seine gute Proportion hinaus — frei von allen Verzierungen sein. Auch bei den weniger anspruchsvollen Varianten

4. Vgl. *J. Banner:* Jászberényi sírkeresztek. Néprajzi Értesítő XV. 1914. 101—105. sowie vgl. noch *F. Gönczi:* A lükü és a fejfa Göcsejben. Néprajzi Értesítő IV. 1903. 147.

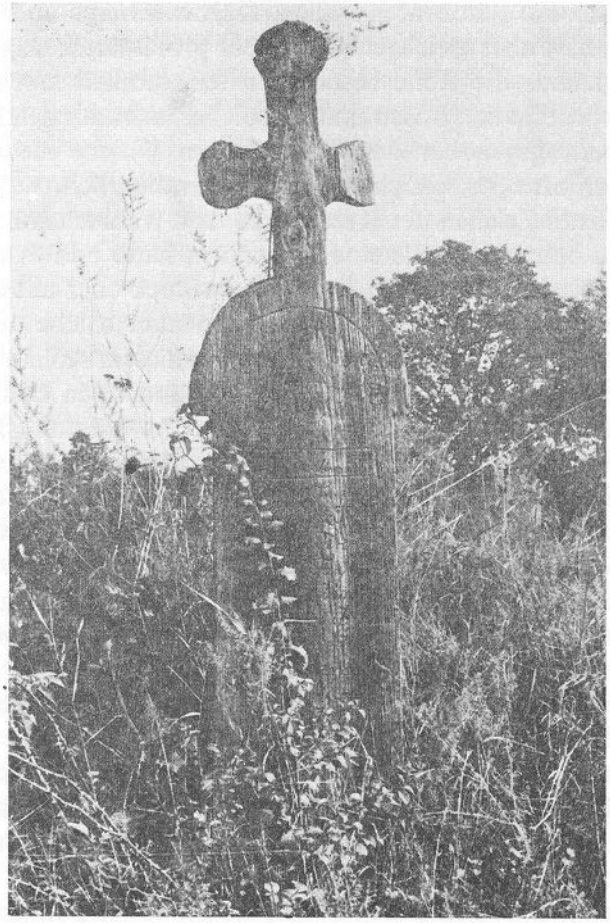


*Abb. 1.* Ein holzgeschnitztes Kreuz für die Toten des I. Weltkrieges aus dem Dorf. Tornabarakony. Bezirk Borsod-Abaúj-Zemplén. Foto: E. Kunt. 1973

wird oft eine grosse Sorgfalt auf das Einzapfen des vertikalen Schenkels verwendet. Über die schöne Zeichnung der Ineinanderpassung hinaus ist der Kreuznagel (ung. *keresztszeg*) aus Schmiedeisen oft ein ergänzender Schmuck des Kreuzes, der nicht nur die Konstruktion befestigt, sondern auch die ästhetische Betonung des Mittelpunktes steigert. Die Dorfschmiede machten zumeist einfache Kreuznägel, in der Gestalt von einem flachen griechischen Kreuz, aber man findet auf den Kreuzen — besonders in Transdanubien — bravourvolle geschmiedete Meisterstücke, die Varianten der Kombinationen von gleichschenkligem Kreuz und Scheibe darstellen. Aus der Frontebene des Grabzeichens herausragend, gewinnen sie sogar Räumlichkeit und werden zu Blumenverzierungen. Diese werden *keresztszeg-rózsa* (dt. Kreuznagel-Rose) genannt.[5]

5. *D. Malonyay:* A magyar nép művészete. II. Budapest, 1909. S. 291. (Bild)

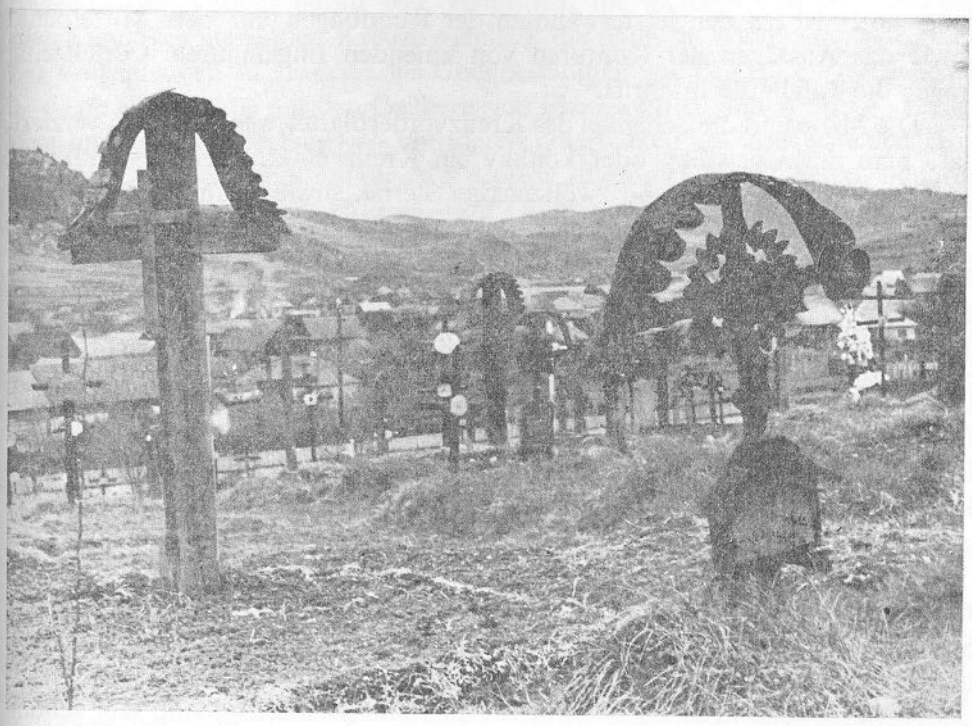


*Abb. 2.* Detail aus einem römisch-katholischen Friedhof in Csíkszentdomokos (Sindominic, Rumänien). Links ein gezimmertes Schindelholzkreuz für eine alte Frau; an der rechten Seite des Querbalkens mit einem *kleinen Kreuz*. Rechts ein schmiedeeisernes Kreuz mit Blechaufsätzen und Dach. Foto: E. Kunt. 1970

Eine wechselvolle Verzierungsmöglichkeit bietet sich auch, wenn man die Kreuzschenkel in Richtung ihres Schnittpunktes verdickt oder aber eben verschmälert. Die plastische Gliederung der Schenkel ist vor allem in den Gebieten häufig, wo auch die reich geschnitzten Grabhölzer gewacht werden und auch die Kreuze wurden da etwa im gleichen Schnitzstil gefertigt.

Die allgemeinste Verzierungsmöglichkeit zeigen die Abschlüsse der Schenkelenden. Von den eckigen oder abgerundeten Formen angefangen über die kugel- bzw. scheibenartig breit werdenden hinaus bis zur barockartigen Gliederung in drei oder mehr Halbkreise sind alle Varianten zu finden. Für die letzterwähnten können wir besonders in Transdanubien, in den Bezirken Zala und Somogy, sowie auf den Friedhöfen des Gebiets Kisalföld schöne Beispiele sehen. Der untere Schenkel dieser Kreuze wird oft breiter werdend und tafelartig ausgebildet. Dadurch wird die Wirkung des auf den Boden drückenden Gewichts des Grabzeichens etwa gesteigert. Folgende Kreuzvarianten deuten auf eine Barock- oder Rokokowirkung hin: Kreuzunterlage (ung. *kereszttalp*) in Herz-, oder in umgekehrter Herzform; unten breiter werdende Kreuzschenkel, sowie Kreuze mit Durchbruchschnitzerei. Ein häufig vorkommendes Verzie-

rungsmotiv ist bei den letzterwähnten der Rundbogen um den Mittelpunkt sowie das Aussägen der Konturen von knienden Engelfiguren. Gleichzeitig tragen die Tafeln die Inschrift.[6]

Die Mitte und die Schenkel des Kreuzvorderblattes werden oft so verziert, dass man darin gewölbt oder konkav ein Kreuz eingraviert oder einkratzt bzw. vier-, sechs-, acht- und zwölfzackige Sterne, sowie Pflanzenverzierungen mit Motiven der Biedermeier und des Sezessionsstils, oder Monogramme von Christus bzw. Maria anwendet.

Eine spezifische Variante der Kreuzgrundform ist das sog. Kreuz mit einem Dach, mit einem Hut (ung. *tetejes, kalapos*). Das Ende seiner beiden waagerechten Schenkel *verbinden zwei Bretter* mit dem nach oben ragenden mittleren. Diese Form ist im ganzen Land verbreitet. In Transdanubien werden eher seine Enden, die über die waagerechten Schenkel nach unten hinausreichen, beliebt. In Transsylvanien reicht das linke oder rechte Deckbrett über die Spitze des Kreuzes hinaus. Dieser hinausragende Teil wird verziert geschnitzt, bei Kindergräbern in Tulpenform (ung. *tulipán*) oder er teilt sich in drei Richtungen.[7] — Bel den Moldauer Csángós und auf dem Palóczengebiet ist dieser Typ allgemein, hier wird aber ein zweites, geschnitztes Kreuz an die Spitze der sich in einem Spitzwinkel treffenden Dachbretter gebaut, dessen Schenkel im allgemeinen in drei Halbkreisen ausgeschnitten sind.[8]

Gleicherweise in Siebenbürgen, vor allem im Széklerland sind sehr schöne Beispiele für das sog. Schindel oder Kranzkreuz (ung. *kávás, zsindelyes kereszt*) zu finden. Die Schenkel sind hier oben mit einem bogenartig ausgebildeten Boden verbunden. Auf die Bogenkonstruktion baut man dann waagerecht angeordnete Platten aus Holzschindeln, die auf den Grabkreuzen verschiedener Familien unterschiedlich geschnitzt sind. Die Exemplare dieser übermanneshohen Kreuze in Szentegyházasfalva sind von monumentaler Wirkung und der „Wald" dieser Kreuze wirkt tief auf jeden, der sich im Friedhof aufhält. Es gibt auch mit Blech bedeckte Kreuze, deren Vorderblatt mit vielen kleinen, abwechselnd nach oben und nach unten gebogenen Kreuzformen versehen ist. Unter diesen gibt es auch einige, die so geistreich ausgebildet sind, dass der fehlende Ausschnitt und die existierende Form in einem sich wiederholenden Rhythmus besonders schön wirken und die kraftvolle Gestalt des Kreuzes verzieren.[9]

Wir wissen gleicherweise von Kreuzen in Siebenbürgen und in der Ormánság, bei denen auf ihre beiden Querbalken je ein geschnitztes Glöckchen aufgehängt wurde — wahrscheinlich dem Beispiel der Kreuze an den Landstrassen

6. *L. Timaffy:* Emberalakú fejfák, sírkeresztek a kisalföldi temetőkben. Arrabona (Győr) 5. 1963. sowie *F. Olasz—K. Kós:* Fejfák. Budapest, 1975.

7. Vgl. *D. Malonyay:* A magyar nép... op. cit. 292. Abb. 4.

8. Vgl. *D. Malonyay:* A magyar nép... op. cit. 292.

9. Vgl. *D. Malonyay:* A magyar nép... op. cit. 289. sowie *D. Malonyay:* A magyar nép művészete. III. Budapest, 1922. 320.

folgend. Die Absicht damit war vermutlich die gleiche; den Windglocken dieser am Weg stehenden Kreuze nämlich, die dann im Wind klangen, schrieb der Volksglauben zu, dass sie das Übel beseitigten und den Bösen vertrieben.[10]

Die Kreuze, die auf den Gräbern von Ehepaaren zu finden sind — besonders im Felföld (oberland) — und deren Querbalken aus dem gleichen Holz geschnitzt wurden, wodurch die zwei Kreuze zusammengebaut waren, sind von spezifischer ästhetischer Wirkung. Ihre Längs- und Querbalken sind im allgemeinen gleicherweise reich verziert.

Für die Häufung des Kreuzzeichens geben die Grabmäler Beispiele, die ursprünglich für Erwachsene aufgestellt wurden, aber mit der Zeit wurde auch jemand anderer in das gleiche Grab gelegt, wie z. B. ein vor der Taufe verstorbenes Neugeborenes aus der Familie oder der Leichnam eines getauften Säuglings. In solchen Fällen wurden auf dem Querbalken des Kreuzes *des grossen Toten* so viele kleine Kreuze befestigt, wieviel kleine Tote sein Grab *aufnahm.*

Die Verzierungen der Ebenen der Holzkreuze und die verwendeten Buchstabentypen bei den Inschriften gleichen im wesentlichen denen, die auf dem Grabholz zu finden sind. So gehen wir auf diese erst an jener Stelle ausführlich ein.

Auf unseren Friedhöfen finden wir weniger von Bauern gefertigte Grabmäler aus Stein als aus Holz. Aus diesem unvergänglichen Material konnten in Mittelalter und auch im Laufe der Neuzeit nur Bevorrechtete ein Andenken für sich selbst oder für ihre Toten aufstellen lassen. Im Kreis der Ackerbauern verbreitete es sich allmählich in den letzten 150—200 Jahren. Zum Teil liessen sich Landwirte solche aufstellen, die von Meistern aus den Städten stammten und teilweise stellten diejenigen, die ihren verstorbenen Angehörigen sehr gern hatten, und denen es auch finanziell möglich war, solche Grabmäler auf. Dadurch wollten sie ihre besondere Liebe zu ihm ausdrücken.[11]

Unter den vom Volk gefertigten Grabmälern zeigen zweifellos die kreuzförmigen Grabsteine, ihre Reliefs und ihre Flachverzierungen die Wirkung der grossen europäischen Stilrichtungen am ausdrücklichsten.

Die von Bauern gefertigten Grabkreuze haben in den Gegenden eine Tradition, in deren Nähe sich zur Bearbeitung geeignetes Steinmaterial anbot. Die Bewohner jener Dörfer haben den geeigneten Stein zum Hausbau, für Zäune, Tränktröge oder Prellsteine selbst gebrochen und bearbeitet. Einige von den so gemetzten Grabsteinen erinnert uns mit seinen kurzen, derben Kreuzschenkeln, in seiner Unverziertheit und in seiner geschlossenen Form an die Kreuze der romanischen Zeit. Es gibt stellenweise mässig verzierte Exemplare.

10. Vgl. *D. Malonyay:* A magyar nép művészete. II. op. cit. 292.
11. Vgl. *O. Nagy:* Paraszt dekameron. Budapest, 1977. 415. Die Geschichte unter dem Titel: „Közel laktak a temetőhöz".

*Abb. 3.* Detail aus einem römisch-katholischen Friedhof im Karancsság (Bezirk Nógrád). Im Vordergrund gibt es Reihen von gemetzten Steinkreuzen, hinten links in der Mitte des Friedhofs steht eine Kirche, rechts ist eine Kellergruft. Foto: E. Kunt. 1980

Das Ende ihrer Schenkel ist gegliedert, an der Kante ihrer Vorderplatte betont ein erhabenes Kreuz die Grundform. Auf die Schenkel wurde eine Rosette bzw. ein fünf- oder sechszackiger Stern geschnitzt. Die bogenartig breiter werdenden halbrunden Schenkel erinnern an das Barock. In ihrer Mitte befindet sich die plastische Darstellung eines kleinen Korpus (z. B. Bodony, Budajenő, Bezirk Pest). Unter dem Korpus kommt auch eine plastische Mariendarstellung vor (z. B. Magyarnándor, Bezirk Nógrád). — Diese profanen Darstellungen geben Beispiele für eine volkstümliche Steinmetzerei von spezifischer Schönheit.

Auf den in den letzten 150 Jahren gefertigten Grabsteinen bildet das Zeichen des Kreuzes nur ein Drittel der Gesamtheit der Grabmäler und es befindet sich über der Steintafel — die in Form eines stehenden Rechtecks für die Inschrift

*Abb. 4.* Plastische Schnitzerei eines Korpus auf einem Grabkreuz. Legénd, Bezirk Nógrád. Foto: E. Kunt, 1980

ausgestaltet wurde. Die meisten Grabsteine wurden von bäuerlichen Handwerkermeistern und Steinmetzen angefertigt, die damit die eigenen Bestellungen und die der Bewohner der umliegenden Dörfer befriedigten und dabei den spezifischen Stil der aus Stein gemachten Grabkreuze in den dörflichen Friedhöfen hervorbrachten. Der Stein steht auf einer steinernen Grundlage, an dessen über die Erde hinausreichenden Teil oft das Zeichen von zwei Händen geschnitzt wurde, die einander festhalten. Die Platte ist gewöhnlich mit einem Relief umgerahmt, auf ihren beiden Längsseiten steht eine Säule mit eklektischem Aufsatz. Auf dem mittleren Teil der Platte, der sich im Schenkel des Kreuzes fortsetzt, wird im allgemeinen ein runder Raum offen gelassen. Hier finden wir das gravierte, gewölbte, applizierte, gemalte Zeichen des Kreuzes am häufigsten; dadurch wird etwa der Zeichencharakter des Kreuzes betont und verstärkt. An

den älteren Grabsteinen sind hier Darstellungen des Christuskopfes, plastische Drehrosen, Rosetten oder Uhren zu sehen. An anderen Stellen wird dies durch die eingekratzte oder gemalte Darstellung von Trauerweiden verdrängt. Das Eingravieren des aus den Buchstaben IHS gebildeten Christus-Monogramms an dieser Stelle ist allgemein. Dieses Monogramm wird oft am Kreuz zusammen mit dem Korpus bzw. mit dem Christuskopf in Vordersicht oder im Profil angebracht. Häufig ist das Relief angemalt; ganz nach dem Geschmack der Person, die das Grab besucht und den Grabstein bestellt. Der Untergrund wird weiss — neuerdings silber — gestrichen, während die Reliefs mit roter, blauer, grüner oder goldener Farbe bemalt sind. Die Buchstaben bekommen schwarze Farbe.[12]

Neben den hölzernen und steinernen Grabkreuzen finden wir — in geringerer Zahl — auch eiserne auf unseren volkstümlichen Friedhöfen. Unter den für Grabmäler verwendeten Materialien hat das Eisen die kürzeste Vergangenheit. Nach unserem Wissen hat es sich erst seit Mitte des vorigen Jahrhunderts verbreitet. Darauf weist auch der fast masslose Formwechsel hin. Solche Traditionen konnte es vor allem in Transdanubien und in der Umgebung der Eisenhammerwerke in Transsylvanien und im ehemaligen Oberungarn geben. Die Gestaltungs- und Verzierungsweise bewahrt teilweise die Wirkung des fremden Ethnikums, das zur Betätigung der Eisengruben und Eisenhammerwerke angesiedelt wurde; die Geschmacksansprüche rühren in der Mehrheit von den deutschstämmigen Einwohnern der früh verbürgerlichten Bergwerkstädte her.

Die Grundform der geschmiedeten Grabmäler zeigt zwei quer zueinander befestigte Flacheisenstücke. In erster Linie wird bei diesen der Schnittpunkt der Kreuzschenkel mit einem geschmiedeten Aufsatz und mit einer Anlage verziert, die sich vom Mittelpunkt aus strahlenartig verzweigt. Die Schenkelenden können spitz, plattgedrückt, halbkreisförmig oder gebogen sein bzw. es können an ihren Schmiedeisenverzierungen (ung. *cifra*) angebracht werden. Diese Eisenkreuze sind Arbeiten von Dorfschmieden und dadurch wird auch die Einfachheit ihrer Verzierung bestimmt. Man spürt, dass die Hand, die das Grabmal formte, an die Anfertigung von Gebrauchsgegenständen und Werkzeugen gewöhnt ist. In den letzten 50 Jahren verbreiteten, dem Selbstzweck dienenden Bravourstücke von Schlossern und Schmieden sind weit entfernt von diesen.

Die gusseisernen Grabmäler wurden schon in Giessereien angefertigt, die von den Dörfern weit entfernt waren (Metzensef, Diósgyőr). Die Formen die auf den dörflichen Friedhöfen aufzufinden sind, weisen auf geschulte Modellmacher hin. Der Ackerbauer übernahm die Produkte bloss, die — wie auch die unver-

12. Vgl. *D. Malonyay:* A magyar nép művészete. I. Budapest, 1907. Abb. 386., sowie *T. Hofer—E. Fél:* Magyar népművészet. Budapest, 1975. 56—79. Abbildungen.

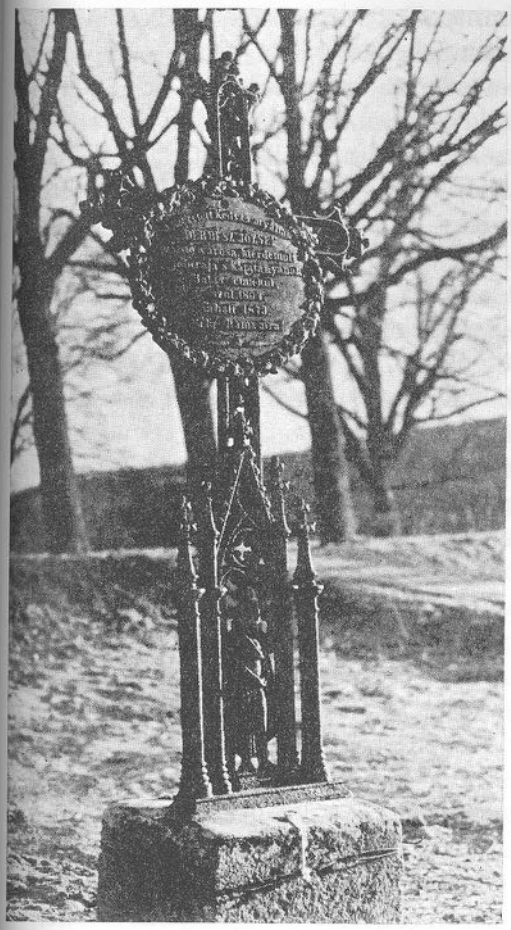


*Abb. 5.* Gusseisernes Grabkreuz. Tornaszentandrás, Bezirk Borsod-Abaúj-Zemplén. Foto: E. Kunt. 1973

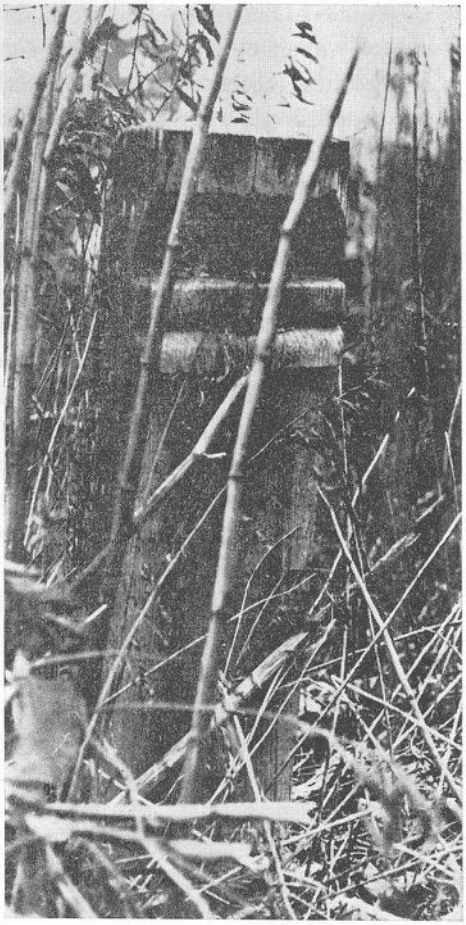


*Abb. 6.* Säulengrabholz (ung. oszlopos fejfa). Láca. Bezirk Borsod-Abaúj-Zemplén. Foto: E. Kunt. 1970

gänglichen Steinkreuze — nur reichere Familien auf ihre Gräbern aufstellen lassen konnten.

Die gusseisernen Grabmäler stehen auf einem hohen Steinsockel, in welchen sie durch einen breiten Guss hineingefügt sind. Dies ist die Voraussetzung für eine sichere Befestigung. Dieser Fuss ist mit dem Kreuz zusammengegossen. Das Kreuz ragt hoch darüber hinaus und meistens wurde dies als eine Nische ausgebildet, die mit einer reichen neugotischen, eklektizistischen Ornamentik verziert und mit Putten ergänzt wurde oder ein figurelles Ensemble mit den *drei Marien* darstellte. Das Vorderblatt des Kreuzes und seine Schenkelenden waren mit einer reichen, wechselvollen Pflanzenornamentik bedeckt — von den Stilmerkmalen des Barocks bis zu denen der Sezession. Die INRI-Tafel ist

allgemein. Diese war früher in den Schnittpunkt der Schenkel gegossen und später war es eine extra an den senkrechten Schenkel befestigte Gusstafel. Die Darstellung eines Strahlenbündels, das aus dem Schnittpunkt der Schenkel in eine Richtung gerichtet war, ist allgemein; dieses Bündel wurde auch zusammen mit dem Kreuz gegossen. Auch die Darstellung des Gekreuzigten ist häufig. Meistens war es eine gesondert gegossene vollständige Plastik, die an drei Punkten — an beiden Händen bzw. Füssen — am Kreuz befestigt wurde. Die Daten, die sich auf den Verstorbenen beziehen, bewahren gegossene oder gravierte Buchstaben an einer ovalen oder runden Tafel. — Die gusseisernen Grabkreuze sind sehr schöne, kunstgewerbliche Meisterwerke der Landeswerkstätten. Die empfindliche, geschlossene Formen fordernde Gusstechnik führte zu reifen, plastischen figuralen Darstellungen und wirkte bei der Adaptation der barockartigen Vorbilder disziplinierend.

Das Kreuz — mit seinen ergänzenden ikonographischen Zeichen — ist eines der meistverbreiteten Zeichen in der Kunst unseres Bauerntums. Wir finden die abwechslungsreichen Formen seiner Vergegenwärtigung auch ausserhalb des Friedhofs. Das Zeichen des Kreuzes können wir in katholischen Dörfern aus Holz geschnitzt an der Spitze der Hausdächer wiedersehen, oder eingeschnitzt in die Verschalung der Giebelmauer (ung. *vértelek*), sowie aus Stein bearbeitet oder als Stuckrelief an der Giebelmauer, bzw. aus Schmiedeeisen als Spitzenverzierung oder als verbindendes Giebeleisen zwischen den Brettern, die das Schilf halten. Die Kreuze auf den Wohnhäusern und Toren schützen die Sicherhiet der Lebenden, gleich wie die auf den Grabhügeln die Ruhe der Toten. — Die Kreuze am Weg oder in der Flur haben auch in Hinsicht auf ihre Form eine enge Verwandtschaft mit den Grabmälern auf den Friedhöfen.

Auf unseren Friedhöfen finden wir oft zahlreiche Grabmäler, die von den Kreuzen abweichen. Solche Zeichen stehen auf den Gräbern von Kalvinisten, Lutheranern. Der Brauch der Stellung dieser Grabmäler nahm sicherlich im 16. Jahrhundert mit der Verbreitung der Reformation einen grossen Aufschwung. Diejenigen, die zum neuen Glauben übertraten, wollten sich auch im Zeichen ihrer Gräber von den Katholiken unterscheiden. Wirklich, auf den ersten Blick kann die geschlossene Form ihrer Grabmäler von der offenen Gestalt des Kreuzes unterschieden werden. Während die Vergegenwärtigungen und Formen des Kreuzes auf dem Grabhügel und im Raum den Zeichencharakter der sich überschneidenden Graden bewahren und betonen, sind die Grabmäler der Protestanten ausdrücklich für die Raumwirkung bestimmt und zeigen so eine kraftvollere ästhetische Fülle. Der Formenreichtum und die grosse Zahl der Varianten ermöglichen gleicherweise, dass diese Grabmäler nicht notwendigerweise ein gleiches Zeichen zu vergegenwärtigen brauchen, und so besteht eine viel grössere Möglichkeit — vor allem bei ihren aus Holz gefer-

tigten Varianten —, den örtlichen formgestaltenden Anspruch durch den Geschmack der Gemeinschaft auszudrücken.[13]

Den meistverbreiteten und wechselvollesten Formenreichtum weisen die hölzernen Grabmäler auf. In der Volkssprache sind zahlreiche Varianten ihrer Bezeichnungen bekannt: in Bánffihunyad *fűfa,* in Kalotaszeg *fűtűl való fa,* in Debrecen, im Gebiet Hajdúság (Heiduckengegend) *főütül való fa,* in Transdanubien *főfa* oder *föl-fa,* in der Ormánság *fejefa.* Eine der frühesten Erwähnungen des Wortes *fejfa* (dt. Grabholz) ist uns aus Miskolc aus dem Jahre 1763 bekannt. Der Brauch aber, Grabhölzer aufzustellen, kann unbedingt früher datiert werden. Beide Glieder der Wortzusammensetzung (Kopf + Holz) sind finno-ugrischen Ursprungs. Die Bedeutung des Wortes hat zweierlei Deutungen: 1. die überwiegende Mehrheit dieser Grabmäler *stellt stilisiert* ein *Menschenhaupt dar,* und das würde auch den Namen erklären; 2. es wird immer *über den Kopf* des im Grab liegenden gestellt. — In der Volkssprache wird es auch oft für die Bezeichnung der aus Stein gefertigten protestantischen Grabmäler verwendet, so sagt man z. B. in Kalotaszeg: *fütül való fa kőbül* (die Bedeutung auf Deutsch ist etwa: Grab*holz* aus *Stein*).

Auf die characteristischen Formvarianten des Grabholzes deuten auch die voneinander abweichenden Benennungen. *Gombfa* (dt. Kugelholz): — in Magyarvalkó *fejtül való fejgombfa,* in Kalotaszeg *gombfa,* im Donau-Theiss-Zwischenstromland *gombosfa* — die Bezeichnung ist gleicherweise das Ergebnis einer Wortzusammensetzung, das Bestimmungswort deutet nämlich auf die spezifische Kugelform des Grabmals hin. Die Bezeichnung *kopjafa* ist in Siebenbürgen am allgemeinsten. Die erste schriftliche Erwähnung kennen wir aus dem Jahre 1543. Das Bestimmungswort *kopja* ist slawischen Ursprungs und hat die Bedeutung 'Stossspeer'. Die Benennung kann folgenderweise erklärt werden: — der Grabholztyp hat eine schlanke, im allgemeinen spitz endende Form; — es kann auch dadurch erklärt werden, dass ein Beerdigungsbrauch existierte, nachdem man vor dem Sarg einen Speer hertrug, dessen Spitze in Richtung Erde zeigte bzw. der Sarg wurde auf zwei Speerstangen auf den Friedhof hinausgetragen und diese Stangen wurden nach der Beerdigung an die beiden Enden des Grabes gestellt; — weil diese Grabmäler schlank und reich verziert sind, brachte man ihren Ursprung auch mit türkischen Beerdigungsbräuchen in Verbindung und seine Funktion wurde als verzierter Behälter der Lanze des verstorbenen Kriegers erklärt.

13. Zur Untersuchung der Grabhölzer steht uns eine reiche Fachliteratur zur Verfügung, nicht so aber zu den anderen Grabmälern. Unter denen ist die Liste der wichtigsten im Aufsatz *E. Kunt:* Temetők az Aggteleki-karszt falvaiban. Debrecen, 1978. zu finden, im 7. Punkt der Anmerkungen auf den Blättern 140—143. Seitdem in erster Linie M. *Hoppál—L. Novák:* Vengerszkie namogilnüe pamjatniki. Acta Ethnographica Tom. 26. 1977. 309—337., *L. Novák:* A Duna—Tisza köze temetőinek néprajza. Cumania (Kecskemét) V. 1978. 219—305., *É. Pócs:* fejfa. Magyar Néprajzi Lexikon II. Bp. 1979. 97—107.

Die Gestaltungsmöglichkeiten der Grabholzform werden durch den Baumstamm als Ausgangsform und durch die Bearbeitungsweise bestimmt. Unter diesen ziemlich engen Möglichkeiten entstand dennoch eine ausserordentliche Vielfalt an Varianten. Jedes Dorf hat seine eigenen spezifischen Formen bzw. Formvarianten, die sich zwar von den Friedhofsgrabhölzern der benachbarten Siedlungen augenfällig unterscheiden, aber gleichzeitig auch solche Formmerkmale zeigen, auf Grund derer sie in die spezifischen Typen der einzelnen Landeseinheiten eingegliedert werden können. Der Reichtum der Varianten verträgt kaum eine Systematisierung. Trotzdem sind sie nach den Hauptspezifika in vier Gruppen einzureihen:

### 1. *Stammholz-Grabhölzer*
(ung. *fatönkös fejfa*)

Das Grabmal bewahrt die ursprüngliche geschlossene Form des Baumstammes. Das Vorderblatt wird durch waagerechte Gliederungen aufgeteilt. Die Seiten und das Hinterblatt sind ungegliedert. Ihre Aufgabe ist die Steigerung der plastischen Wirkung des Vorderblattes, das durch manche betonte waagerechte Teilung gegliedert wird. Die Hauptkonstruktionseinheiten des Vorderblattes sind: die *Stirn*/der *Kopf*, die durch die *Augenbraue*/den *Schnurrbart* vom *Rumpf*/*Bauch* geteilt wird, dessen unterer Teil der ursprünglichen Dicke des Stammholzes entsprechend, breiter werdend im *Fuss*-Teil in die Erde gesenkt wird. Eine markante plastische Wirkung wird den Stammholz-Grabhölzern vor allem durch die Geschlossenheit ihrer Form verliehen. — Die Inschrift und die Ebenenverzierungen kommen an das Vorderblatt. Zur Anfertigung sind die einfachsten Werkzeuge — Axt und Schnitzbeil — nötig.

Weil dies die einfachste Form ist, ist sie auf den von Ungarn bewohnten Gebieten allgemein verbreitet.

In die Gruppe der Stammholz-Grabhölzer gehören auch die kahnförmigen. Ihr oberer Teil fällt von drei Seiten herab und endet in einer scharfen Spitze. Manchmal ist das Oberteil (die Stirnfront) des Vorderblattes plastisch gegliedert. Dieser Typ bekam seine Bezeichnung davon, dass sein Oberteil eine ähnliche Form hat wie eine Kahnspitze. — Ihre Varianten finden wir entlang der Theiss und in Ostungarn. Die bekanntesten Beispiele sind in Szatmárcseke (Bezirk Szabolcs-Szatmár) zu finden.

## 2. *Säulen-Grabhölzer*
(ung. *oszlopos fejfa*)

Alle vier Seiten sind gleicherweise geschnitzt. Es ist im Querschnitt allgemein quadratförmig, seltener rund. Die waagerechten Hauptgliederungen sind allen vier Seiten zu finden und so sichern sie die volle plastische Wirkung des Grabmals. Zum Schnitzen braucht man neben der Axt und dem Beil auch schon eine Säge, einen Hobel und einen Stichel. — Dieser Typ ist auch im ganzen Land verbreitet.

Eine charakteristische Untergruppe ist hier der Typ in Säulenform, der eingekerbt ist (ung. *oszlopos-rovásos*). — Dieses Grabholz ist in dem Oberland (Felföld), in Nordostungarn verbreitet. Das Vorderblatt wird durch parallel untereinander geordnete Einschnitte gegliedert, auf denen nebeneinander kurze, senkrechte Sticheleinkerbungen aufgereiht sind. Schöne Beispiele sind in Gömör, Torna und Abaúj zu finden. Am bekanntesten ist vielleicht seine Variante in Telkibánya. Es ist zu vermuten, dass dieser Typ eine archaische Bezeichnungsweise für die Jahreszahl bewahrt hat, wenn die waagerechten Gliederungen Jahr zehnte und die senkrechten die einzelnen Jahre bezeichneten, womit gezeigt wird, wie alt der Verstorbene gewesen ist. Die örtliche Einwohnerschaft — z. B. Kánó (Komitat Gömör) —kennt diese Bezeichnungsweise noch, aber heutzutage wird sie nur als *Verzierung (dísz), Zierat (cifraság)* betrachtet und genannt.

Unter den Säulengrabhölzern können wir in der Gliederung bei vielen Proportionen erkennen, die auf den menschlichen Körper hinweisen. Die sog. *gombos fejfák* (Kugel-Grabhölzer) können auch in diese Gruppe eingereiht werden. Die örtliche volkstümliche Benennung der einzelnen Konstruktionsteile folgt auch den Hauptteilen des menschlichen Körpers. Der Fuss *(láb)*, der Rumpf *(törzs)* und der Kopf (*fej* oder *fő*) werden allgemein unterschieden. Schöne Beispiele für die Grabhölzer mit menschlicher Gestalt finden wir auf den Dorffriedhöfen der Bezirke Baranya, Somogy und Fejér, wo Protestanten wohnen. Die Form der Grabmäler auf dem alten reformierten Friedhof von Békés (Bezirk Békés) ist sogar statuenhaft reif. Auch bei der Bezeichnung der Teile der Grabhölzer, die nicht erkennbar anthropomorph sind, benutzt die Volkssprache die auf den menschlichen Körper deutenden Analogien: z. B. in Szőlősardó (einst Komitat Torna) werden folgende Teile des Grabholzes unterschieden: Bauch *(has)*, Schulter *(váll)*, Hals *(nyak)*, Stirn *(homlok)* und Haarknoten *(konty)*. In Bodos (Bezirk Szatmár) kennt man noch die Bezeichnungen Nabel *(köldök)*, Schulterblatt *(lapocka)* und Schnurrbart *(bajusz)*. In erster Linie auf dem südöstlichen Gebiet der Tiefebene sind die sog. *süveges fejfa, süvegfa* (Grabholz mit einem Hut oder Kappholz) mit einem spitzen Ende bekannt (z. B. Kisújszállás, Kenderes, Bezirk Szolnok), die eine enge Verwandtschaft zu dem Grabholztyp *turbános fejfa* (Grabholz mit Turban) zeigen, der auch in diesem Gebiet zu finden ist. Schöne Beispiele gibt es für das Turban-

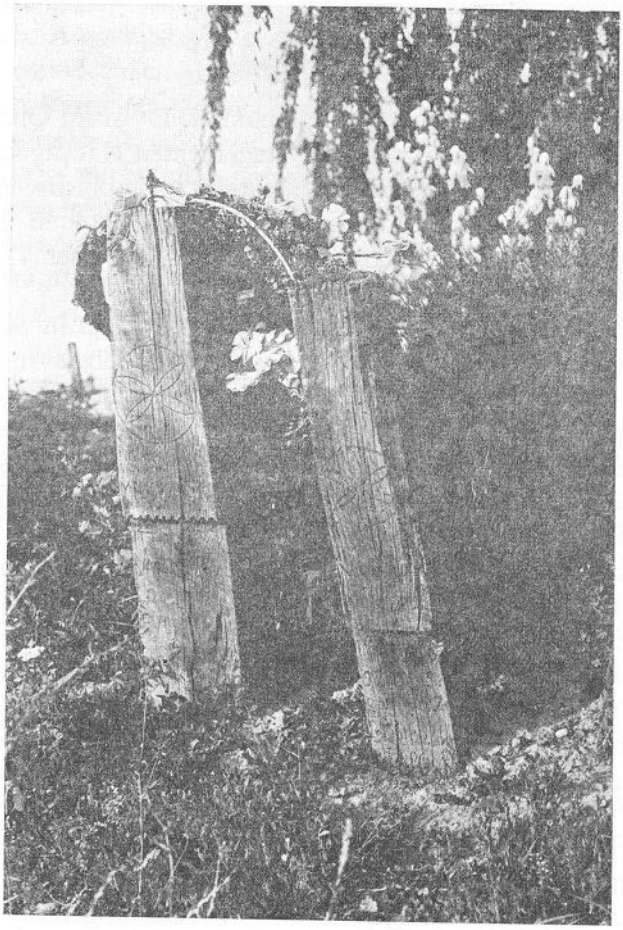


*Abb. 7.* Kahnförmige Grabhölzer für ein Ehepaar. Vásárosnamény, Bezirk Szabolcs-Szatmár. Foto: E. Kunt. 1972

Grabholz im alten reformierten Friedhof von Szentes (Bezirk Szolnok). Dagegen haben aber die Männer z. B. in den reformierten Dörfern des Bodrogköz, Hegyköz ein Grabholz, das schräg abfallen endet und an welches manchmal ein Brett genagelt wird, woher es den Namen *kalapos fejfa* (Grabholz mit Hut) trägt. In Aggtelek wird der bogenförmige Abschluss des Grabholzes für Frauen von der Seite des Vorderblattes mit einem Bohrer durchlöchert, und diese Verzierung nennt man *párta* (Kranz). Im ganzen Land ist auch das sog. Tulpengrabholz (ung. *tulipános fejfa* od. auch *koronás* genannt) verbreitet, das am Kopfteil von vier Seiten eingeschnitten ist. Im allgemeinen werden damit Gräber von Kindern, Mädchen, seltener Frauen gekennzeichnet.

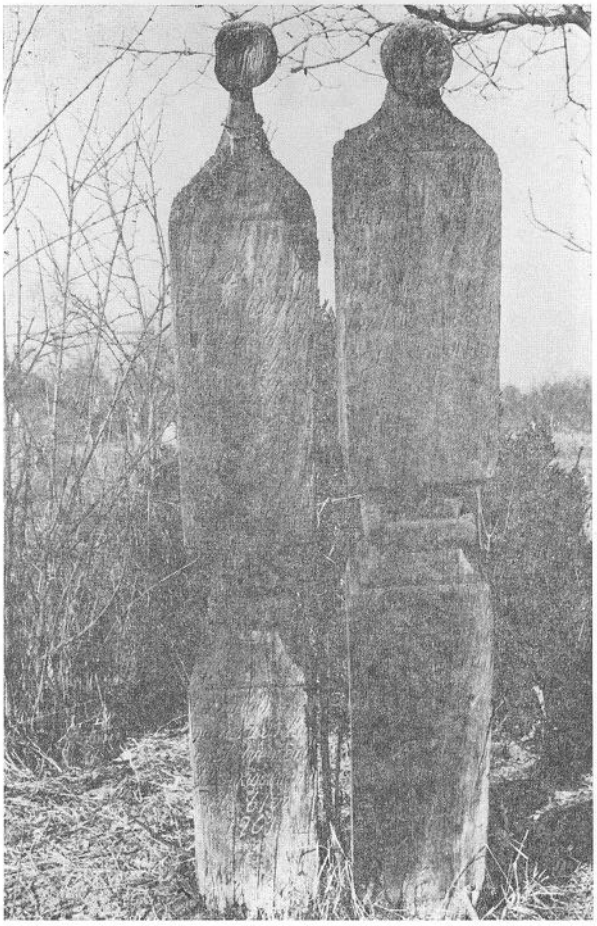


*Abb. 8.* Anthropomorphe Grabhölzer eines Ehepaars. Békés, Bezirk Békés. Foto: E. Kunt. 1971

### 3. *Die sog. kopjafa-Typen*

Dieses Grabholz ist schlank und hat einen quadratförmigen oder runden Querschnitt. Dieser Typ reiht eine ganze Reihe von geometrischen raumverzierenden Elementen auf, die auf wechselhaftester Weise in einer abwechslungsreichen Reihenfolge senkrecht aufeinander gebaut sind. Die mit einem bravourvollen Schnitzerkönnen angefertigten Grabmäler blicken absichtlich in mehrere Richtungen, um ein Betrachten von allen Seiten zu gewährleisten. Ihre verschiedenen Verzierungselemente wurden bis zum Anfang des Jahrhunderts auch noch bemalt. Sie sind vor allem in Siebenbürgen, im Donau-Theiss-Zwischenstromland und entlang der Donau verbreitet. Zwei Gruppen von ihnen sind zu unterscheiden. Die in Siebenbürgen verbreiteten Varianten erreichen trotz ihrer

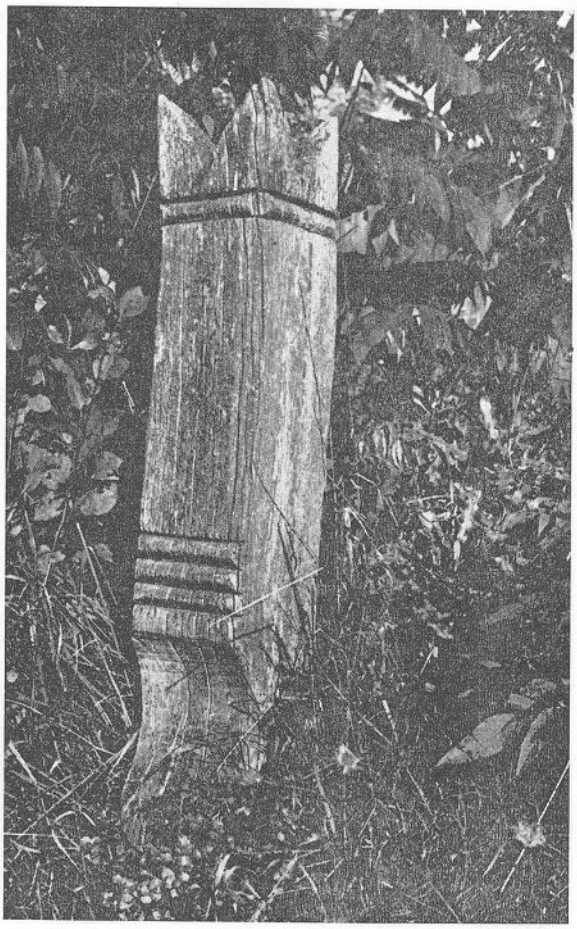


*Abb. 9.* Tulpenförmiges Grabholz eines Mädchens. Pányok, Bezirk Borsod-Abaúj-Zemplén. Foto: E. Kunt. 1973

reichen Verzierung im allgemeinen eine geschlossene und ruhig gegliederte Komposition. Die Verzierungselemente sind eher geometrisch, eckig und stämmig. — Im Donau-Theiss-Zwischenstromland — besonders in den slowakischen Siedlungen mit lutheranischen Einwohnern (Alberti, Irsa, Pilis, Solt, Bezirk Pest) — sind die Teilformen solcher Grabhölzer eher abgerundet, gewölbt und auch ihr Querschnitt hat im allgemeinen eine runde Form. Eine Gruppe dieser Grabhölzer scheint neueren Ursprungs zu sein als die in Siebenbürgen.

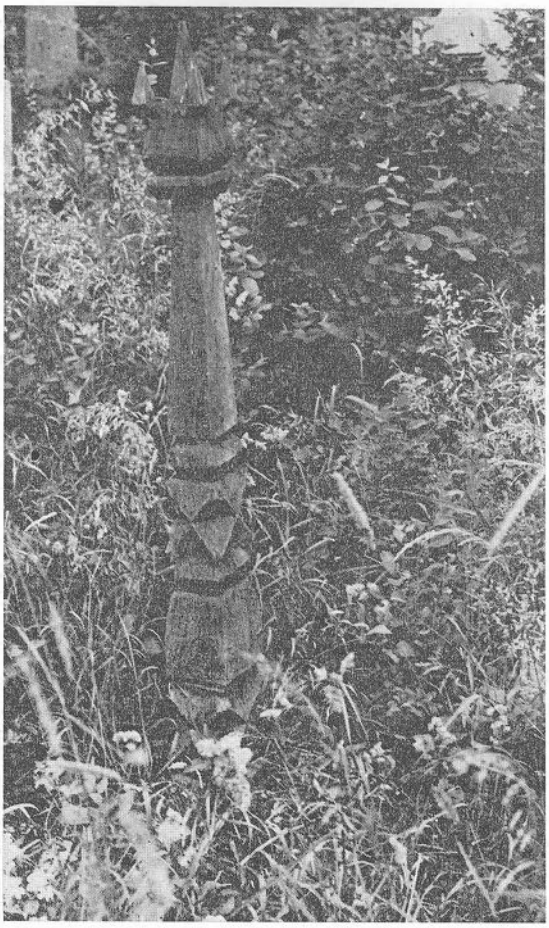


*Abb. 10.* Tulpenförmiges Grabholz (sog. kopjafa) eines Jungen. Sárospatak, Bezirk Borsod-Abaúj-Zemplén. Foto: E. Kunt. 1974

### 4. *Die sog. táblás fejfa-Typen*
### (dt. etwa *Grabhölzer mit einer Tafel*)

Diese Grabmäler sind nur für eine Dimension gemacht. Sie sind hauptsächlich in Transdanubien, auf den reformierten Friedhöfen der Bezirke Baranya, Somogy, Tolna bzw. Pest verbreitet. Beide Seiten eines dickeren Brettes hat man symmetrisch mit einer gewölbten Verzierungsweise ausgesägt. Die Randverzierung ist oft durchbrochen und spitzenartig. Im Gebiet Sárköz und in West-Transdanubien deutet der so ausgestaltete Grundriss ausdrücklich eine menschliche Gestalt an. Eine andere Gruppe dieses Typs ist die einfache Säule, die mit ihrem waagerechten oder gewölbten Abschluss unmittelbar auf die

steinernen Grabtafeln hinweist. Diese sind weniger verziert. Die einfachsten Varianten für die Inschrift sind die Namenstafeln, die auf einen senkrechten Pfahl der auf eine Säule befestigt sind und auf den Gräbern der ärmsten Leute oder von Fremden im ganzen Land auffindbar sind. Diese werden im Donau-Theiss-Zwischenstromland selten auch Epitafholz (ung. *epitáffa*) (vgl. Epitaph) genannt. — Zur Anfertigung der Grabhölzer mit durchbrochenen, reich verzierten Tafeln sind schon Tischlerwerkzeuge — besonders Bohrer und Sägen — nötig und natürlich auch Kundigkeit in diesem Handwerk.

Die Hauptformvarianten dieser Grabhölzer zeigen eine enge Verbindung mit anderen schönen Beispielen der ungarischen volkstümlichen Schnitzkultur:

Den Säulen-Grabhölzern ähnelt die Gestaltungsweise der Zaunpfähle und Torsäulen. In Nordostungarn wurden dem gleichen Raumgestaltungsanspruch entsprechend Torsäulen und Grabhölzer mit der gleichen säulenartigen, eingekerbten Technik bearbeitet. Im Rábaköz und in der Umgebung von Győr ähneln die Typen der säulenartigen Grabhölzer auch den Torsäulen. Die im ganzen Land bekannten, geschnitzten Dielensäulen gehören gleicherweise in die weitere Verwandtschaft der säulenartig geschnitzten Grabhölzer hinein. In Siebenbürgen, in Tiszahát (Theissrücken) und im Donau-Theiss-Zwischenstromland haben die stilisierten menschen förmigen Torpfosten (ung. *bálványos kapu*) und die der Menschengestalt ähnelnden Grabhölzer eine enge Formverbindung miteinander. Sicherlich wurden diese Formen durch die gleiche Ausgangsform — das Holzscheit — und durch die gleiche Bearbeitungsweise ausserhalb und innerhalb des Friedhofs einander ähnlich. Man muss aber auch die Entsprechung in der Denkweise in Betracht ziehen, wonach die stilisierten menschenförmigen Torpfosten, die Säulen das Gebiet der Lebenden schützen bzw. seine Grenzen bezeichnen, während ihre Formerscheinungen auf dem grab das gleiche für das Gebiet des Toten tun. Hier soll bemerkt werdn auch die Grenzzeichen in diesen Formkreis einzubeziehen sind, auch dann, wenn sie sehr einfach sind und nur die wesentlichsten plastischen Zeichen enthalten.

Die Formverwandten der sog. kopjafa-Grabhölzer können wir im Tiszahát in dem sog. *nyársfa* (dt. Spiessholz) finden, die auf die Giebelspitze der Wohnhäuser aufgesteckt werden. Diese sind zwar kleiner, sie enthalten aber die gleichen geometrischen Raumzierelemente. Es kann auf die Bewusstheit der Formentsprechung hindeuten, dass das kopjafa auch in diesem Gebiet auf einen Grabhügel gesteckt wird, der hoch ist und hausdachartig aussieht. Im Mezőség bzw. in Kalotaszeg sind die reichverzierten Jochstäbe (ung. *járompálca*) diesen Grabmälern ähnlich. In Hinsicht auf die sorgfältige Ausarbeitung der Formverzierung zeigen die Spinnrockenschenkel eine Ähnlichkeit.

Der Variante der Grabhölzer mit Tafel in Transdanubien, deren Seiten symmetrisch gestaltet sind und deren Vorderblatt durchbrochene Verzierungen und Reliefs hat oder graviert ist, steht die Form der Stuhllehnen nahe.

Jene Bestrebungen, die die Stilmerkmale der europäischen hochkünstlichen Perioden auf dem Grabholz zu identifizieren und sogar auf Grund dieser Formmerkmale ihr Alter und ihre Ursprung zu bestimmen versuchen, verdienen unsere Aufmerksamkeit. Károly Viski erwähnt in Bezug auf die Grabhölzer in Nógrád das Barock, Gábor Szinte beobachtet in Bezug auf die Grabhölzer in Siebenbürgen die Merkmale der romanischen, gotischen Wirkung und später die der Renaissance.

Die einzelnen Raumzierelemente der Grabhölzer werden heute allgemein nur als Zierat, Verzierung, Zierde *(cifraság, dísz, ékesség)* bezeichnet. Wir müssen aber annehmen, dass sich diese Grabzeichenverzierungen nicht zum Selbstzweck entwickelten, sondern sie trugen auch eine gewisse Bedeutung. Wenn man diese nämlich kannte, konnte man die Gräber der verstorbenen Angehörigen der örtlichen Einwohner voneinander unterscheiden, noch bevor die Kunde des Schreibens und Lesens im Kreis des Bauerntums weitverbreitet gewesen wäre. Diese Annahme wird durch die schon erwähnten Teilbezeichnungen bei der Gruppe der Grabhölzer, die einer Menschengestalt ähnlich waren, verstärkt. Wir haben zugleich auch darauf hingewiesen, dass die Verzierung, die als Tulpe bezeichnet wurde, die Gräber von Mädchen bzw. Kindern kennzeichnet. Während Gábor Szinte die geometrischen Formmotive bei den Grabhölzern in Siebenbürgen untersuchte, fand er die *Kugel* als eine bewusste Erklärung des Symbols für das Leben, für die Sonne. An gleicher Stelle fand er folgende Gestalten von Raummotiven bzw. Bezeichnungen: an den Grabhölzern von Frauen das *Öllicht,* den *Stern,* die *Sonne,* den *Mond,* an denen von Männern den *Speer,* die *Lanze,* den *Hakenspiess* und bei Kindern die *Tulpe* und die *Lilie.* — *Dezső Malonyay* hat aufgezeichnet, dass das spiesshakenartige Ende bei den Grabhölzern wieder in Siebenbürgen einen Soldat bedeutete, der *Helmkamm* einen Reiter, das Grabholz mit *Wappen* einen Adligen, die *Kelch*form einen Geistlichen und die *Tulpe* bzw. *Knospe* ein junges Mädchen. Auf den allgemeinverbreiteten Gebrauch dieser Raumverzierungen deutet auch hin, dass sie such ausserhalb des Friedhofs verwendet wurden. In Tiszahát z. B. sah das Ende des Dachspiessholzes der kalvinistischen Wohnhäuser wie ein *Stern,* ein *Knopf,* eine *Feder* oder eine *Keule,* eine *Tulpe* oder eine *Knospe* aus, während bei den Katholiken ein einfacher *Spiess* dastand, an dessen Spitze manchmal ein Kreuz geschnitzt wurde.

Die Flachverzierungen richten sich nach dem Raumzieraten. Sie kommen dort zustande, wo die Hauptgestalt eine grössere flache Ebene verlangt. Sie sind immer am Vorderblatt, meistens am Kopfteil. Am allgemeinsten sind die Kerbschnittverzierungen, die meistens mit dem selben Stichel (ung. *penna*) gemacht waren wie die Inschrift. Unter den gekerbten Verzierungen sehen wir die allgemein bekannten Motive der ungarischen Volkskunst wieder: die geometrischen, mit dem Zirkel gezogenen Kreise, Kreisbogen, Rosetten, Drehrosen, sowie mit einem Lineal (ung. *lénia*) gezeichnete *Parallele* oder *Senkrechten.* Wenn sie

manchmal zusammen angewendet werden, kommt eine Fläche zustande, die einem Schachbrett ähnlich ist. Unter den frei gezeichneten Verzierungen sind die stilisierten *Pflanzenmotive* am reichsten. Als einfachere Andeutungen für diese können wir die *Wellenlinien* betrachten, die miteinander sehr wechselvoll verbunden werden können. Aus der freien Kombination von Geraden und Wellen entstehen die *Blumen,* die aus der *Erde* oder aus einem *Blumentopf* wachsen, eine *Tulpe* oder *Rosmarin* und die *Baum*darstellungen. Ein zweites reich variiertes Motiv ist die Darstellung von *Baum* und *Trauerweide.* Die Pflanzenmotive werden oft mit dem Zeichen des *Herzens* verbunden — das sonst auch allein vorkommt — und das meistens als Wurzel der Blume oder Pflanze in der Komposition seinen Platz bekommt. Die figuralen Darstellungen sind seltener; in der Kunság (Kunanien) das Bild des *Vogels,* das entweder allein steht oder über der Pflanzenverzierung eingekerbt ist. Sehr selten, fast als Ausnahme begegnen wir dem Zeichen des *Totenschädels* oder des *Aadm-Schädels.* Bei den Reformierten ist auch das Zeichen des *Kelches* allgemein Auch Zeichen, die auf den Beruf hinweisen, sind zu finden: auf dem Grab eine *Axt, Beil* (=Zimmermann), *Pflug* (=Ackerbauer), *Fisch* (=Fischer), Geige (=Musiker) bzw. *Wappen* (=Adliger). — Die eingekerbten, eingekratzten Verzierungen stehen mit den Motiven in enger Verbindung, die auf sonstigen Gebieten der ungarischen Volkskunst angewendet werden. So sind sie z. B. an Klöppeln, Mangeln, Torsäulen und Hauptbalken zu sehen.

Die Bedeutung der Flachverzierungen ist schon beinahe völlig vergessen. Die runden Formen, die Kreise werden als Zeichen für *Sonne* und *Leben* erklärt. Auch die Drehrose hat die gleiche Bedeutung, wir kennen sie auch auf sonstigen Gebieten der Volkskunst in dieser Bedeutung. Die Uhr ist neuerdings ein verbreitetes Symbol. Sie ist eine bildliche Darstellung der bekannten Redewendung: *seine letzte Stunde hat geschlagen.* Die Wellen bzw. Geraden haben eine untergeordnete Rolle; sie rahmen die Inschrifttafel ein und füllen die leer gebliebenen Teile aus. Die parallelen Wellen findet man in Kisujszállás, Abádszalók und Kenderes bei Grabhölzern für Männer, und sie tragen den Namen *Schlange.* Das Zeichen der aus dem Topf herauswachsenden Blume oder des Baumes können wir als das Symbol des *Lebens* betrachten. Auf anderen Gebieten der Folklore werden diese Motive *Lebensbaum* (ung. *életfa*) genannt. Die Trauerweide-Darstellung kann eine neuere Umdeutung des Lebensbaummotivs sein, auf städtische Wirkung und bedeutet *Trauer* und *Traurigkeit.* Zusammen mit den Baumdarstellungen kommt auch das Zeichen der Axt und des Beils vor als *Todessymbol.* Unter den Pflanzenmotiven wird die Schilderung des Eichenblattes in Transdanubien und im ehemaligen Oberungarn (Felvidék) auf das Grabmal von Männern geschnitzt. *István Győrffy* fand ein Grabmal in Magyarremete, dessen Pflanzenornamentik sich der Ganzheit des Grabmals mit einer merklichen Konsequenz anpasste und so betrachtet, trat eine *Menschendarstellung* hinter der Pflanzenornamentik hervor. In der Kunság (Kumanien) ergänzen sich die

Pflanzenverzierungen mit einer Vogelgestalt. Es ist möglich, dass da die üblichen Motivensembles anderer Gebiete der Volkskunst übernommen wurden, es ist aber auch vorstellbar, dass der Vogel als *Seelensymbol* auf das Grabmal geraten ist. Die Darstellung der Knospe, der abgebrochenen Knospe und der blühenden Blume sind konsequent auf den Grabmälern *von Kindern* zu beobachten, etwa als Bildzeichen der Redewendung: *es ist in der Blüte seines Lebens verstorben.* Das Herz als Zeichen des *Schmerzes* und der *Liebe* ist vorwiegend auf dem Grabmal *von Frauen* zu finden.[14]

Die gravierte Verzierung bildet bis jetzt ein weniger gewürdigtes Gebiet der ungarischen Volkskunst, obwohl sie sehr schöne Beispiele für die Flachverzierungs-Tätigkeit des ungarischen Bauerntums geben. Mit sicherem Proportionsgefühl wird auf der gegebenen Fläche eine in ihrer Konstruktion klare Darstellung angeordnet, die sich der Natur des Materials anpasst und auf wesentliche Elemente zurückzuführen ist. Es entwickelte sich ein nach Gebieten unterschiedlicher Stil und Art für die volkstümliche Holzschnitzerei.

Alle Grabholztypen hatten auch gefärbte Varianten. Über *gelbe, rote, grüne, blaue, braune* und *schwarze* Farben gibt es Aufzeichnungen. In unseren Tagen — wenn die Grabhölzer gefärbt werden — werden sie mit Pech oder mit Ölfarbe schwarz gestrichen oder geröstet. Dies dient heutzutage vielmehr dem Schutz des Grabmals als der Verschönerung oder Kennzeicnhung. Die Dunkelfärbung hat tiefe Traditionen. Die Grabhölzer der Alten hat man im ganzen Land schwarz gestrichen, *gebräunt.* Zu diesem Verfahren gebrauchte man im allgemeinen Russ, zu dem als Bindemittel Ei gemischt wurde. Aus der Kunság (Kumanien) blieb eine Aufzeichnung erhalten, wonach das Grabmal mit der zermörserten Leber des Tieres eingestrichen wurde, das zum Totenmahl geschlachtet wurde. Sowohl die Anwendung von Ei als auch die von Leber kann auf das einstige Todesopfer hindeuten.

Eine genauso verbreitete und bekannte Praxis ist im ganzen Land, dass man die Grabhölzer von denen, die eines gewaltsamen Todes gestorben sind, *rot* färbte. Von verschiedenen Gebieten wissen wir, dass die Grabhölzer der Jungen *hellblau* und die der Mädchen *rosa* gefärbt wurden, was sicherlich eine neue Sitte ist. In Siebenbürgen hat aber auch das eine grosse Tradition, dass man die sog. kopjafa-Grabhölzer mit mehreren Farben färbte. — Die Färbung blättert aber in wenigen Jahren ab, da das Grabholz den Unbilden der Witterung unmittelbar ausgesetzt ist.

Die Inschrift der Grabhölzer bekommt ihren Platz auf dem Vorderblatt und mit den Flachverzierungen bildet sie etwa eine Kompositionseinheit. Im allgemeinen kommt sie auf den Rumpf und bildet eine geschlossene Fläche, eine *Tafel.* Die Jahreszahlen, die das Alter des Todes angeben, werden oft

14. *M. Hoppál—L. Novák:* Vengerskie ... op. cit., sowie *M. Hoppál;* Bevezető. In: Fejfák és temetők Erdélyben. Folklór Archívum 7. 1977. 7—25.

hervorgehoben und auf den Kopfteil geschrieben. Im ganzen Land wurde am häufigsten die Schreibschrift gebraucht, weil diese Schriftweise mit der Zeit nicht so leicht mit der Faserung des Holzes verschomlz, wie die grossen Buchstaben. Der Schriftstil ändert sich nach den Landschaftseinheiten, aber auch individuelle Varianten sind in kleinerem Masse zu unterscheiden. Der Stil der Grabholzinschriften wird vor allem auf dem gegebenen Gebiet übernommen und versucht dem Muster der sog. „Zierschrift" zu folgen, die auch bei den Inschriften sonstiger bäuerlicher oder handwerklicher Kompositionen verwendet werden. Der Verfasser und der Schreiber des Textes bzw. der Schnitzer des Grabholzes ist nicht notwendigerweise die gleiche Person, obzwar wir auch viele solche Beispiele finden können. Die Form des Grabholzes wird oft von alten Leuten gestaltet und die Schrift jüngeren anvertraut, die die Schrift, die *Buchstaben besser kennen*. Auch diese Tatsache weist darauf hin, dass die plastische Gestaltungsweise dieser Grabzeichen über tiefere Traditionen verfügt, bevor sich noch die Schreibkenntnisse im Kreis des Bauerntums verbreitet hatten.

Die Buchstaben werden mit der Stichel gemacht und bringen eine zu den Flachverzierungen ähnliche Linienführung zur Geltung. Die Gravur wird mehrmals angestrichen oder sie wird so in den gefärbten Grabholzrumpf eingraviert, dass das natürliche Rohmaterial des Holzes hinter der Färbung hervortritt. Auf die Grabmäler von ärmeren Leuten wird der Text mit Bleistift, Tintenstift geschrieben oder mit einem Nagel eingekratzt. Die bekannten Formen aus den Gebieten Ormánság und Kunság (Kumanien) haben für die Ausbildung der Inschrift eng nebeneinander genagelte, geschmiedete Nägel mit Kugelkopf. Dieser Typ wird auf Ungarisch *apószegzés, bötü szegzés* (dt. etwa Buchstabennagelung) genannt. Aus den Heiduckenstädten, aber auch von der ganzen Tiefebene haben wir Angaben, nach denen man auf das Grabholz der Verstorbenen mit dem Brandmaleisen (ung. *billogvas*) — das zur Markierung der Rinder, die man besass, diente — ein Zeichen machte.

Den sekundären Charakter der Inschrift zeigt, dass der *Schreiber* den Text in kurzen Zeilen umbrechen soll (dadurch passt er sich der schmalen und langen Fläche an, die am Grabholz zur Verfügung steht). Diese Schreibweise steht aber der Natur der Schrift entgegen. Nach 20—30 Jahren verschmilzt der Buchstabe mit der Faserung des Holzmaterials, welche immer deutlicher sichtbar wird, und die Schrift wird unleserlich. Selbst die Hauptform bewahrt aber ihre Bedeutung so lange, bis das Grabzeichen steht.

Die inhaltliche Untersuchung der Grabholz- und Grabinschriften steht ausserhalb der Zielsetzungen dieser Arbeit. Nur kurz bemerken wir, dass sich diese in den letzten 150 Jahren verbreiteten. Während dieser Zeit entfalteten sich diese Inschriften als eine spezifische Gattung in der Volkskunst — die Grabmaldichtung. Neben ihrer zeitlichen Varianten sind auch örtliche und individuelle Varianten bekannt. Die Verfasser dieser Dichtung sind oft nicht die Ackerbauer, sondern Geistliche, Kantoren, Lehrer, Schreiber, Dorfnotare

und Bauern, die Reime dichten. Diese Tatsache kann erklären, dass die Inschriften oft eine pathetische, hochtrabende Abfassungsweise haben und den Stil der städtischen Grabinschriften nachahmen. Die inhaltliche Kompositionsweise der Inschriften folgt gleichen Regeln: sie führt den *Namen* bzw. dessen Anfangsbuchstaben an und die *Jahreszahl seines Todes*. Diesen Grunddaten fügt man dann Ergänzungsschablonen hinzu, die sich auf die Person des Verstorbenen bzw. auf den Ausdruck des Schmerzes der Verwandtschaft beziehen. Der Text wird im ganzen Land mit der gleichen Formel eröffnet: *Hier ruht....* bzw. geschlossen: *Friede seiner Asche! Ruhe sanft.* Die Abkürzungen, deren mit grossen Buchstaben geschriebene Reihe auch ein Verzierungselement ist, sind häufig.

ABFTIRA = In der Hoffnung der Zeit einer glücklichen Auferstehung;
ABFTRA = In der Hoffnung der glücklichen Auferstehung;
ABFRA = In der Hoffnung der glücklichen Auferstehung;
Sz = Geboren;
MH = Gestorben;
BLPF = Friede schwebe über seiner Asche;
BP = Friede seiner Asche;
BH = Friede seiner Asche.

Da das Grabholz den Unbilden der Witterung direkt ausgesetzt ist und weil es naur auf einfache Weise konserviert wird, geht es im Verhältnis zu anderen Gegenständen aus Holz schneller zugrunde. Nach 8—15 Jahren wird die Inschrift nicht mehr lesbar, nach 30—60 Jahren vermodert der Fussteil und wieder neu eingegraben hält es noch 20—40 Jahre. Letztendlich fällt es um und geht nach etwa 60—90 Jahren völlig zugrunde. Das Grabholz steht also auf dem Friedhof, solange die Angehörigen, die Nachkommen das Andenken des darunter Ruhenden noch bewahren. Das umgefallene Grabholz wird im allgemeinen in das Grab hineingelegt. Die Bedürftigen sammeln die verlassenen Grabhölzer zusammen und heizen damit, obwohl dies von der Dorfgemeinde nicht gern gesehen wird und auch vom Aberglauben verboten ist.

Auf der gegenüberliegenden Seite des Grabhügels finden wir im allgemeinen zwei oder drei einfach geschnitzte, tief in die Erde gestochene Stangen. Sie tragen den Namen: *lábfa, lábtól való fa,* in Siebenbürgen auch *kopjafa* (dt. etwa wie Fussholz). Ihren Namen bekamen sie nach ihrer Stellung auf dem Grab. — Die Protestanten trugen im grössten Teil des Landes im Leichenzug den Sarg auf diesen Stangen auf den Friedhof und nach der Beerdigung hat man diese am Fuss des Verstorbenen in das Grab gestochen, meistens so, dass die mittlere höher stand. In anderen Gegenden — z. B. entlang der mittleren Theiss, wo nur ein Fussholz dem Grabholz („Kopfholz") gegenübersteht — hatten sie eher die Rolle einer *Grenzmarkierung* inne. — Die Fusshölzer sind etwa 5 cm dicke, 1,5—2 m lange Stangen, meistens mit rundem Querschnitt. Nur das Ende, das

aus dem Grabhügel herausragt, ist gewöhnlich verziert. Ihre Schnitzerei ist im allgemeinen einfach und gebogen spitz. In den Dörfern, die eine grosse Schnitzer tradition haben, ist ihre Form bei jeder Familie unterschiedlich. Aus Bihar sind durch geometrische Motive reicher verzierte Varianten bekannt. Hier kommen auch solche vor, die aus einem Stück Holz geschnitzt sind und dieses Holz hat drei Abzweigungen. — Die Fusshölzer haben ein kurzes Leben. Weil sie beim Grasmähen im Wege stehen, zieht man sie heraus oder man stampft sie völlig in die Erde.[15]

Die Protestanten, die auf dem Lande wohnten und zu den reicheren Schichten gehörten, liessen schon im 18. Jahrhundert steinerne Grabmäler aufstellen, während die ärmeren solche erst vom ersten Drittel des vorigen Jahrhunderts verwendeten. Dieser Vorgang kann als eine Begleiterscheinung in der Verbürgerlichung des Bauerntums gedeutet werden. Als Ergebnis dieser werden die hölzernen Grabmäler in den dörflichen Friedhöfen allmählich durch steinerne abgelöst. Auf die Differenzierung der Gesellschaft des Dorfes weist gleichzeitig hin, dass den hölzernen Grabmälern der Armen die steinernen Grabmäler der Reicheren gegenüberstehen bzw., dass diese Tatsache auch in der örtlichen gesellschaftlichen Wertordnung ins Bewusstsein tritt. Andererseits beschleunigte diesen Vorgang auch die Rodung der Waldgebiete, die Gewinnung von grösseren Ackerbaugebieten. Als Ergebnis davon gewann das umsonst erwerbbare, qualitativ schlechtere Steinmaterial — in den Gebieten, wo der Bruchstein leicht zugänglich war — einen immer grösser werdenden Raum im bäuerlichen Gebrauch.

Eine Hauptformklasse der protestentischen Grabsteine bildet der Grabstein in einer Tafel-Form bzw. der Obelisk, der wie ein quadratisches Prisma aussieht.[16]

Als einfachste Form der Tafel können wir die einfachen Grabmäler betrachten, zu denen sich schon von Natur aus flache Steine anboten. Diese wurden ohne Grundlage aufgestellt, halb in das Grab gegraben. Man liess ihre ursprüngliche amorphe Form bestehen und nur die Fläche, die zur Inschrift nötig war, wurde geglättet.

Das behauene Tafel-Grabmal steht auf einer Steingrundlage. Das den Text tragende Vorderblatt bestimmt seine Form. Beide Seiten dieses Vorderblattes bzw. sein eckiger, tympanonartig gewölbter, halbkreisförmiger Dachteil weisen sowohl in der Ausgestaltung seines Grundrisses als auch in seinen gravierten Verzierungen reiche Varianten auf. Die Schönheit der im wesentlichen Form liefern die Proportion des Vorderblattes und der ergänzenden Teile, vor allem des Giebelteils.

15. *I. Győrffy:* Dél-Bihar falvai és népi építkezése. Néprajzi Értesítő XVII. 1916. 113.
16. Vgl. *Gy. Péterffy:* Faragott sírkövek és díszítményeik a nagykendi református temetőből. Folklór Archívum 7. 1977. 78—163.

Unter den Flachverzierungen kann man *Trauerweiden, Kreise, Rosetten, Rosen, aus einem Blumentopf* bzw. *Herz herauswachsende Blumen,* sowie hie und da*Vogelmotive* finden und daneben auch die Nachahmungen der durch geschulte Steinmetze gebrauchten Verzierungselemente, vor allem *Zypressenlaub,* das sich zueinander neigt, *Herz, durchbohrtes Herz* und *dreiteiliges Herz,* das schon fast wie eine pflanzliche Blattverzierung aussieht. Die Gräber der Lutheraner werden im allgemeinen durch sechs-achtzackige *Sterne* gekennzeichnet, während bei den Reformierten die Zeichen *Kelch, Hostie und Kelch* zu sehen sind. Unter anderem sind vom Friedhof von Nagykend (einst Komitat Kisküküllő) das Zeichen einer *Axt, mit der man einen Baum fällen will,* als Todessymbol und der *Pflug* als Berufszeichen des Ackerbauern bekannt.

Der Text entwickelte sich im allgemeinen aus gravierten grossen Buchstaben. Der Buchstabentyp steht der Antiqua nahe.

Die protestantischen Grabsteine werden — ähnlich wie die Steinkreuze — gefärbt: im allgemeinen sind sie *weiss, golden, heller* bzw. *dunkler blau* und *schwarz.* Die Relief-Verzierungen des Giebelteils werden manchmal durch *rote* oder *grüne* Farben hervorgehoben. Die gravierten Buchstaben werden auch gefärbt.

Die Grabsteine, die die Form der Obeliske nachahmen und von Bauern geschnitzt oder von einem Dorfbewohner gemacht sind, findet man auf den Gräbern von Ackerbauern in geringerer Zahl als die tafelförmigen. Solche sind in kleinadligen Dörfern häufig.

Auch diese Grabmäler sind auf einen in die Erde eingelassenen Steinsockel gestellt. Konstruktionell besteht dieses Grabmal aus einem viereckigen Block, der ein Drittel des ganzen Males ausmacht und aus einem Kegelstumpf, darauf. Wo das örtliche Steinmaterial es erlaubt — z. B. am Fuss des Bükk-Gebirges — werden 2—2,5 m hohe, imposante Steinsäulen gemetzt. In Cserépfalu (Bezirk Borsod) wird an die Spitze der Obeliskform eine Kugel bzw. eine kelchartige Blumenverzierung gesetzt, je nachdem, ob im Grab ein Mann oder eine Frau ruht. Die geringe und wenig wechselvolle Flachverzierung bekommt bei dieser Form auf dem unteren viereckigen Block ihren Platz. Im letzten Jahrhundert verbreitete sich die symbolische Darstellung der *einander fassenden Hände,* wodurch die Zusammengehörigkeit der Lebenden und der Toten gekennzeichnet wird. Die Inschrift nimmt den grösseren Teil des Grabmal-Vorderblattes ein. Auch diese Grabsteine werden gefärbt, vor allem geschwärzt.

Die Grabsteine, die nicht mehr lesbar sind oder sich spalteten oder umfielen — wenn die Angehörigen des Verstorbenen noch lebten — liess man neu gravieren, um den Text zu erneuern. Die meisten wurden aber in das Grab gelegt zur Befestigung des Friedhofsweges gebraucht oder beim Hausbau eingemauert.

Sehr selten kommen in unseren dörflichen Friedhöfen gusseiserne protestantische Grabmäler vor. Die wenigen, die wir kennen, stehen überwiegend der Obeliskform nahe und auf den Steinen vertreten die Verzierungen gegossene

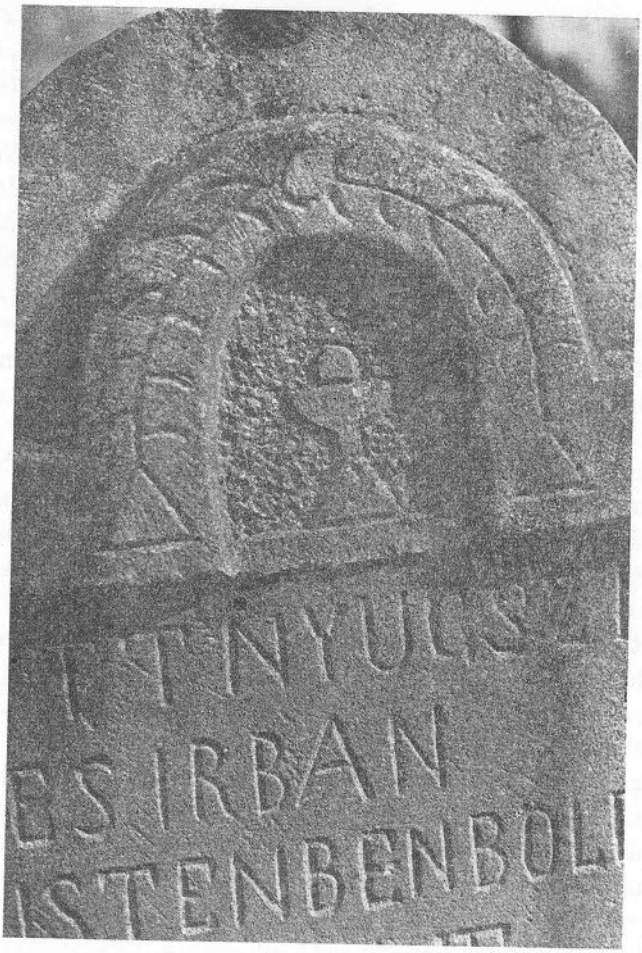



*Abb. 11.* Darstellung von *Trauerweiden, Halbmonden, Kelchen* und *Hostién* auf einem protestantischen Männergrabstein. Legénd Bezirk Nógrád. Foto: E. Kunt. 1980

und plastische Varianten. Wie die Eisenkreuze, so sind auch die Grabmäler im Wirkungsbereich der Eisenfabriken und Giesserien zu finden. Ihre Form ist — verglichen mit den Eisenkreuzen — weniger reif.

Eine eigenartige Gruppe der Grabzeichen bilden die *herzförmigen,* über die wir gesondert sprechen müssen.[17]

Die steinernen, hauptsächlich Barock- und Rokokovarianten sind vor allem in Transdanubien (Kisalföld — die Kleine Tiefebene —, die Umgebung von Fertőd, das Oberland nördlich vom Balaton) verbreitet, aber man findet

17. Vgl. *M. Burgyán:* Magyarországi szív alakú sírjelek. Ethnographia LXXXIII. 1972.

*Abb. 12.* Herzförmige, holzgeschnitzte, weissgefärbte Grabmäler. Karancsság, Bezirk Nógrád. Foto: E. Kunt. 1980

solche auch auf anderen Gebieten des Landes, in den Hauptwirkungskreisen der einheimischen Jesuitenbewegung. Diese Grabmäler verbreiteten sich — nach österreichischen Barock-Vorbildern — im 18. Jahrhundert, vor allem im Gebrauch von grossbürgerlichen, adligen Familien. Auf unseren Friedhöfen wurden die meisten derartigen Grabsteine von geschulten Schnitzermeistern angefertigt. Unter den steinernen gibt es wenige, die bäuerliche Produkte sind, viel mehr gibt es dergleichen unter den holzgeschnitzten; das Motiv selbst verbreitete sich ja in weitem Kreis bei unserem Volk als Ergebnis des Herzkultes der katholischen Restauration.

Die Katholiken haben die Tafel, die zwei Drittel des Grabmals ausmachte, herzförmig ausgebildet und in deren Mitte stellten sie das barockartig geschnitzte Zeichen des Kreuzes. Die archaischsten von Bauern gefertigten Stücke kennen wir aus Balatonfüred, Balatonudvari und Szigetszentmiklós von protestantischen Friedhöfen. Eine Gruppe der einfacheren Herzformen bildet einen Übergang zur sog. Moses-Tafel-Form, die gleicherweise mit einem Doppelbogen abgeschlossen ist.

Besonders schöne Beispiele der bäuerlichen Holzschnitzerei und zugleich der Barock-Adaptation sind auf katholischen Friedhöfen in immer geringer werdender Zahl zu finden; dies sind offensichtlich solche Grabmäler, die den

steinernen Mustern folgen. Auch bei Grabmälern von Kindern, die auf protestantischen Friedhöfen ruhen, ist die Herzform, die die senkrechte Gliederung abschliesst, selten zu finden.

Auf den einzelnen Friedhöfen sehen wir nebeneinander in verschiedenen Zeiten aus unterschiedlichen Materialien gefertigte Grabmäler. Die traditionelle Form versucht man aus einem neuen Material zu machen (z. B. Grabholz aus Kunststein oder Beton), die neuen Formvarianten aber aus traditionell gebrauchten Materialien (z. B. Steinkreuz oder Marmorobelisk aus Holz nachgeahmt). In diesen Versuchen wetteifern miteinander nicht nur Material und Form, sondern auch Tradition und Neuerung, Armut und Wohlhabenheit.

Auf unseren dörflichen Friedhöfen verbreiten sich im letzten Jahrzehnt die Kunststein-*Grabdenkmäler* mit einer Betongrundlage rapid. Diese werden von städtischen Meistern serienweise gefertigt und sie versorgen damit auch mehrere Dörfer. Die eigenartigen, traditionellen Grabmäler der Siedlungen werden so allmählich in den Hintergrund gedrängt, um den Uniform-Grabmälern Platz zu machen, die den städtischen Mustern streng folgen. Die Grabmäler sind aber schon sowohl in ihrer Form und Verzierungsweise, als auch in ihren Symbolen und in ihrer gesellschaftlichen Bezeichnungsrolle für eine andere Kultur charakteristisch.

## *Magyar paraszti sírjelek*

A magyar paraszti készítésű és használatú sírjelek leíró vizsgálatánál a legkézenfekvőbb a felekezetek szerinti formai különbségeknek megfelelő osztályozás, s ezeken belül a felhasznált nyersanyagok szerinti csoportosítás.

A sírkereszt állításának szokása a középkorban terjedt el hazánkban. A legkorábbi kőből készült változatok kisebb részt déli — balkáni, görögkeleti — túlnyomórészben azonban nyugat-európai — mindenekelőtt dél-német, illetve észak-itáliai eredetű és közvetítésű — mintákat követnek. A legváltozatosabbak a fából készült sírkeresztek formai csoportjai. Legegyszerűbb változataik az egy fahasábból, illetve két faragatlan ágból összegúzsolt sírtelek. Igényesebb megmunkálást kívánnak az ácsolt keresztek, melyeknek egyes csoportjai szögletes, illetve félkörív alakú, változatos megmunkálású tetőrésszel bírnak. Kevesebb a kőből készült keresztek száma. A néhány egy tömbből vésett, latin-kereszt forma mellett általánosabb a sírfeliratot hordozó függőleges tábla fölött kialakított, azzal azonos kőlapból faragott sírkereszt-típus. A vasból készített keresztek egyszerűbb változatai kovácsolással, a gazdagabb ornamentikájúak pedig többnyire öntéssel készültek.

A kálvinisták, lutheránusok, sírjelei a keresztektől eltérő formákat mutatnak. E sírjelek állításának szokása a 16. században, a reformáció elterjedésével vett nagy lendületet, bár e típusok feltehetően korábbi eredetűek. A leggazdagabbak, s a magyar népi faragókultúrára leginkább jellemzőek az ún. *fejfák* formai változatai. Fő csoportjaik: fatönkös fejfák, oszlopos fejfák, kopjafák, táblás fejfák. A fejfákkal együtt fordulhatnak elő az ún. *lábfák*. A protestánsok kőből készült sírjelei *tábla* illetve *obeliszk* formájúak. Igen kevés, általában obeliszk alakú öntöttvas sírjelet is találunk.

A paraszti sírjelek külön csoportját képezik a *szív alakú*ak, melyet kereszttel kombinálva használnak a katolikusok, míg a reformátusok pusztán szívalakú kőtáblákat állítanak sírjaikra.

Valamennyi sírjelcsoport viselhet térbeli és síkbeli kiegészítő díszítményeket, melyek közül több a paraszti kultúra archaikusabb rétegeihez kapcsolható. Ez utóbbiak közül a legtöbb az elhunyt nemére, életkorára, alkalmasint rangjára illetve foglalkozására utaló jel. Az újabbak között nagyobb számban találhatunk temetői toposzokat.

Falusi temetőink hagyományosan változatos sírjelcsoportjai az utóbbi két-három évtized során kifejezetten egységesedő tendenciát mutatnak, amely egyrészt a falusi lakosság kultúrájában beállott változás, másrészt a széria-szerű ellátás eredménye. A paraszti sírjelek hagyományos formái, jelképei egyre kevéssé kötődnek a lokális világképhez, illetve a kereszténységhez, s mindinkább általános érvényű kegyeleti jelekké alakulnak át.

*Kunt Ernő*

TAMÁS HOFER

# *Bezeichung von Gräbern durch lebende Bäume*

Dieser Aufsatz soll auf ein bisher kaum berücksichtigtes Moment des ungarischen Begräbnisbrauchtums aufmerksam machen. Die ungarische ethnographische Forschung konzentrierte sich — sowiet sie die Bauernfriedhöfe betraf —, auf die geschnitzten Grabhölzer derselben.[1] Neben den Grabhölzern gab es aber noch in der Praxis der Jüngstvergangenheit archaische Verfahren, Gräber zu bezeichnen, zu denen das Planzen lebender Bäume gehört.

Die Lichtbilder wurden im August 1962 in Magyarszovát (Suatu, Jud. Cluj, Rumänien) beim Begräbnis des alten György Székely Lakó aufgenommen.[2] Die reformierten Ungarn dieser gemischt ungarisch-rumänisch sprechenden Gemeinde bewahrten damals noch zahlreiche altertümliche Züge des bäuerlichen Lebens. Im Verlaufe des Begräbnisses wurde nach dem Zuwerfen des Grabes an der Kopfseite ein Akaziensetzling auf das Grap gepflanzt (Abb. 1.). In Magyarszovát wurde damals jedes Grab mit einem Baum bezeichnet, — auf die Gräber von jungen Leuten wählte man im Frühling schön blühende Obstbäume, zum Beispiel Kirschbäume. Im Friedhof standen nur einige oben halbkreisförmig abgeschlossene Grabhölzer, die aus dicken Planken geschnitzt waren (Abb. 2.). In den Gedanken der lokalen Bevölkerung waren die grossgewachsenen Bäume auf den Gräber scheinbar stark mit den dort liegenden Vorfahren symbolisch identifiziert. Dies mag aus der Bitte eines erwaschenen Dorfbewohners hervorgehen, ihn neben dem Baume auf dem gemeinsamen Grab seiner Eltern und Grosseltern zu photographieren (Abb. 3.).

Diese Sitte von Magyarszovát ist nicht alleinstehend. In dem nahe gelegenen Pusztakamarás wurde in den sechziger Jahren anlässlich der Beer-

1. Der Stand der Forschung ist zusammengefasst in: *I. Balassa:* A magyar temetők néprajzi kutatása. Ethnographia, LXXXIV. 1973. 225—242.; *E. Kunt:* Temetők az Aggteleki-karszt falvaiban. Debrecen, 1978.

2. Mehrere weitere Lichtbildaufnahmen von dieser Beerdigung und vom folgenden Totenschmaus erschienen in: *L. Kiss—B. Rajeczky:* Siratók. Corpus Musicae Popularis Hungaricae V. Budapest, 1966. 48—49. und *I. Balassa—Gy. Ortutay:* Magyar Néprajz. Budapest, 1979. 595., 599—601.

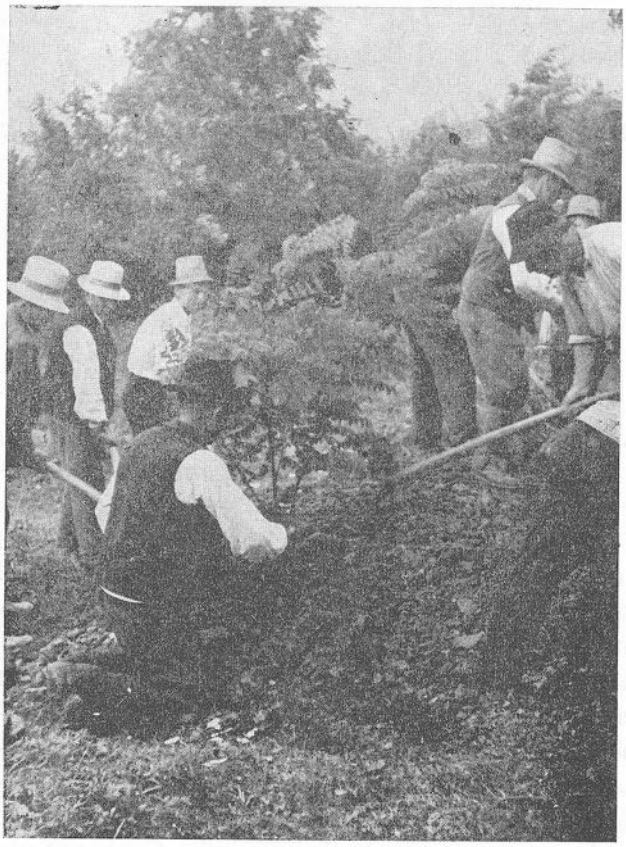


*Abb. 1.* Pflanzen eines Baumes auf ein Grab während der Beerdigung, Magyarszovát 1962.

digung des Vaters des Schriftstellers András Sütő ebenfalls ein Plänzling gesetzt.[3] Um die Zeit der Jahrhundertwende wurden die Gräber in den reformierten Dörfern längs des Kisküküllő (der Kleinen Kokel) von der ärmeren Bevölkerung mit Akazien-, bezeihungsweise Birnbäumen bepflanzt und zwar mit je einem an der Kopf und an der Fuss-seite.[4] Auch im Széklerland war die Sitte bekannt, so in Csíkszentdomokos. Die reformierte ungarische Bevölkerung der Gegend Szilágyság setzte neben dem geschnitzten Grabholz einen Obstbaum (Pflaumen, selten Sauerkirschen). Wenn nach Ablauf von 40 bis 50 jahren das Grabholz verfault war, übernahm der Baum die Rolle des Grabmals und zu Allerseelen wurde er mit Blumen und Kränzen geschmückt.[5]

3. *A. Sütő:* Anyám könnyű álmot ígér. Bukarest, 1970. 239.
4. *A. Sámuel:* Kisküküllő református népének temetkezési szokásai. Ethnographia, XXIX. 1918. 91—106.
5. Freundlich mitgeteilt von *E. Kunt* und *M. Major*.

*Abb. 2.* Grabholz im reformierten Friedhof von Magyarszovát, aufgestellt 26. Februar 1956.

Diese Sitte findet sich nicht nur in den östlichen Teilen des ungarischen Sprachraumes. Verstreute Daten gibt es auch in Nordungarn. Im Friedhof des Dorfes Varbóc steht eine mächtige Tanne, auf der die Grabtafel befestigt ist. In Pusztafalu sind einige Gräber ausserhalb des Friedhofs (von Selbstmördern oder eines gewalttätigen Todes Gestorbenen) mit lebenden Bäumen bezeichnet.[6]

Die Bezeichnung von Gräbern durch Bäume ist auch im Bereiche der in Ungarn lebenden Südslawen bekannt, ebensowie unter den mit Ungarn benachbarten Slowaken, Rumänen und Serben.

Die griechisch-orthodoxen Bewohner des Dorfes Lórév in der Nähe von Budapest setzen auf die Gräber der Mädchen Kirschbäume, auf die Gräber älterer Männer und Frauen einen Pflaumen- oder Nussbaum.[7] Die in der

6. Freundlich mitgeteilt von *E. Kunt* und *M. Hoppál.*
7. Freundliche Mitteilung von *M. Kiss.*

Gegend von Pécs (Fünfkirchen) lebenden Schokazen und Booniaken pflanzen Obstbäume, damit — nach der lokalen Deutung — die im Friedhof ruhenden Kinder nicht im Dorfe Obst stehlen.[8] Hier kann man sich auf serbische Aufzeichnungen berufen, dass die Toten das im Friedhof gewachsene Obst verzehren. An einigen Orten wird das am Grabe gewachsene erste Obst in der Nähe des Kopfes des Toten eingegraben.[9]

Die geschichtlichen Quellen bezeugen, dass es in den vergangenen Jahrhunderten in den dörfischen Friedhöfen in Ungarn viel Obstbäume gab und dass die Kirchen eigens über die Verwendung des Obstes verfügten.[10] Dies mag damit zusammenhängen, dass die Friedhöfe an vielen Orten „Gärten Gottes" genannt wurden und dem obstreichen und schattenspendenden Garten des Himmels gleichgesetzt wurden. Die siebenbürgischen Rumänen setzten hinter dem Grabkreuz noch eigens einen mit Obst und Kuchen behangenen Apfelzweig ein (*pomul mortului,* „der Baum des Toten"), um dem Toten im Jenseits das Obst und den Schatten eines eigenen Baumes zu sichern.[11] Der Zusammenhang zwischen Obstbäumen und Friedhof taucht auch in der Christenheit des Mittelalters auf. Auf dem Grundriss eines idealen Klosters aus Sankt Gallen (9. Jahrhundert) finden sich im Friedhof neben den Gräbern Obstbäume. Es ist möglich, dass einzelne Gräber durch Bäume bezeichnet wurden.[12] Nach einer Äusserung des Heiligen Gregor von Tours (538—594) heilt das Obst eines auf dem Grabe eines heiligmässigen Toten gewachsenen Birnbaums die Kranken.[13] Auf dem Grabe des Herrn von Ribbeck im Dorfe Ribbeck in Norddeutschland stand ein wahrhaft mächtiger Birnbaum.[14] (Übrigens kam es in Deutschland in den späteren Jahrhunderten und noch um die Jahrhundertwende vor, dass jemand, der sich einen Grabstein nicht leisten konnte, einen Baum auf das Grab pflanzen liess.[15])

In vielen Fällen kamen nicht ausgesprochen Obstbäume mit den Friedhöfen, beziehungsweise den Gräbern in Zusammenhang. Rudolf Bednarik rechnet im allgemeinen den Baum unter die archaischsten Grabmale in der Slowakei. Er führt auch Angaben an, laut denen Gräber am Fusse von Bäumen angelegt wurden. Im 17. Jahrhundert wurden mehrere Bauern in der Gegend des oberen Garam (Hron) von der kirchlichen Behörde bestraft, weil sie ihre Familienmitglieder ohne Mitwirkung eines Geistlichen am Fusse von Bäumen hatten

8. *Gy. Sarosácz:* Baranyai délszláv népszokások II. A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve XIII. 1968. 162.
9. *B. Drobnjakovič:* Etnologija naroda Jugoslavije, I. Beograd, 1960. 163.
10. *I. Balassa:* op. cit. 235—236.
11. *T. Schmidt:* Adalékok a hazai oláhság temetőkultuszához. Ethnographia, XV. 1914. 141.
12. *R. Rapaics:* Magyar kertek. Budapest, 1940. 13.
13. *J. Schweizer:* Kirchhof und Friedhof. Linz, 1956. 82.
14. *J. Schweizer:* op. cit.
15. Zum Beispiel *H. Melchert:* Die Entwicklung der deutschen Friedhofsordnungen. Dessau, 1929. 44.; *W. Lüpkes:* Ostfriesische Volkskunde. Emden, 1907. 122.

*Abb. 3.* Bauer am Grabe seiner Vorfahren sitzend, am Fusse des deren Grab anzeigenden Baumes. (Die Aufnahme erfolgte auf Ansuchen des Bauers).

begraben lassen.[16] Ähnliche Gebräuche wurden um 1770 in der Ukraine beschrieben und das Begraben am Fusse von Bäumen erfolgte bei den russischen „Altgläbigen" auch später noch.[17] Auch in den südslawischen Gegenden war das Begräbnis am Fusse von Bäumen auf dem eigenen Grundstück bekannt. Mit dieser Art der Beerdigung verbunden waren dann Vorstellungen, dass die in die Gestalt eines Vogels vorgestellte Seele im Laubwerk des Baumes eine Wohnstätte finde.[18] Die Vorstellung der Seele in Vogelgestalt kann auch in der ungarischen Folklore nachgewiesen werden.[19]

16. *R. Bednarik:* Cintoríny na Slovensku. Bratislava, 1972. 23., 125—126., 156—157.

17. *R. Bednarik:* op. cit.; *N. N. Veleckaja:* Jazüčeskaja simbolika slavjanskih archaičeskih ritualov. Moskva, 1978. 44.

18. *B. Drobnjakovič:* op. cit. 163.; *E. Schneeweiss:* Serbokroatische Volkskunde. Volksglaube und Volksbrauch. Berlin, 1961. 104.; *P. Kostič:* Običaj Postavlanja zastave na grob. Glasnik Etnografskog Muzeja u Beogradu, 33. 1970.; *R. Vlahovič:* Običaji, verovanja praznoverice naroda Jugoslavije. Beograd, 1972. 63.

19. *Zs. Szendrey:* „Szálló igék, szólásmódok." Ethnographia, XLII. 1931. 98—99.

Mit obigen illustrativen Beispielen ist es mir nur daran gelegen, nachzuweisen, dass die Bezeichnung von Gräbern durch Bäume eine alte und sehr verbreitete Sitte ist. Es kann angenommen werden, dass sie es auch unter den Ungarn war. Beim Suchen einer Antwort auf die Frage, seit wann die Ungarn diese Sitte kannten, könnte man auch in Betracht ziehen, dass die Beerdigung am Fusse von Bäumen oder in Wäldern in den Begräbnissitten der nomadischen türkischen und mongolischen Völker bezüglichen mittelalterlichen Angaben ebenfalls häufig vorkommt, ebenso wie die Bezeichnung von Gräbern mit Bäumen und die Vorstellung der in Vogelgestalt im Laubwerk der Bäume wohnenden Seele.[20]

## *Sírok jelölése élő fával*

Temetőkutatásunk mindeddig figyelmen kívül hagyta azokat az adatokat, amelyek a sírokra ültetett élő fákra vonatkoznak. A magyarság körében ezt a szokást leginkább a keleti nyelvterületről; Erdélyből s a Szilágyságból ismerjük. Ezeken a vidékeken jórészt a fiatalok sírjaira kerülnek élő fák a faragott fejfák mellett vagy helyett. Ahol együtt alkalmazzák őket, a fejfa szerepét annak elkorhadása után az addigra megerősödött élő fa, rendszerint gyümölcsfa veszi át, ezt díszítik halottak napján virágokkal, koszorúkkal. Az élő fa sírra ültetésének szokása előfordul még az észak-magyarországi területeken, valamint nemzetiségeinknél, s a magyarsággal szomszédos népeknél is. A tőlünk nyugatabbról való párhuzamok a szokás régi európai elterjedését sejtetik. Feltételezhető, hogy a magyar szokás ősi eredetű. Eredetének értelmezésénél figyelembe veendő a török és mongol nomád népek fa tövében vagy erdőben való temetkezése is.

*Hofer Tamás*

20. *J-P. Roux:* La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits. Paris, 1963. 138., 155., 185—186.

ZOLTÁN UJVÁRY

# *Spiele anlässlich der Totenwache*

Der „Ungarische oder Dacianische Simplicissimus" schreibt im Jahre 1683 folgendes: „zu einer anderen Gelegenheit sah ich anlässlich einer Beerdigung auch in einer ungarischen Stadt einen ungewöhnlichen Tanz. Da legte sich einer mitten in die Stube, Hände und Füsse weit von sich gestreckt, das Gesicht mit einem Schnupftuch bedeckt, völlig reglos. Dann hiess man den Musikanten den Totentanz auf dem Dudelsack pfeifen. Als dieser anhub, schritten etliche Männer und Frauen halb singend, halb wehklagend um den liegenden Burschen herum, falteten ihm die Hände über der Brust, banden ihm die Füsse zusammen, und indem sie ihn bald auf den Bauch, bald auf den Rücken drehten, trieben sie allerlei Spiele mit ihm. Schliesslich richteten sie ihn langsam auf und tanzten mit ihm. Dies war recht abscheulich anzusehen, denn der Bursche regte sich nicht, sondern blieb erstarrt eben so stehen, wie die anderen ihm die Glieder richteten. Dies ekelerregende Spiel sah ich auf Hochzeiten und zum Fasching. Darüber hinaus wurde mir einmal glaubhaft berichtet, dass Gott solch ein frevelhaftes Spiel einmal bestrafte, denn derjenige, der den Toten darstellte, starb wirklich dabei und ist nie mehr aufgestanden."[1]

Diese aus dem 17. Jahrhundert stammende Beschreibung ist im Zusammenhang mit den Bestattungsbräuchen auch von mehreren Aspekten her äusserts beachtenswert. Allem voran ist sie Beweis dafür, dass bei der Leichenbestattung abweichend von der kirchlichen Zeremonie auch andere Handlungen Sitte waren. In dem hier angeführten Text handelt es sich zwar um eine Bestattung, doch wie gezeigt wird, wurde das Spiel neben dem Toten in der Stube aufgeführt. Dies geschah aller Wahrscheinlichkeit nach noch vor der eigentlichen Bestattung, d. h., im Grunde während der Totenwache, wenn der Tote noch aufgebahrt daliegt. Es steht kaum ausser Zweifel, dass es sich hier um eine derjenigen Szenen aus der Toten- und Bestattungszeremonie handelt, die in den Kreis des Spieles und des Theaterspielens eingereiht werden kann.

1. *Magyar Simplicissimus*. Budapest, 1956. 248.

Im Zusammenhang mit dem obigen Brauch wurde von den Forschern in erster Linie die Frage des Totentanzes untersucht.[2] Das Spiel jedoch, welches mit dem Tanz zusammenhängt, blieb ganz ausser Acht. Es ist aber nicht anzuzweifeln, dass man auch den Tanz als eine bestimmte Form des Spiels ansehen darf. Zweifelsohne besitzt der Tanz in den Bestattungsbräuchen eine mit dem Spiel konvergierende Funktion. In der rezenten Überlieferung stellt der Tanz im Grunde genommen einen Teil jenes eigentümlichen Bestattungsbrauches dar, in dem die Hochzeit des Toten gehalten wird, bzw. wo es den Leichenschmaus gibt. In diesem Zusammenhang hat der Totentanz eine ganz andere Funktion inne als in dem vom *Simplicissimus* beschriebenen Brauch. Dies zu betonen, ist äusserst wichtig. In dem obigen Beispiel aus dem 17. Jahrhundert steht der Tanz mit dem Spiel in Verbindung; und zwar mit einem Spiel, welches im Trauerhaus mit einer sich tot stellenden, vermummten Person aufgeführt wurde. Der Tanz darf also nur in diesem Zusammenhang, in enger Verbindung mit dem Spiel untersucht und interpretiert werden.

Bevor wir nun aber zu einer Funktionsanalyse schreiten, soll ein Überblick über die Beispiele, die sich auf den Überlieferungskreis der Bestattungen beziehen, gegeben werden.

Den Angaben nach wurden anlässlich eines Todesfalles von der ersten Nacht nach dem Tode bis zum Tag der Bestattung hin unterschiedliche Spiele veranstaltet. Diese Zeitperiode umfasst im wesentlichen die Nächte — dann und wann auch vom frühen Abend an. Dieser Zeitabschnitt ist in der Volkstradition im allgemeinen unter dem Namen *Wachen* (ung.: *virrasztó*) bekannt.

Eine Rolle des *Wachens* besteht darin, den Toten nachts nicht allein zu lassen. Verwandte des Toten, seine Bekannten und guten Freunde. — Männer und Frauen gleichermassen — kommen ins Trauerhaus, um hier die Nacht an der Seite des Toten, oder in einem anderen Zimmer, in der Küche oder in der Kammer zu verbringen. Während des Wachens sangen sie Kirchenlieder, beteten und an einigen Orten nahmen sie auch mit Klagegesängen Abschied von dem Toten.

Neben dieser mit Sicherheit erstrangigen Funktion dieses Brauches sind aber im gesamten ungarischen Sprachgebiet auch andere Seiten dieses Brauches bekannt, die dem *Wachen* einen völlig anderen Charakter verleihen. Diese sind mit den Spielen und dem Vergnügen verbunden und weichen so in der Form und Funktion ebenfalls ganz und gar von den Momenten der Toten- und Bestattungszeremonie ab, die die Ernsthaftigkeit des Geschehens und die Stimmung der Trauer in jeder Hinsicht zum Ausdruck bringen.

2. *A. Ipolyi:* Magyar Mythologia, Pest, 1854. 561.; *Gy. Káldy:* A régibb és újabb magyar tánczokról. Budapest, 1896.; *M. Réthei Prikkel:* A magyarság táncai. Budapest, 1924. 93—100.; *M. Réthei Prikkel:* Magyar halottas tánczok. Ethn., XVII. 1906. 167—172.; *K. Tagányi:* A hazai élő jogszokások gyűjtéséről. Budapest, 1919. 30—31.; *G. Róheim:* Magyar néphit és népszokások. Budapest, 1925. 179—196.; *P. Morvay:* A templomkertben, temetőben és halotti toron táncolás, s a halottas-játék népszokásához. Ethn., LXII. 1951. 73—81.

Es kann in der ungarischen Volkstradition als allgemein gewertet werden, dass diejenigen, die die Totenwache hielten, sich gegenseitig mit Kartenspielen, Erzählungen und Anekdoten unterhielten. Den Angaben nach soll durch das Spiel und die Belustigungen der Jugendlichen im Trauerhaus eine fröhliche Stimmung erwacht sein.[3] Es gibt auch Beispiele für die Aufführung von dramatischen und Maskenspielen. Im Komitat Szatmár, in Felsőbánya (Ostungarn) spielte man Pferdevermummung. Hierzu kleideten man einen in einen grossen gebrauchten Überrock. Unter diesem Gewand steckte der Spieler einen Stock hervor, an welchen ein Topf gehängt wurde, der den Pferdekopf darstellen sollte. An diesem, zumeist aus Ton gefertigtem Topf, brachte man Augen, Ohren und eine Mähne an. Der Verkleidete bewegte sich nun auf allen Vieren umher, während ihm die Umstehenden lustige Verse zuriefen und versuchten, den als Pferdekopf geschmückten Tontopf mit einem Stock herunterzuschlagen. Mit diesem Spiel kam es zu grosser Belustigung, durch welche sie die Familienmitglieder und die Trauernden trösten wollten.[4]

Aufgrund dieses Beispiels und aufgrund des im *Simplicissimus* beschriebenen Brauches kann angenommen werden, dass bei der ungarischen Totenwache dramatische und Maskenspiele aufgeführt wurden. Die naheliegenden Analogien mögen diese Annahme noch bekräftigen. In der ungarischen Tradition traten die Spiele des Totenwachens eher zurück und verkümmerten. Die einstige Tradition und Nachkommenschaft der Spiele zur Totenwache zeigen das Kartenspiel und der Scherz mit der Pferdemaske.

Spiele zur Totenwache sind im Kreise der Völker des Karpatenbeckens ausser bei den Ungarn in erster Linie bei den Ruthenen aus dem Randgebiet der Karpaten und bei den Siebenbürgischen Rumänen bekannt.

Das in der Einführung erwähnte Beispiel aus dem 17. Jahrhundert handelt von einem Totenspiel. Ähnliche Totenspiele mit Scheintoten und vermummten Darstellern waren bis zur jüngsten Vergangenheit auf dem gesamten ungarischen Sprachgebiet bekannt.[5] Es kann gut möglich sein, dass das im *Simplicissimus* beschriebene Spiel ebenso Teil der ungarischen Sitten zur Totenwache

3. *F. Gönczi:* Göcsej s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése Kaposvár, 1914. 360.; *G. Mészöly:* Az Őrség száz évvel ezelőtt. Ethn., XXVIII. 1917. 111—112.; *L. K. Kovács:* A kolozsvári hóstátiak temetkezése. Kolozsvár, 1944. 117.; *I. Albert:* Halotti szokások a baranyai Hegyhát vidékén. Ethn., XII. 1901. 29.; *L. K. Kovács:* op. cit. 116, 118.; *S. Elekes:* Gernyeszegi babonák és népszokások. Ethn., VI. 1895. 51.; *L. K. Kovács:* op. cit. 120.; *K. Gál:* Temetési szokások a Nyárád mellett. Ethn., VI. 1895. 224.; *A. Sámuel:* Kisküküllő vármegye ref. népének temetkezési szokásai. Ethn., XXIX. 1918. 98.; *J. Jankó:* Torda, Aranyosszék, Toroczkó magyar (székely) népe. Budapest, 1893. 217.; *J. Jankó:* Kalotaszeg magyar népe. Budapest, 1892. 161.; *B. Kovács:* A zágoni nép szokásai és babonái. Ethn., VI. 1895. 396.; *Á. Sebestyén:* A bukovinai székelyek élete és története Madéfalvától napjainkig. Szekszárd, 1973. 205.

4. *A. Szmik:* Adalékok Felsőbánya monográfiájához. Budapest, 1906. 302—303.

5. *Z. Ujváry:* A temetés paródiája. Debrecen, 1978.

war. Die Angabe des *Simplicissimus* kann nämlich eindeutig weder als eine fremde, noch als eine ungarische betrachtet werden. Allein wenn man die Tradition der Völker des Karpatenbeckens betrachtet und die Bewegungsrichtung des *Simplicissimus* kennt, darf man daran denken, dass im *Simplicissimus* hier ein ukrainisches Spiel zur Totenwache beschrieben wurde. Auf grossartige Varianten dieses Spiels kann man bei den Ukrainern aus dem Karpatenrandgebiet stossen. Ihre Ähnlichkeit und Übereinstimmung mit der ungarischen Tradition ist recht augenfällig. Hingegen gibt es Unterschiede anlässlich des Aufführens.

Wie schon erwähnt, stimmt das Totenspiel der Ukrainer aus dem Karpatenrandgebiet in seinen hauptsächlichen Momenten mit dem ungarischen überein. Mitten im Zimmer legte sich ein Bursche auf eine Holzbank und stellte sich tot. Man deckte ihn mit einem Laken zu. Ein als Frau verkleideter Mann stellte sich dann — die Witwe des Toten darstellend — neben die Bahre und beweinte den Verstorbenen. Es wurde etwa folgendes gesagt:

„Nun ist er tot und es tut mir nur leid, dass er einen Scheffel Bohnen aufgegessen hat. Stell' dich nicht neben den Leichnam, denn davon hast du nicht weiter als Ärger; wenn er aufersteht, greift er zu einem Stock und verdrischt uns allesamt."

Während die Frau so klagte, sprachen die anderen darüber, dass man den Pfarrer rufen müsse, der den Toten bestattet. Der Pfarrer wurde auf dem Hof angekleidet. Vorn und hinten band man ihm eine Schürze um den Hals und gab ihm einen an eine Schnur gebundenen Napf in die Hand. Dies war sein Weihrauchgefäss. In diesem Napf liess man auf Glutstücken Werg brennen. Als der Pfarrer ins Zimmer trat, sagte er ungefähr folgendes:

„Als ich den Bach entlang aufwärts wanderte, fand ich diesen Priesterrock. Ich zieh mir die Soutane über, betrachte mich von allen Seiten und denke mir, aus mir könnte auch ein Pfarrer werden, wenn ich mir nur eine Soutane überziehe."

Die Predigt für den Toten lautete etwa wie folgt:

„Ständing war er umher und nur selten zu Hause. In die Kirche ging er nicht, denn wenn er dorthin hätte gehen müssen, stritt er gerade mit seiner Frau herum, dass sie ihm zu essen kochen solle. Dann steckte er sich eine Pfeife an und ging in die Schenke und erst von dort in die Kirche. In der Kirche hörte er Gottes Wort nicht, weil er betrunken war und schlief. Jetzt beweinen ihn die Engel, weil die bösen Geister uns immer eine Christenseele entreissen. Bald kommen die unreinen Geister, nehmen seine böse Seele und geleiten sie in die Hölle. Dort wird er dann ohne Pause auf einem Fuhrwerk Steine fahren müssen, aber immer bergan, während die Teufel alle vier Räder des Fuhrwerkes belagern. Und bergab zersprengen sie sie dann. Wenn er die Steine fahren wird, werden ihn die Teufel mit Eisenforken stechen und schlagen."

Nach dieser Predigt ergriffen zwei Männer die Bahre, um den Toten hinauszutragen. Doch da sprang der Tote von der Bahre herunter.[6]

Zu den zu Beginn des Jahrhunderts gesammelten Beispielen können neuere Varianten vom Gebiet der Karpaten-Ukraine angeführt werden. Nacn dem zweiten Weltkrieg hat eine sowjetische Forschergruppe (1946/47) in der Karpaten-Ukraine Sammlungen durchgeführt. In einer als Ergebnis dieser Arbeit veröffentlichten Studie befasst *I. F. Szimonyenko* sich eingehend mit den Spielen zur Totenwache. In 67 Dörfern der Karpaten-Ukraine hat er mehr als 200 Spiele aufgezeichnet. Ein Beweis für die ungeteilte Beliebtheit der Spiele zur Totenwache sind ihre zahlreichen Varianten. Diese Spiele wurden am Abend, nachdem der Tote gereinigt worden war, veranstaltet. Das Spiel dauerte dann die ganze Nacht über in dem Raum an, wo der Leichnam aufgebahrt war. Die Darsteller waren Männer, Frauen und sogar auch Kinder. Sehr beliebt waren jene Spiele, in denen die tatsächliche Bestattung nachgeahmt wurde, in denen man die Zeremonien und die Pfarrer parodisieren konnte. Hier werden zwei Varianten von Spielen vorgestellt, die auch vom Gesichtspunkt ihrer Funktion her beachtenswert sind.

Ein Bursche legte sich als Leichnam auf eine Holzbank. Die anderen Personen standen um ihn herum und knieten auf den Wink des Spielleiters hin nieder, um für das Heil des Toten zu beten. Der Leiter des Spieles erzählte verschiedene Dinge, die mit dem Toten in Verbindung standen. Der Text dieser Rede war witzig gehalten; er musste so sein, dass er jeden zum Lachen bringt. Der als *Priester* angekleidete Bursche beweihräucherte den Toten. Das Weihrauchgefäss war ein Eimer, in den man zuvor glühende Kohle und darauf verrottete Holzstücke gegeben hatte. Nach dem Weihräuchern wurde der Tote ergriffen und aus dem Zimmer getragen. Im Vorhof warf man ihn dann von der Bahre, das heisst von der Holzbank und übergoss ihn mit Wasser.

Eine andere Variante des Totenspieles wurde in Kerecki (Kerecke ist ein griechisch-katholisches Dorf in dem einstigen Komitat Máramaros) *koza* (*Ziege;* ung.: *kecske*) genannt. Hier begann der Leiter des Spieles dieses mit der folgenden Rede an den Toten:

„Meine lieben Zuhörer! Hört Euch meine Stimme an. Ich beschütze Euch vor den bösen Geistern. Herr, erbarm Dich meiner, dem armen Sündiger. Verzeih' dem sündigen Müller und den beiden anderen auch, die Holz geschlagen haben, sowie dem dritten, der das Holz zusammengetragen hat, und dem vierten, bei dem die Kirche aus süssen Semmeln besteht, welche mit *Pirogen* ausgelegt ist, eine Tür aus Würsten und ein Schloss aus Eiern hat. Als ich in diese Kirche trat, senkte ich zwar meinen Kopf, doch ich stiess ihn mir an dem Ei. Ich trat in die Kirche ein, wo Priester um den weissen Altar herumschritten. Ich ergriff den Priester an der Schulter, doch da fing sein Speck

6. *O. Szabó:* A magyar oroszokról. Budapest, 1913. 172—174.; Zu den Spielen zur Totenwache bei den ostgalizischen und den Huculen der Bukovina: *S. Alterescu:* Aspecte ale dramei populare huţule. Studii şi cercetări de istoria artei, III. 1956. 199. ff.

zu laufen an. Der Priester sprach: „Was möchtest Du, mein Sohn?" „Piroggen, heiliger Vater!" „Dann geh zur Frau Priesterin, die hat auch anderen schon gegeben, dann wird sie auch dir geben!" So ging ich also zur Frau Priesterin hinein. Doch sie lag unter dem Tisch, in eine Tischdecke gewickelt.
„Frau Priesterin, Frau Priesterin! Die Decke geht zuschanden!" Die Frau Priesterin aber fasste nach einem Prügel und warf ihn mir ans Knie. Ich nahm den Prügel und ging zurück zum Priester... Die Frau Priesterin war so stark, dass man sieben Fuhrwerk Reisig auf ihrem Hinterteil hätte zerkleinern können."

Nach Beendigung dieser Predigt, erfassten die Teilnehmer den Toten und trugen ihn aus dem Zimmer. Da sagte der Leiter des Spieles folgendes:

„Lasst uns mit dem Mädchen nach Nazareth gehen, lasst sie uns dort in ein Bett legen und dann tun wir das mit ihr, was wir wollen. Wir legen sie mit dem Bauch nach oben, schlagen sie mit einem Stock, wärmen ihr das Gesicht und kühlen ihr die Taille."

In einigen seiner Varianten kontaminierte das Totenspiel mit dem *Barbierspiel*. Äusserts beachtenswert ist, dass dieses Spiel in ähnlicher Form auch bei den Kroaten, den Slowaken und den Ungarn bekannt ist. Die Szene handelt davon, dass eine als *Alter* verkleidete Person eine andere mit einem Holzmesser rasiert und ihr dabei den Hals durchschneidet. Der Patient stürzt zu Boden, stirbt und streckt als Toter am Boden alle Viere von sich. Der *Alte* sucht denjenigen, der ihn angeblich gestossen haben soll und versucht dabei zu fliehen. Die anderen aber nehmen ihn „gefangen", dann giessen sie dem Toten Wasser über. Dieser springt auf, läuft aus dem Zimmer und damit ist das Spiel zuende.[7]

Das obige ruthenische Spiel gehört in den Kreis der Bestattungsparodien. Anlässlich des Totenwachens wurden nicht nur Totenspiele aufgeführt, sondern zahlreiche andere auch. Unter diesen Spielen sind die Szenen mit Tiermasken besonders beachtenswert. Sehr beliebt war die Vermummung als Ziege, Pferd und Hirsch. Die Ziegenmaske bestand aus einem echten Ziegenkpf, welcher am Grat einer Axt befestigt war. Die Ohren wurden mit zwei Holzlöffeln imitiert. Der Spieler hüllte sich in einen Pelz und indem er sich einwenig nach vorn beugt, hält er im Ärmel des Pelzmantels am Axtstiel die Ziegenmaske. An diesem Spiel hat auch eine andere Ziege, der Bock, teil. Sein Kostüm unterscheidet sich von dem vorhergehenden nur dadurch, dass es durch einen Bart aus Hanf ergänzt ist. Die Ziege führt ein Spieler, der Jude genannt wird, und den Bock ein Spieler, der Richter genannt wird. In der Dialogszene springen die beiden Tiere herum, erschrecken die anderen Teilnehmer und später tanzen sie. Die Frauen und die Männer tanzen der Reihe nach mit den als Tiere

7. *I. F. Szimonyenko:* Bit maszelinaja Zakarpatszkoj oblaszti. Szovjetszkaja Etnografia, 1948. Nr. 1.; Zu den Spielen zur Totenwache: *A. Izvorin:* Pochoronöj zbicsaj u podk. ruszinov. Zorja, II. 1942. Nr. 1—2. 140. ff.; *P. Bogatyrev:* Les jeux d dans les rites funèbres en Russie Subcarpathique. Le monde Slave, III. 1926. Nr. 11.; *P. Bogatyrev:* Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpathique. Paris, 1929, 122. ff.

vermummten Gestalten: der Ziegenbock tanzt mit den Frauen und die andere Gestalt mit den Männern. Diese Szene löst unter den Teilnehmenden viel Vergnügen, Heiterkeit und Gelächter aus.[8]

Wie schon erwähnt wurde, stellte die Totenwache einen der wichtigsten Anlässe bei den Ukrainern zur Aufführung dramatischer Spiele dar. An dieser Stelle sollen die zahlreichen Spiele nicht gesondert vorgestellt werden, sondern es soll nur ein Hinweis auf jene gegeben werden, die von ihrer Funktion her besonders bedeutend sind. Als Zwischenbemerkung sei gesagt, dass die Parallelen zu den ruthenischen Spielen zur Totenwache auch in der ungarischen Überlieferung zu finden sind, und zwar meist zu anderen Gelegenheiten, wie beim Fasching, bei Hochzeiten und bei verschiedenen Arbeiten.[9]

In Verbindung mit den Parallelen soll nun ein Überblick über die rumänischen Spiele zur Totenwache gegeben werden.

In den rumänischen Dörfern von Moldavia, Olténia und Máramaros sowie besonders auf dem Gebiet von Vrancea wurde anlässlich der Totenwache das sogenannte *unchiași*-Spiel aufgeführt.

Für die Bräuche zur Totenwache in Rumänien gibt es Beispiele aus dem Mittelalter. Die Totenwache begann mit Sonnenuntergang und war mit Sonnenaufgang zu Ende. Die Personen, die die Totenwache hielten, versammelten sich um ein Feuer im Hof des Trauerhauses. Hier assen, tranken und tanzten sie. Höhepunkt der Bräuche zur Totenwache war das Spiel der *unchiași*-Gruppe. Die Teilnehmer erschienen mit Holzmasken angetan. Die Masken mit ihren aufgemalten weissen Zähnen lösten ein groteskes Lächeln aus. Die *unchiași*-Spieler hüllten sich in Felle und Leinen, schnürten sich einen Strick um den Leib und in den Händen hielten sie einen mächtigen Stock. Sie traten nacheinander auf den Hof des Trauerhauses, wo sie einander an den Händen gefasst einen Kreis um das Feuer bildeten und den *Hora* tanzten. Daraufhin nahmen sie Kerzen in die Hand, zündeten sie an, traten ins Trauerhaus ein und gingen in den Raum, wo der Leichnam aufgebahrt lag. Hier schlugen sie mit den Kerzen auf den Tisch und an den Sarg. Diese Pantomimenszene wirkte bizarr und grotesk.[10]

Die in der Biharer Walachei ansässigen Rumänen unterhielten einander während der Totenwache mit verschiedenen Spielen und Kartenspielen; und oftmals kam dabei so viel Heiterkeit auf, dass selbst die Angehörigen des Toten

8. *H. Stripszky:* Halottasházi játékok Máramarosban. Erdélyi Múzeum, XXVI. (új folyam: IV.), 1909. 180—188.

9. Vgl. zB.: *I. Ferenczi—Z. Ujváry:* Farsangi dramatikus játékok Szatmárban. Műveltség és Hagyomány, IV. 1962.; *Z. Ujváry:* A ló az alföldi falvak dramatikus népszokásaiban. Műveltség és Hagyomány, XV—XVI. 1972—1974. 299—337.

10. *O. Flegont:* The Moş in the Romanian Popular Theatrical Art. Revue Roumaine d' Histoire de l' Art, III. 1966. 127. ff.; *R. Vulcănescu:* Măştile populare. Bucureşti, 1970. 155. 11.; Zur Frage des *Alten,* auch im Zusammenhang mit dem Totenkult vgl.: *N. Kuret:* Die „Alter" in den Maskenumzügen Südostreuropas. Ethnograficki i. Folkloristicsni izszledvanija. Szofia, 1979. 215. ff.

ihre Trauer vergassen.[11] Ähnlich lustige Spiele führten die Rumänen aus dem Komitat Alsófehér auf, um die Angehörigen des Toten von ihrer Traurer abzulenken.[12]

Die Beispiele könnten noch weiter angeführt werden, doch aufgrund des hier vorgestellten Materials können in Verbindung mit den Spielen zur Totenwache schon gewisse allgemeine Schlussfolgerungen gezogen werden.

Die ungarischen und die fremden Parallelen zeigen gleichermassen, dass zur Totenwache anscheinend von der Totenbräuchen abweichende Handlungen ausgeführt wurden. Das Spiel, die dramatischen und Maskenszenen sowie die Fröhlickeit „passen" nicht in den Verlauf dieses Brauchkreises. Somit ist es verständlich, wenn die Forscher eine Antwort auf die Frage nach der Funktion des Spiels und des Spielens suchen. Die Forscher näherten sich den Bräuchen zur Totenwache aus unterschiedlichen Richtungen, und so sind auch die Interpretationen unterschiedlich.

In jüngster Zeit hat *Dagmar Adamcová* die Spiele zur Totenwache auf der Grundlage karpaten-ukrainischer Tradition untersucht. Vom Funktionsaspekt her gesehen hebt sie besonders jenes Brauchmoment hervor, in welchem die Teilnehmer mit einem wirklichen Toten „spielen". Hier wird ein Band an der Hand des Toten befestigt und indem sie daran ziehen, bewegen sie die Hand des Toten. Ausserdem zupfen sie an seinem Haar, heben ihm das Bein hoch usw. Ein anderes Spiel läuft unmittelbar neben dem Toten mit einem Scheintoten: Hier wird die Bestattung parodisiert, wie dies auch schon an anderer Stelle erwähnt wurde. Diese beiden Spiele hat *Dagmar Adamcová* von ihrer Funktion her zusammengefasst und ist zu folgender Festellung gekommen. Sie ist der Meinung, dass das Ziel der den Toten „aktivisierenden" Spiele darin bestand, den Toten durch das Bewegen seiner erstarrten Glieder und durch Kitzeln zum Leben zu erwecken. Als der ursprüngliche Grund dieses Aktes jedoch allmählich in Vergessenheit geraten war, blieb er im weiteren nur noch als ein Moment des Spielens erhalten. Und da das Berühren des Leichnams wahrscheinlich recht befremdend war, wurde der wirkliche Tote immer häufiger durch einen Scheintoten ersetzt, der speziell nur zu diesem Zweck „starb". Der Unterhaltungscharakter des Spiels trat stärker in den Vordergrund, wobei jedoch der magische Inhalt nicht ausser Acht gelassen werden darf. Dieser kam nämlich in dem Bemühen, den Toten „auferstehen zu lassen" zum Ausdruck.[13]

In dieser Erklärung ist es nicht schwer, die Anwendung des *Nachahmungsprinzips* zu entdecken: das Totenspiel und die Parodie auf die Bestattung mit

11. *G. Moldován:* A magyarországi románok. Budapest, 1913. 196.
12. *G. Moldován:* Alsófehér vármegye román népe. In: Alsófehér vármegye monográfiája, I. Nagyenyed, 1899. 1005.
13. *D. Adamcová:* Bestattungsritualspiele in der Karpatukranie in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderst. Ethnologia Slavica, VIII—IX. 1976—1977. Bratislava, 1977. 241. ff.

einem Scheintoten stellen tatsächlich eine spielerische Nachahmung der rituellen Handlungen zum Totenerwecken dar. Bei folkloristischen Untersuchungen stösst man häufig auf eine Herleitung von Bräuchen, Kinderspielen, Maskenvermummungen usw. aus irgendeiner alltäglichen Erscheinung. Demnach ist der Brauch, das Spiel usw. nichts als Nachahmung und trägt ausser seiner formalen Vergegenwärtigung — ausser der Funktion des Spielens und des Unterhaltens — keinerlei tiefgreifenderen Inhalt symbolischen Charakters. Obgleich die hier gegebene Erklärung vom Prinzip des Nachahmens ausgeht, sieht sie die *Nachahmung* dennoch als eine spielerische Vergegenwärtigung einer rituellen Zeremonie an. Das heisst, dass die Totenspiele im Grunde genommen von Anbeginn an die Erinnerung an einen tieferen Gedanken bewahren und letztendlich im Traditionskreis des Totenkultes wurzeln.

Über den Totenkult gelangt man aber zu einem breiteren ethnologischen Problemkreis.

Der Totenkult wurde in seinem Zusammenhang mit den Masken und dramatischen Spielen eingehend von *Karl Meuli* untersucht. Er gab den Hinweis darauf, dass der Glaube an die Wiederkehr der Toten in fast allen grossen Kulturen in irgendeiner Form auftritt. Bekannt ist dieser Kult auch bei den meisten Naturvölkern. Besonders stark ist der Glaube daran aber in den niedereren landwirtschaftlichen Kulturen. Die Menschen waren hier der Meinung, dass es der Macht der Verstorbenen zu verdanken ist, wenn der Acker gute Frucht trägt. Zu bestimmten Zeitpunkten im Jahr treten die Toten aus der Unterwelt auf und verrichten ihre Tätigkeit. Jene Menschen, die sich eine Maske aufgesetzt haben, vertraten den Geist der Vorfahren, und in dieser Rolle wollten sie die althergebrachte Friedensordnung und die das Leben ausmachende Fruchtbarkeit sichern. Die maskierten Spieler entfalteten als mythische Vertreter der Ahnen eine übermenschliche Tätigkeit. Infolge der Verwandlung wurden sie zu höheren Wesen, zu Herren über Kraft und Macht. In diesen Spielen wurden tiefliegende seelische Bedürfnisse befriedigt. *Karl Meuli* betont, dass die Masken hauptsächlich ein wichtiges Erkennungsmerkmal der matriarchalischen Kulturen sind. Das heisst von Kulturen, die sich vor allem auf der Bodenbearbeitung gründen.[14] Auch *Kazimierz Moszyński* weist darauf hin, dass der Totenkult in erster Linie bei pflanzenproduzierenden Völkern zu beobachten ist; also bei Völkern, die über längere Zeit am gleichen Ort lebten, hier den Boden bearbeiteten, in dem ihre verstorbenen Vorfahren ruhten.[15]

Den Ahnen- und Totenkult und seine Vergegenwärtigung betreffend ist die Interpretation von *Olga Flegont* äusserst beachtenswert, welche sie über die Vermummung als *Alter* in den Volksspielen gibt. Sie sagt hier, dass in den Spielen, in denen der *Alte* auftritt, immer er die Zentralfigur darstellt. In den

14. *K. Meuli:* Schweizer Masken. Zürich, o. J. 45—50, 84.
15. *K. Moszyński:* Kultura ludowa Słowian, II. Kraków, 1939. 999.

Spielen zur Totenwache stellt diese Figur aber nicht einfach einen alten Menschen dar, sondern sie vertritt ein altes, schon verstorbenes Mitglied der Familie, von dem man im Spiel annimmt, es sei auferstanden. Ihrer Anschauung nach bildet die Gestalt des *Alten* in den Volksspielen den Abschluss einer langwierigen Entwicklung eines uralten und universalen Mythos. Diese Gestalt ist Verbindungsglied zwischen dem Synkretismus der Kultur aus vorgeschichtlicher Zeit, den Figuren des mittelalterlichen Volkstheaters, den mythischen Helden der totemistischen und Opferriten der Ahnen sowie zwischen den maskierten Figuren der neuzeitlichen Theaterspiele aus dem 19. Jahrhundert. Erst mit der Herausbildung des Feudalismus verliert diese Gestalt ihre Funktion im Totenkult. Die Spiele zur Totenwache entwickeln sich zu grotesken theatralischen Parodien, und der *Alte* ist des weiteren nicht mehr Vertreter für die verstorbenen Ahnen. Seine Funktion hat sich verändert, er ist zur komischen Figur in verschiedenen Stücken geworden.[16]

Schon *Wilhelm Mannhardt* und *James George Frazer* führen in ihren Arbeiten die Totenspiele auf den Totenkult zurück.[17] Infolge der ethnologischen Forschungen erscheint es den Forschern ganz eindeutig, dass die Volksbräuche und die Glaubensarten in starkem Masse mit den antiken Kulten verflochten sind. So lag für diejenigen, die nach dem Ursprung der Erinnerungen an die Volkstradition suchten, ganz offen auf der Hand, die Totenspiele mit dem antiken Totenkult sowie mit dem Vegetationskult in Verbindung zu bringen.

Da aber jede Epoche den Bräuchen ihr ganz besonderes Gepräge gibt und die Erscheinungsform des Brauches bereichert, führten jene Versuche, von den historisch durchwebten und umgeformten Formen die Urform zeigen zu wollen, häufig zu unhistorischen Abstraktionen. Somit muss auf jeden Fall jene Frage einen vorrangigen Platz einnehmen, worin die *Zeitfunktion* des Brauches bestand, das heisst, was der Brauch in einer Epoche in der Struktur der Lebensordnung ausdrücken und tatsächlich erreichen wollte.[18] So gibt es im Grunde für die Erklärung des Totenspiels aus dem Totenkult nur eine Möglichkeit, da es im Verlaufe der historischen Zeiten auch zahlreiche andere Funktionen beinhalten konnte.

Die Spiele zur Totenwache haben in der Praxis des vergangegen Jahrhunderts und der nahen Vergangenheit die Funktion der Unterhaltung und des Zeitvertreibs eingenommen. Die theateränhlichen Szenen und die maskierten Gestalten trugen die Merkmale des Parodisierens und der Komödie an sich. Meiner Meinung nach treibt jeder Brauch, jede Ritushandlung, die ihre ehemalige Funktion, ihren mythisch, magischen Inhalt eingebüsst hat, in

16. *O. Flegont:* op. cit. 119—131.
17. *W. Mannhardt:* Wald- und Feldkulte, I—II.[2] Berlin, 1904—1905.; *J. G. Frazer:* Der goldene Zweig. Leipzig, 1928.
18. *J. Dünninger:* Brauchtum. In: Deutsche Philologie im Aufriss, 37. Lieferung. Berlin—Bielefeld—München, o. J. 2630.

Richtung auf die Komödie ab. Es gibt zahlreiche Beispiele als Beleg dafür, dass ein Brauch je tiefgehender und in seiner Bedeutung zusammengesetzter er war, beziehungsweise je weiter seine Wurzeln zeitlich reichten und je mehr er sich eben daher durch die mehrfache Funktionsveränderung entfernte, desto stärker nahm er die Merkmale der Komödie an. Dies kann bei den verschiedenen Totenspielen und Spielen zur Totenwache beobachtet werden, und auffällig wird dies auch in Verbindung mit den unterschiedlichen antropomorphen und teriomorphen Maskenspielen. Es ist ganz offensichtlich, dass ihre Umgestaltung und Entwicklung sich sowohl in formeller als auch in funktioneller Hinsicht anhand gewisser Abweichungen und Modifizierungen in der Tradition der verschiedenen Völker vollzogen hat. Die Form ist — wie dies die verschiedensten Beispiele der Brauchüberlieferung zeigen — starrer, während sich die Funktion von Epoche zu Epoche, von Volk zu Volk, und innerhalb dessen auch von Gemeinde zu Gemeinde verändern kann, so wie dies bei den Spielen zur Totenwache sowohl an den ungarischen als auch an den fremden Parallelen zutage getreten ist.[19]

## *Halottvirrasztói játékok*

A halált követően a temetésig — általában két éjszaka — a halott rokonai, ismerősei, jóbarátai a halottas házban az esti órákban megjelentek, s az éjszakát a halott mellett vagy másik szobában, konyhában, kamrában töltötték. A virrasztás ideje alatt egyházi énekeket énekeltek, imádkoztak, némely helyen *siratás*sal búcsúztak a halottól. A szokásnak szinte az egész magyar nyelvterületen ismeretesek olyan mozzanatai, amelyek a *virrasztó*nak egészen más jelleget adnak. Ezek a játékkal, a szórakozással vannak kapcsolatban, s így formában és funkcióban is teljesen eltérnek az esemény komolyságát és a gyász hangulatát minden tekintetben kifejező halotti, temetési szertartás mozzanataitól. A magyar hagyományban általánosnak tekinthető, hogy halottvirrasztás alkalmával a jelenlevők kártyajátékkal, meséléssel, anekdoták mondásával szórakoztatták egymást. Az adatok szerint az ifjak játékától, szórakozásától a halottas házban vidám hangulat keletkezett. Maszkos, dramatikus játék bemutatására is van példa. Halottvirrasztói játékok a Kárpát-medence népeinek körében a magyarokon kívül elsősorban a Kárpát-aljai rutének és az erdélyi románok hagyományában ismeretesek. Közleményünkben a halottvirrasztás játékait ismertetjük, bemutatunk rutén példákat, utalunk a román párhuzamokra és vizsgáljuk a funkcionális kérdéseket.

*Ujváry Zoltán*

19. Zur Verbindung der Totenspiele und zu ihrer Funktionsinterpretation nenne ich zahlreiche Beispiele in meinem Buch: A temetés paródiája. op. cit.

JÓZSEF FARKAS

# *Schlangendarstellungen auf ostungarischen Leiterwagen*

Der Schlangenkult hat seine Wurzeln in der archaischen Schicht sowohl der ungarischen als auch der europäischen Volkstradition. Ungewöhnlich viel Glaubensarten und folkloristisches Material ist gerade in der Glaubenswelt des ungarischen Volkes mit der Schlange verbunden. Häufig tritt die Schlange in den folkloristischen Kunstgattungen auf; mit ihr sind zahlreiche Glaubensarten und Riten verbunden. Von Bedeutung ist die Rolle der Schlange in der volkstümlichen Heilkunde, und die Schlangendarstellung kehrt auch in den Schöpfungen der Volkskunst häufig wieder. Im folgenden möchte ich über einige Beiträge zum ostungarischen Schlangenkult hinaus die Aufmerksamkeit auf einen besonderen Fall der volkstümlichen Schlangendarstellung lenken, und zwar auf die Schlangengestalten der Beschläge an Leiterwagen.

Im östlichen Teil Ungarns, im Gebiet des Oberlaufs der Theiss, gab es auch noch in unserem Jahrhundert zahlreiche kleinere und grössere Sümpfe und Wälder mit feuchtem Untergrund, wo dem Volksglauben nach Schlangen lebten. Abgesehen von den sog. *Drachenschlangen,* die auch fliegen konnten, traten in der Vorstellungswelt des Volkes — insbesondere unter den Hirten — eher die kleineren Schlangen auf, die sie *Kriechtier* (ung.: *csúszó*) nannten. Bei den Schlangen wurden drei Arten unterschieden. Die bekannteste war die *Wasserschlange* (ung.: *vízikígyó*), gefährlicher für den Menschen hingegen war die *Natter* (ung.: *sikló*), während die *braune Schlange* (ung.: *barnakígyó*) vor dem Menschen flüchtet. Die Schweinehirten und die Hirten, die ihr Vieh in den Bergen des nahen Siebenbürgen zur Eichelfütterung austrieben, hielten die *Kammschlange* (ung.: *tarajos kígyó*) für die gefährlichste. Ältere Leute wissen von *weissen Schlangen,* die sich in den Ställen, Brunnen und Wohnhäusern aufhielten, zu berichten. Es werden Unterschiede zwischen den Schlangen vor dem Tag des Heiligen Georg (24. April) und nach dem Tag des Bertalan (24. August) getroffen. Diese Schlangen haben Menschen gebissen, sodass die Erde sie nun nicht mehr aufnimmt und sie sich nicht zur Winterruhe zurückziehen können.

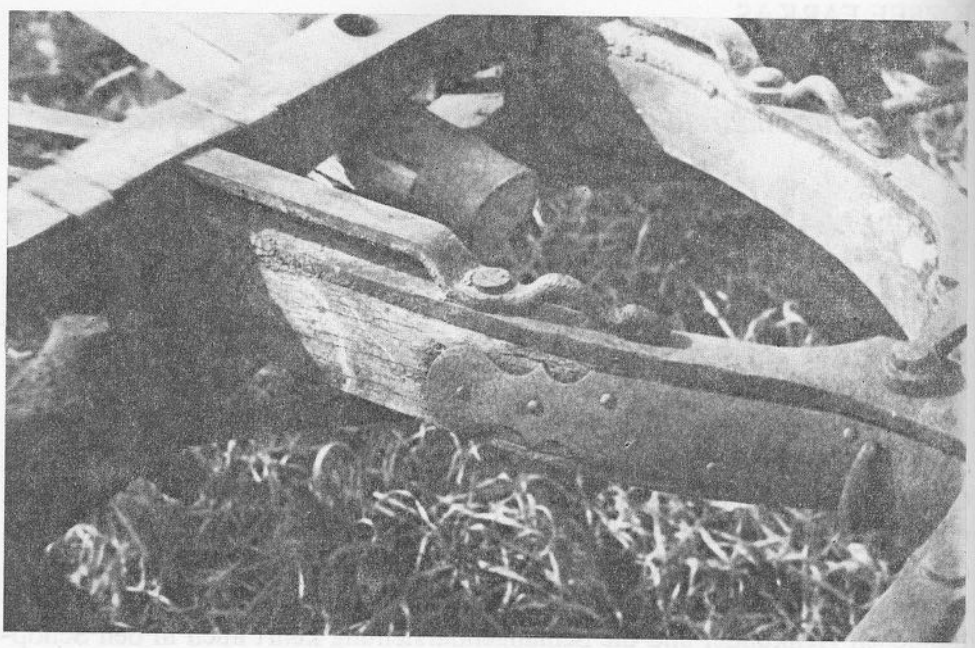


*Abb. 1.* Eine Schlange darstellender Beschlag. Mátészalka, Komitat Szabolcs-Szatmár. Aufn. J. Farkas

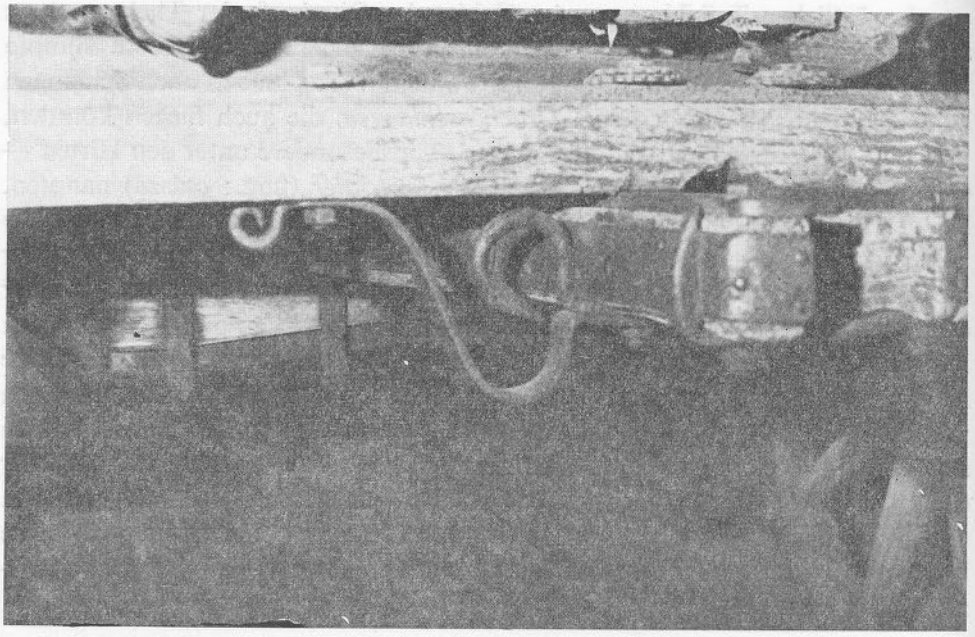


*Abb. 2.* Beschlag in Schlangengestalt. Mátészalka, Komitat Szabolcs-Szatmár. Aufn. J. Farkas

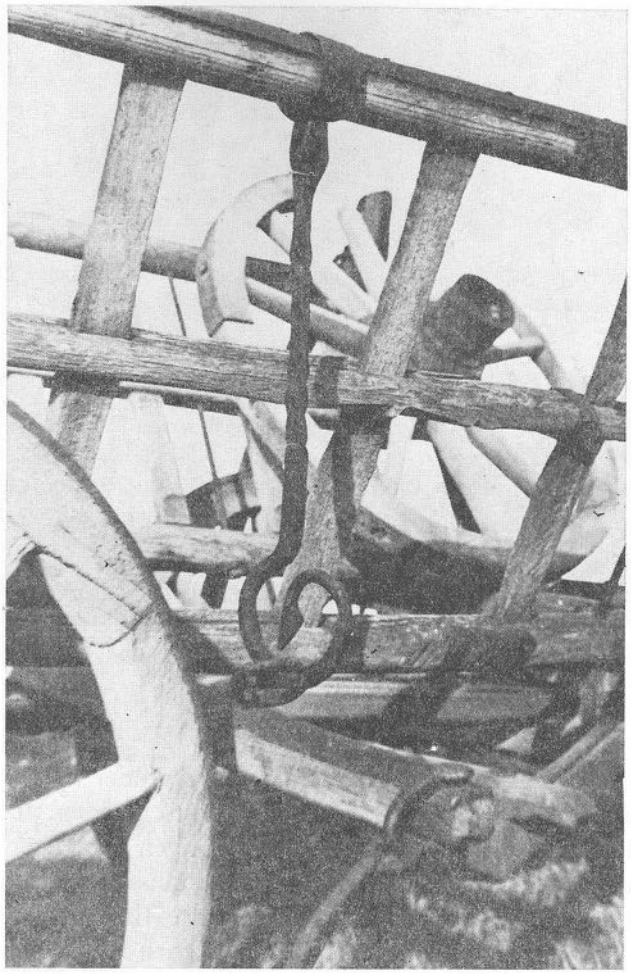


*Abb. 3.* In Schlangenkopf endender Beschlag. Mátészalka, Komitat Szabolcs-Szatmár. Aufn. J. Farkas

In der Vorstellungswelt des Volkes lebt die Schlange als ein Tier, das die Milch gern hat. Indem sie sich am Bein der Milchkuh emporschlängelt, saugt sie der Kuh das Euter leer. Solch eine Schlange darf man aber nicht schlagen, weil dann auch die Kuh zugrundegeht. In der Gegend des Sumpfes von Ecsed (Komitat Szabolcs-Szatmár) war es Sitte, die Säuglinge, die man mit auf den Acker gebracht hatte, in einer gewissen Entfernung vom Erdboden hängend anzubringen, damit die Schlange ihnen nicht in den Mund kriechen kann.

In den Dörfern der untersuchten Gegend war auch der *Schlangenstein* (ung.: *kígyókő*) bekannt, mit dessen Hilfe man dem Volksglauben nach Halsschmerzen erfolgreich heilen konnte. In den Wäldern blasen die Schlangen zu einem Knäuel miteinander verflochten den *Schlangenstein*. In der Mitte dieses

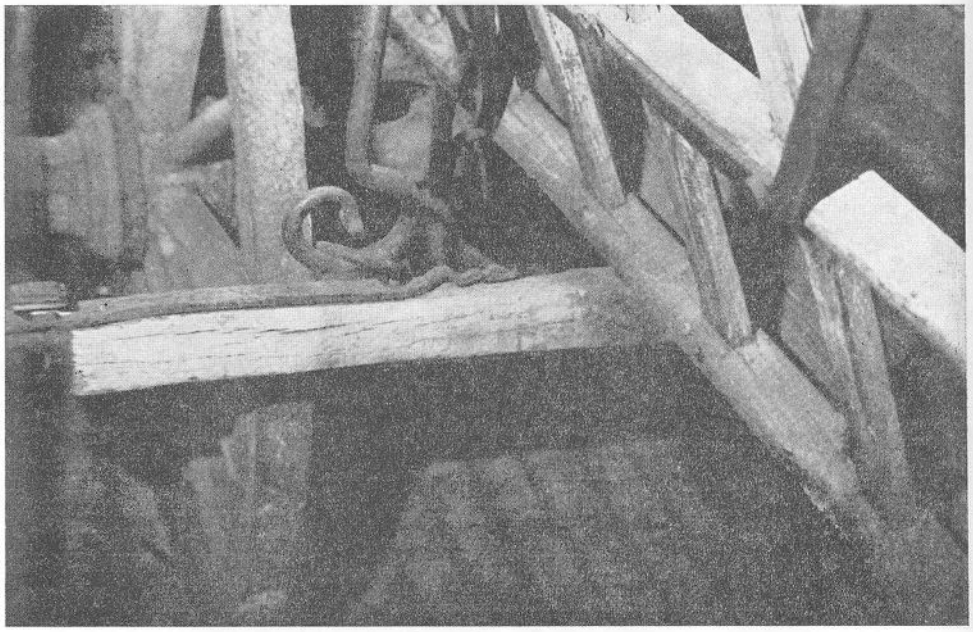


*Abb. 4.* Eine Schlange darstellender Beschlag. Mátészalka, Komitat Szabolcs-Szatmár. Aufn. J. Farkas

Knäuels sitzt der *Schlangenkönig* (ung.: *kígyókirály* oder *kontacsúszó*). Er ist kürzer und kräftiger von Gestalt als die anderen Schlangen. Indem sie ihren Kopf nach unten gesenkt halten, umgeben die übrigen Schlangen ihren König, während sie aus ihrem Maul Schaum blasen: sie blasen den Schlangenstein". Dieser Schlangenstein ist nicht grösser als ein Korn Hirsegrütze. Wer in seinen Besitz gerät, kann von grossem Glück sprechen. Doch zuvor muss er noch den Schlangenkönig töten. Mit dem Schlangenstein kann jedes Schloss und jeder Riegel geöffnet werden; er heilt auch das kranke Vieh. Der Vorstellung nach ist dieser Stein durchsichtig; kleine Schlangen sind in ihm zu sehen.

In der Szatmárer (Komitat Szabolcs-Szatmár) Volkskunst sind die Schlangendarstellungen recht häufig. Auf den reliefartig geschnitzten Hirtenstäben kehrt der sich schlängelnde Schlangenkörper mit dem anmutig gebeugten Kopf immer wieder. Den Giebel des Kleintores zur Strasse hin schmücken aus Balken geschnitzte Schlangenköpfe. Auch an geschmiedeten Kleiderhaken ist die Schlangendarstellung aufzufinden.

Trotz des häufigen Vorkommens von volkstümlichen Schlangendarstellungen war es eine erregende Entdeckung, in der Fuhrwerkssammlung des Szatmárer Museums in Mátészalka (Komitat Szabolcs-Szatmár) an den Exemplaren mit anspruchsvolleren Beschlägen lebenstreu geschmiedete Eisenschlangen anzutreffen. Diese sind auf den Fotos und Zeichnungen zu sehen.

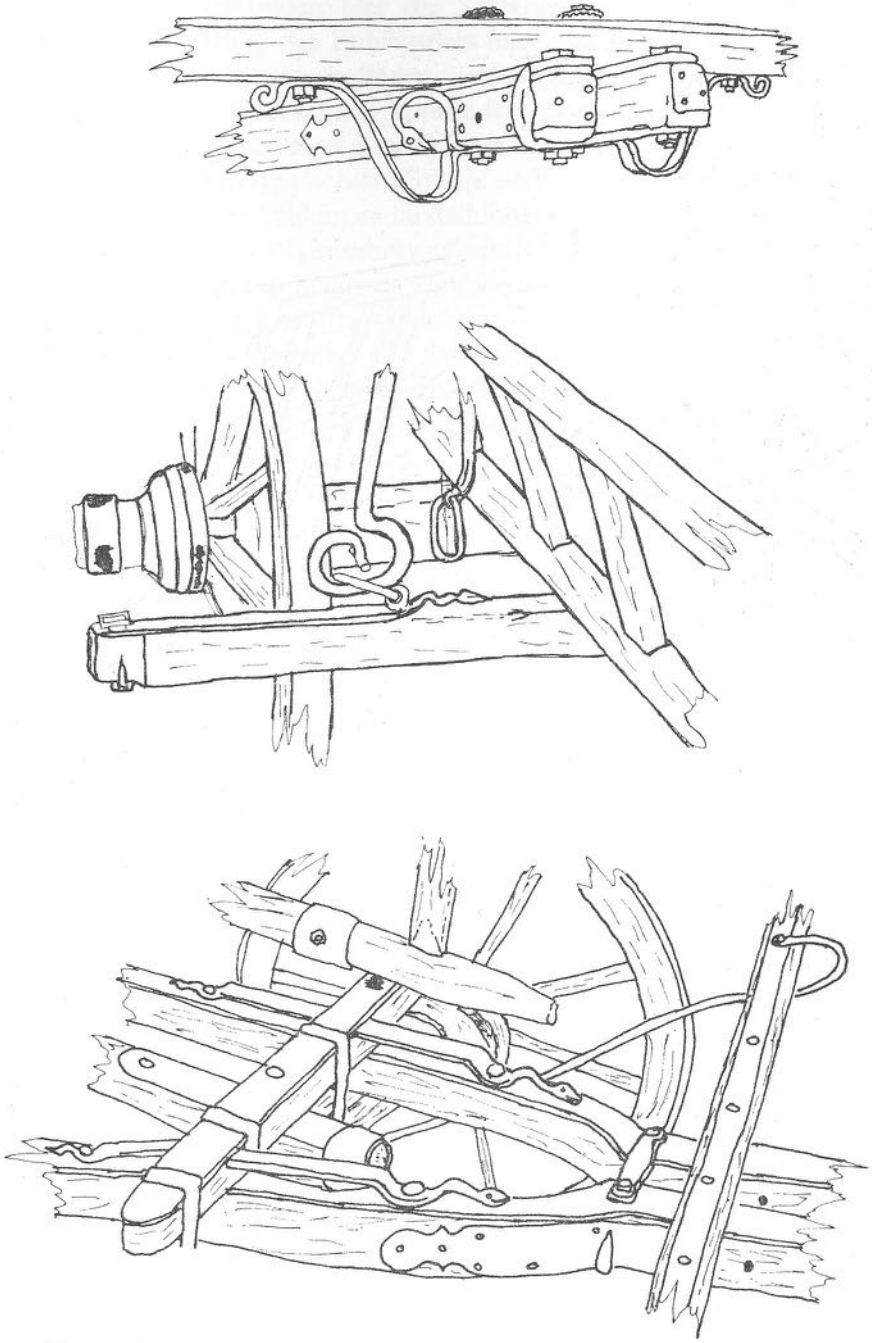


*Abb. 5.* Schlangen darstellende Beschläge. Mátészalka, Komitat Szabolcs-Szatmár

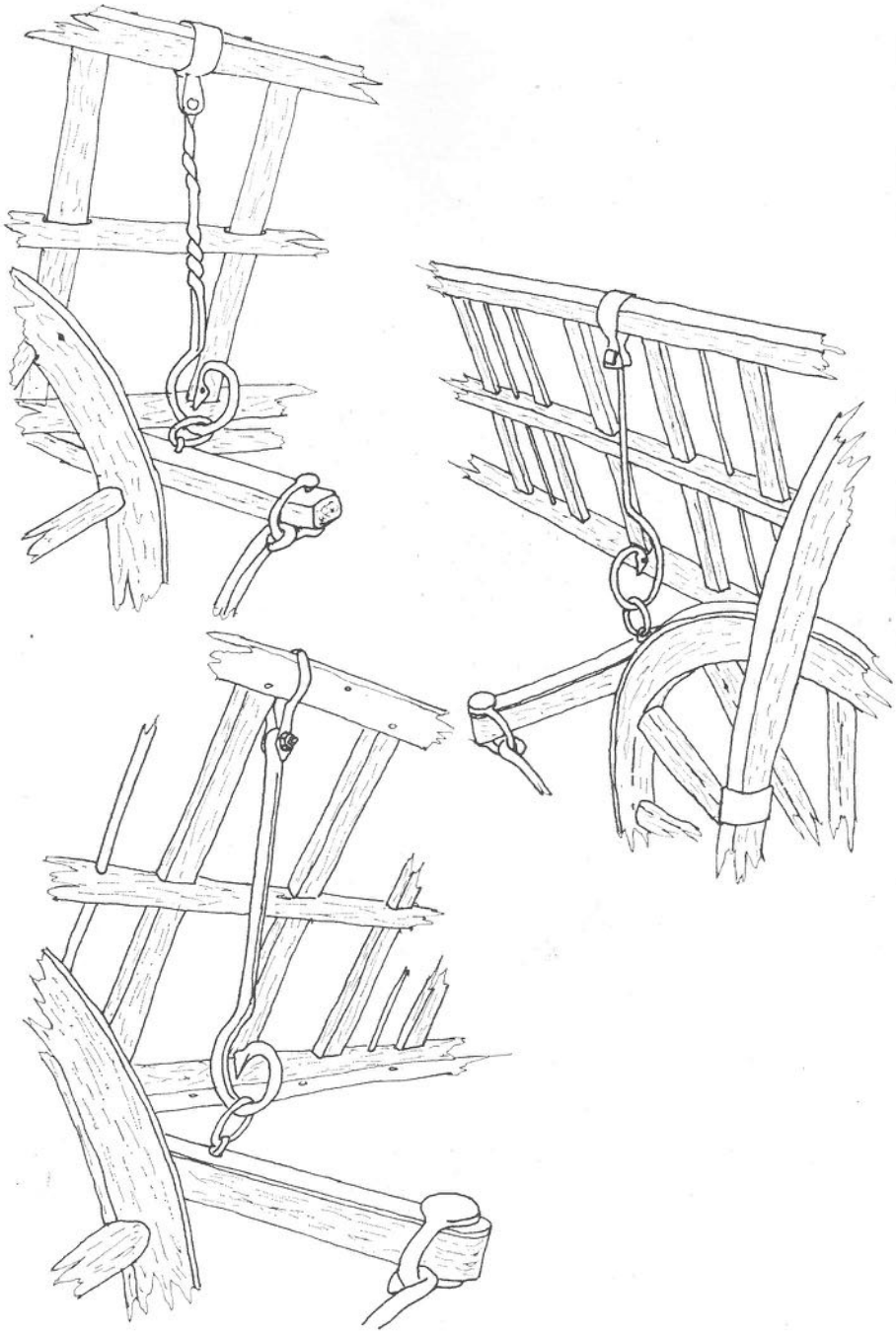


*Abb. 6.* In Schlangenkopf endende Beschläge. Mátészalka, Komitat Szabolcs-Szatmár

Einen bestimmten Typ bilden hier die Schlangenkörper, die sich auf den *Deichseln* in Fahrtrichtung des Fuhrwerkes nach vorne schlängeln. Paarweise dargestellte Schlangengestalten befinden sich unter der ersten *Querstange*. An allen hier untersuchten Fuhrwerken konnte festgestellt werden, dass die kreisförmige Wölbung des Beschlages stets in einem mit anatomischer Genauigkeit ausgebildeten oder stilisierten Schlangenkopf endet. Von besonderer Schönheit sind in diesem Gebiet die Schlangendarstellungen der Beschläge an den in den Gemeinden Kocsord und Nyírcsaholy (Komitat Szabolcs-Szatmár) üblichen Fuhrwerken. An diesen beschlagenen Fuhrwerken sind schon bis zu 8 bis 10 schön geschmiedete, sich vorwärts windende Schlangen zu sehen.

Bis heute haben die Forscher die Schlangendarstellungen an den Wagen und Fuhrwerken ausser Acht gelassen. Es ist somit nicht ausgeschlossen, dass ein Vergleich der Angaben des Schlangenkultes und der Schlangendarstellungen auf den Fuhrwerken dazuführt, dass wir die Schlangengestalten an den Beschlägen der ostungarischen Fuhrwerke nicht allein für eine Ornamentik, sondern für eine neu entdeckte Ausdrucksweise des ungarischen Schlangenkultes halten müssen.


*Kígyóábrázolások a kelet-magyarországi szekereken*

A Magyarország keleti részén, a Tisza felső vidékén élő nép körében máig is elevenen élnek a kígyókhoz fűződő hiedelmek, mondák. A népi kígyóábrázolások nagy gyakorisága ellenére is izgalmas felismerést hozott, hogy a mátészalkai Szatmári Múzeum szekérgyűjteményének igényesebb vasalású darabjain élethűen kikovácsolt kígyóalakokat találtunk. Nemegy szekérre 8—10 kígyófej, ill. kígyótest került. A népi kígyókultusz adatainak és a szekereken levő kígyóábrázolásoknak összevetése arra vezet, hogy a szatmári szekerek vasalásának kígyóalakjait nem csupán ornamentikának, de a magyar kígyókultusz újabban felismert megnyilvánulásának kell tartanunk.


*Farkas József*

ELEK BARTHA

# *L'influence de la liturgie sur les coutumes fixées par le calendrier dans les milieux uniates de la Hongrie*

Le peuple hongrois fit la connaissance du christianisme grec dès avant son établissement dans le bassin des Carpathes. Ensuite, aux IX-X$^{e}$ siècles, l'Église byzantine, parallèlement à l'Église romaine, commença à son tour son missionarisme sur le territoire de la Hongrie, en conséquence de quoi, les régions orientales, surtout les Hongrois de la Transylvanie prirent la liturgie grecque. A la suite de la latinisation poussée dans les premiers siècles du nouveau millénaire, on ne dispose que de renseignements épars sur l'Église grecque de la Hongrie, mais qui attestent néanmoins le fait que la liturgie byzantine continuait d'avoir des adeptes parmi les Hongrois. Par la suite, même certains groupes ethniques d'origine étrangère, installés en Hongrie et devenus entièrement hongrois (p.e. les Comans) ont grossi à titre provisoire le nombre des fidèles de l'Église grecque. Bien que la continuité du christianisme grec au milieu du peuple hongrois ne puisse encore être démontrée d'une manière sûre, ce qui s'explique aussi bien par les lacunes de nos connaissances que par l'histoire même du pays, on peut considérer comme démontrée sa présence sans cesse renouvelée, sa permanence due à certains contacts et relations.[1]

Il n'en va pas de même dans le cas des groupes ethniques étrangers qui commencent à s'établir en Hongrie au cours des XIII-XIV$^{e}$ siècles et qui, par la suite, y affluent de plus en plus nombreux. Les Slaves et les Roumains immigrés de l'Est et du Sud emmènent avec eux leur religion orthodoxe et ils résistent longtemps aux tentatives de réforme liturgique ou d'unification. Parmi les Hongrois de liturgie grecque, le phénomène d'intégration n'était pas rare par l'intermédiaire du langage religieux, mais en même temps on observe un certain processus de magyarisation, indépedant de la religion.[2] En Hongrie, la religion uniate elle-même est le résultat de l'union de 1648. Parmi les adhérents à l'union, on trouve la majorité des Hongrois de liturgie byzantine, déjà présente en assez grand nombre à l'intérieur de l'Église uniate. A la suite de ces processus

1. *I. Timkó:* Keleti kereszténység, keleti egyházak. Budapest, 1971. 436.
2. Cf.: *A. Paládi—Kovács:* Ukrán szórványok a 18—19. században a mai Magyarország észak-keleti részén. Népi kultúra — népi társadalom, VII. 1973. 355—356.

ethniques, le groupe des Hongrois de religion uniate présente une image assez hétérogène.

La majorité du peuple hongrois appartient au christianisme occidental, à l'Église catholique romaine et aux Églises réformées. La frontière qui sépare le christianisme occidental et oriental se situe dans la partie est, sud-est et sud du bassin des Carpathes. Quant à savoir s'il y a une corrélation entre l'appartenance confessionnelle et ethnique dans les milieux des catholiques romains, des orthodoxes et des uniates, la discussion commencée il y a des dizaines d'années n'est pas encore terminée. Dans certains pays, c'est une opinion courante même de nos jours que les chrétiens grecs de la Hongrie historique furent tous de nationalité ruthène, roumaine et sud-slave.

Il est incontestable que la proportion numérique des Hongrois de liturgie byzantine était minime, comme il l'était pendant plusieurs siècles, même par rapport aux Hongrois ayant adopté le christianisme occidental. L'existence même des Hongrois de liturgie grecque ayant été discutée ou discutable, on comprend que, finalement, l'ethnographie ne s'intéressait guère aux Grecs uniates dans ces recherches sur les Hongrois, voyant dans les traditions uniates des traditions slaves ou roumaines. Et quant aux recherches ethnographiques concernant les minorités nationales de la Hongrie, particulièrement efficaces au siècle dernier et jusqu'à la fin de la première guerre mondiale, les chercheurs ne s'occupaient guère des particularités uniates des coutumes populaires religieuses. A ce fait s'ajoutait aussi l'ignorance générale de la liturgie grecque, ce qui explique que les traditions enracinées dans la liturgie officielle ont souvent été qualifiées d'emprunts interethniques. Cependant, étant donné qu'une partie de nos traditions populaires uniates est vraiment d'origine étrangère, ruthène ou, dans une moindre mesure, roumaine, je voudrais d'abord élucider quelques questions à propos des emprunts.

Les coutumes populaires d'origine étrangère sont adoptées de deux manières différentes par les Hongrois de religion uniate. Premièrement: au cours des siècles, une partie des habitants slaves et roumains établis dans les régions frontalières orientales et nord-orientales de la Grande Plaine hongroise, s'est magyarisée, en conservant ses anciennes coutumes. La deuxième manière est plus intéressante: il y a quelques emprunts de coutumes produits par des relations interethniques qui, sans être négligables, ont moins d'importance et dont je reparlerai encore plus loin. Ce dernier processus est particulièrement significatif, vu l'énorme rayonnement du plus grand centre de pélérinage uniate, Máriapócs (com. Szabolcs). Des pèlerins y arrivent en plus grand nombre de la Plaine, de la Transylvanie et de la Haute Hongrie, mais certains viennent de régions encore plus lointaines, surtout de l'est, ainsi beaucoup de Ruthènes et de Roumains. Quant aux dimensions de ces importants mouvements de population qui se reproduisent régulièrement d'année en année, il est révélateur que malgré le traité de Trianon, des pèlerins de 93 villages galiciens assistent

le 8 septembre 1940 à la fête patronale.[3] De nombreux documents prouvent que, dans les régions qui coïncidaient avec l'itinéraire des pèlerins se rendant à la fête patronale de Máriapócs, de nouvelles coutumes ont apparu parmi les Hongrois, ainsi que parmi les habitants appartenant à d'autres ethnies.

Mais la couche la plus significative des coutumes populaires de religion uniate ne se caractérise pas tant par ses attaches à l'ethnie que par l'inspiration liturgique. Les coutumes qui remontent à la liturgie uniate et qui — fotncionnant jusqu'à nos jours ensemble — diffèrent plus ou moins des coutumes généralement connues de la religion catholique romaine, sont liées aux fêtes religieuses, à l'adoration des saints, aux sacramentaux et au culte funéraire des morts. L'aire de diffusion de ces coutumes populaires uniates caractéristiques, on peut la délimiter géographiquement aussi, elle coïncide naturellement avec les régions où les uniates sont présents en assez grand nombre. Ainsi, ce sont les régions frontalières, les parties nord-est et est de la Hongrie actuelle qui peuvent entrer ici en ligne de comptes en premier lieu.

En ce qui suit, je vais exposer brièvement les coutumes qui se rattachent au calendrier liturgique uniate et qui diffèrent de celles de l'Église romaine. Ces coutumes populaires religieuses ne sont guère connues par la littérature ethnographique hongroise, on peut même considérer une partie d'entre elles comme pratiquement inconnue, sauf quelques données éparses. Les recherches ethnographiques ainsi ne peuvent s'appuyer que sur la matière des traditions récentes, c'est-à-dire présentes à la mémoire, et on ne dispose guère de sources littéraires sous ce rapport.

*Le jour de naissance de la Sainte Vierge* (le 8 septembre) est la première fête de l'année ecclésiastique — qui commence le 1er septembre — avec des traditions populaires appréciables. Ce jour est marqué par la plus grande fête patronale de Máriapócs (com. Szabolcs). Auparavant, dans ce centre de pèlerinage déjà mentionné, une masse de cent mille fidèles ne passait pas non plus pour une rareté ce jour-là. Mais étudier les coutumes de cette fête patronale, dépasserait les cadres de cet article.

On ne sait presque rien du culte populaire uniate de l'évêque *saint Nicolas* (le 6 décembre), patron de l'Église grecque. Le caractère marieur de ce jour, caractère qui se maintenait encore à la fin du siècle dernier parmi les Grecs uniates, ne relève pas strictement des traditions religieuses.[4] Ce jour-là, dans un grand nombre de communautés religieuses, on apportait des dons à l'église, ce qui était une des formes de l'offrande à la saint Nicolas.[5] La pratique aujourd'hui encore vivante de la bénédiction d'aliments à la saint Nicolas est aussi en

3. „A Julián naptár..." Keleti Egyház, IX. 1942. 112.
4. *S. Bálint:* Ünnepi kalendárium I. Budapest, 1977. 50.
5. *E. Melles—I. Szántay-Szémán—J. Kozma:* Görögkatolikus szertartástan iskolai és magánhasználatra. Budapest, 1937. 155.

rapport avec la coutume de l'offrande. Ce jour-là, les Grecs uniates du comitat Szabolcs, ainsi que ceux des comitats Zemplén et Abaúj apportent à l'église divers produits de la terre: des noix, des fruits, où, une fois bénis par le prêtre, ils en font don à l'Église. Même la tradition de la bénédiction de coqs est conservée par la mémoire en maints endroits. Le coq bénit servait également d'offrande pour l'Église. Cette coutume est la survivance d'un ancien sacramental liturgique. Cela peut être en rapport avec l'offrande, mais, selon certains, c'est dans le domaine du culte de la fécondité et du culte funéraire des morts qu'elle a plus d'importance.[6]

Entre la célébration uniate et catholique romaine de *la Noël,* on ne trouve guère de différence. Mais il est à remarquer que, dans quelques villages uniates, surtout d'origine ruthène, on rappelle encore aujourd'hui que jadis la Noël se tenait à l'Épiphanie. L'Église uniate de la Hongrie adoptait officiellement le calendrier grégorien en 1916, mais, jusqu'en 1945, à la suite des changements politiques, à plusieurs endroits, on a repris pour quelque temps l'ordre ancien des fêtes. Les dénominations populaires de ce jour de fête, comme *kiskarácsony* (=petite Noël), *oroszok karácsonya* (=Noël des Russes) peuvent être aussi les vestiges de l'époque ou la Noël se tenait à l'Épiphanie. L'intervalle qui séparait les deux Noëls donnait un certain aspect commun aux traditions populaires de cette période et ces quinze jours ont dans la pensée populaire le caractère d'une période de Noël proprement dite. A la veille de l'Épiphanie, les Grecs uniates avaient l'habitude de tirer des coups de feu, ce qui conférait sans doute à ce jour un caractère de commencement de l'année et qui illustre d'une manière suffisante la parenté avec le jour de l'an.[7] C'est surtout la semaine d'après Noël qui est remplie de festivités, les règlements de l'Église dispensant même du jeûne. C'est sans doute par voie analogique qu'on a vu se répandre à cette période la coutume qui interdisait de cuire des haricots de peur que les enfants ne fussent couverts de pustules. Étant donné que selon l'Église grecque, les haricots comptent parmi les mets du repas de funérailles,[8] l'interdiction veut de toute évidence prévenir qu'on ne puisse troubler la fête. Cette interdiction est connue même parmi les catholiques romains. Au centre de la liturgie populaire de l'*Épiphanie* (le 6 janvier), on trouve la bénédiction de l'eau et l'eau bénite. Comme le rite uniate de l'aspersion est beaucoup plus solennel que le rite romain,[9] l'imagination populaire toujours sensible aux cérémonies de cette sorte, attribue plus de force a l'eau bénite des Grecs uniates. Cette croyance est vivante dans toutes les régions uniates et aussi se trouve-t-elle parmi les catholiques romains. A la différence de la pratique de l'aspersion chez les catholiques romains, laquelle a surtout lieu dans l'église, les communautés uniates ont

6. *A. Béres:* Halottak húsvétja. Ethnographia, LXXXIV. 1973. 356.
7. *S. Bálint:* Karácsony, húsvét, pünkösd. Budapest, 1976. 379.
8. *J. Mosolygó:* A keleti egyház Magyarországon. Miskolc, 1941. 92.
9. Görögkatholikus egyházi szerkönyv. (Euchologion.) Budapest, 1964. 168—183.

aujourd'hui encore la tendance de vouloir que l'aspersion s'effectue si possible sur de l'eau à l'état naturel. S'il y a un ruisseau ou une rivière à proximité, on fait l'aspersion sur leurs bords, ou pratiquant un trou en forme de croix dans la glace; s'il n'y en a pas, l'aspersion a lieu près d'un puits. Dans les jardins de plusieurs églises de Nyírség (com. Szabolcs), il y a des puits creusés spécialement pour l'aspersion. Dans la vie quotidienne, d'ailleurs, l'eau bénite sera utilisée suivant la pratique généralement connue. C'est une coutume bien répandue dans la Hongrie du Nord, dans la région du Nyírség, qu'à l'Épiphanie, le vigneron va à son vignoble pour eaubéniter les ceps dans l'espoir d'une récolte abondante. Les Grecs uniates d'origine ruthène dans le comitat Zemplén pensent que, durant la semaine qui suit le rite de l'aspersion, on ne doit pas laver. C'est qu'en ce temps-là, toutes les eaux sont bénites selon leurs croyances.

On peut supposer que le rite de la bénédiction des maisons à l'Épiphanie, bien connu dans la liturgie catholique romaine, doit sa survivance à la stabilité de la tradition coutumière uniate. Les faits confirment que cette coutume, générale au Moyen Age, s'est conservée jusqu'à nous jours, surtout dans les régions en contact avec la liturgie grecque, mais dans la plupart des endroits, elle s'est perpétuée sous une forme paraliturgique. La popularité générale du rite uniate de la bénédiction de maisons ressort du fait que, dans un grand nombre de villages du comitat Szabolcs, où la population est de réligion hétérogène, les calvinistes font également bénir leur maison par le prêtre uniate. Il se trouve aussi de pareils exemples parmi les luthériens des environs de Nyíregyháza (com. Szabolcs).[10]

A propos de l'aspersion je dois encore mentionner le rite nommé *petite aspersion* qui a lieu le 1er août, le jour des Macchabées. Cette cérémonie religieuse suscite moins d'intérêt, mais on utilise néanmoins l'eau bénite à la maison de la même manière qu'à l'Épiphanie, avec cette différence toutefois que dans la région de Tiszántúl, c'est le maître de la maison lui-même, qui procède à la bénédiction de son foyer comme des communs.

L'ordre des coutumes de la période du Carême ne diffère pas essentiellement de celui adopté par les catholiques romains, excepté que l'on doit l'observer beaucoup plus rigoureusement. Le troisième dimanche du Carême, c'est *le dimanche de l'adoration de la croix*. Même dans un passé récent, les Grecs uniates des comitats Zemplén et Abaúj allaient ce jour-là se réunir, après les veprês, autour des croix plantées au bord des chemins pour y prier ensemble. Le prêtre d'habitude n'y assistait pas, les femmes réunies chantaient des chants de carême. A Komlóska (com. Zemplén), on pratiquait cette même coutume tous les vendredis du Carême, après les veprês, à la croix du cimetière.[11] A partir de la tradition du 3e dimanche du Carême, il n'est pas impossible que cette cou-

10. *M. Márkus:* Evangélikus néphagyományok. Keresztyén Igazság, VIII. 1941. 160.
11. *E. Bartha:* A hitélet néprajzi vizsgálata egy zempléni faluban. Debrecen, 1980. 50.

tume s'est étendue à toute la période du Carême. Il est très vraisemblable que l'on trouvera encore d'autres exemples, parallèles à celui-ci.

Parmi les coutumes populaires uniates de Pâques, celles qui nous intéressent sont relatives à la bénédiction d'aliments *(la bénédiction de la pâque)*. Aujourd'hui encore, on tient souvent à ne manger le premier jour que des mets bénits et même on veut que les objets dont on se sert à cette occasion, soient à leur tour bénits. C'est pour cela que l'on cache différents objets parmi les aliments pour qu'ils puissent bénificier de la bénédiction de l'Église. De la craie, du sel ainsi bénits servent à conjurer le diable. Dans la région sud du comitat Szabolcs, la grenouille séchée bénite est employée contre les pustules. Les Grecs uniates de Végardó (com. Ugocsa) utilisent la moelle du jambon bénit comme médicament. Les Grecs uniates d'origine ruthène de Baskó (com. Abaúj), rentrés chez eux après le rite de la bénédiction, portent la pâque autour de la maison dans l'intention de chasser les vermines.[12]

Le dimanche après Pâques, appelé dimanche de saint Thomas, s'appelait encore *Pâques des Morts* au début de ce siècle.[13] Ce jour-là, après la messe, les fidèles défilaient en procession au cimetière pour célébrer un office pour les morts. Ils avaient emporté des aliments avec eux et les ont posés sur les tombes. On ne se rappelle plus cette coutume que dans certains villages des comitats Szabolcs et Borsod. A Máriapócs (com. Szabolcs), on distribuait ce jour-là du blé cuit avec du miel au milieu des fidèles qui le mangeaient. On ignore, faute de documents, si ce sacramental a pu avoir lieu plus tôt, c'est-à-dire au commencent du Carême.[14] Dès le début de ce siècle, le jour de la commémoration des défunts a été progressivement transféré au jour des Morts sous l'influence du catholicisme.

Certains sacramentaux célébrés à la fin de l'hiver, au printemps et en été, coïncident en matière de tradition avec les coutumes y relatives des catholiques romains hongrois. Ainsi, la pratique populaire du cierge bénit, du rameau de saule bénit, des aliments bénits déjà mentionnés et du blé bénit ne diffère pas essentiellement de celle des Grecs uniates. Il n'y a de différence que concernant le jour de la bénédiction du blé, les Grecs uniates le célébrant le 23 avril, à la saint George. Le texte de la liturgie grecque contient aussi la bénédiction de vignes,[15] et, dans les années 20 et 30, le prêtre, en faisant la bénédiction du blé, bénissait aussi les vignes du Hegyalja de Tokaj (com. Abaúj, Zemplén).[16]

*Le jour de naissance de saint Jean-Baptiste* (le 24 juin) connaît des traditions intéressantes. C'est le jour où les Grecs uniates font la bénédiction des fleurs et des herbes, mais cette coutume n'est pas en relation avec la fête

12. Renseignement obtenu grâce à l'obligeance de *S. Erdei*
13. *A. Béres:* op.cit.; cf.: *Z. Beck:* Népszokások Békés megyében. Békéscsaba, 1974. 119—126.
14. *E. Melles—I. Szántay-Szémán—J. Kozma:* op. cit. 140.
15. Görögkatholikus egyházi szerkönyv ... op. cit. 222.
16. *Á. Ambrózy:* Szőlőhegyek védőszentjei. Budapest, 1933. 23.

religieuse. Dans les milieux uniates des comitats Abaúj et Zemplén, l'herbe bénite (en hongrois *tisztesfű, szentelt dudva*) passe pour le sacramental préféré à côté de l'eau bénite. Sa composition varie quasiment de village en village. Elle contient toujours le Stachys annua (en hongrois *tisztesfű*) dont tout le sacramental a reçu son nom et qu'on prend pour un médicament efficace contre toutes sortes de maladies. Dans la botte d'herbes figurent encore le consolida orientalis (en hongrois *szarkaláb*), le hypericum perforatum (en hongrois *Szent Antal tüze*), le mentha crispa (en hongrois *fodormenta*), le centaurium minus et le centaurium uliginosum (en hongrois *százezerjófű*), et le centaurea cyanus (en hongrois *búzavirág*). La botte d'herbes bénites est utilisée de différentes manières. Son emploi est à peu près le même que celui de l'eau bénite, elles font souvent partie ensemble du même traitement magique ou curatif. On fait boire l'infusion d'herbes bénites au bétail malade ou qui vient de mettre bas, de même que l'on en fait des bains pour enfants malades. Jetant des herbes bénites sur la braise, on traite de leur fumée la partie malade du corps ou bien, on en met dans le cercueil même pour qu'elles ne manquent pas au cours du dernier voyage.

Dans les milieux catholiques romains de la Hongrie, la coutume de la bénédiction de fleurs et d'herbes n'était répandue dans la pratique liturgique que dans la Hongrie occidentale,[17] mais on la pratiquait le jour de l'Assomption de la Vierge (le 15 août). Il y a quelques éléments de tradition qui attestent que, sous l'influence de la liturgie grecque, un rapport entre la saint Jean-Baptiste et les herbes, les fleurs était établi par d'autres communautés religieuses.[18] Y renvoient la dénomination populaire *virágos Szent János* (=saint Jean le Fleuri), de même que la coutume de jeter des fleurs au feu à la saint Jean. On peut relever d'autres parallèles aussi concernant l'herbe bénite dans la pratique paraliturgique de la Fête-Dieu des catholiques romains. Dans tout le pays, une coutume veut que l'on emporte chez soi et que l'on utilise comme sacramental la décoration composée de rameaux et de fleurs des reposoirs de la Fête-Dieu, bien que cette décoration n'ait pas reçu la bénédiction publique de l'Église. De Máriapócs (com. Szabolcs), le peuple a emporté chez soi comme sacramentaux les fleurs dont on avait orné *le char d'Élie,* devant l'image de la Vierge, le jour d'Élie.

Dans les milieux catholiques romains et uniates, le jour d'Élie (le 20 juillet) donne lieu à maintes croyances et coutumes de moindre intérêt, relatives à la prédiction du temps qu'il fera. Il est plus significatif que ce jour-là, les prêtres uniates partent pour Máriapócs (com. Szabolcs) avec leur famille, pour participer à la fête patronale actuelle. Les prêtres, ainsi que les membres de leur famille, en profitent pour trouver un confesseur, étant donné qu'ils n'ont guère

17. *E. Schwartz:* Virágszentelés Nyugat-Magyarországon. Ethnographia, XXXVI. 1925. 15—21.
18. *S. Bálint:* Ünnepi ... op. cit. II. 470; *J. Szemerszky:* Füvek és virágok megáldása. Keleti Egyház, II. 1935. 176—178.

chez eux la possibilité de se confesser. Cette réunion fournit une bonne occassion de maintenir les contacts entre prêtres de paroisses isolées, éloignées les unes des autres. Le nombre des communautés uniates dans la Hongrie d'après 1919 est d'ailleurs assez réduit, de sorte que les prètres peuvent souvent se connaître personnellement. C'était également le jour d'Élie qui permettait aux jeunes des familles ecclésiastiques de faire des connaissances qui pouvait aboutir maintes fois au mariage. De nos jours, cette fête a déjà perdu son caractère marieur, comme on ne s'en tient plus à l'endogamie entre familles uniates ecclésiastiques. Toujours à Máriapócs, une haute estrade ornée de fleurs était élevée devant l'image miraculeuse appelée *le char d'Élie*.

Les Grecs uniates célèbrent la fête de la *Transfiguration* (le 6 août) par la bénédiction des raisins et des fruits. Cette coutume qui reste conforme à la liturgie officielle, se pratique même à Budapest. Dans la région sud du comitat Szabolcs, dès la véraison des fruits, on fait la bénédiction des espèces de raisins et des fruits à l'occasion de chaque fête un peu importante. A ces occasions-là, les fidèles emportent avec eux, à titre personnel, quelques fruits à l'église et une fois bénis par le prêtre, à la fin de la cérémonie, ils en font don à l'Église. On peut considérer cette sorte de bénédiction des fruits comme une forme de l'offrande. Mais après la bénédiction du 6 août, les fidèles emportent chez eux une partie des fruits bénits pour les manger ensuite en tant que sacramentaux. *Le jour de la mort de saint Jean-Baptiste* (le 29 août) était également en rapport avec les fruits; beaucoup de familles uniates observent le jeûne et l'abstinence et ils ne mangent que des fruits ce jour-là.

Pour finir, j'ai encore à mentionner quelques cérémonies récentes de piété, adoptées en Hongrie dans les années 20 et 30. Même la presse ecclésiastique de l'époque attirait l'attention sur leur apparition remarquable.[19] A la suite de leur expansion rapide et de leur popularisation dans les milieux du peuple, la plupart de ces cérémonies ont même fini par faire partie de nos jours de la liturgie officielle. Ainsi l'adoration du Sacré-Coeur de Jésus-Christ, du Royaume de Jésus-Christ, de saint Joseph, de sainte Joséphine et la célébration de la Fête-Dieu, toutes ces cérémonies se sont généralisées dans les milieux uniates hongrois.

Plusieurs sacramentaux et cérémonies de piété laissent un champ libre aux initiatives du prêtre uniate souvent poussé par la communauté locale à modifier certains aspects de la cérémonie officielle. Cela vaut surtout pour les chants populaires. Ils sont chantés, avec mélodies identiques ou semblables par certaines familles de prêtre, par des gens faisant partie du même milieu. Certaines mélodies bien réussies se répandent dans un plus vaste public et des recherches approfondies pourraient permettre d'en inventorier l'aire de diffusion.

19. Új ájtatossági formák elterjedése az eperjesi görögkatolikus püspökségben. Keleti Egyház, II. 1935. 123.

Les recherches concernant les coutumes populaires religieuses des Grecs uniates hongroises ne sont à vrai dire qu'à leur commencement. Les possibilités de l'ethnographie religieuse historique et comparée, notamment celles qui s'ouvrent devant l'ethnographie uniate, font prévoir que grâce à elles, on pourra se faire une image plus complexe sur les peuples et les Églises chrétiennes dans le bassin des Carpathes.

## *A görögkatolikus liturgia hatása a kalendáris szokásokra*

A magyar görögkatolikusok vallásos hagyományvilága mindeddig kevéssé ismert folklórkutatásunk előtt. Tanulmányomban megkíséreltem rámutatni a görögkatolikus vallásgyakorlásnak azokra a fontosabb jellegzetességeire, amelyek részint a görögkatolikus kalendárium eltérő jellegéből, részint az egyházi liturgia hagyományteremtő erejéből fakadnak. Munkám egyik legfőbb tanulsága, hogy a magyarországi görögkatolikus néphagyományok nem tekinthetők teljes egészükben idegen eredetűeknek. Esetenként célravezetőbb, ha a szomszédos népekkel mutatkozó párhuzamokat ehelyett a többé-kevésbé közös szertartásra, a keleti liturgiára vezetjük vissza. Figyelemreméltó adalékként szolgálnak ehhez azok a római katolikus egyházi és népi hagyományok is, amelyek megléte kétségtelenül a bizánci egyház évszázadokkal ezelőtti közvetlen hatásának tulajdonítható.

*Bartha Elek*

ISTVÁN DOBROSSY

# *Die ethnographische Bedeutung der neugriechischen Diasporen des Karpatenbeckens im 17—19. Jahrhundert*

In fast allen bedeutenden Siedlungen von Ungarn und der grösseren Landschaftseinheit, des Karpatenbeckens (in den ehemaligen Marktflecken, in Handelszentren, in den freien königlichen Städten) sind die geistigen und gegenständlichen Andenken der griechischen Handelsgesellschaften oder Kumpaneien zu finden.[1] Über die Tätigkeit dieser Kumpaneien gibt es immer eine bestimmte Siedlung betreffend und auch das Thema umfassend eine mächtige historische Literatur.[2] Im weiteren geben wir über die Einwanderung der Griechen nach Ungarn, über die Entfaltung und historische Bedeutung der

1. 1975/76 übernahm das Herman-Ottó-Museum in Miskolc die Aufgabe, die Andenken an die griechischen Kaufleute in Nord- und Ostungarn auf einer Ausstellung in gegenständlicher und dokumentarischer Form darzustellen. Der Eröffnung der Ausstellung folgte eine wissenschaftliche Tagung, auf der auch die langfristige Konzeption der weiteren Forschungen der Diasporen in Ungarn und die der Veröffentlichung von Aufarbeitungen formuliert wurden. Hier wurde der Gedanke aufgeworfen, ein Ungarisches Orthodoxes Museum in Miskolc anzusiedeln. (Das Museum und seine neue Ausstellung wird in der nächsten Zukunft eröffnet.)

2. *G. G. Kemény—L. Katus:* Magyar történeti bibliográfia 1925—1867, IV. Budapest, 1959. (Die Bibliographie, die die historischen Quellen der Nationalitäten darstellt, reiht die wichtigste Literatur des Themas aus dem 19. Jahrhundert auf.) Unter den neueren Bearbeitungen des Themas halten wir folgende für die wichtigsten: *M. Bur:* Balkanskie kupci v Vengrii v 18. veke. Études Balcaniques, 38. 1972.; *C. Papacostea—Danielopolu:* A brassói „görög" kompánia. Harc a privilégiumok megőrzéséért (1777—1850). In: Revue des études sud-est européennes. 1974. 59—78.; *I. Dobrossy:* A görög kereskedők szerepe és jelentősége Miskolc XVIII. századi üzlethálózatában. A miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei (im weiteren: HOM. Közl.), 14. Miskolc, 1975. 21—31.; *I. Dobrossy:* Panaszos levél a miskolci görög kompánia belső ellentéteiről. HOM. Közl., 16. 1977. 15—21.; *I. Dobrossy—L. Veress:* A miskolci görög kereskedőtársulat gazdasági tevékenysége a 19. század elején. HOM. Közl., 15. 1976. 29—40.; *Ö. Füves:* Adatok az egri görögök történetéhez. Antik Tanulmányok, 5. 1958. 78—81.; *Ö. Füves:* A ráckevei görögök nyomában. Antik Tanulmányok, 6. 1959. 117—122.; *Ö. Füves:* Görögök Nagykanizsán. Antik Tanulmányok, 7. 1960. 232—235.; *Ö. Füves:* Fejezetek a szentendrei görögök életéből. Antik Tanulmányok, 8. 1961. 114—127.; *Ö. Füves:* Az osztrák levéltárak görög anyagának magyar vonatkozásai. Antik Tanulmányok, 9. 1962. 228—231.; *Ö. Füves:* Adatok a soproni görögök történetéből. Soproni Szemle, 16. 1962. 68—69.; *Ö. Füves:* A magyarországi görög telepesek a legújabbkori görög történeti irodalomban. Antik Tanulmányok, 10. 1963. 65—68.; *Ö. Füves:* Görög kereskedők a Dunántúlon. Antik Tanulmányok, 12. 1965. 106—109.; *Ö. Füves:* Görögök a Duna—Tisza közén. Antik Tanulmányok, 13. 1966.; *Ö. Füves:* A görög kereskedők megjelenése Pesten. Antik Tanulmányok, 19. 1972. 227—231.; *P. K. Enepekides:* Griechische Handelsgesellschaften und Kaufleute in Wien aus dem Jahre 1766. Thessaloniki, 1959.; *A. Hodinka:* A tokaji görög kereskedőtársulat kiváltságának az ügye. Értekezések a történeti tudományok köréből, XXIII. Budapest, 1912. 199—302.; *I. Hőgye:* A görö-

Diasporen im 18. Jahrhundert einen Überblick, indem wir die Frage beantworten, welche Wege, Arten und Möglichkeiten es von ethnographischem Gesichtspunkt her gibt, um das grosse Schriftmaterial, das uns in Museen und Archiven überliefert ist, nutzbar zu machen.[3]

Wer waren die griechischen Kaufleute und wann siedelten sie sich in den Städten des Karpatenbeckens an? Die Bezeichnung „griechischer Kaufmann" ist auf ungarischem Sprachgebiet ein Sammelbegriff. Das allgemeine Bewusstsein bezog diese Bezeichnung auf Einzelpersonen und Gruppen, die verschiedenen Nationalitäten angehörten und verschiedene Sprachen sprachen. Nach Ungarn kamen sie aus Gebieten, die unter türkischer Hoheit standen, so in erster Linie aus dem Balkan. Ihr Andenken wird durch folgende Völkernamen und Termini bewahrt: *arnót, cincár, macedón, rác, vlach* und *görög*. Die Forschungen von *L. Sasvári* weisen darauf hin, dass der Volksname *arnót* ursprünglich die Albanesen *(Arnauti)* bezeichnete, die einen sehr geringen Prozent der Einwanderer ausmachten.[4] Der Terminus konnte auch die aus dem albanischen Gebiet stammenden Rumänen, die *Mazedorumänen* bezeichnen. Nach dem ungarischen historischen Wörterbuch der Etymologie (Magyar Történeti Etimológiai Szótár) lebt das Wort im Ungarischen seit dem 16—17. Jahrhundert.[5] Auch vom Volksnamen *cincár* sind mehrere Bedeutungen bekannt. Seit Ende des 18. Jahrhunderts bezog sich der Name auf die *Mazedorumänen,* aber vom Anfang des 20. Jahrhunderts an kommt es auch in der Bedeutung von *oláh cigány* vor. Das Wort ist rumänischer Herkunft und durch serbische Vermittlung nach Ungarn geraten.[6] Die Bezeichnung Mazedonier rührt von dem griechischen Namen des Landes her.[7] Aufgrund der Feststellung von *L. Sasvári* kam die Mehrheit der Griechen aus Süd-Mazedonien in unsere Heimat. Unter ihnen waren viele *cincár,* doch die ungarische Fachliteratur

---

gök szerepe a Hegyalja életében a 18. században. HOM. Közl., 16. 1977. 1—14.; *E. Petri:* A kecskeméti görög kereskedők története a XVIII. században. Cumania, III. 1975. 17—78.; *J. Politisz:* Az osztályok szerepe az 1821. évi görög nemzeti felkelésben. Századok, 95. 1961. 118—137.; *L. Sasvári:* Mikor telepedtek le a görögök Tokajban. Antik Tanulmányok, 8. 1961. 128.; *L. Sasvári:* A Tokaj térségében élt görögök (és rácok) nyelvi emlékei. Nyelvtudományi Dolgozatok, 20. 1976 1—72.; *L. Sasvári:* Az észak-magyarországi görögséggel kapcsolatos népnevek. HOM. Közl. 16. 1977. 22—28.; *L. Schäfer:* A görögök vezetőszerepe Magyarországon a korai kapitalizmus korában. Budapest, 1930.; *L. Zoltai:* Debrecen százados küzdelme a görög kereskedőkkel. Debrecen, 1935.

3. 1975 geriet in das Miskolcer Museum das handelshistorische Schriftmaterial aus dem 18—19. Jahrhundert, das als relativ vollständig bezeichnet werden kann und zu dessen Aufarbeitung eine besondere Arbeitsgruppe gebildet wurde. Den bedeutenden Teil der Dokumente bilden die etwa 50 Rechnungs- und Kreditbücher aus dem 18—19. Jahrhundert. Der Grossteil dieses Aufsatzes fasst die Lehren der ethnographischen Analyse der Rechnungsbücher zusammen. (Das Schriftmaterial ist in der historischen Sammlung des Museums als eine besondere Sammlungsgruppe unter der Bezeichnung Miskolci Ortodox Gyűjtemény zu finden. Im weiteren: HOM. MOGY.)

4. Vgl.: *L. Sasvári:* A Tokaj... op. cit.

5. A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára, 1. Budapest, 1967. 178—179.

6. *B. Kálmán:* A nevek világa. Budapest, 1973. 125.; A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára, 2. Budapest, 1970. 430.

7. Vgl.: A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára, 2. Budapest, 1970. 804—805.

bezeichnete sie häufig auch einfach nur als Griechen.[8] Die Benennung *rác* kommt beinahe ebenso oft vor, aber in den schriftlichen Aufzeichnungen wird darunter oft der Grieche verstanden. D. h. es wird kein Unterschied zwischen den Bezeichnungen *rác* und *görög* gemacht. Seit dem 19. Jahrhundert ist hierauf hinweisend auch die Bezeichnung *szerb* bekannt. (Hier muss bemerkt werden, dass das Wort in diesem Sinne und vordem nur sehr selten vorkommt.)[9] Der Terminus *vlach (valachus),* der auf schriftlichen Aufzeichnungen, in Rechnungsbüchern, und Handelsrechnungen oft zu finden war, diente zur Bezeichnung des balkanischen Rumänentums, in der Bedeutung „Volk mit rumänischer Sprache".[10] In der serbischen Sprache ist *vlach* mit „rumänisch" identisch, und hier muss wieder bemerkt werden, dass auch die rumänischen Hirten *vlach* genannt wurden und woraus dann das Wort *oláh* wurde. Diese Bezeichnung lebt vom Mittelalter an kontinuierlich und wird dann im 19. Jahrhundert durch *román* abgelöst.[11] Uns interessiert verbunden mit dieser Frage, dass „die Fachliteratur diesen statt des Spottnamens *cincár* gebraucht und dies auch in der Zusammensetzung *macedovlach* vorkommt, die in unseren Tagen durch *macedoromán* abgelöst wurde."[12] Die Mazedorumänen sind latinisierte eingeborene Einwohner von Mazedonien, die aus ihrer Heimat ausgewandert, die griechische Sprache gebrauchten und ihre Muttersprache nur untereinander sprachen. Deshalb ist es oft sehr schwer, sie von den Griechen zu unterscheiden.[13] Die Bezeichnung *görög* der inhaltlich vielseitigste unter all diesen Termini. Sie bezog sich auf die Benennung der Nation, der Personen, die das Griechische sprachen, und auch der Angehörigen der griechisch-orientalischen, d. h. der orthodoxen Religion.

Die Fremdlinge waren über die erwähnten Unterschiede hinaus in ihrer Religion gleich, sie waren nämlich alle Orthodox. Sie kamen miteinander in erster Linie über das Griechische in Berührung. Auch ihre Tätigkeit war ähnlich, denn sie beschäftigten sich anfangs nur mit der Vermittlung und dem Verkauf von orientalischen Waren. Sie kamen aus Gebieten oder Ländern, die von den Türken beherrscht wurden oder siedelten aus diesen um und zeitweise kehrten sie auch dorthin zurück. Aufgrund dieser bestimmenden ähnlichen Merkmale machte die ungarische Bevölkerung keinen Unterschied zwischen ihnen und nannte sie unabhängig von ihrer Nationalität *griechische Kaufleute.* (Davon abweichende Daten kommen nur sporadisch vor. So wird z. B. in

8. *L. Sasvári:* A Tokaj... op. cit. 8—9.; *B. Grünwald:* Régi Magyarország 1711—1725. Budapest, 1910. 282. „Der Handel ist etwas für die Griechen! Doch unter ihnen auch nur für der *Czinczáren.*" Zur Bezeichnung siehe: *M. Jókai:* Rab Ráby. Budapest, 1908. 219.

9. *J. Bihari:* Fejezetek az egri szerbek és görögök történetéből. Az Egri Pedagógiai Főiskola Évkönyve, II. 1956. 393—397.; *B. Kálmán:* op. cit. 128.; *L. Sasvári:* A Tokaj... op. cit. 9.

10. *M. Gyóni:* A magyar nyelv görög feljegyzéses szórványemlékei. Budapest, 1943. 101.

11. *I. Kniezsa:* A magyar nyelv szláv jövevényszavai. Budapest, 1955. 454.; *B. Kálmán:* op. cit. 128.

12. *L. Sasvári:* A Tokaj... op. cit. 9.

13. *Ö. Füves:* A pesti görögök nevei. Nyelvtudományi Értekezések, 70. 1970. 260—265.

Gyöngyös im Jahre 1700 *arnót kompánia* erwähnt.[14]) In Anbetracht ihrer Nationalität und Mobilität, sowie des spezialisierten Charakters ihrer Tätigkeit gab es aber einen wesentlichen Unterschied zwischen ihnen. Mit ihrer Handelstätigkeit stachen unter ihnen besonders die Griechen und die Armenier hervor, die zugleich auch vom Gesichtspunkt der kapitalistischen Entwicklung her die bedeutendste Rolle spielten. Die Bezeichnung „greichischer Kaufmann" wurde in der Beurteilung der ungarischen Bevölkerung während des 17—19. Jahrhunderts zu einem Sammelbegriff, der hauptsächlich mit negativem Inhalt durchtränkt war. Die Ursache hierfür ist in folgenden zu suchen: diese Kaufleute hatten einen flexiblen Waren- und Geldhandel, sie waren reich, begingen wirtschaftliche Manipulationen und führten im allgemeinen ein luxuriöses Leben. Diese negative Beurteilung, bzw. deren Grundlage tritt aus einer Aufzeichnung des Komitats Borsod im 19. Jahrhundert hervor. Hiernach haben diese Kaufleute „in Miskolc die besten Häuser, die besten Weingärten, Ackerfelder und Wiesen. Und in keiner Weise kann eine andere Nation es ihnen, was ihren Prunk und ihre Lebensweise betrifft, gleichtun."[15] Andererseits wurden ihr Reichtum und ihre glanzvolle Lebensweise in Spottversen angeprangert.[16]

Eine weitere Fragestellung bezieht sich auf die zeitliche Entfaltung der neugriechischen Diasporen im Karpatenbecken und auf deren Beziehungen untereinander. Die von uns bekannten Kumpaneien des Karpatenbeckens im 17—19. Jahrhundert entwickelten sich in zwei Etappen. Die erste Stufe dauerte annähernd bis zum Jahre 1718, die zweite, zeitlich längere und auch an Andenken reichere Periode setzte eben zu dieser Zeit ein. Über die diesbezüglichen archivarischen Daten hinaus wird dies auch durch die Tätigkeit von *Ö. Füves* bzw. durch seine zahlreichen Aufsätze zu diesem Themenkreis unterstützt.[17] Der hervorragende ungarische Diaspora-Forscher führte seine Untersuchungen auf historischer, allgemeingeschichtlicher Ebene gleicherweise gutfundiert durch, auf eine für die Forscher unserer Tage in jeder Beziehung beispielgebende Art und Weise. Indem sein grundlegend bedeutendes System von vornherein akzeptiert wird, möchten wir im weiteren durch einige Beispiele veranschau-

14. *F. Berki* (szerk.): Egyházi Krónika. VIII. Budapest, 1959. 1—4.

15. *P. Bárány—Debreczenyi:* Borsod Vármegye Némelly Statistikai Tekéntetekben. Tudományos Gyűjtemény, IX. 1817. 49—63.

16. *F. Bodgál:* Ismeretlen gúnyvers a miskolci görög kereskedők ellen a 18. századból. Herman Ottó Múzeum Helytörténeti Dokumentációja, Ltsz.: 76.1160.1.

17. Neben den früher aufgezählten Aufsätzen von *Ö. Füves* wollen wir hier auf die sog. Grenz- oder Trennlinie vom Jahre 1718 hinweisen, die in der Geschichte der griechischen Kumpaneien nachzuweisen ist. 1716 schlossen Österreich und Venedig einen Bund gegen die Türken, der seinen Gipfel im — mit den Türken verbundenen — Frieden von Passzarovic im Jahre 1718 hatte. Die Meinung der überwiegenden Mehrheit der ungarischen Forscher stimmt darin überein, dass dieser Vertrag für die griechischen Handelsleute langfristige Vorteile ergab. Eine Folge des Vertrages war die massenhafte Einwanderung der griechischen Kaufleute nach Ungarn. Dies öffnete aber nicht nur in quantitativer, sondern auch in qualitativer Beziehung ein neues Kapitel in der Geschichte der ungarischen Handelsgesellschaften, andererseits in der der ungarisch-griechischen Beziehungen.

lichen, wann, wo und wie sich die wichtigsten Handelsgesellschaften auf dem Gebiet des historischen Ungarns und in der grösseren Landschaftseinheit entwickelten.

Unsere frühesten Daten zur Ansiedlung und Tätigkeit der griechischen Kaufleute stammen aus dem Gebiet von Transsylvanien. Den Aufzeichnungen und Bearbeitungen zufolge lebte in Brassó (Kronstadt) und Nagyszeben schon Mitte und Ende des 16. Jahrhunderts eine grosse Anzahl griechischer Kaufleute. In diesen beiden Siedlungen kann die Blütezeit ihrer Tätigkeit mit dem 17. Jahrhundert datiert werden. Ihr weitverzweigter, vielseitiger Handel wurde in dieser Zeitperiode auch durch zahlreiche Privilegien unterstützt. Diese Privilegien, und dann später deren Bestätigung, erhielten sie von den siebenbürgischen Fürsten. Zu ihrer ersten Registrierung kam es 1702. Nach den damaligen Aufzeichnungen betrug ihre Zahl in Siebenbürgen annähernd 300 Personen.[18] Auf jenem Gebiet Ungarns, welches, nachdem das Land in drei Teilen aufgeteilt worden war, unter königlicher Vorherrschaft blieb, entwickelten sich die ersten Kumpaneien (die später von grosser Bedeutung waren und grosse Wirkung ausübten) gleicherweise im 17. Jahrhundert. Aus der Beschreibung von *L. Zoltai* wissen wir, dass die Stadt Debrecen schon 1618 Statuten erliess, und andererseits gegen die Ansiedlung von griechischen Kaufleuten in der Stadt protestierte.[19] Die Stadt kämpfte ein ganzes Jahrhundert lang mit den griechischen Kaufleuten, bis dann in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts auch der letzte „griechische Kaufmann" die Mauer der Stadt verlassen hatte.[20] Auf die Zahl der Kumpaneien in Ungarn, andererseits auf die anhaltende Ansiedlung der Kaufleute in einer Siedlung weist die Tatsache hin, dass Ende des 18. Jahrhunderts auf dem Debrecener Markt Kaufleute aus Eger, Miskolc, Nagyvárad, Tokaj, Gyöngyös, Munkács und Zimony erschienen sind und ihre Waren verkauft haben. In diesen Siedlungen waren zu dieser Zeit schon organisierte und vielköpfige Kumpaneien tätig. Die Marktregistrierung gibt auch den Namen von jenen Siedlungen an, aus denen nur ein Kaufmann kam. So werden die nächstfolgenden Siedlungen erwähnt: Arad, Böszörmény, Brassó, Diószeg, Füred, Hadház, Mád, Nagykálló, Pécska, Szalonta, Szántó, Szentendre, Tállya und Ungvár.[21] Diese Daten weisen teils noch immer auf Kumpaneien-Stellen hin (Arad, Brassó, Szentendre, Tállya), andererseits zeigen sie, dass die Zugehörigkeit zu der Kumpanei einer Siedlung bei weitem nicht mit der konstanten Ansiedlung zu diesem Ort gleichzusetzen war. (Ähnlich wie bei den Zünften, brauchte man, um einer Kumpanei anzugehören, nicht auch dort zu wohnen. Die jeweilige Kumpanei hatte also

18. Vgl. damit *Ö. Füves:* A görög... op. cit. 228. Siehe hier auch seine diesbezüglichen ausführlichen Bemerkungen.
19. *L. Zoltai:* op. cit. 8.
20. Vgl. *L. Zoltai:* op. cit. 41.
21. Vgl. *L. Zoltai:* op. cit. 56.

auch eine Art gebietlichen, organisatorischen Charakter.) Ohne die auf königlichen Gebieten zustandegekommenen Kumpaneien in ihrer Gesamtheit in Betracht zu ziehen, deuten wir nur darauf hin, dass nach den vorhandenen Aufzeichnungen die griechischen Kaufleute, die man aus Debrecen und Nagyvárad „vertrieben" hatte, in Szatmár, Miskolc, Sárospatak, Eger, Tokaj — und unter anderem — auch in Kassa zahlreiche Gesellschaften zustande brachten.[22] Darüber, dass die griechischen Kaufleute auch auf den unter türkischer Herrschaft stehenden Gebieten tätig waren, besitzen wir ziemlich sporadische Daten und Ausarbeitungen in sehr geringen Zahl.[23] Es steht aber fest, dass „die Zahl der Griechen auf den türkisch beherrschten Gebieten so sehr anwuchs, dass sie anfingen, nach königlichen Gebieten, und sogar auch nach Siebenbürgen hinüberzugehen", wie dies auch unsere bereits erwähnten Daten aus dem 17. Jahrhundert andeuten.[24] Die Geschichte der bedeutenderen Kumpaneien der türkischen Eroberungsgebiete wurde in erster Linie von *Ö. Füves* aufgearbeitet, neuerdings wurden jedoch auch andere Publikationen veröffentlicht.[25]

1975/76 wurde im Miskolcer Herman-Ottó-Museum eine Ausstellung über die Geschichte der griechischen Kaufleute in Nord-Ungarn veranstaltet.[26] Zu dieser Zeit gelangte ein umfangreiches Schriftmaterial aus der Periode zwischen 1710 und 1946, das in der orthodoxen Kirche von Miskolc gelagert war und die Geschichte der griechischen Kaufleute zusammenfasst, in das Museum.[27] Zur Aufarbeitung dieses vielseitigen Schriftmaterials wurde eine Arbeitsgruppe gebildet. Eines ihrer Untersuchungsgebiet war, die Rechnungsbücher, die An- und Verkaufsverträge, die Testamente, die Vermögensregistrierungen und die Prozessschriften vom ethnographischen Gesichtspunkt her zu analysieren. Im weiteren berichten wir darüber, wie diese Dokumente vom Ethnographen her nutzbar gemacht werden können.

22. Zur zeitweiligen oder endgültigen Ansiedlung der Griechen siehe: *Ö. Füves:* Adatok... op. cit. 78—79.; *I. Acsády:* Magyarország Budavár visszafoglalása korában. Budapest, 1886. 289.; *L. Sasvári:* Mikor... op. cit. 128.; *J. Szendrei:* Miskolcz város története és egyetemes helyirata, II. Miskolcz, 1904. 262.; *Gy. Kerekes:* Görögök Kassán a XVII. században. Századok, 45. 1911. 366—369.; *Gy. Kerekes:* Jövevény alföldiek és görögök Kassán. Századok, 45. 1911. 289.

23. Vgl. *Á. Somogyi:* Kunstdenkmäler der griechischen Diasporen in Ungarn. Thessaloniki, 1970. 14.; Neuerdings zu dieser Frage siehe: *E. Petri:* op. cit. 34—36.; die die zu der griechischen Kumpanei in Kecskemét gehörenden Griechen in Ungarn bzw. in Transdanubien aufzählt. So beschreibt sie die Kumpanei-Mitglieder in den Komitaten Bács, Békés, Győr, Komárom, Tolna und Veszprém sowie die Kecskeméter Kumpanei-Mitglieder auf dem Gebiet Jászkunság.

24. *Ö. Füves:* A görög... op. cit. 229.

25. Vgl. *Ö. Füves:* A görög... op. cit.; *E. Petri:* op. cit., sowie das Literaturverzeichnis und die Anmerkungen seines Aufsatzes.

26. Vgl.: *I. Dobrossy:* Görög kereskedők Miskolcon. Kiállítási vezető. Miskolc, 1976.

27. Die grundlegende Systematisierung des Schriftmaterials ist beendet un seine wissenschaftliche Aufarbeitung erfolgt kontinuierlich. Aus dem Material geht nicht nur die Handelstätigkeit der Kumpanei hervor, sondern Rechnungsbücher in einer besonderen Ordnung zeigen die Ausgaben und Einkünfte der Schule, des Krankenhauses und der Kirche. In dieser Dokumentation sind die Projektierungspläne und Rechnungen zu allen Bauten von Objekten zu finden.

Im Verlauf der Aufarbeitung des Schriftmaterials und der Rechnungsbücher konnten wir auf folgende grundlegende Fragen eine Antwort bekommen, und zwar, wann, wer und aus welchem Beruf was und für wieviel Geld im Geschäft eines bestimmten Kaufmannes gekauft hat. Allein aus den Rechnungsbüchern von einem einzigen Miskolcer Kaufmann (Pál Margaréth) stellte sich heraus, dass er mit 56 Siedlungen in den Komitaten Borsod, Hajdú und Heves Verbindungen für seinen Warenabsatz unterhielt. In dieser Periode — Mitte des 18. Jahrhunderts — unterhielten schon mehrere Dutzend griechische Kaufleute in Miskolc ein Geschäft.[28] Was die Distrikte für den Warenabsatz angeht, so kam es auch schon unter den Miskolcer Kaufleuten zu „Überschneidungen". Das eigene Geschäft, die Geschäftsführung war für jeden Kaufmann wichtiger als alles andere, und deshalb tat er alles — selbst auch auf Kosten seines eigenen Gefährten —, um einen stabilen Kundenkreis zu entwickeln bzw. aufrechtzuerhalten. Die Kredit- und Geschäftsbücher geben neben dem Namen der Käufer gewöhnlich auch deren Beruf an. Der Leiter eines gutgehenden Geschäftes stand im allgemeinen mit 25—30 Zunftmeistern fast täglich in Verbindung. Die häufigsten Kaufpartner waren die Schneider, die Tuchmacher, die Hutmacher, die Stiefelmacher und die Knopfmacher, aber unter ihnen kann man auch die Meister immer finden, die bei der Gestaltung der städtischen Tracht eine Rolle spielten. Um auf die breite Skala des jeweiligen Angebots nur hinzuweisen, heben wir im weiteren allein die Ledersorten hervor, die in der städtischen Bürgertracht von Bedeutung waren. Im 18. Jahrhundert gab es im Geschäft eines durchschnittlichen griechischen Kaufmannes bosnisches Korduan, gelbes, schwarzes und gefärbtes Korduan, schwarzes und schmales weisses Korduan, einfaches Ziegenleder, Ziegenleder aus Kozina, bosnischen Saffian, Saffian aus der Türkei, aus Deutschland, aus Brisleden, Kalbsleder, gestreiftes Oberleder, verschiedene Sohlen- und Oberleder usw.[29] (Die Bezeichnungen auf Ungarisch: *boszniai kordovány, sárga, fekete* és *festett kordovány, fekete* és *vékony fehér kordovány, egyszerű kecske bőr, kozinai kecske-bőr, boszniai szattyán, törökországi szattyán, németországi, brislédeni szattyán, borjúbőr, muszka zagaria, csíkos fejbőr, különféle talpbőr, pán fejbőr.*) Bei demselben Kaufmann sind im Rechnungsbuch folgende Stoffarten für Meterware aufgezählt: blaues und schwarzes Tuch aus England *(ángliai posztó), ánginett* für Pelzmantel, Atlas *(atlatz),* Batist *(battiszt),* schwarzer und roter Samt *(bársony),* sowie *czitz keszkenő, stráfos creditor, croazé, crepp, damaszt, stráfos dikta, csipke, flanel, felter, florantz,* Leinen aus der Schweiz und aus Schlesien *(gyolcs), gingán, hernácz,*

28. *I. Dobrossy:* A görög... op. cit. 21—31.

29. Vgl.: *I. Dobrossy:* A görög kereskedők szerepe Miskolc gazdasági és társadalmi életében. (Im Erscheinen begriffen.); *M. Fügedi:* 18—19. századi miskolci kereskedő számadáskönyvek, limitációk és vagyonösszeírások viselettörténeti adatai. Borsodi Történelmi Évkönyv, VI. Miskolc, 1979. 129—140.

*kasmír, karton, kanavász, kitáj, kamuka, lajtner* und die sog. Grundmaterialien für die Trachten könnte so noch lange weiter aufgezählt werden. Aber auch aus der Aufzählung geht hervor, dass diese einerseits auf ihren Entstammungsort andererseits auf die westeuropäischen Beziehungen des Wareneinkaufs hinweisen. Unsere Feststellung bezieht sich auch auf die halbfertigen und fertigen Kleider.

Aus den Daten der Geschäfts- und Rechnungsbücher kann festgestellt werden, dass ein griechischer Kaufmann mehr als 500 Sorten von Waren unterhielt und zum Verkauf anbot. Unter diesen finden wir den türkischen Kaffee *(török kávé),* chinesischen Tee *(kínai tea),* die Muskatnuss *(szerecsen dió),* aber auch Schiesspulver, Rosinen, Rohrzucker, verschiedene pflanzliche Grundstoffe und Kräuter, die auch in der volkstümlichen Heilkunde gebraucht wurden, sowie auch Stecknadeln und Fischblasen. All diese Angaben wurden aufgezählt, um zu beweisen, dass die griechischen Kaufleute nicht nur mit westeuropäischen, sondern auch mit ost- und südeuropäischen Waren gleichermassen gehandelt haben und als Berührungsgebiet dieser Tätigkeit galt das Karpatenbecken und innerhalb dessen auch das Gebiet Ungarns im 17—19. Jahrhundert.

Die folgende Frage kann ganz sicher nicht nur in Verbindung mit den Miskolcer Rechnungsbüchern gestellt werden; und zwar: Wie war der Umsatz der griechischen Handelsgeschäfte, wie waren ihre Öffnungszeiten bzw. ihre Betriebsordnung?

Den Erfahrungen aus den Rechnungsbüchern nach waren Februar und März die wichtigsten Monate für den Geschäftumsatz. Was den Mengenumsatz betrifft, so folgten diesen die Monate Juni, Juli und August. Im September und Oktober kam es in erster Linie zum Ausgleich von Krediten und Schulden. In den Wintermonaten November, Dezember und Januar gab es keinen Absatz, die meisten Geschäfte waren sogar geschlossen. Die Ursache hierfür geht aus den archivarischen Daten nicht hervor. Ihnen zufolge haben die griechischen Kaufleute in dieser Periode bzw. für diese Periode die Stadtleitung um Erlaubnis gebeten, zum Wareneinkauf nach dem Balkan oder nach West-Europa aufbrechen zu dürfen. Die Kaufleute haben ihr Geschäft dann den Gehilfen anvertraut und sind allein oder in Karawanen gruppiert in beinahe alle Gegenden Europas zum Einkauf gezogen. Die Fertig- oder Halbfertigprodukte, Grundstoffe, die sie auf solchen Reisen in grossen Mengen aufkauften, gerieten an die Zunftmeistern von Miskolc. Einerseits besteht hier die Frage darin, ob diese Zunftmeister in Miskolc die Rolle hatten, Fertigprodukte daraus herzustellen, und andererseits darin, ob die Trachtenstücke von Süd-, Ost- und Westeuropa im Ergebnis der Tätigkeit der griechischen Kaufleute nicht nur nach Miskolc, sondern auch nach allen wichtigeren Kumpaneien-Stellen gelangten. Daraus folgt die Frage, wie die Bürgertracht einer bedeutenderen Siedlung unter solchen Umständen und

Einwirkungen aussah und wie sie sich entwickelte. Die Fragestellung kann jetzt nur als primärer Forschungsaspekt formuliert werden. Soviel steht aber fest — und darauf wollten wir die Aufmerksamkeit richten —, dass die Angaben über die Trachten aus den Rechnungsbüchern der griechischen Kaufleute durchaus dazu geeignet sind, das bis jetzt bekannte Bild der Bürgertracht von einer Siedlung zu ergänzen und zu verfeinern.

## *A Kárpát-medence 17—19. századi újgörög diaszpóráinak néprajzi jelentősége*

Magyarország és a nagyobb táji egység, a Kárpát-medence csaknem valamennyi jelentős településén fellelhetők a görög kereskedőtársaságok vagy kompániák szellemi és tárgyi emlékei. A görög kereskedő elnevezés gyűjtőfogalom, többféle nemzetiségű, különböző nyelvet beszélő egyénekre és csoportokra vonatkoztatta a köztudat. Magyarországra a 16—17. században, több hullámban érkeztek a török fennhatóság alatt álló területekről, így elsősorban a Balkánról. Nevezték őket *arnót*nak, *cincár*nak, *macedón*nak, *rác*nak, *vlach*nak és *görög*nek. A görög elnevezés valamennyi terminus közül a legsokoldalúbb tartalmú, hiszen vonatkozott a nemzet elnevezésére, a görög nyelvet beszélőkre, s jelölte a kereskedőket, valamint a görögkeleti, azaz ortodox vallásúakat is.

A kereskedő kompániák iratanyaga településenként élesen eltérő mennyiségben és minőségben maradt fenn. Levéltárakba és múzeumokba egyaránt kerülhettek. Viszonylag teljes iratanyag került a miskolci Herman Ottó Múzeumba. Ez a miskolci kereskedő kompánia, a templom, az iskola és a kórház iratait, számadásait tartalmazza az 1700-as évek elejétől az 1800-as évek végéig.

A kereskedők számadáskönyvei, ill. a számadáskönyvek adatai sokoldalú néprajzi vizsgálatra, a polgári viselet alakulásával kapcsolatos következtetések levonására nyújtanak lehetőséget. A tanulmány néprajzi módszerekkel elemzi ezeket a számadáskönyveket.

*Dobrossy István*

VILMOS VOIGT

# *Quelques problèmes du folklore historique en Hongrie*

Dans les langues comme le français ou l'italien et les langues parentes ou, au lieu et à côté de la dénomination *folklore,* des expressions comme *tradition populaire, tradizioni popolari* et d'autres sont aussi courantes, la nature historique du folklore n'était jamais contestée. Par contre, dans d'autres pays, la dénomination et son interprétation ont causé, elles-mêmes, des discussions sur l'historicité et dans toute l'Europe, l'ethnographie et les disciplines voisines (comme l'histoire littéraire, l'histoire de la civilisation, l'histoire des religions et d'autres) ont contribué significativement et de manières très variées à l'interprétation historique des phénomènes folkloriques. Leurs résultats pouvraient remplir des monographies et leurs méthodes nécessitent bien une synthèse. Ici, nous ne pouvons pas aborder toutes ces questions; tout de même, une telle synthèse pourrait être réalisable d'autant plus que, d'une part, les recherches de l'ethnographie et du folklore hongrois ont un caractère expressément historique (sur ce domaine-là, on n'a pas besoin de discussions, mais bien d'une synthèse des connaissances actuelles) et que, d'autre part, c'étaient justement l'histoire de la civilisation, celle des idées et la science historique françaises qui ont attiré l'attention à cette interprétation historique sur un plan théorique même.[1] Ainsi, les allusions vagues peuvent-elles être plus ou moins rattachées à des données et investigations concrètes.

Beaucoup ont déjà dit que le folklore était *archaïque* et aujourd'hui nous ne pourrions plus décider qui était le premier d'entre eux. Ce caractère *archaïque* signifie que, même dans le folklore du passé récent, on peut trouver des phénomènes (traces du totémisme dans les contes populaires, fragments de la *couvade* dans les coutumes populaires, par excellence, dans celles de la fête de l'allumage du feu par frottement, etc.) qui, à l'époque même de leur existence active, sont déjà des reliquats ne convenant pas à la société contemporaine mais à un stade beaucoup plus ancien de son développement. Ce caractère archaïque de tels phénomènes est souvent absolutisé par les chercheurs des arts «profes-

1. *R. Mandrou:* Introduction à la France moderne 1500—1640. Paris, 1974.

sionnels» et de la culture: le panorama de la poésie populaire de peuple en question se trouve toujours au commencement du premier volume des histoires littéraires nationales, comme si la poésie populaire était, dans son ensemble, plus ancienne que toute la littérature écrite. Les travaux de synthèse à conceptions très différentes ont ce trait commun: le premier tome de l'histoire de la littérature lettone qui ne remonte pas encore beaucoup dans le passé, traite du folklore letton,[2] l'histoire de la littérature hongroise en 6 volumes est introduite aussi par un essai sur la poésie populaire,[3] et l'histoire de la littérature mondiale de la Pléiade commence par le panorama de *M. Eliade* sur la «poésie orale».[4]

Sur le plan théorique, on peut aussi retrouver ce point de vue. *A. N. Veselovsky* même se livre plusieurs fois dans sa poétique historique à citer des exemples de la poésie populaire tout en parlant du développement de la poésie au sens absolu du mot.[5] Son précurseur et compatriote, *A. A. Potiebna* a aussi mis en rapport l'origine de la langue, des symboles, du mot, du contenu poétique, du mythe et de plusieurs genres avec la présentation des données folkloriques.[6] On pourrait encore citer de tels exemples.

Tout de même, de telles conceptions étaient assez problématiques et on à plus tard formulé des réserves contre elles. *K. Bücher,* auteur du livre «Arbeit und Rhytmus» considérait encore, au début de notre siècle, beaucoup de traits du folklore comme des phénomènes archaïques provenant du procès du travail,[7] mais *O. Böckel,* son contemporain veut déjà trouver la psychologie de la genèse de la poésie populaire dans le passé «récent», c'est-à-dire ne remontant que jusqu'au moyen âge qui peut être élucidé par des documents écrits.[8] En initiateur ayant la plus grande influence *W. Wundt* était le premier qui a comparé la vie intellectuelle des peuples primitifs aux phénomènes de la genèse absolue des arts, du mythe, de la religion,[9] et des données folkloriques proprement dites ne se trouvent que sporadiquement dans ses oeuvres.

Dans notre siècle, la science de l'ethnologie — comme il ressort soit des oeuvres de *F. Graebner,*[10] soit de celles de *F. Boas*[11] ou de *P. Radin*[12] — considère la culture intellectuelle des peuples primitifs comme une sorte de phénomène archaïque et les ethnologues ne parlent plus du folklore. Il est aussi

2. Latviešu folklore. In: Latviešu literatūras vēsture. Rīgā, 1959. 5—310.
3. „Ősköltészet". In: A magyar irodalom története, I. Budapest, 1964. 11—32.
4. *M. Eliade:* Poésie orale. In: Histoire des littératures. vol. I. Paris, 1962. 3—26. (Encyclopédie de la Pléiade)
5. *А. Н. Веселовский:* Историческая поэтика. Ленинград, 1940.
6. *А. А. Потебня:* Естетика и поетика. Москва, 1976.
7. *K. Bücher:* Arbeit und Rhythmus. Leipzig, 1919.
8. *O. Böckel:* Psychologie der Volksdichtung. Leipzig—Berlin, 1913.
9. *W. Wundt:* Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. I—X. Stuttgart—Leipzig, 1900—1920.
10. *F. Graebner:* Das Weltbild der Primitiven. München, 1924.
11. *F. Boas:* The Mind of Primitive Man. New York—London, 1939.
12. *P. Radin:* Primitive Man as Philosopher. New York, 1927.

bien caractéristiqueque *C. Lévi-Strauss,* s'occupant de la vie intellectuelle des sociétés primitives non seulement de manière descriptive et esquissant aussi ses idées remarquables sur la validité de la catégorie de «l'histoire» concernant ces même peuples, n'a jamais analysé les phénomènes du folklore propement dit et ses disciples ne traitent jamais le folklore comme des produits des sociétés invariables, froides et comparables au mouvement d'horlogerie.

Or, le folklore n'est pas seulement un phénomène archaïque et traditionnel, mais il faut le caractériser par une autre expression aussi, et notamment par l'ancienne notion de *l'historicité.* A vrai dire, il serait bon si nous pouvions savoir qui a déclaré premièrement que les oeuvres folkloriques aient une nature historique. Dans les oeuvres de Herder et celles des frères Grimm le caractère historique, voire la datation philologique relativement exacte se mélange encore avec l'idée que les manifestations de la poésie populaire sont «originelles» dans le sens absolu du mot. Mais vers les années du 19e siècle, il y avait déjà des folkloristes allemands (sur le domaine de la recherche des chants populaires, c'est *H.* von *Fallersleben* qui est le plus connu d'entre eux) qui ont classé les chants populaires dans des couches historiques.[13] A l'époque de la naissance de la recherche théorique de la poésie populaire hongroise au siècle dernier (en 1826, *F. Kölcsey,* partant de l'esthétique classiciste, y cherchait encore les caractéristiques de «l'origine», mais en 1846, *J. Erdélyi* — quoique sous l'influence des courants romantiques — ait déjà esquissé la développement historique des chants populaires hongrois,[14] et bien que nous puissions corriger quelques de ses thèses, sa théorie, voire le mode de son argumentation pourtant valables même aujourd'hui (voire la préface de la dernière anthologie de chants populaires hongroise).[15] A ce temps-là, et à la base des noms historiques, des coutumes singulières, des phenomènes folkloricopoétiques interprétés comme termes on a cru d'avoir découvert une causalité historique immédiate: comme si touts les textes où le roi Matthias était mentionné avaient désigné la renaissance hongroise et tous ceux où le souverain Rákóczi apparaissait avaient évoqué le début du 18e siècle. La solution n'est pas tellement simple.

Il est bien remarquable que justement les chercheurs des peuples et des nationalités (en général de l'Europe de l'Est) dont l'indépendance et la prospérité étaient en danger à cette époque là, ont souligné le caractère national et historique du folklore. Beaucoup de savants, d'artistes ou même d'hommes politiques voulaient retourner au passé national dit glorieux. Le drame célèbre de *St. Wyspiański* «Les noces» présente les coutumes des paysans, les chants et même le folklore de ce point de vue et il est bien symptomatique

13. *H. Fallersleben—A. Heinrich:* Geschichte des deutschen Kirchenliedes. Würzburg, 1861.
14. *J. Erdélyi:* Népdalköltészetünkről. In: Népdalok és mondák. II. Pest, 1847. 3—108.
15. *Gy. Ortutay:* A magyar népdal. In: *Gy. Ortutay—I. Katona:* Magyar népdalok. I. Budapest, 1975. 46—51.

que dans la vie intellectuelle polonaise caractérisée par la tradition du retour au passé national, cette pièce de nouveau est devenue très populaire.

Dans les sciences, cette nostalgie a causé que les chercheurs soulignant le caractère historique des phénomènes folkloriques et leur appartenance à une certaine nation ne pouvaient pas aperçevoir les vrais rapports sociaux et historiques, mais, bien au contraire, ils ont découvert des rapports historiques fantastiques. Ils ont expliqué les plaisanteries des veillées des morts irlandaises à la base de la sagesse des Druides, les coutumes de Noël norvégiennes étaient identifiées à la fête païenne des Germains, le costume de Touraine à la population préromaine, les variantes roumaines des danses en rondes bien connues aux Balkans aux fêtes de nouvel an des Romains, les costumes populaires des Polonais aux Sarmates. Les chercheurs spécialistes (!) hongrois, au lieu de se tenir à l'écart, contribuaient aussi à ces recherches «historiques» et «comparatives». On ne considérait pas comme laïques tous ceux qui pouvaient dériver la porte sicule et la broderie sur les manteaux de paysan hongroise des Sassanides, les chants lyriques populaires strophiques des Baskirs et des anciens Chinois, les motifs d'une ballade populaire des Scythes montagnards, les élémente de la coutume d'hiver de la religion mithriaque. Cette «analyse» historique ne disparait pas facilement. Elle vit encore, rattachée parfois à des multitudes de données inextricables, à des théories de migration ou à des conceptions archéologiques. D'une manière vague, la stadialité sociale y surgit aussi: ceux qui établissent des parallèles audacieux dans l'espace et dans le temps soutiennent l'avis que, finalement, l'histoire de l'humanité constitue un ensemble, une seule unité, et tout peut être expliqué par tout.

Il y a une autre conséquence désavantageuse de cette conception historique du folklore. D'une part elle discrédite la méthode historique et les chercheurs (en premier lieu des philologues et des historiens des événements) qui interprètent rigoreusement les faits historiques, ont mis en doute la possibilité même de préciser l'époque de tous phénomènes historiques. L'histoire de la philologie hongroise connaît très bien la petite monographie de *Gy. Király* sur la poésie primitive hongroise.[16] Ici l'auteur, après avoir sélectionné les analyses «historiques» insoutenables, ne donne aucunne thèse positive: il n'y a une seule donnée ou conclusion qui resterait justifiables après cette critique. De telles opinions négatives sont connues aujourd'hui aussi, comme si les erreurs des folkloristes—«historiens malgré eux» pouvaient, en même temps, discréditer l'historicité du folklore même.

D'autre part, il faut encore dire, que cette analyse pseudo-historique a écarté les vraies investigations sociales et historiques. Le folklore peut être, en effet, analysé vraiment historiquement de plusieurs points de vue. A partir des années 30 de notre siècle la conception s'est formée dans l'ethnographie hong-

16. *Gy. Király:* A magyar ősköltészet. Budapest, 1921.

roise (programmatiquement dans les oeuvres de *I. Györffy* après, comme indication plus universelle des tâches dans celles de *I. Tálasi* et enfin, dans les monographies et des travaux de synthèse de deux ou trois générations)[17] que c'étaient les faits de l'histoire ethnographique insérés dans les données de l'histoire de l'économie et de l'histoire de la civilisation qui aidaient à expliquer les caractéristiques spécifiques qui, dans les enquêtes récentes, pouvaient être interprétés comme des spécificités de telle ou telle région ou comme des reliquats. Jusqu'ici, seulement les contours de l'oeuvre sont esquissés qui pourrait donner une vue d'ensemble de la totalité de la culture populaire hongroise selon les époques historiques (il y a aussi des propositions concernant le folklore), et on peut espérér que la synthèse ne se fasse pas attendre longtemps.[18]

Pendant une certaine période, il semblait que le résultats de la recherche ethnographique de l'agriculture (et plus particulièrement de celle des plantes sarclées) ou ceux de l'analyse de l'architecture populaire et des costumes populaires hongrois ne soient pas compatibles. Il y a dix ans que *L. Vargyas* a essayé de résumer théoriquement «pourquoi et comment l'etnographie hongroise soit une science historique»,[19] mais il a été incapable de donner un résumé cohérent, les analyses partielles ayant été tout à fait différentes.

Aujourd'hui, nous avons déjà plus de connaissances, mais la synthèse des nouveaux résultats ne pouvait pas encore se réaliser et il n'y a personne qui aurait essayé d'examiner le problème le plus important: si, à la base des analyses ethnographiques partielles, on voit se dessiner des procès de l'histoire sociale, on pourrait peut-être imaginer que, de la synthèse de ces procès isolés, un seul procès homogène se surgirait qui serait l'histoire de la culture populaire hongroise; mais si l'on peut discerner un tel procès: comment se rapporterait-il à l'image générale dessinée par l'histoire de la civilisation et par la «grande» histoire sociale? Maintenant qu'on prépare l'histoire de la civilisation hongroise, il serait bien intéressant d'essayer de répondre à cette question. Malheureusement, la vue d'ensemble historique récente (d'après ses dimensions plutôt d'une brochure)[20] ne la traite pas et, autant que je sache, on a supprimé justement le volume historique de la grande oeuvre de synthèse en préparation *(A magyarság új néprajza)* bien qu'il ait été préparé depuis longtemps. Il semble que le travail de l'école hongroise de «l'ethnographie historique» ne soit pas encore tout à fait reconnu.

17. Szemlélet, módszer és eredmény Bátky Zsigmond, Györffy István és Viski Károly munkásságában. Ethnographia, LXXXV. 1974. 111—194.

18. *T. Hoffmann—V. Voigt:* A magyar etnikum és a magyar népi kultúra fejlődése. Budapest, 1968. (Manuscript pour une ouvrage collectif «Ethnographie hongroise».)

19. *L. Vargyas:* Miért és hogyan történeti tudomány a magyar néprajz? Néprajzi Értesítő, XLIII. 1961. 5—20.

20. *L. Kósa:* Néphagyományunk évszázadai. Budapest, 1976.

On peut bien comprendre pourquoi la revue historique du folklore nous cause plus de problèmes que celle des autres phénomènes ethnographiques. Les recherches folkloriques internationales des types et des motifs ont très bien prouvé qu'il existent des rapports et des paralèlles «supracontinentaux». L'analyse de tous les phènomènes folkloriques se rattachant à la langue hongroise isolée ici en Europe est encore plus difficile (mais, en même temps, ce fait ouvre des perspectives). Concernant la méthodologie des recherches, il y a encore des problèmes dont il faudrait trouver la solution.

Un folklore historique dans le sens des oeuvres de *G. L. Gomme*[21] où l'auteur postule que tout élément culturel un peu répandu et ayant une histoire pourrait être considéré comme folklore, et même folklore historique, serait aisément analysable. Les motifs des coutumes, des gestes, des habits, des proverbes er des oeuvres de la poésie populaire deviendraient tous les objects d'une analyse autonome, et plusieurs oeuvres se rattachant à la *recherche des motifs,* à la *topologie,* en général à la *Stoffgeschichte* de l'histoire littéraire ou à l'analyse interdisciplinaires des symboles prouvent déjà que de telles recherches peuvent amener à des résultats. A vrai dire, de telles investigations sont souvent plus importantes dans le domaine du folklore que dans celui de l'art «professionnel» car le folklore (plus nous remontons le cours des ans, plus ce fait est éclatant) n'a des auteurs individuels et reconnaissables que dans quelques cas exceptionnels. Il n'est pas vrai que ce sont seulement les grandes personnalités de l'art «professionnel» tant, mais il est tout de même évident que, dans, le folklore, les grands changements sont plus rares et qu l'intention esthétique ne les caractérise pas. Or, l'idée s'imposerait ainsi que la «poétiques des sujets» soit identique à «l'histoire littéraire sans auteurs»[22]; bien que cette définition soit assez problematique, elle pourrait être considérée — quoiqu'elle ne se soit pas rapportée, premièrement, au folklore — comme une hypothèse ouvrant des perspectives pour l'analyse de la poésie populaire et de pareils phénomènes.

Tout de même, en précisant le caractère historique du folklore, on peut — malgré les discussions — mieux aprécier l'essentiel du folklore et de l'histoire sociale. En quoi «l'historicité» du folklore consiste-t-elle? C'étaient les folkloristes soviétiques qui ont récemment posé cette question; dans le folklore soviétique, il y a, depuis le siècle dernier, des polémies entre les partisans de «l'école historique» et ceux de «l'école poétique». Les premiers (dans la dernière discussion, l'académicien *B. A. Ribakov,* archéologue et historicien s'occupant du moyen âge était leur principal représentant) soutiennent le point de vue que certaine mots du folklore (p. ex.: les événements dans les «bylines») chants héroïques épiques (russes se rattachant à la cour de Kiev) correspondent di-

21. *G. L. Gomme:* Folklore as an Historical Science. London, 1908.
22. *A. M. Веселовский:* op. cit.

rectement à des événements historiques.[23] Les représentants folkloristes de l'école poétique (dans la dernière discussion *V. I. Propp* était de cet avais) pensent, au contraire, que, bien que les phénomènes folkloriques soient d'un caractère historique, on puisse écrire l'histoire de certains genres du folklore, mais ils ne correspondent pas directement à la réalité, car ce rapport soit «poétisé».[24]

On pourrait citer bien des exemples internationaux pour soutenir l'idée de base de l'une ou de l'autre position; mais il y a aussi de nombreuses conceptions exagérées et ridicules. En parlant de l'analyse des motifs et des sujets, nous n'avons cité personne des auteurs hongrois, car ils ne traitent pas théoriquement le problème mentionné. La discussion entre la conception du folklore historique et celle du folklore poétique n'a pas eu encore lieu dans la vie scientifique hongroise en public et sur le niveau théorique qui serait néccessaire. Tout de même, quelques traces de ces deux conceptions peuvent être découvertes. Chez nous aussi, la majorité des folkloristes se rangent du coté de l'école historique. Il est caractéristique par example que dans les légendes historiques hongroises, les Turcs et les Tartares sont souvent mentionnés. C'est évidemment l'ennemi qu'on comprend par cela. Les chercheurs on quelquefois prouvé que les «Tartares» figurent souvent au lieu des «Turcs» pouvant être rattachés à des événements qui s'étaient déroulés des siècles auparavant, mais il y avait quelques savants aussi qui ont sérieusement examiné pourquoi la poésie populaire préfére la dénomination *Tartares cynocéphales*. On a pensé qu'elle ait renvoyé à l'os malaire caractéristique de la race mongoloide, et parfois on croyait d'y découvrir certains éléments de la trépanation. Il est possible que l'une ou l'autre conception contienne quelque vérité (concernant l'origine des croyances), mais dans les légendes hongroises des siècles derniers, les cynocéphales ne sont plus qu'un élément poétique se rattachant étroitement aux cynocéphales des légendes des peuples voisins de l'Europe sud-orientale, donc, ils doivent être interprétés d'abord de ce point de vue «poétique» avant de chercher leur rapport «historique». Dans une ballade populaire, on mentionne par example *Angoli Borbála* («Barbara d'Angleterre») ou *Landorvári Dorka* («Dorka de la ville de Londres»); ici, on peut imaginer que l'on puisse interpréter ces noms en effet comme «Angleterre» ou «la ville de Londres», mais il serait bien exagéré d'y voir les preuves des relations historiques anglo-hongroises.[25]

*J. Lotman* fait une allusion théorique aux lignes célèbres de la Chanson de Roland, «Li reis Marsilie la tient, ki Deu nen aimet. Mahumet sert e Apollin

23. *Б. А. Рыбаков:* Древная Русь. Сказания, былини, летописи. Москва, 1963.; *Б. А. Рыбаков:* „Слово о полку Игореве" и его современники. Москва, 1971.

24. *В. Я. Пропп:* Русский героический эпос. Ленинград, 1955.; *В. Я. Пропп:* Фольклор и историческая действительность. Избранные статьи. Москва, 1970. 130.

25. *L. Vargyas:* A magyar népballada és Európa, II. Budapest, 1976. 130.

reclaimet: (Nes poet guarder que mals ne l'i ateignet)», où l'ennemi ne peut être identifié avec un personnage concret, mais qui est pourtant un document poético-historique bien important.[26] Comment est-ce possible?

C'est un lieu commun, que les oeuvres poétiques ont un caractère historique *double*. D'une part, la société dans laquelle ils vivent et fonctionnent, détermine les auteurs, les médiateurs, les sujets, les conditions de l'influence des oeuvres et la psychologie de l'auteur et du récepteur même. Ces facteurs «extérieurs» exercent une influence encore plus grande sur l'art des classes asservies des sociétés de classes qui sont porteurs du folklore. Et si l'on peut imaginer qu'il y a d'histoire littéraire, histoire de la musique ou des arts, c'est-à-dire que les facteurs sociaux déterminés sont relevants pour l'explication de certains produits de l'art «professionel» — cette détermination est encore plus valable pour les produits de la culture du peuple. Il est bien possible qu'il soit parfois plus difficile d'attribuer une date à ces oeuvres, mais, sur le plan théorique, on ne doit pas y voir aucune différence; s'il y a ici une différence c'est que le folklore est historiquement plus déterminé par cette «historicité extérieure». Il y a déjà des recherches françaises, allemandes, russes, polonaises et même hongroises qui ont réussi à préciser l'appartenance de genres complets à des couches historiques. Ce sont surtout les chants épiques et les «chants historiques», les légendes historiques, les contes assez longs qui peuvent être classifiés de cette manière. L'analyse historique des oeuvres lyriques et dramatiques de la poésie populaire est plus difficile, mais elles peuvent être analysées, théoriquement, par les mêmes méthodes.[27]

D'autre part, tous les phénomènes artistiques et culturels, et ceux du folklore aussi, subissent en même temps une détermination historique «intérieure». Elle peut être découverte dans le changement, le développement historique de l'expression artistique. Les moyens artistiques, le contenu, le style se modifient dans toutes les époques; ce procès est découvrable dans le folklore même. En général, il faut avoir un grand corps de matériaux pour pouvoir faire une analyse: on a besoin non seulement de toutes les variantes d'un chant populaire, d'une ballade ou d'un conte mais aussi de genres entiers. Les changements historiques intérieurs du folklore hongrois peuvent être le mieux prouvés par la modification du système des contes (contes de fée, anecdotes, légendes etc.), car, à partir du 16e siècle, il y a de nombreuses données philologiques sur ce domaine. Dans les genres en vers, c'est plutôt la succession les genres analogues que nous pouvons clairement fixer à la base des documents, qui sont à notre disposition. Concernant la tendance des changements, ce n'est

26. *Ю. Лотман–Б. Успенский:* О семиотическом механизме культуры. Труды по Знаковым Системам, 5. 1971. 195.

27. Un recueil historico-thématique: *T. Dömötör—I. Katona—Gy. Ortutay—V. Voigt:* A magyar népköltészet. Budapest, 1974.

pas la recherche du développement des genres particuliers mais celle du changement du système (c'est à-dire la hiérarchie) des genres qui nous donne les renseignements les plus importantes. Le folklore historique considéré dans son développement intérieur se dessine clairement par l'analyse comparée et historique des hiérarchies des genres.[28] Cette thèse théorique doit être soutenue par des recherches concrètes mais selon notre avis, cette recherche est déjà commencé chez nous.

Pour finir, une seule idée encore doit être mentionnée. Ce que *A. N. Vesselovski, M. M. Bachtin, V. Ja. Propp, A. F. Lossev* et d'autres[29] ont essayé de faire avec succès, c'est-à dire cette représentation des qualités esthétiques encore toute neuve dans l'art «non-professionnel» et relevante pour le folklore peut être rectifié seulement par une telle analyse ouvrant de grands perspectives historiques. Les recherches concrètes manquent encore, du moins chez nous, pour pouvoir le faire. Toute discussion, tout échange de vues nous aidera pour pouvoir commencer cette troisième sorte d'analyse historique même sur le domaine du folklore hongrois. Espérons qu'elle obtienne des résultats de haute importance.[30]

## *A folklór történeti kutatásának kérdései Magyarországon*

A folklór történeti jellegű vizsgálata minden nép körében megtalálható, az alapelvekben is általában egyetértenek a legkülönbözőbb irányzatokhoz tartozó kutatók, ennek ellenére sem felesleges időnként újra áttekinteni, mit is értünk egy-egy ország történeti-folklorisztikai kutatásain. Néhány jellemző példa segítségével ez az áttekintés éppen ezért nem arra vonatkozik, hogyan kell általában véve történeti módszerrel vizsgálni a folklórt, hanem azt próbálja bemutatni, milyen területen milyen módon kísérelhették meg a magyar folkloristák anyaguk történeti értelmezését. A szemle éppen ezért nem általános javaslatokkal, hanem az egyes témakörökhöz fűzött, a további kutatást megkönnyíteni szándékozó megjegyzésekkel zárul.

28. *V. Voigt:* Position d'un problème: La hiérarchie des genres dans le folklore. Semiotica, VII: 2. 1973. 135—141.

29. *M. M. Бахтин:* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренесанса. Москва, 1965.; *М. М. Бахтин:* Вопросы литературы и эстетики. Москва, 1975.; *А. Ф. Лосев:* Проблема символа и реалистическое искусство. Москва, 1976.; *В. Я. Пропп:* Проблемы комизма и смеха. Москва. 1976.

30. Voir le manuel du folklore hongrois: A magyar folklór. Budapest, 1979. où les chapitres différents sont sonsacrés aux genres, comme les chansons épiques, ballades, chansons populaires, contes, légendes, dévignettes, proverbes etc.

Előbb az archaizmus és a történetiség kérdéseivel, majd egy „egyetemes" történeti fejlődés, illetve a „nemzeti" történelem jelenségeivel találkozunk. Az összehasonlító vizsgálatok köréből a motívum- és típuskutatás elterjedési folyamatokat rekonstruáló változatai kerülnek sorra. Voltaképpen a történetiség jelentkezését mind „külső" (a folklórt megszabó társadalmi-történeti körülmények), mind „belső" (magában a folklórban kifejezett történetiség) módozatában tüzetesen kell vizsgálni. Ez utóbbi területen főként az esztétikai minőségek valódi történetiségükben való vizsgálata lenne fokozottabban időszerű feladat. Az áttekintés végén néhány kutatási terület megemlítésére kerül sor, a vonatkozó legfontosabb szakmunkákra is hivatkozva.

Összegezve a kérdéseket: új lehetőségeket, elkerülendő tévedéseket, folytatni való kezdeményezéseket egyaránt láthatunk a magyarországi történeti folklorisztika előtt.

*Voigt Vilmos*

LÁSZLÓ MÁNDOKI

# *Ungarische Forscher ukrainischer Rätsel*

Ukrainische Rätsel sind zuerst — in einer unbedeutenden Anzahl — in *Mihály Lutskay's* „Grammatica Slavo-ruthena" erschienen, die 1830 in Budapest herausgegeben wurde.[1]

Da das Werk *Lutskay's* vor 150 Jahren veröffentlicht wurde, ist es angebracht, dass wir uns der Tätigkeit des weisen Pfarrers erinnern. *Berezovs'kij* dessen Absatz wir zitiert haben, hat in sein mächtiges Werk die in Ungarn zuerst publizierten ukrainischen Texte nicht aufgenommen, obwohl die bei *Lutskay* erschienenen 11 Rätsel (und andere folklorische Texte!) aus dieser Epoche von fermentierender Wirkung hätten sein können.

Heute ist das die Tätigkeit *Lutskay's* nur mehr wenig bekannt, doch wir sollen ihr Aufmerksamkeit schenken — unlängst wurde seine Grammatik in der Bundesrepublik Deutschland in einen fotomechanischen Nachdruck neu aufgelegt,[2] und das beweist, dass die früheren wissenschaftlichen Werke und ihre Lehren auch noch heute Gültigkeit haben und nicht nur wissenschafthistorische Kuriositäten sind.

Der Lebensweg *Lutskay's* stellt uns noch eine interessante Frage: die der ukrainischen Ansiedler in Italien. Es ist möglich, dass es für die ukrainischen Forscher allgemein bewusst ist, dass auf den Güter des Karl-Louis aus der Familie der Bourbonen in Lucca nach 1815 ukrainische Bauern angesiedelt wurden, doch die Italiener wissen nichts davon.[3] Es würde sich auch noch heute lohnen zu untersuchen, ob in Italien noch ukrainische Spuren geblieben

1. Вперше незначна кількість українських народних загадок опублікована в книзі *М. Лучкая* грамматиса славо-рутнена", виданій 1830 р. у Будапешті;... Загадки. Упорядкування, вступна стаття та примітки кандидата філологічних наук І. П. БЕРЕЗОВСЬКОГО. — Київ 1962. 29. «Українька народна творчість»

2. Wiesbaden, 1976.

3. Ich habe die Bände der *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti* bei den folgenden Titeln durchgeschaut: *Borbone*, VII. 1930. 445—453.; *Lucca*, XXI 1934. 556—564.; *Rutheni* XXX 1936. 350—351. Die letzteren zwei Titelwörter habe ich auch im Ersatzband — *Appendice* I 1938 nachgesehen, aber vergebens, auch dort habe ich keine Daten über ruthenische Ansiedler in Italien gefunden (und auch nichts von der Person *Lutskay*'s!)

# GRAMMATICA

## SLAVO-RUTHENA:

SEU VETERO-SLAVICAE, ET ACTU IN MONTIBUS CARPATHICIS PARVO-RUSSICAE, SEU DIALECTI VIGENTIS LINGVAE.

EDITA

PER

MICHAELEM LUTSKAY

PAROCHUM ET V. A. DIACONUM UNGHVARIENSEM ACTUALEM SERENISSIMI PRINCIPIS ET DUCIS DE LVCA CAPELLANVM AULICUM.



BUDAE

TYPIS REG. UNIVERSITATIS PESTIENSIS.

1830.

sind, und wenn sie gefunden werden können, sollte man ihre Folklore erforschen.

Das Leben und das Werk *Mihály Lutskay's* fasste *József Szinnyei* zusammen,[4] und so glaube ich, ist es das Beste, wenn ich es beifüge:

„Mihály Kucskay, griechisch Katholischer Pfarrer, geboren den 19. November 1789 in Nagy-Lucska (Komitat Bereg), wo sein Vater, mit dem Familiennamen Papp Gesangslehrer war, doch sein Sohn nahm den Namen der Gemeinde an; seine Mittelschule absolvierte er in Ungvár, und Theologie studierte er in Wien. Er wurde in Grossvardein zum Priester geweiht und zelebrierte die erste Messe an seinem Geburtsort, wo er ein Jahr lang als Kaplan tätig war. 1817 wurde er zum Bischof als Bibliothekar und Archivar gerufen. 1818 wurde er der Sekretär des Bischofs. Zehn Jahre lang regierte er de facto im Namen des erkrankten Bischofts. Um den Angriffen und Verleumdungen seiner Feinde zu entgehen, siedelte er der Einladung des Herzogs Karl von Lucca folgend 1827 nach Lucca über, um die seelische Betreuung der von dem Herzog Karl von Bourbon angesiedelten russischsprachigen Griechisch-Katholischen zu übernehmen; er wurde mit dem Abtstitel der seligen Jungfrau Luccas ausgezeichnet und der Herzog würdigte ihn sogar seiner Freundschaft: als der Bischof Gocsi 1831 starb, kehrte er nach Ungvár zurück, wurde Geistlicher der Stadt und Dechant des Kreises und starb 1843. Er schrieb seinen Namen: Lutskay. — Seine Werke: 1. Grammatica slavo-ruthena seu veteroslavicae et actu in montibus Carpaticis parvo-russicae, seu dialecti vigentis linguae. Budae, 1830. — Kirchliche Reden, Buda, 1831. Zwei Bände. — In Handschrift: Historia Carpatico Ruthenorum, vier Bände in der bischöflichen Bibliothek in Ungvár."

In der Grammatik von *Lutskay* stehen unter dem Titel Aenigmata 11 Texte — davon sind neben 7 Texten nur lateinische, neben 2 Texten lateinische und ukrainische, neben 2 Texten nur ukrainische Lösungen zu lesen. Im folgenden gebe ich nur die Lösungen (mit laufenden Nummer versehen, damit sich die Forscher in Zukunft auf die ukrainischen Texte *Lutskay's* berufen können), daneben mit der laufenden Nummer der *Berezovs'kij*-Sammlung.

1. quadrupes, cornutum = 856. A (Cf. 856—860), 2. porcus pomum cadens capit = 3109 (Cf. 3109—3112), 3. Instrumentum frangendi canabes = 2233(Cf. 2233—2241), 4. faica = 2118 (Cf. 2118—2122), 5. sedlo = 2788 (Cf. 2788—2790) 6. blucha culex irritans = 1248. A., 7. currus = 2782. B., 8. Catena = 2113—2117), 9. Rotae = 2735. (Cf. 2735—2754), 10. truncus in macello = 2334. A., 11. pyka = 3285. A-B.

Der zweite ungarische Forscher ukrainischer Rätsel, *István Szémán,* war auch ein Geistlicher. Der Lebensweg von *István Szémán* war folgender.

4. *J. Szinnyei:* Magyar írók élete és munkái. VIII 1902: col. 65—66.

„Der päpstliche Prelat István Szémán ist am 5. Juli 1880 in Abaújszántó geboren. Nach den Mittelschulen studierte er in Eperjes Theologie und wurde kanonrechtlicher Doktor der Klausenburger Universität. Er wurde 1903 zum griechischortodoxen Weihpfarrer geweiht. 1902 wurde er der Studienaufseher des Eperjeser Knabeninternates, 1903 Lehrer der Lehrerbildungsanstalt und 1905 Lehrer des katholischen Obergymnasiums in Eperjes. 1918 arbeitete er auf dem Gebiet des Wiederaufbaues der im Kriege zerstörten Schulen und der ruthenischen Volksbildung. Während der tschechischen Besatzung wurde er aus Eperjes ausgewiesen, und wurde als Leiter der Filiale des Ministeriums für Minderheiten für das Komitat Abaúj-Borsod eingesetzt. 1925 trat er in den Dienst der ungarischen apostolischen Administratur für die Komitate Eperjes und Munkács. Als erzbischöflicher Beauftragter wurde er 1925 nach Miskolc versetzt und wurde dort Generalinspektor der erzbischöflichen Schulen und Vorsitzender des Konsistoriumsgerichtes. 1926 wurde er zum allgemeinen bischöflichen Beauftragten, 1927 zum päpstlichen Prelaten ernannt. Mickolc wählte ihn mit einem christlichen nationalen Programm zum Ersatzmitglied des Parlaments 1926. Er übte auch in der Literatur eine wertvolle Tätigkeit aus. Er war ordentliches Mitglied der Heiligen-Stephans-Akademie."[5]

Die ethnographischen Artikel des vor hundert Jahren geborenen *István Szémán* veröffentlichte die Zeitschrift der Ungarischen Ethnographischen Gesellschaft *Ethnographia*.[6]

Bestimmt stammt diese Zusammenstellung *Szémán's* aus der gleichen Zeit. Sie ist unter dem Titel *Magyarországi rutén találós kérdések* (Ruthenische Rätsel aus Ungarn) im Ethnologischen Archiv des Budapester Ethnologischen Museums unter dem Kennzeichen EA 3717 zu finden.

Leider ist die aus 14 Texten bestehende Sammlung nur in ungarischer Sprache erhalten geblieben, doch könnten aufgrund dieser Veröffentlichung diejenigen, die von einem eventuellen *Szémán*-Erbe wissen, dazu beitragen, dass die Originalaufzeichungen (wenn es überhaupt solche gegeben hat) gefunden werden. Ich denke dennoch, dass dieses Material veröffentlicht werden muss, denn von den 14 Texten sind 8 Texte in der Sammlung *Beresovs'kij* überhaupt nicht vertreten: die „biblischen" Rätsel fehlen gänzlich.

Betrachten wir nun diese mit laufender Nummer versehenen Texte so, wie sie *Szémán* auf ungarisch übersetzt hat. Diese bringen wir in Kursivdruck, die deutsche Übersetzung bringen wir darunter in Klammern.

1. *Vas apa, fa anya, lyukas gyerekek — mi az?* *Szecskavágó*
   (Vater aus Eisen, Mutter aus Holz, Kinder mit Loch — was ist das?) (Häckselmaschine)

5. Magyar Életrajzi Lexikon. Budapest, 1931. 539.

6. *I. Szémán:* Magyarországi rutén Krisztus-legendák. Ethn. XX. 1909 164—169, 241—242.; *I. Szémán:* A lovag és a halál. Ethn. XXI. 1910 300—302.; *I. Szémán:* Mátyás király a magyarországi rutén népmondákban. Ethn., XXII. 1911. 236—240.

| | |
|---|---|
| 2. *Vízen megy s nem vizes, a fák közt megy s a levél se rezdül meg — mi az?* (Es geht am Wasser und wird nicht nass, es geht zwischen Bäumen und kein Blatt rührt sich — was ist das?) | *A nap* (Die Sonne) |
| 3. *Milyen kapával ment Ádám kapálni?* (Mit was für einer Hacke ging Adam zuerst hacken?) | *Újjal, mert ő ment először dolgozni* (Mit einer neuen, denn er arbeitete zuerst) |
| 4. *Miben nem lehet lyukat fúrni?* (In was kann man kein Loch bohren?) | *A vízben* (Ins Wasser) |
| 5. *Hol sütött a nap, ahová többé soha nem fog sütni?* (Wo schien die Sonne, wohin sie nie wieder scheinen wird?) | *A tenger aljára, amikor Mózes átment rajta.* (Auf den Grund des Meeres, als Moses es durchquerte) |
| 6. *Hol volt Jézus Krisztus, amikor sem az égben, sem a földön nem volt?* (Wo war Jesus Christus, als er weder im Himmel, noch auf der Erde war? | *A szamár hátán ült.* (Er sass auf dem Rücken des Esels) |
| 7. *Ki volt az, aki egyszer született és kétszer halt meg?* (Wer war es, der einmal geboren wurde und zweimal starb?) | *Lázár, akit Jézus feltámasztott.* (Lazarus, den Jesus auferstehen liess) |
| 8. *Mennyi zsindely megy egy háztetőre?* (Wieviel Schindel gehen auf ein Dach?) | *Egy sem, mind föl kell vinni.* (Keine, alle müssen hinaufgetragen werden) |
| 9. *Meddig megy a nyúl az erdőbe?* (Wie lange geht der Haase in den Wald?) | *A közepéig, aztán az erdőből megy.* (Bis zur Mitte, danach geht er hinaus) |
| 10. *Hol nem volt még az Isten?* (Wo war Gott noch nicht?) | *Az utolsó ítéleten* (Beim jüngsten Gericht.) |
| 11. *Mi volt több a vízözön után; farkas-e vagy bárány?* (Was gabs mehr nach der Sintflut, Wölfe oder Schafe?) | *Farkas, mert a farkasnak több kölyke van, a bárány pedig csak egyet, legfeljebb kettőt ellik.* Wölfe, denn der wirft mehr Junge, das Schaf lammt nur Eines, oder höchstens zwei.) |

| | |
|---|---|
| 12. *Mit csinál az Úristen, amikor esik?* | *Sarat.* |
| (Was macht der Herrgott, wenns regnet?) | (Schlamm.) |
| 13. *Virít és nincs magja, nem virít és mégis van magva?* | *A kender.* |
| (Es blüht und hat keinen Samen, es blüht nicht und hat dennoch Samen?) | (Der Hanf.) |
| 14. *Négy testvér egy kalap alatt áll — mi az?* | *Az asztal.* |
| (Vier Geschwister stehen unter einem Hut — was ist das?) | (Der Tisch.) |

Neben den Text notierte *Szémán* auch den Sammelort — sie liegen heute alle in der Tschechoslowakei, genauer in der Ostslowakei (im nördlichen Teil des sogenannten Vychodoslovensky Kraj, das auch ein Verwaltungsgebiet darstellt.) Die heutigen Equivalenten der damaligen Ortsnamen konnte ich nicht feststellen, so teile ich die von *Szémán* angegebenen Ortsnamen in der Reihenfolge der Texte mit (und auch die von *Szémán* angegebenen damaligen ungarischen Komitatsbezeichnungen), und gebe auch die Stelle an, wo sie in *Berezovs'kijs* Sammlung zu finden sind (falls sie auch dort erscheinen).

1. Lagnó. Komitat Sáros = 2422, 2. Lubló-Krempach, Komitat Szepes = 122, 3. Kecskő, Komitat Sáros, 4. Kruzslyova, Komitat Sáros = 3366. B., 5. T. Vízköz, Komitat Sáros, 6. Dricsna, Komitat Zemplén, 7. Csertész, Komitat Zemplén, 8. Csatalócz, Komitat Zemplén = 3440—3441, 9. Csertész, Komitat Zemplén = 3449, 10. Dricsna, Komitat Zemplén, 11. Dricsna, Komitat Zemplén, 12. Kruzslyova, Komitat Sáros, 13. F. Vízköz, 14. Orló, Komitat Sáros = 1773. A.

Obwohl es auf dem Gebiet des heutigen Ungarns auch noch zerstreut Ukrainer gibt, können wir kaum von Forschungen berichten, die sich mit ihnen beschäftigen.[7] Hoffentlich werden auch diese Zeilen dazu helfen, dass bei der Forschung interethnischer Fragen auch die Ukrainer ihren Platz bekommen, auch auf dem Gebiete der Folkloristik.[8] Das vor 150 Jahren erschienene Werk *Lutskay's* und die Rätsel des vor 100 Jahren geborenen *Szémán's* sollten uns auch auf diesem Gebiet zu weiterer Arbeit anspornen!

7. *A. Paládi-Kovács:* Ukrán szórványok a 18—19. században a mai Magyarország északkeleti részén. Népi kultúra — népi társadalom, VII. 1973. 327—367.

8. Ich persönlich plane schon seit Jahren die Veröffentlichung der ungarischen Rätsel; in meiner vorbereiteten Kandidatendissertation beschäftige ich mich auch mit den östlichen slawischen Zusammenhängen des ungarischen Materials. Ich möchte meinen vergleichenden Rätselkatalog in einem selbständigen Band veröffentlichen, in dem auch das ganze ukrainische Material veröffentlicht wird.

## *Az ukrán találós kérdések magyar kutatói*

Írásomban *Lutskay Mihály* 150 éve megjelent rutén nyelvtanának 11 szövegét, az első nyomtatásban megjelent ukrán találósokat és a 100 éve született *Szémán István* 14 (magyar fordításban fennmaradt) szövegét közlöm, s hozzákapcsolom *Berezovs'kij* 1962-es gyűjteményének sorszámaihoz. A cikk végén ismertetem a magyar—ukrán találósok összehasonlítására vonatkozó terveimet.

*Mándoki László*

KATALIN B. ANGYAL—LAJOS BALLA:

# *Contributions à l'histoire du culte d'Adonis, de Baltis et de Dea Syria dans le Nord-Est de la Pannonie*

La grande mutation de la religion qui a eu lieu dans les régions occidentales de l'Empire Romain à partir du milieu ou de la seconde moitié du IIe siècle était caractérisée entre autres par un phénomène de première importance: la large propagation des différents cultes d'origine orientale, notamment du culte des divinités syriennes.[1] Les documents épigraphiques prouvent de façon unanime que les deux Pannonies faisaient partie des territories qui étaient les plus touchés par les changements en question.[2] Il est vrai que la propagation de ces «nouveaux courants religieux» à la fin du IIe siècle et durant tout le IIIe, est démontrée avant tout par le grand nombre de documents renvoyant au culte de Mithra, d'origine iranienne, et à celui de Iuppiter Dolichenus, divinité syrienne;[3] c'est cependant dans les cadres de la même évolution religieuse que prennent place quelques autres cultes sémitico-syriens répandus en Pannonie, quoique épigraphiquement beaucoup moins documentés: ceux d'Adonis (phénicien: Byblos),[4] de Baltis (syriaco-phénicien; Osrhoëne)[5] et dea Syria[6], auxquels nous consacrerons les remarques qui suivent.[7]

1. cf. *G. Wissowa:* Religion und Kultus der Römer.[2] München, 1912. 87. sqq. *K. Latte:* Römische Religionsgeschichte. München, 1960. 342. sqq.

2. cf. *A. Mócsy:* „Pannonia". PW—RE Suppl. 9. (1962) 734. sqq. *Z. Kádár:* Die kleinasiatisch-syrischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn. Leiden, 1962. passim.; cf. encore *G. Alföldy:* Acta Arch. Hung. 13. (1961) 103. sqq. (Aquincum) *L. Balla:* Acta Classica Debrecen. 3. (1967.) sqq. *Id.:* Die römischen Steindenkmäler von Savaria. Budapest, 1971. (Hg. *A. Mócsy* und *T. Szentléleky*) 42. s. (Savaria)

3. cf. *A. Mócsy:* Pannonia and Upper Moesia. London, 1974. 254. sqq. Pannonia a késői császárkorban. Budapest, 1974. 82. sqq.

4. cf. *G. Wissowa:* op. cit. 359.; *J. Toutain:* Les cultes païens dans l'Empire Romain. II. Paris, 1911. 48. sq. *F. Cumont:* Les religions orientales dans le paganisme romain.[4] Paris, 1929. 66., 101.; *Z. Kádár:* op. cit. 5.; *A. Garcia y Bellido:* Les religions orientales dans l'Espagne romaine. Leiden, 1967. 102. sqq. Dans un ouvrage publié en 1969 (Az agrárkultusz kutatása a magyar és az európai folklórban = Recherches sur les cultes agricoles dans le folklore hongrois et européen. Debrecen, 1969, 41—49.), *Z. Ujváry* a minutieusement étudié le problème des rapports entre «divinités et cultes antiques et les rites agricoles modernes». Les possibilités que recèle un tel genre d'études ont été indiquées pour la première fois par un article de *H. Trümpy,* qui met surtout en relief les questions — effectivement très difficiles — de la continuité (Die Göttin Isis in schweizerischen Sagen. In: Provincialia. Festschrift für Rudolf Laur-Belart. Basel, 1968. 470—486.).

5. cf. *F. Cumont:* op. cit. 104.; *Z. Kádár:* op. cit. 11 sqq. 56 sqq. — *G. Wissowa:* op. cit. 360, note 6.

Certaines circonstances peu examinées jusqu'ici peuvent attirer l'attention sur l'apparition de ces cultes en Pannonie — en dehors des parallélismes chronologiques —: il s'agit de la cohérence territoriale du matériel épigraphique, tout comme des liens qui existaient entre les cultes sur le plan de l'organisation. Il est à souligner avant tout que les documents épigraphiques des cultes en question ont été découverts dans la région du *limes,* plus précisément dans un de ses secteurs: un territoire relativement étroit et correspondant en quelque sorte à une unité historique bien déterminée, la ligne frontalière allant d'Aquincum à Arrabona. Il n'est cependant pas à négliger non plus que les cultes d'Adonis, de Baltis et de Dea Syria étaient reliés entre eux à Aquincum, notamment sur le territoire de la ville civile.

Pour ce qui suit, il semble nécessaire de passer en revue les inscriptions.[8]
ADONIS. Site: territoire de la ville civile d'Aquincum, aux environs de Békásmegyer.[9] Autel.[10] *Adonio / Sep(timia) Marcel / la et Sep(timius) Sil / vanus et / Sep(timius) Marcia / nus pro fili(i)s / ex voto po / suit.* — Les *nomina,* renvoyant à un droit de cité acquis sous Septime-Sévère, définissent un *terminus a quo* 193/211; malgré les *cognomina* latins, l'inscription a dû être posée par des personnes orientales (syriennes).[11]
BALTIS et DEA SYRIA. Site: identique au précédent.[12] — Inscription sur

---

6. cf. *F. Cumont:* op. cit. 95. sqq. etc. — *G. Wissowa:* op. cit. 360. sq. *K. Latte:* op. cit. 345. *Z. Kádár:* op. cit. 6. sqq.

7. Pour l'ensemble du problème, cf. *A. Mócsy:* op. cit. (note 2.) 739. *Z. Kádár:* op. cit. passim.

8. Cette revue se fonde sur les données d'*A. Mócsy:* op. cit. (note 2) ibid. cf. encore *L. Balla:* Ethnographia, 82. (1971) 599. sqq.

9. cf. *E. Desjardins—F. Rómer:* Inscriptiones Monumentorum Romanorum eiusdem Musei Nationalis in Budapest. — A Magyar Nemzeti Múzeum római feliratos emlékei. Budapestini, 1873. 19., no. 48. CIL III 10392 = *Dessau:* ILS 4273. cf. *F. Rómer:* Arch. Ért. 5 (1871) 333. sq. *M. Horler:* Budapest műemlékei (Les monuments d'art de Budapest) II. Budapest, 1962. 502. *T. Nagy:* Budapest története (Histoire de Budapest) I. Budapest, 1973. 176. — Le site de ce monument épigraphique n'a pas été établi avec précision par la recherche antérieure, ou bien l'inscription a été rattachée à la ville civile d'Aquincum, ce qui est erroné, cf. *T. Nagy:* Budapest története. Budapest, 1942. I., 2. 429. — La pierre d'autel a été trouvée au même endroit que l'inscription de Baltis et de Dea Syria citée ci-dessous: il s'agit du moulin Schwanfelder (moulin Pölchen); les deux monuments ont été transportés au Musée National de Hongrie le même jour, en 1868 (cf. *E. Desjardins—F. Rómer:* op. cit. 19., no. 47., no. 48. *F. Rómer:* op. cit. ibid.; *M. Horler:* op. cit. ibid.). Le site est à une demi-heure de marche d'Aquincum, à compter du mur septentrional de la ville civile, c'est donc au bas de la colline appelée Péterhegy, approximativement au même endroit où — au voisinage de la gare du Réseau Express Régional à Csillaghegy — on a découvert les ruines d'une église du XIII^e siècle (*M. Horler:* op. cit. ibid.: Békásmegyer, Szentendrei út). Ce territoire faisait partie de la soi-disante «kissingi puszta» (le village de Kissing, disparu durant la domination turque). Nous connaissons du même endroit des fragments de *terrae sigillatae* romaines (*M. Horler:* op. cit. ibid.). — La «kissingi puszta» est le site d'une autre inscription d'Aquincum, également notable, posée par les *possessores vici Vindoniani,* cf. CIL III 10570 (3626) = *E. Desjardins—F. Rómer:* op. cit. 148 sqq. no. 344.

10. CIL III 10392 = *Dessau:* ILS 4273. cf. encore la bibliographie de la note précédente, en outre *T. Nagy:* Budapest Régiségei 22 (1971) 142.

11. Pour les noms de personnes, cf. *L. Barkóczi:* Acta Arch. Hung. 16 (1964) 277., 298 sqq. s. v. et Budapest Régiségei 19 (1959) 256. *V. Kuzsinszky:* Aquincum. Funde und Ausgrabungen. Budapest, 1934. 182/418.

12. cf. la bibliographie de la note 9 (*E. Desjardins—F. Rómer:* op. cit. 19. etc.), en outre *T. Nagy:* Budapest története I. Budapest, 1973, 176.

édifice.[13] *Balti diae / divinae et / Diasuriae / templum f(ecit) T(itus) Fl(avius) / [————]*. L'édifice a été sans doute dressé par une personne orientale.[14]

Site: ville civile d'Aquincum.[15] — Inscription sur édifice.[16] *[I(ovi) o(ptimo) m(aximo) ————] / Deae Syri(ae) et [Balti de] ae pro salu[te Aug.] / C. Iul(ius) Sextinus con / ductor ex dec(reto) ordin(is) / k(————) secund (————) conduct(————) arcum / cum ianuis tegu[l]a tectum / inpendis suis fecit. Mag(istris) / Iul. Viatore et Belli[c]io Firmino. / L(ocus) p(ublice) d(atus) d(ecreto) d(ecurionum).* — Selon toute vraisemblance, l'inscription date du début du III^e^ siècle. Il est vrai que la provenance ethnique du *conductor* bâtisseur reste douteuse, la *dédicace* signale cependant d'une façon absolument claire la présence d'un groupe relativement considérable de Syriens dans la ville civile d'Aquincum (promue au rang de colonie en 194).[17] BALTIS. Site: Dunakeszi[18]; l'inscription a été transportée dans le Barbaricum au IV^e^ siècle, d'Ulcisia Castra ou d'Aquincum probablement.[19] — Fragment.[20] *Balti / Aug (ustae) sacr(um) / [————]atonius / [————]*.

Site: Brigetio, ville civile.[21] Autel.[22] *Deae Balti / Coccei(a) / Marcia / iuss(u) deae.* — Date: vers l'an 200.[23]

Site: Brigetio, (ville militaire?).[24] — Représentation d'une déesse, avec inscription.[25] *[———— Balt?]i Aug. sac. / Aureli(a?) Euret(e?)n[e?] / v. s. [l] m.* — III^e^ siècle. L'inscription a dû être posée par une personne orientale.

13. CIL III 10393 = *Dessau:* ILS 4277 = *E. Desjardins—F. Rómer:* op. cit. 19., no. 47.

14. cf. *L. Barkóczi:* op. cit. 276.

15. cf. *B. Kuzsinszky:* Budapest Régiségei 12 (1937) 145. *T. Nagy:* Budapest története I. Budapest, 1973. 176.

16. *B. Kuzsinszky:* op. cit. 135 sqq. no. 53. — Pour la datation de l'inscription, cf. *J. Fitz:* Acta Arch. Hung. 11 (1959) 242 sq. note 64.

17. Pour les noms de personnes figurant sur l'inscription, cf. *L. Barkóczi:* op. cit. 275. sq., 312.: s. v. Firminus. — Pour les Syriens d'Aquincum, cf. *T. Nagy:* op. cit. (note 15) 132., 176. *A. Mócsy:* «Pannonia» PW—RE Suppl. 9 (1962) 710. *Id.:* op. cit. (note 3) 227 sqq. et 52 sqq.

18. cf. *Tabula Imperii Romani* — Aquincum—Sarmizegetusa—Sirmium — *L 34 Budapest.* Budapest, 1968. Zusammengestellt von *S. Soproni.* 57. s. v.

19. Le site où l'inscription a été découverte correspond sans doute à une utilisation secondaire durant l'antiquité tardive; le lieu de provenance le plus proche dont on puisse tenir compte est Ulcisia Castra, où, à côté du camp, une petite colonie d'Orientaux s'est formée au tournant des II^e^—III^e^ siècles, cf. dernièrement *L. Balla:* Arch. Ért. 99. (1972) 228 sqq.

20. CIL III 10574, cf. *T. Nagy:* Budapest története I/2. Budapest, 1942. 429., 458: note 496.

21. *St. Paulovics:* Laureae Aquincenses II. DissPann II. 11. Budapest, 1941. 131.

22. *L. Barkóczi—A. Mócsy:* Römischen Inschriften Ungarns 2. Budapest, 1976. no. 379.

23. *L. Barkóczi:* Brigetio. DissPann II. 22. Budapest, 1951. 44.

24. Le site de cette inscription sur pierre — se trouvant aujourd'hui à Vienne — ne peut être défini dans Brigetio avec précision. Nous avons deux raisons pour la rattacher à la ville militaire: l'origine sans doute orientale de la personne qui l'a posée, et la certitude que les cultes orientaux se sont implantés avant tout dans la ville-camp, promue au rang de municipe sous Septime-Sévère, cf. *L. Barkóczi:* op. cit. (note 11) 271 sqq. *Id.:* op. cit. (note 23) 33 sq.

25. CIL III 10973 = *L. Barkóczi—A. Mócsy:* op. cit. no. 624. CIL: „dea sedens vestitu Amazonum, capillis longis, tenens s. bipennem, d. peltam, supra mammam dextram nudam lorum pharetrae". — „fuit fortasse BALTI" RIU 2.: „Baltis sitzend mit Doppelaxt und Helm." — Barkóczi (op. cit. [note 23] 46.): la statue était un ouvrage local.

Site: Környe; l'inscription provient probablement de Brigetio.[26] Autel.[27] *Deae Balti / Flavia Victorina / pro se et p/ro suis om(nibus) / v. s. l. m.* — Vers l'an 200.[28] L'auteur de la dédicace est probablement une personnes orientale.[29]

Site: Arrabona. — Autel.[30] / *Balti et ARV / IEIABUS / Fl(avius vel -avia) MATI pro / se ac suis.* — III^e siècle. Une partie de la dédicace est malaisément interprétable et le nom de son auteur est incertain. On peut proposer, avec une vraisemblance égale, les leçons ARVIEIAE et *arvi* EIAE; dans les deux cas, il s'agit de noms de déesses inconnues.[31] A notre avis, l'auteur de la dédicace est une personne ayant un statut de *peregninus, MATI* est donc le nom du père au génitif. Dans ce cas, il s'agit vraisemblablement d'une personne orientale, d'origine probablement syrienne.[32]

Les huit inscriptions que nous venons de présenter se rattachent, comme on l'a vu, pour la plupart aux agglomérations formées à côté des deux camps de légionnaires dans le Nord-Est de la Pannonie, notamment à l'agglomération civile d'Aquincum et à celle, militaire et civile, de Brigetio. L'inscription de Dunakeszi qui est dédiée à Baltis provient peut-être également d'Aquincum, il n'est cependant pas exclu qu'elle provienne des *canabae* du camp auxiliaire d'Ulcisia Castra. L'inscription de Győr a été sans doute posée dans la ville de camp de l'ala I Ulpia milliaria contariorum c. R. Tout compte fait, on peut affirmer que les cultes syriens en question se sont répandus dans quatre (ou trois) campements importants du *limes* du Nord-Est de la Pannonie[33], tout comme aux environs de ces campements, et partout approximativement à la même époque: durant les premières décennies du III^e siècle.[34] La répartition géographique des inscriptions laisse conclure que les cultes se sont enracinés avant tout dans les agglomérations voisines des camps de légionnaires: ainsi, le culte voué à Baltis et, d'autre part, à Adonis, à Baltis et à Dea Syria pouvait

26. cf. *A. Radnóti:* Laureae Aquincenses II. 94. *L. Barkóczi:* op. cit. (note 23) 34.

27. CIL III 10964 (4273) = *Dessau:* ILS 4278 = *L. Barkóczi:* op. cit. (note 23) 61., no. 204.

28. *L. Barkóczi:* op. cit. (note 23) 44.

29. cf. *L. Barkóczi:* op. cit. (note 11) 272.

30. *L. Barkóczi—A. Mócsy:* Römischen Inschriften Ungarns 1. Budapest, 1972. no. 240. — *A. Börzsönyi* (Arch. Ért. 27, 1907. 42.) pense que l'inscription date du IV^e siècle, ce qui est sans vraisemblance.

31. cf. *A. Mócsy:* op. cit. (note 2) 739. *G. Alföldy:* Arch. Ért. 90 (1963) 318. — Nous devons absolument écarter la correction de EIAE en *Deae* (cf. Börzsönyi, Alföldy etc.), ce qui peut favoriser la leçon *Arvieiae* ou *Arvieiabus,* proposée par *Mócsy.*

32. cf. par ex. AE 1965, 30, cf. *I. Berciu—Al. Popa:* Latomus 23 (1964) 480. (pour le nom Flavius). — Le nom *Matus* manque dans le recueil d'*I. Kajanto* (The Latin Cognomina. Helsinki, 1965). (Il n'est pas exclu que *Matus* soit la variante latinisée d'un nom sémitique.)

33. Pour l'histoire de ces campements aux II^e—III^e siècles, cf. *J. Fitz:* Acta Arch. Hung. 14 (1962) 42 sqq. (Arrabona), 45 sq. (Brigetio), 50 sqq. (Ulcisia Castra), 52 sqq. (Aquincum).

34. Il n'y a que le fragment d'inscription de Dunakeszi dont la datation soit incertaine; *T. Nagy,* qui avait d'abord proposé des dates relativement précoces pour les inscriptions provenant d'Aquincum et de ses environs, est plus tard revenu sur cette opinion (cf. Budapest története I/2. 429. et à cela: Budapest története I. Budapest, 1973. 176.). — En ce qui concerne la relation chronologique entre l'inscription d'*arcus* due à C. Iulius Sextinus et l'inscription de *templum,* vouée à Dea Syria et à Baltis et trouvée sur le *territorium,* nous pensons que celle de l'*arcus* est la plus précoce.

avoir pour centres Brigetio et Aquincum respectivement. Les datations indiquent que cette propagation des cultes d'origine syrienne a eu lieu à une époque oú la ville militaire (et avec elle sans doute l'agglomération civile) de Brigetio avaient déjà obtenu de Septime-Sévère le rang de ménicipe[35], et la ville civile d'Aquincum avait déjà été promue — également sous Septime-Sévère — au rang de colonie (194 de notre ère).[36] C'est un fait qu'à Aquincum et à Brigetio (mais pareillement à Ulcisia Castra), on peut démontrer la présence d'un nombre considérable de personnes (militaires et civiles) d'origine orientale à partir de la fin du IIe siècle et durant le IIIe (sous les Sévères avant tout).[37] — Il est vrai que les inscriptions qui renvoient aux cultes syriens en question ont été sans exception posées par des personnes civiles, mais cette circonstance ne contredit qu'en apparance notre opinion concernant le rapport entre les cultes et l'armée. On a maintes fois démontré en effet que dans la seconde moitié du IIe siècle et durant le IIIe, à la suite des expéditions orientales, un grand nombre de personnes civiles d'origine orientale sont arrivées sur les territoires danubiens, accompagnant les troupes pannoniennes de retour, qui s'étaient elles-mêmes enrichies des conscrits recrutés en Orient.[38] En ce qui concerne l'apparition des cultes d'Adonis, de Baltis et de Dea Syria dans le Nord-Est de la Pannonie, il faut peut-être penser avant tout aux campagnes orientales de Septime-Sévère, notamment à sa soi-disante seconde campagne parthe (197—199 de notre ère), d'où les troupes danubiennes — et, parmi elles, pannoniennes — étaient de retour vers l'an 200.[39]

L'arrière-plan social et ethnique de la propagation pannonienne des cultes syriens en question était donc constitué, sans aucun doute, par l'immigration orientale que l'on peut démontrer sur le tronçon de *limes* Arrabona-Brigetio-Ulcisia Castra-Aquincum vers l'an 200 et durant les premières décennies du IIIe siècle.[40] Il ne faut pas taire évidemment l'incertitude qui plane sur l'origine des auteurs de dédicaces: les *cognomina* latins ne peuvent prouver une origine orientale, et les noms d'empereurs utilisés comme *gentilicia* indiquent simplement la provenance provinciale de ceux qui les portent. Néanmoins, dans le cas de Baltis et d'Adonis, dont le culte était peu répandu sur les territoires occidentaux, on peut tenir pour probable *a priori* que les inscriptions ont été posées par des personnes d'origine orientale. C. Iulius Sextinus conductor, auteur de l'inscription d'*arcus* d'Aquincum est peut-être le seul pour qui cette

35. Selon *L. Barkóczi:* op. cit. (note 23) 28. Autrement: *A. Mócsy:* op. cit. (note 2) 600. cf. par contre — donc en faveur d'une datation de l'époque de Septime-Sévère —: *K. B. Angyal—L. Balla:* Acta Classica Debrecen. 8 (1972) 92., note 22. et *L. Barkóczi—A. Mócsy:* Römischen Inschriften Ungarns 2. 89.

36. cf. *A. Mócsy:* op. cit. (note 2) 599.

37. cf. *L. Barkóczi:* op. cit. (note 11) et *A. Mócsy:* op. cit. (note 3) 227 sqq. et 52 sqq.

38. cf. récemment par ex. *L. Balla:* Acta Classica Debrecen. 12 (1976) 61 sqq. avec bibliographie.

39. cf. *J. Fitz:* op. cit. (note 33) 92. *A. Mócsy:* op. cit. (note 2) 628. *A. Birley:* Septimius Severus. The African Emperor. London, 1971. 201 sq. *M. Németh:* Budapest Régiségei 24/1. Budapest, 1976. 193 sqq. — cf. en outre *E. Ritterling:* "Legio". PW—RE 12 (1925) 1315.

40. cf. *L. Balla:* op. cit. ibid.

argumentation n'est pas valable, vu d'une part le caractère universel de la figure de Dea Syria, et d'autre part le rapport du monument cultuel en question avec le culte officiel *(pro salu[te Aug.])*. Nous pensons cependant que même ce document renvoie directement à la population d'origine orientale vivant à cette époque dans la ville civile d'Aquincum.

En ce qui concerne les idées religieuses qui pouvaient se rattacher à ces différentes divinités en Pannonie, nos inscriptions sont très réticentes — abstraction faite des noms de divinités et de quelques figurations.[41] Il ne fait pas de doute, en tout cas, que les cultes en question jouaient du rôle avant tout dans la vie religieuse privée de la population civile immigrée de la région syrienne (et notamment dans celle des femmes).[42] Le culte d'Adonis — divinité qui meurt et ressuscite tour à tour — s'était formé dans sa patrie phénicienne proprement dite, à Byblos, s'adressant surtout aux femmes.[43] Baltis était adorée au même endroit,[44] le centre le plus important de son culte était cependant Edessa, dans le Nord de la Mésopotamie, où elle est une divinité protectrice de la ville («divinité dominatrice»), mais où elle est également revêtue d'une force fécondatrice. Dea Syria (Atargatis) est une divinité de caractère semblable aux précédentes, mais plus répandue sur les territoires occidentaux et connue grâce à plus de monuments; le lieu le plus important de son culte était Hierapolis, en Syrie du Nord.[45] Comme nous venons de le voir, deux inscriptions d'Aquincum témoignent d'un culte conjoint de Baltis et de Dea Syria, auquel se rattache également, sur le territoire de la ville civile, le culte d'Adonis. L'identité des lieux de découverte permet de croire en effet que l'autel d'Adonis était placé dans le sanctuaire qu'un certain T. Fl(avius) [————] avait dressé pour Baltis et Dea Syria. Ces deux inscriptions documentent en même temps l'essaimage de la population orientale au Nord d'Aquincum, au même titre que l'inscription d'autel mentionnant les *possessores et vicani vici Vindoniani*[46], provenant, pensons-nous, de l'endroit où l'on a

41. Constituent des exceptions: les figurations de l'inscription d'*arcus* d'Aquincum, cf. *B. Kuzsinszky:* op. cit. ibid. (note 16) et le relief du fragment de pierre de Brigetio, cf. ci-dessus (note 25). — Pour l'inscription d'*arcus*, cf. encore *Z. Kádár:* op. cit. (note 2) 6 sqq. avec bibliographie.

42. cf. *G. Alföldy:* Acta Arch. Hung. 13 (1961) 113. = Budapest Régiségei 20 (1963) 55.

43. cf. *T. Nagy:* Budapest története I/2. 429. cf. encore par ex. *A. Garcia y Bellido:* op. cit. (note 4) ibid.

44. cf. *Dessau:* ILS 4277.

45. cf. la note 5 ci-dessus; en outre *T. Nagy:* Budapest története I/2. 429 sq.

46. cf. *L. Balla:* A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve 1971. Debrecen, 1973. 55 sqq. (Ad CIL III 10570 = 3626) Parmi les *possessores*, on peut selon toute vraisemblance considérer comme des Orientaux M. Aur. Aepictetianus et [————] Trofimus. — Pour l'essaimage des Orientaux, notamment des Syriens à partir des agglomérations du secteur du *limes*, cf. *L. Balla:* Acta Arch. Hung. 15 (1963) 225 sqq. (Savaria) et CIL III 10243/a—b. (Rittium) cf. *K. B. Angyal—L. Balla:* Acta Classica Debrecen. 8 (1972) 91. — La recherche antérieure a commis l'erreur de considérer *M. Aur. Apollinaris dec. m(un). Mursel(l)ensium* comme un décurion de Mursella se trouvant à côté de Mursa. En fait — compte tenu de l'origine sans doute syrienne du *decurio* — il faut plutôt penser à Mursella qui se trouvait en Pannonie Inférieure, à cause des relations que cette agglomération maintenait avec Brigetio, comme à cause de la présence d'un groupe fermé de Syriens à Brigetio (cf. *L. Barkóczi:* op. cit. [note 11] 270 sq. 274.).

également découvert les inscriptions vouées aux divinités orientales.[47] Autrement dit: le sanctuaire qui servait de cadre, au début du III^e siècle, au culte de Baltis, de Dea Syria et d'Adonis, peut se rattacher à la population d'origine étrangère — certainement orientale en partie — du *vicus Vindonianus*.[48] A Brigetio, le centre du culte de Baltis se trouvait, selon toute vraisemblance, dans la ville militaire, qui était promue sous Septime-Sévère au rang de municipe, et où l'on peut démontrer la présence d'Orientaux — de Syriens avant tout — vivant en groupes fermés.[49] On peut penser qu'à Brigetio, le culte de Baltis mettait en relief les traits de la divinité qui la caractérisaient en Mésopotamie du Nord.[50] L'inscription d'autel d'Arrabona a ceci de particulier que Baltis y reçoit une dédicace en compagnie d'un ensemble de déesses jusqu'ici inconnues; dans la mesure où la leçon *arvi* EIABUS tient debout, ces déesses peuvent être tenues pour des divinités fécondatrices.[51]


*Adonis, Baltis és Dea Syria északkelet-pannóniai kultuszának történetéhez*

A három sémita — föníciai—szír — istenkultusz megjelenése a II. század végén és a III. század első felében a pannóniai feliratokon annak a nagyarányú vallási átalakulásnak a keretei közé illeszthető, amelynek egyik legfontosabb vonása a különböző keleti kultuszok széles körű nyugati elterjedése volt. Ezen túlmenően, Adonis, Baltis és Dea Syria tisztelete — az epigrafiai emlékek tanúsága szerint — Pannoniában szorosabb összefüggést mutat. A kultuszok elterjedésének időbeli párhuzamossága mellett (II./III. század; a feliratok többsége valószínűleg a Severus-korból származik) megfigyelhető, hogy a kőemlékek mind az északkeleti-pannoniai limes mentén kerültek elő (Aquincumból és a polgárváros territoriumáról, Dunakeszi területén [feltehetőleg másodlagos felhasználás kapcsán], Brigetióból és Arrabonából). Valószínű, hogy Aquincumban és környékén Adonis, Baltis és Dea Syria tiszteletét közös kultuszhelyeken ápolták. A feliratok arra is következtetni engednek, hogy ezek az istenalakok elsősorban a Keleten járt pannoniai csapatokkal áttelepült orientális eredetű személyek magánvallásosságában kaptak kultuszt.

*B. Angyal Katalin—Balla Lajos*


47. cf. la note 9 ci-dessus.
48. cf. *L. Balla:* op. cit. ibid. (note 46).
49. cf. *L. Barkóczi:* Acta Arch. Hung. 3 (1953) 201 sqq., etc.
50. cf. La note 25 ci-dessus.
51. cf. *G. Alföldy:* op. cit. ibid. (note 31).

# LIST OF CONTRIBUTORS

PhDr. Katalin B. Angyal

Egyetemi Könyvtár
Kossuth L. Tudományegyetem
DEBRECEN, 10
P. O. B. 39.
H—4010

PhDr. Lajos Balla

Ókortörténeti Tanszék
Kossuth L. Tudományegyetem
DEBRECEN, 10
P. O. B. 51.
H—4010

PhDr. Gábor Barna

Néprajzi Tanszék
Kossuth L. Tudományegyetem
DEBRECEN, 10
P. O. B. 16.
H—4010

Elek Bartha

Néprajzi Tanszék
Kossuth L. Tudományegyetem
DEBRECEN, 10
P. O. B. 16.
H—4010

PhDr. Erzsébet Bődi

Néprajzi Tanszék
Kossuth L. Tudományegyetem
DEBRECEN, 10
P. O. B. 16.
H—4010

PhDr. László Dám

Néprajzi Tanszék
Kossuth L. Tudományegyetem
DEBRECEN, 10
P. O. B. 16.
H—4010

PhDr. Imre Dankó

Déri Múzeum
DEBRECEN
Déri tér 1.
H—4001

PhDr. István Dobrossy

Herman Ottó Múzeum
MISKOLC
Felszabadítók útja 28.
H—3529

PhDr. József Farkas

Szatmári Múzeum
MÁTÉSZALKA
Kossuth u. 5.
H—4700

PhDr. Viera Feglová

Národopisný ústav SAV
88416 BRATISLAVA
Klemensová 19.
Czechoslovakia

PhDr. Béla Földesi

Tanítóképző Főiskola
DEBRECEN
Péterfia u. 1—7.
H—4025

PhDr. Tamás Hofer

MTA Néprajzi Kutatócsoport
BUDAPEST, I.
Országház u. 30.
H—1250

PhDr. Ryszard Kantor

Uniwersytet Jagielloński
Katedra Etnografii Słowian
31—044 KRAKÓW
Grodzka 52.
Poland

PhDr. Ewa Krasińska

Uniwersytet Jagielloński
Katedra Etnografii Słowian
31—044 KRAKÓW
Grodzka 52.
Poland

PhDr. Ernő Kunt

Herman Ottó Múzeum
MISKOLC
Felszabadítók útja 28.
H—3529

PhDr. Urszula Lehr-Lenda

IHKM PAN
Pracownia Etnograficzna
KRAKÓW
Mikolajska 9.
Poland

PhDr. László Mándoki

Janus Pannonius Múzeum
PÉCS
Széchenyi tér 12.
H—7621

PhDr. Ján Olejník

TANAP
Tatranska Lomnica
Czechoslovakia

PhDr. Attila Selmeczi Kovács

MTA Néprajzi Kutatócsoport
BUDAPEST
Országház u. 30.
H—1250

PhDr. József Szabadfalvi

Herman Ottó Múzeum
MISKOLC
Felszabadítók útja 28.
H—3529

PhDr. Zoltán Ujváry

Néprajzi Tanszék
Kossuth L. Tudományegyetem
DEBRECEN, 10
P. O. B. 16.
H—4010

PhDr. Gyula Viga

Herman Ottó Múzeum
MISKOLC
Felszabadítók útja 28.
H—3529

PhDr. Vilmos Voigt

Folklór Tanszék
Eötvös L. Tudományegyetem
BUDAPEST, V.
Pesti Barnabás u. 1.
H—1052

CONTENTS — INHALT — TABLE DES MATIÈRES

TARTALOM