ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA CARPATHICA

3

MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY

MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY

MŰVELTSÉG ÉS HAGYOMÁNY

A KOSSUTH LAJOS TUDOMÁNYEGYETEM
NÉPRAJZI TANSZÉKÉNEK ÉVKÖNYVE
XXI

Szerkeszti

UJVÁRY ZOLTÁN

Munkatársak

BARTHA ELEK—DÁM LÁSZLÓ

KOSSUTH LAJOS TUDOMÁNYEGYETEM
DEBRECEN, 1983

ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA CARPATHICA

Tom. 3.

Redigit

ZOLTÁN UJVÁRY

KOSSUTH LAJOS TUDOMÁNYEGYETEM
DEBRECEN, 1983

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

Adress

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

Alföldi Nyomda Debrecen, 1983. 526.66-19-2

ENDRE FÜZES

Ergebnisse und Aufgaben in der Forschung der Gebäude des ungarischen Bauernhofes

Im Mittelpunkt des Interesses der Forschungen in der ungarischen Volksarchitektur, die bereits auf nahezu ein Jahrhundert zurückblicken können, stand immer das Wohnhaus. Dieses Interesse deutscher und österreichischer Veranlassung ist verständlich, da das Bauernhaus die am meisten komplexe architektonische Erscheinung auf dem Dorfe ist, die mit ihrem Material, ihrer Konstruktion, Einteilung und Heizvorrichtung zur Aufdeckung historischer, geographischer und ethnischer Besonderheiten und Zusammenhänge am ehesten geeignet war.[1] Trotzdem haben die Forschungen auch die übrigen Gebäude des Gehöftes, des Bauernhofes nicht ausser acht gelassen. Gegen Ende des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gab es kaum eine Volksarchitekturbeschreibung, die die im Gehöft sichtbaren Gebäude im Bereich des Wohnhauses, deren Form, Konstruktion und Funktion nicht wenigstens erwähnt hätte. In unserer ersten ethnographischen Synthese, in der Ethnographie des Ungartums widmete *Zsigmond Bátky* den Wirtschaftsgebäuden, die er in vier Gruppen gliederte, bereits ein gesondertes Kapitel: 1. Unterkunft für Tiere (Bienenhaus, Ställe etc. — ung.: *méhes, ól, istálló*); 2. Lager zur Aufbewahrung der Ernte (Getreidespeicher, Maisscheune, Speisekammer — ung.: *gabonás, hombár, góré, kamra*); 3. Arbeitsstätte (Sommerküche, Schnitzereigebäude, Kelterhaus — ung.: *nyári konyha, faragószín, présház*); 4. Arbeitsmittellager (offenes Gebäude für Vieh oder Geräte, Schuppen, Werkzeugkammer — ung.: *állás, fészer, kamra*).[2]

Nach dem zweiten Weltkrieg haben sich die Forschungen auch in dieser Richtung ausgeweitet. Die eingehendere Untersuchung der Wirtschaftsgebäude und sonstiger kleinerer Gebäude wurde im Grunde genommen durch drei Erkenntnisse dringlich. Die erste ist, dass die Mehrheit der Wirtschaftsgebäude

1. Diese Forschungen resümiert und wertet: *A. Vajkai:* A magyar népi építkezés és lakás kutatása. Bp. 1948. 9—24.; *B. Gunda:* A magyar népi építkezés kutatása a két világháború között és annak kritikája. A Magyar Tudományos Akadémia Társadalmi-Történeti Tudományos Osztályának Közleményei. V. 1—4. Bp. 1954. 373—408.; *L. Dám:* Magyar néprajz. I. Építkezés. Bp. 1980. 175—184.

2. *Zs. Bátky:* Építkezés. In: Magyarság Néprajza. o. O., o. In. (2. Aufl.) Band I; 202.

solche alten Elemente der Architektur bewahrten, die bei den Wohnhäusern nicht mehr auffindbar sind, die aber auf frühere Komponenten unserer Baukultur verweisen.[3] Deren Analyse half — zusammen mit dem in wachsendem Umfange erschlossenen historischen Material — weitestgehend, den Zustand unserer Wohnhaustypen vor Jahrhunderten und dessen Werdegang zu rekonstruieren. Die zweite Erkenntnis besteht darin, dass die Wirtschaftsgebäude wichtige Komponenten des Siedlungssystems sind, die — ganz gleich, ob von der Gewanne oder vom Aussenbesitz die Rede ist — auf den räumlichen Rahmen und den Mechanismus der Tätigkeit der Bauern hinweisen. Die Gebäude des Bauernhofes bilden zusammen mit den zur Wirtschaft gehörigen Gebäuden im Grunde genommen eine architektonische Einheit, in der Material und Bau der Gebäude von den ökologischen Bedingungen und den angehäuften Erfahrungen bestimmt werden, die Verschiedenheit der Gebäude aber durch die unterschiedlichen Funktionen erklärt wird. Die dritte und zugleich die vielleicht wichtigste Erkenntnis war die, dass die Neben- oder Wirtschaftsgebäude gemeinsam mit dem Wohnhaus eine ökonomische Einheit bilden,[4] die einzeln und zusammen die landschaftlich und historisch bestimmte Art, Qualität und Intensität der Produktion und Konsumtion der Bauern genau widerspiegeln. Das Wohnhaus und die Wirtschaftsgebäude folgen streng den jeweiligen Veränderungen der Wirtschaft, deshalb können wir aufgrund ihrer Untersuchung konkrete Schlussfolgerungen für die Gestaltung der Lebensweise ableiten.

Als Forschungsergebnis der letzten drei Jahrzehnte kennen wir heute — abgesehen von den provisorischen Gebäuden im Aussenbesitz, z.B. Hirtengebäude — *nahezu dreissig Funktionen erfüllende Wirtschafts- und sonstige Gebäude,* die gegen Ende des 19. bzw. in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf ungarischem Sprachgebiet Zubehör des Bauernhofes und der Bauernwirtschaft waren. Die Zahl ist überraschend gross, aber wir wissen, dass diese Gebäude in verschiedener Zahl und in unterschiedlicher Zusammensetzung in den Wirtschaften, die verschiedenartige Produktions- und Konsumtionsstrukturen repräsentieren, vorkommen; ihre Zahl wurde auch von vielen anderen Umständen beeinflusst. Häufig erfüllen Gebäude derselben Form und desselben Aufbaus in verschiedenen Gegenden verschiedene Funktionen, und wir müssen auch mit einer historisch fassbaren Funktionsänderung einiger Gebäude rechnen.

Zur Gliederung der zum Bauernhof gehörigen Gebäude gab es auch seit Bátky Versuche. *Jenő Barabás* gliedert sie in seinem Handbuch unter dem Stichwort „Wirtschaftsgebäude".[5] *László Dám* teilte sie nach den grundlegenden

3. Auf diese Tatsache wurde bereits früher *Zs. Bátky* aufmerksam: op. cit. 202.
4. *B. Gunda:* A népi építészet kutatásának módszere. A Magyar Tudományos Akadémia Társadalmi-Történeti Tudományos Osztályának Közleményei. IV. 3—4. Bp. 1954. 92.
5. *J. Barabás—N. Gilyén:* Vezérfonal népi építészetünk kutatásához. Bp. 1979. 101—112.

Produktionszweigen in zwei Gruppen ein: die Gebäude für Viehhaltung und die Gebäude für Ackerbau.[6] *Iván Balassa* veröffentlichte unter dem Titel „Die Wirtschaftsgebäude des Gehöftes" die wichtigsten Erkenntnisse über diese Gebäude.[7]

Meinerseits versuchte ich, die Gebäude der Bauernwirtschaft nach ihrer Rolle, ihrer Bedeutung in der Produktion zu gliedern. Zur ersten Gruppe rechnete ich die Gebäude, die *der grundlegenden Tätigkeit dienen,* wie den Stall (ung.: *istálló*), den Schweinestall (ung.: *sertésól*), die Scheune (ung.: *csűr, pajta*), spezielle Gebäude zur Heuaufbewahrung (ung.: *abara*), das Tabaktrockenhaus (ung.: *dohányszárító pajta*); *die ausschliesslich der Getreidelagerung dienenden Gebäude* (Getreidegrube — ung.: *gabonás verem,* schoberförmigen Lehmspeicher — ung.: *boglyaformájú gabonás,* Getreidespeicher auf Kufen — ung.: *szántalpas hombár,* Getreidespeicher mit Balkengerüst — ung.: *gerendavázas gabonás,* Kornspeicher — ung.: *magtár*), ferner die verschiedenen Zwecken dienende separate Kammer (ung.: *különálló kamra*), die Maisscheune (ung.: *kukorica góré*) und den Weinkeller (ung.: *borpince*).

Zur zweiten Gruppe gehören die Gebäude, die *der ergänzenden Produktionsarbeit dienen,* so der Geflügelstall (ung.: *baromfiól*), die übrigen Ställe (Ziegenstall, Schafstall), das Bienenhaus, der Taubenschlag, der Sommerstall (ung.: *nyári szállás*), der Schuppen, die Schnapsbrennereihütte und die Dörrhütte.

Zur dritten Gruppe, zur Gruppe der *nicht unmittelbar der Produktionsarbeit dienenden Gebäude* gehören die Sommerküche, das Backhaus, der Ofen im Hof (ung.: *udvari kemence*), das Waschhaus, der Schuppen zum Holzhacken (ung.: *favágószín*), der Wagenschuppen, der Brunnen, der Keller im Hof (ung.: *udvari pince*), die Gemüsegrube, die Hundehütte und der Abort.

Ich weiss selbstverständlich sehr wohl, dass diese Systematisierung recht willkürlich und sicherlich auch unvollständig ist und nur dazu dient, die im ungarischen Sprachraum benutzten verschiedenartigen Gebäude überhaupt in Betracht ziehen und im Zusammenhang betrachten zu können. Die landschaftliche Streuung der Gebäde ist sehr gross, und die Häufigkeit ihrer Verwendung ist sehr unterschiedlich. Hinsichtlich unserer Systematisierung ist auch ohne Belang, ob die hier erwähnten Gebäude mit dem Wohnhaus oder mit anderen Wirtschaftsgebäuden zusammengebaut sind oder im Hof bzw. im zur Wirtschaft gehörigen Aussenbesitz (Schoberhof — ung.: *szérűskert,* nicht ständig bewohnter oder benutzter Einzelhof ausserhalb des Dorfes — ung.: *szállás,* Schoberhof mit Scheune — ung.: *pajtáskert,* Einzelhof — ung.: *tanya,* Weingarten — ung.: *szőlő*) gesondert stehen.

Im weiteren fasse ich die Ergebnisse und Probleme bezüglich der For-

6. *L. Dám:* op. cit. 139—165.
7. *Balassa—Ortutay:* Magyar néprajz. Bp. 1979. 153—164.

schung der wichtigeren Wirtschaftsgebäude und anderer Gebäude des Gehöftes zusammen.[8]

Ein unentbehrliches Zubehör der Bauernwirtschaft ist im ganzen ungarischen Sprachraum der Stall (ung.: *istálló*). Er ist nahezu das einzige der Wirtschaftsgebäude, das überall in den unterschiedlichsten Formen und an den verschiedensten Plätzen zu finden ist: deshalb ist überraschend, dass eine umfassende diesbezügliche thematische Ausarbeitung noch nicht geschehen ist. Das mit dem Wort bulgarisch-türkischen Ursprungs *ól*[9] (dt.: Stall), später mit dem Wort norditalienischen Ursprungs *istálló* [10] (dt.: Stall) bezeichnete Gebäude erschien bereits im 12.—13. Jahrhundert in unserer Architektur.[11] Im Laufe der Entwicklung, abhängig vom System der Wirtschaft, von der Viehhaltungsform, vom Rassenwechsel und vom Siedlungssystem vielmals umgestaltet, veränderte der Stall seinen Platz und seine Bedeutung in der Bauernwirtschaft. Den Gang der Umgestaltung und Veränderung detailliert zu verfolgen sind wir vorerst auch in regionaler Beziehung nicht in der Lage.[12] Jenő *Barabás* unterschied in seinem Handbuch aufgrund der Baumerkmale zwei grössere Gruppen: die *Kleinraumställe,* die mit einer Decke versehen wurden und die, soweit es sich zeitlich zurückverfolgen lässt, am ehesten Verbreitung fanden und die *Grossraumställe,* die keine Decke besitzen und deren Verbreitungsgebiet sich auf den Raum der Ungarischen Tiefebene lokalisieren lässt.[13] Der letzt genannte und in der Fachliteratur als Stall mit offener Feuerstelle (ung.: *tüzelős ól*) bezeichnete Stalltyp ist verhältnismässig gut durchforscht. Heute wissen wir bereits, dass dieser Stalltyp Zubehör des Siedlungs- und Wirtschaftssystems mit Doppelgewanne war und viele archaische Elemente der Architektur und Lebensweise bewahrte.[14] Aus dem Ge-

8. Wir verfügen bezüglich der Gebäude des ungarischen Bauernhofe über sehr viel Angaben in der Fachliteratur. Deshalb werde ich mich im folgenden nur auf die wichtigsten und wenn möglich, neueren Studien berufen.

9. A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. II. Bp. 1970. 1072.

10. Ebendort. 241.

11. *Zs. Bátky:* op. cit. 208—211.; *Zs. Bátky:* A magyar istálló (ól) eredetéhez. Népünk és Nyelvünk, IV. 1932. 1—6.

12. Einige neuere Publikationen: *S. Bálint:* A szögedi nemzet, I. In: A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1974/75—1. Szeged, 1976. 307—309.; *A. Gombás:* Szentmihályi ólaskertek. In: A Nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve, VI—VII. Nyíregyháza, 1963—1964. 86—96.; *M. Igaz:* Szarvaskői ólaskertek. Néprajzi Közlemények, IX. 1. 1964. 158—163., 170—173.; *Gy. Kocsis:* Kertek és istállók. In: Mezőcsát népi kultúrájából. Bp. 1971. 105—111.; *J. Kücsán:* A nyírlugosi udvar gazdasági épületei. In: Néprajzi kutatások Nyírlugoson, I. Népi építkezés. Nyíregyháza, 1977. 112—116.; *T. Petercsák:* A népi állattartás építményei Filkeházán. In: Abaúj és Zemplén népéletéből. Sátoraljaújhely, 1971. 110—118.; *A. Selmeczi Kovács:* A beltelek gazdasági épületei. In: Néprajzi tanulmányok a Zempléni hegyvidékről. Miskolc, 1981. 95—97.; *L. Szolnoky:* Az udvar és építményei Vajdácskánt. Ethnographia, XLVII. 1956. 609—611.; *J. Zólyomi:* Az állattartással kapcsolatos építmények Észak-Cserhát falvaiban. In: Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve, XXI. 1975. 80—85.

13. *J. Barabás—N. Gilyén:* op. cit. 105—107.

14. *E. Borzsák:* A régi istállók élete és a jószág takarmányozása Pest megye északi felében. Néprajzi Értesítő, XXVIII. 1936. 41—61.; *A. Gombás:* op. cit. 86—96.; *K. Kóris:* Matyóföldi tüzelők és szénatartók. Néprajzi Értesítő, VI. 1905. 249—263.; *L. Dám:* A Nagy-Sárrét népi építészete. Műveltség és Hagyomány, XVII. Debrecen, 1975. 130—133.

sagten ergibt sich, dass unsere Fachwissenschaft bezüglich der Untersuchung der Ställe viel schuldig bleibt. Notwendig wäre vor allem die Fixierung der landschaftlichen Typen der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bekannten Ställe und die Skizzierung der Verbreitung und Funktion dieser Typen in den Bauernwirtschaften. Es wäre ferner wünschenswert, die durch die Veränderung der Viehhaltungsform, durch den Rassenwechsel, hauptsächlich aber durch den Übergang zur intensiveren Fleisch- und Milcherzeugung gegen Ende des 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts erfolgten Veränderungen, unter anderem den Erscheinungs- und Verbreitungsprozess der Ställe grossen Aufnahmevermögens darzulegen.

Das Schweinefleisch und -fett war für die Ernährung unseres Volkes jahrhundertelang von fundamentaler Bedeutung, als Folge dessen bildeten sich grosse Traditionen der Schweinehaltung in den Bauernwirtschaften heraus. Deshalb zählten wir auch die *Schweineställe* zu den Gebäuden, die der grundlegenden Produktionsarbeit dienen. Abgesehen von der extensiven Haltungsform fehlen uns über die Schweineställe, die in den meisten Bauernhöfen zu finden sind, wiederum umfassende Kenntnisse.[15] Aufgrund vereinzelter Angaben und lokaler Untersuchungen wissen wir, dass die Ställe architektonisch den zur Verfügung stehenden Rohstoffen und den örtlichen architektonischen Traditionen angepasst waren. Die in den baumreichen Gebieten mit archaische Elemente bewahrender Zimmermannstechnik gefertigten Schweineställe weckten das Interesse der Forscher, in erster Linie wegen ihrer architektonischen Lösungen. In den baumarmen Gebieten fanden Ställe mit Flechtwerk-, Lehmwänden und häufig mit rundem Grundriss Verbreitung; diese kennen wir allerdings auch nur aus lokalen Forschungen. Die Schweineställe wurden häufig mit anderen Wirtschaftsgebäuden zusammengebaut, z. B. mit einer Maisscheune, einem Geflügelstall oder einer Scheune. Die Skizzierung ihrer Systematisierung und ihres historischen Werdeganges wäre nicht nur in architektonischer Hinsicht wünschenswert, sondern eine solche Untersuchung hätte auch detailliertere Erkenntnisse über die Produktionstätigkeit der Bauernwirtschaft und über die Ernährungskultur zur Folge.

Das grösste und bedeutendste der Gebäude, die der grundlegenden Produktionstätigkeit dienen, ist das mit dem Wort Scheune (ung.: *csűr, pajta*) bezeichnete Gebäude, das mit Ausnahme der Ungarischen Tiefebene im gesamten ungarischen Sprachraum verbreitet ist. Dieses Gebäude, das urspüng-

15. Einen zusammenfassenden Überblick siehe: *L. Dám:* Magyar néprajz..., op. cit. 141—143. Regionale Angaben: *S. Bálint:* op. cit. 305—307.; *G. Barna:* Kerekólak a Hármas-Körös mentén. Ethnographia, LXXXII. 1971. 585—599.; *P. Halász—V. Suda:* A népi építészet és a lakáshasználat változása a Börzsöny vidékén. In: Studia Comitatensia, 5. Szentendre, 1977. 350—351.; *T. Petercsák:* Népi sertéstartás Filkeházán. In: A Herman Ottó Múzeum Évkönyve, XI. Miskolc, 1972. 520—522.; *A. Selmeczi Kovács:* op. cit. 98—101.; *T. Szenti:* Kerekólak Csongrád megyében és a Vásárhelyi pusztán. In: A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1976/77—1. Szeged, 1978. 283—314.; *L. Szolnoky:* op. cit. 605—608.; *J. Zólyomi:* op. cit. 85—86.

lich zur Aufbewahrung, zum Trocknen und Dreschen von Getreidegarben, daneben, aber vor allem später zur Aufbewahrung von Heu und anderen Futtermitteln, zur Unterbringung des Fuhrwerks und grösserer landwirtschaftlicher Geräte diente, weckte das Interesse der Forscher sowohl auf dem Gebiet der Volksarchitektur als auch auf dem Gebiet der Bauernwirtschaften. Dieses Interesse hält bis zum heutigen Tage an, und von den Gebäuden des Bauernhofes wissen wir über diese Objekte heute bereits am meisten. Auf der Grundlage umfassender Untersuchungen der letzten Jahrzehnte, hauptsächlich der Forschungen von *Jenő Barabás*[16]. *Attila Paládi-Kovács's*[17] und *Attila Selmeczi Kovács*[18] kennen wir die landschaftlichen Typen, Verwendungsgebiete, Architektur, Verwendung und die europäischen Beziehungen der Scheune, und es ist uns gelungen einige Anhaltspunkte zu finden, mit deren Hilfe wir die Geschichte der Scheune im Karpatenbecken bis ins 14. Jahrhundert zurückverfolgen können.[19] Von den Gebäuden, die der Aufbewahrung von Heu dienen, kennen wir aufgrund der Forschungen *Attila Paládi-Kovács* die im Norden und Nordosten des Sprachgebietes geographisch einzeln gut lokalisierbaren kleineren Heuspeicher (ung.: *abara, rakodó, sopa, szín*).[20] Die Typen und das Verbreitungsgebiet der *Tabaktrockenhäser,* die der Verarbeitung und Aufbewahrung von Tabak dienen, erforschte *Lajos Takács.*[21]

Die Bauernwirtschaften waren jahrhundertelang in grossen Teilen des Sprachgebietes grundsätzlich auf den Anbau von Getreidepflanzen eingerichtet. Das Getreide war nicht nur für die Reproduktion der Arbeitskraft und im Dienstleistungssystem von entscheidender Bedeutung, sondern mit der Markterweiterung sicherte neben der Fleischproduktion das Getreide die Warenbasis, mit deren Hilfe der Bauer seinen Betrieb und sein Konsumtionsniveau entwickeln konnte. Eben deshalb waren unter den Gebäuden des Bauernhofes *die Gebäude zur Aufbewahrung gedroschenen Getreides* von grosser Bedeutung, die die sich im ungarischen Sprachraum in funktioneller Hinsicht grundsätzlich in zwei Gruppen einteilen lassen. In die eine Gruppe gehören

16. *J. Barabás:* Scheunentypen in Göcsej. Acta Ethnographica, V. 1956. 83—101.; *J. Barabás:* Scheunen auf ungarischem Sprachgebiet. Deutsches Jahrbuch für Volkskunde, 13. 1967. 1—15.

17. *A. Paládi-Kovács:* A magyar parasztság rétgazdálkodása. Bp. 1979. 442—446.

18. *A. Selmeczi Kovács:* Torkos csűrök Észak-Borsodban. In: A Herman Ottó Múzeum Évkönyve, X. Miskolc, 1971. 435—455.; *A. Selmeczi Kovács:* Csűrtipusok Észak-Magyarország középső területén. In: A Herman Ottó Múzeum Évkönyve, XIII—XIV. Miskolc, 1975. 509—536.; *A. Selmeczi Kovács:* Csűrös építkezés és gazdálkodás Észak-Magyarországon. Műveltség és Hagyomány, XVIII. Debrecen, 1976. 1—164.

19. Die historischen und philologischen Angaben bezüglich dieser Frage fasst *A. Paládi-Kovács:* op. cit. 442—444. zusammen.

20. *A. Paládi-Kovács:* op. cit. 452—469.; *A. Paládi-Kovács:* Az abara. Egy szénatartó építmény a magyar parasztok gazdálkodásában. Népi Kultúra — Népi Társadalom, II—III. Bp. 1969. 79—101.; *A. Paládi-Kovács:* Gazdasági épületek Észak-Borsodban és Gömörben. A rakodó. In: A Herman Ottó Múzeum Évkönyve, XIX. Miskolc, 1980. 209—225.

21. *L. Takács:* A dohánytermesztés Magyarországon. Bp. 1964. 351—358. In regionaler Hinsicht: *I. Dobrossy:* Dohánytermesztés a Nyírségben, Debrecen, 1978. (Studia Folcloristica et Ethnographica 2.) 40—62.

die Gebäude, die *ausschliesslich der Aufbewahrung von Getreide dienten,* wie die Getreidegrube (ung.: *gabonás verem*), der schoberförmige Lehmspeicher (ung.: *boglyaformájú gabonás*), der Getreidespeicher auf Kufen (ung.: *szántalpas hombár*) und der Getreidespeicher mit Balkengerüst (ung.: *gerendavázas gabonás*). Zur zweiten Gruppe lassen sich die *separaten Kammern* rechnen, die neben verschiedenartigen Erzeugnissen auch zur Lagerung von Getreide benutzt wurden.[22]

Von den in die erste Gruppe gehörigen Gebäuden war die *Getreidegrube* in den gemässigten und subtropischen Zonen der meisten Kontinente bekannt, wo die Intensität der Produktion deren Verwendung notwendig und die Bodenverhältnisse deren Verwendung möglich machten.[23] In den ebenen Gebieten des Karpatenbeckens und den sich anschliessenden Gebieten gehörten die Getreidegruben 8—9 Jahrhunderte hindurch zu den Gebäuden des Bauernhofes, unabhängig davon, ob sie im Hof, auf der Strasse oder anderen öffentlichen Plätzen in Gruppen gegraben wurden. Ihre Verwendung war an die extensiven Formen der Wirtschaft und die Korngewinnung durch Austreten des Getreides geknüpft, ihre Volkstümlichkeit wurde durch ihre Billigkeit und auch durch häufige Kriegsbedingungen konserviert.[24]

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts, als infolge verschiedener Ursachen, die durch ethnographische und agrarhistorische Forschungen dargelegt wurden, die Bauernwirtschaften in der Ungarischen Tiefebene, im Kleinen Alföld und in grossen Teilen Transdanubiens allmählich zur Getreidemonokultur übergingen, tauchten als Innovation in den Bauernhöfen die speziellen Kornspeicher auf. Der *schoberförmige Lehmspeicher* fand im mittleren und südlichen Teil der Ungarischen Tiefebene Verbreitung und verdankt seine Existenz dem örtlichen Mangel an festen Baustoffen und dem hohen Grundwasserspiegel. Sein Vorbild mögen vielleicht die Maiskörbe und Hühnerställe mit rundem Grundriss gewesen sein, jedenfalls kennen wir seine Vergangenheit im Karpatenbecken nicht.[25] Die *Getreidespeicher auf Kufen* erschienen — nach unseren bisherigen Kenntnissen — in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den Bauernhöfen Südost-Transdanubiens, Slawoniens, der Komitate Bácska, Csongrád und Békés, in erster Linie in südslawischen Gemeinden. Diese Getreidespeicher stehen genetisch mit den beweglichen Hirtenhütten in Ver-

22. Resümeeartige Studien über die Getreidespeicher: *E. Füzes:* Die Getreidespeicher im südlichen Teil des Karpatenbeckens. In: Getreidebau in Ost- und Mitteleuropa. Bp. 1972. 583—619.; *E. Füzes:* Die traditionalle Getreideaufbewahrung im Karpatenbecken. In: Les techniques de conservation de grains à long terme, II. Paris, 1981. 66—79.

23. *S. Sigaut:* Les réserves de grain à long terme. Techniques de conservation et fonctions sociales dans l'histoire. Lille, 1978.

24. *N. Ikvai:* Földalatti gabonatárolás Magyarországon. Ethnographia, LXXVII. 1966. 342—377.; *E. Füzes:* A gabonás vermek problematikájához. Ethnographia, LXXXIV. 1973. 462—481.

25. *E. Füzes:* A boglya formájú gabonás. (In Druck.)

bindung, bei ihrer Verbreitung spielten — neben dem Wachstum des Getreideertrags — auch das südslawische Grossfamiliensystem und die Brandschäden vermeidende Beweglichkeit eine Rolle.[26] Der *Getreidespeicher mit Balkengerüst* wurde ebenfalls im 19. Jahrhundert im Waldrücken und im südlichen Teil des Sprachraums zum Zubehör des Bauernhofes. Auf ihre Wichtigkeit verweist mehrerorts ihre repräsentative Bauform und die Tatsache, dass sie immer in der Nähe des Wohnhauses standen.[27]

Die *Kammern* zur Lagerung der verschiedenartigen Erzeugnisse und Geräte erschienen den Forschern gegen Ende des 19. Jahrhunderts und im 20. Jahrhundert im allgemeinen als Raum des Wohnhauses. Die Analyse verschiedener historischer Quellen gestattet aber die Schlussfolgerung, dass es in den verschiedenen Teilen des ungarischen Sprachraums in der Zeit vor dem 19. Jahrhundert auf dem Bauernhof entschieden mehr alleinstehende, separate Kammern gab, als die rezenten ethnographischen Forschungen festhielten.[28] Die Häufigkeit der Kammern im Hof in den vorhergehenden Jahrhunderten wird vermutlich dadurch begründet, dass das damalige Bauernhaus wegen seines Baumaterials, seiner Grösse, wegen des Fehlens der Rauchableitung und deshalb infolge seiner Feuergefährlichkeit zur dauerhaften und sicheren Lagerung wertvollerer Güter, darunter des Getreides nicht geeignet war. Die *separate Mehrzweckkammer* hat sich in erster Linie in den Gebieten erhalten, wo der autarke, hauptsächlich für den eigenen Bedarf Vorrat haltende Charakter der Produktion aufgrund verschiedener Ursachen auf lange Zeit konserviert blieb, wie am westlichen Rand Transdanubiens, im nördlichen Teil des Sprachraums und in Transsylvanien. Die transsylvanischen Getreidespeicher (ung.: *gabonás*),[29] deren in den Gutsherrenwirtschaften benutzen Gegenstücke wir aus Quellen des 17. Jahrhunderts kennen,[30] zeigen in erster Linie mit den ostslawischen Getreidespeichern Verwandtschaft.[31] Die Einzel-

26. *E. Füzes:* A magyarországi szántalpas hombár. Ethnographia, LXXV. 1964. 1—35.

27. *S. Erdész:* Gabonatároló építmények a szatmári Erdőháton. In: A Nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve, X. Nyíregyháza, 1967. 203—215.; *E. Füzes:* A gerendavázas gabonás. Ethnographia, LXXXI. 1970. 376—387.; *N. Gilyén:* Favázas, zsilipeléses magtár Vámosoroszban. Néprajzi Közlemények, IV. 1—2. 1959. 257—264.; *Gy. Nagy:* Die Speicherung von Körnerfrüchten (Getreide) in Orosháza. Acta Ethnographica, XIII. 1964. 281—312.

28. Die Analyse der historischen Quellen gestattet diese Schlußfolgerung. Zum Beispiel: *F. Bakó:* Népi építkezés Eger környékén a XVIII. század derekán. In: Az Egri Múzeum Évkönyve, VIII—IX. Eger, 1970. 257—315.; *F. Bakó:* A paraszтház alaprajzi fejlődése Észak-Magyarországon. In: Az Egri Múzeum Évkönyve, XIII. Eger, 1975. 175—220.; *J. Zólyomi:* Nógrád megye népi építkezése a levéltári források alapján. (1700—1850) In: Nógrád Megyei Múzeumok Közleményei, 20. 1974. 5—74.

29. Pl. *K. Kós—J. Szentirmai—J. Nagy:* Kis-Küküllő vidéki magyar népművészet. Bukarest, 1978. 67.; *K. Kós—J. Szentirmai—J. Nagy:* Moldvai csángó népművészet. Bukarest, 1981. 33., 45.

30. *L. Makkai:*. I. Rákóczi György birtokainak gazdasági iratai. Bp. 1954.; *Zs. Jakó:* A gyalui vártartomány urbáriumai. Kolozsvár, 1944.

31. Vergleichendes Material publizierte: *T. B. КОСМІНА:* СІЛЬСЬКЕ Ж ИТЛО ПОДІЛЛЯ КІНЕЦЬ XIX—XX СТ. КИІВ, 1980. 65—105.

heiten der Beziehungen kennen wir jedoch nicht. Charakteristisches Zubehör der Bauernhöfe der Landschaften Őrség und Göcsej war der Mehrzweckspeicher (ung.: *kástu*), der — als Ausdruck überwiegend autarker Wirtschaftsform — eine enge Verwandtschaft mit ähnlichen alpinischen Gebäuden zeigt und der eigentlich ein architektonisches Merkmal der ostalpinischen Kulturzone ist, in der Volksgruppen verschiedener Sprachen in spezifischen Gemeinschaften leben.[32]

Mit der Verbreitung des Maisanbaus erschienen im wesentlichen im 18. Jahrhundert in den Bauernwirtschaften die verschiedenartigen Maiskörbe und -speicher (ung.: *kukorica kas*; *góré*). Ihre Typologie, Verbreitung, Benutzung, den Ursprung der einzelnen Typen und ihr Beziehungssystem durchforschte *Iván Balassa* mit Gültigkeit für den gesamten ungarischen Sprachraum.[33] *Imre Dankó* fasste eine lokale Variante, die Anfertigung und Verbreitung der Maisspeicher mit Steingerüst (ung.: *kővázas góré*) zusammen.[34]

Zu den Gebäuden, die der grundlegenden Produktionsarbeit dienen, gehören auch die *Weinkeller,* die zumeist nicht auf dem Bauernhof, sondern in den Weingärten oder in Gruppen im Aussenbesitz standen, aber trotzdem in in den berühmten Weinanbaugebieten eng zur Bauernwirtschaft gehörten. Die landschaftlichen Typen und deren geographische Streuung, die Benutzung, die Verknüpfung mit dem Wirtschaftsorganisationsformen und die Geschichte der Weinkeller, die zwar im allgemeinen auch mehrere Funktionen erfüllten, aber in erster Linie zur Verarbeitung und Lagerung des Weines benutzt wurden, kennen wir aufgrund der Forschungen *István Vincze*[35] und anderer Untersuchungen recht gut.[36] Mit den landschaftlichen Varianten befassten sich *Bertalan Andrásfalvy*[37], *László Dám*[38], *László Lukács*[39], *Albert Kurucz*[40], *Anikó*

32. *I. Szentmihályi:*. Egy göcseji kásté. (Adatok a göcseji és őrségi kástukról.) In: Savaria. A Vas Megyei Múzeumok Értesítője. Szombathely, 1971—1972. 265—277.; *E. Füzes:* Freistehende Speicher in Westungarn. Acta Ethnographica, XXXI. 1982. (In Druck.)

33. *I. Balassa:* A magyar kukorica. Bp. 1960. 266—309.

34. *I. Dankó:* A kővázas górék. In: Szolnok Megyei Múzeumi Évkönyv. Szolnok, 1973. 261—277.

35. *I. Vincze:* Magyar borpincék. Néprajzi Értesítő, XL. 1958. 83—104.; *I. Vincze:* Ungarische Weinkeller. Acta Ethnographica, IX. 1960. 119—145.

36. Überblickbietende Resümees: *J. Barabás—N. Gilyén:* op. cit. 108—110.; *L. Dám:* Magyar néprajz... op. cit. 159—165.

37. *B. Andrásfalvy:* A pátyi pincehegy. Néprajzi Értesítő, XXXVI. 1954. 113—117.; *B. Andrásfalvy:* Népi építkezés a sárközi szőlőhegyekben. In: Janus Pannonius Múzeum Évkönyve 1964. Pécs, 1965. 147—169.

38. *L. Dám:* Volkstümliche Bauart in den Weingärten um Debrecen. Műveltség és Hagyomány, XIII—XIV. 1971. 533—552.; *L. Dám:* A hajdúböszörményi szőlők népi építkezése. Debrecen, 1972.; *L. Dám:* A hajdú-bihari szőlőskertek népi építkezése. In: Hajdú-Bihar népi építészete. Debrecen, 1979. 267—282.

39. *L. Lukács:* Népi építkezés a Velencei-hegység szőlőiben. In: Alba Regia, XVI. Székesfehérvár, 1978. 299—344.

40. *A. Kurucz:* A népi építkezés emlékei a konyári szőlőkben. Műveltség és Hagyomány, III. 1961. 167—176.; *A. Kurucz:* Az észak-bihari szőlőművelés és borgazdálkodás. Debrecen, 1964.

Gazda[41], *Aurél Vajkai*[42], *Gyula Varga*[43] und andere[44]. Dieses Gebäude ist also verhältnismässig gut erforscht, trotzdem glauben wir, dass im Interesse eines vollständigeren Bildes weitere regionale und historische Untersuchungen notwendig wären.

Von den *Gebäuden für ergänzende Produktionsarbeit* ergibt sich aus den vereinzelten Angaben der Fachliteratur und einzelnen lokalen Forschungen die breite Skala der *Geflügelställe* mit verschiedenem Baumaterial und verschiedenen Formen.[45] In einigen Gebieten blicken die Hühnerställe auf eine grosse Vergangenheit zurück, in anderen Gebieten wurden sie vor der Jahrhundertwende überhaupt nicht benutzt. Eine Systematisierung dieser Gebäude in landesweitem Ausmass ist noch nicht geschehen. Das Erfassen der Verbreitungsgebiete der verschiedenen Geflügelstalltypen des 20. Jahrhunderts erwarten wir vom Ungarischen Volkskundeatlas. Vor der Verbreitung des fabrikmässig hergestellten Rübenzuckers war die Bienenzucht, die jahrhundertelang neben Honig auch Wachs lieferte, von grosser Bedeutung. Die architektonische Bedeutung der Bienenhäuser (ung.: *méhes*), die weiter entfernt vom Haus, im allgemeinen in Gärten und Obstgärten gebaut wurden, ist nicht gross. Verschiedenen Varianten kennen wir aus regionalen Untersuchungen, vor allem aus den Forschungen von *József Szabadfalvi*[46], *Edit Kerecsényi*[47] und *Iván M. Balassa*[48], eine umfassende Erforschung fehlt allerdings noch. Von den Gebäuden dieser Gruppe mit kleinerer Abmessung und Bedeutung verfügen wir über Beschreibungen der Schnapsbrennereihütten (ung.: *pálinkafőző kunyhó*) der Landschaft Göcsej[49] und der Dörrhütten (ung.: *gyümölcs*

41. *A. Gazda:* Petőmihályfa. Adatok a szőlőhegyi pincék építészetéhez és a bortermeléssel kapcsolatos életmódhoz, helyszíni felmérések alapján. Bp. 1959.

42. *A. Vajkai:* Présházak és pincék a XVIII. századból a Balaton északi partján. Ethnographia, LXVII. 1956. 57—900.; *A. Vajkai:* A Balaton északi partjának présházai. In: Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei, 5. Veszprém, 1966. 181—246.

43. *Gy. Varga:* Az érmelléki szőlőkultúra. Berettyóújfalu, 1976. 17—46.

44. Z. B. *J. Bencsik:* Adatok a népi építészet ismeretéhez a Közép-Tisza vidékéről. In: A Déri Múzeum Évkönyve, 1974. Debrecen, 1975. 535—565.; *J. Bencsik:* A szőlőskertek építkezése Hajdúböszörményben. In: A Hajdúsági Múzeum Évkönyve, II. 1975. 219—232.; *V. Börcsök:* Adatok a pinceépítés, szőlőfeldolgozás és bortárolás hagyományaihoz a Szeged környéki homokon. In: A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1974/75—1. Szeged, 1975. 193—214.; *J. Kodolányi:* Adatok a nyugati Mecsek paraszti szőlőgazdálkodásához és borászatához. In: A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve 1958. Pécs, 1959. 151—164.; *F. Mendele:* A pécsi Öreghegy szőlőpincéi. In: Magyar Műemlékvédelem 1959—1960. Bp. 1964. 167—182.

45. Z. B. *G. Barna:* op. cit. 585—599.; *T. Petercsák:* A népi állattartás... op. cit. 124—126.; *T. Szenti:* op. cit. 283—314.; *L. Szolnoky:* op. cit. 603—605.; *L. Vargha:* Boglyakemence alakú baromfiólak az Alföldön. Néprajzi Értesítő, XXXII. 1940. 345—360.

46. *J. Szabadfalvi:* Méhészkedés a szatmári Erdőháton. Ethnographia, LXVII. 1956. 454—463.; *J. Szabadfalvi:* Népi méhészkedés a Zempléni-hegyvidék középső részén. Ethnographia, LXXVIII. 1967. 50—59.

47. *E. Kerecsényi:* A népi méhészkedés története, formái és gyakorlata Nagykanizsa környékén. Néprajzi Közlemények, XIV. 1—2. sz.

48. *M. I. Balassa:* Méhesek a Hegyközben és a Bodrogközben. Néprajzi Értesítő, LIII. 1971. 83—104.

49. *F. Gönczi:* Göcseji haranglábak és pálinkafőző kunyhók. Néprajzi Értesítő, V. 1904. 99—107.; *I. Szentmihályi:* A csödei pálinkafőző kunyhó. Néprajzi Közlemények, I. 1956. 1—4. sz. 236—238.

aszaló) der Landschaften Szatmár und Zemplén.[50] Die oftmals sehr dekorativen Taubenschläge (ung.: *galambdúc, galambház*) haben sich hauptsächlich im südlichen Teil der Ungarischen Tiefebene verbreitet.[51].

Zur dritten Gruppe unseres Systematisierungsversuches rechnen wir solche Gebäude des Bauernhofes, die dem Alltagsleben und der Arbeit der auf dem Bauernhof lebenden Familie dienten. Die Sommerküchen (ung.: *nyári konyha*) haben mit dem Umbau des Wohnhauses und der Veränderung der Wohnungsbenutzung wahrscheinlich von Ende des 19. Jahrhunderts ausgehend Verbreitung gefunden und viele alte Züge der Back- und Kochtechnologie und der Wohnungsnutzung konserviert.[52] Die — geographisch noch nicht entsprechend dargelegte — Verwendung der im Hof stehenden Öfen (ung.: *udvari kemence*) und der Backhäuser (ung.: *sütőház*) zeigt einen engen Zusammenhang mit der Entwicklung und der Funktion der Heizvorrichtung im Haus, die Einzelheiten der Beziehung kennen wir allerdings noch nicht.[53] Über die vereinzelt benutzten Waschhäuser (ung.: *mosóház*)[54], Gebäude für Schnitzerei (ung.: *faragószín*)[55], Keller im Hof (ung.: *udvari pince*), Gemüsegruben (ung.: *zöldséges verem*)[56] und Hundehütten (ung.: *kutyaól*)[57] fehlt uns ebenfalls ein umfassendes Bild.

Das zum Haushalt und zur Viehhaltung unentbehrliche Wasser wurde durch die *Brunnen* gesichert. Wir wissen, dass es früher nicht auf jedem Bauernhof einen Brunnen gab, deshalb müssen wir auch die Dorfbrunnen und öffentlichen Brunnen, die die gesamte Siedlung oder einen Teil der Siedlung versorgten, und sonstige Wasserversorgungsformen in Betracht ziehen. Der Brunnenbau, die Typen und die Benutzung der Ziehvorrichtung finden in fast jeder architekonischen Monographie, Beschreibung oder Mitteilung Erwähnung, und es wurden auch typologische und landschaftliche Resümees geschaffen, früher durch *Ferenc Gönczi*[58], *Gyula Fehér*[59] und *Károly Cs. Sebestyén*[60], in den letzten Jahrzehnten im Werkbau *Imre Dankó*[61], *Géza Nóg-*

50. *I. Dobrossy:* Az aszalás, mint konzerválási mód a Zempléni-hegység falvaiban. Ethnographia, LXXX. 1969. 521—529.; *I. Gyöffy:* Szatmár megyei szilvaaszalók. Néprajzi Értesítő, XII. 1911. 249—252.; *M. Luby:* A szilva hazája. Néprajzi Értesítő, XXXI. 1939. 308—309.

51. *S. Bálint:* A szegedi galambászat. Néprajzi Közlemények, I. 1956. 1—4. sz. 41—42.; *S. Bálint:* Galambászat. In: Magyar Néprajzi Lexikon, II. Bp. 1979. 261—262.

52. *M. Égető:* A lakáshasználat változásai a szanki tanyákon az utóbbi száz évben. In: Cumania, V. Kecskemét, 1978. 170., 189.

53. *M. Égető:* op. cit. 189.

54. *F. Bíró:* Jobbágyparaszti ház- és lakáskultúra az őrségi Szalafőn. Néprajzi Értesítő, LI. 1969. 136.; *F. Bíró:* Az Őrség ház- és lakáskultúrája a XVIII. század végétől napjainkig 1972. Szombathely, 1975. 72—74.

55. *F. Bíró:* Jobbágyparaszti... op. cit. 135—136.; *F. Bíró:* Az Őrség... op. cit. 74.

56. *L. Szolnoky:* op. cit. 612.; Die Typen der Gruben zur Lagerung von Kartoffeln fasste *L. Kósa:* A burgonya Magyarországon. Bp. 1980. 163—164. zusammen.

57. *L. Szolnoky:* op. cit. 621—622.

58. *F. Gönczi:* Göcseji kutak és hácskuk. Néprajzi Értesítő, VI. 1905. 6—11.

59. *Gy. Fehér:* Kutak a Körös Kis-Sárrétjén. Ethnographia, XLIX. 1938. 175—185.

60. *K. Cs. Sebestyén:* A magyar gémeskút. In: Szegedi Füzetek, I. 1934. 57—68.

61. *I. Dankó:* Új típusú kutak Pécsett és környékén. In: A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve 1968. Pécs, 1971. 201—206.

rády[62], *Ferenc Szabó*[63], *Zoltán Ujváry*[64] und anderer. Trotzdem lässt eine umfassende Systematisierung und die historische Erforschung im internationalen Kontext vorerst noch auf sich warten. Die geographische Verbreitung der Typen und Terminologie der Ziehvorrichtung erwarten wir ebenfalls vom Ungarischen Volkskundeatlas.

Die hier kurz skizzierten Gebäude bilden in den Bauernwirschaften, wenn auch in unterschiedlicher Zahl und Zusammensetzung, immer eine architektonische und funktionelle Einheit.[65] Zur Darlegung ihrer Zusammenhänge und Beziehungen, zur Analyse ihrer Benutzung gab *Lajos Szolnoky* beim Studium der Gebäude des Hofes von Vajdácska ein Beispiel. *Szolnoky* legte bei der Untersuchung der Architektur des Dorfes zum ersten Mal die verwendeten Baumaterialen und Techniken dar und systematiserte die vorkommenden Formtypen und deren Verwendung. Seine Untersuchung machte viele Einzelheiten der Gebäudenutzung deutlich. Er versuchte auch, die Gebäudeensembles der Bauernhöfe mit Landbesitz verschiedener Grösse zu vergleichen, um so konkrete Schlussfolgerungen für den Organisationsstand und die Konzentration der Wirtschaft, für das System der familiären Arbeitsteilung und die „Nutzung" des Bauernhofes ziehen zu können.[66]

Die vergleichende Untersuchung der Gebäude des Bauernhofs, als architektonisches und funktionelles Ensemble, bietet mehrere Interpretationsmöglichkeiten. Das Gebäudeensemble kann, abhängig davon, welcher Art dessen Zusammensetzung hinsichtlich der Funktionen der Gebäude ist, ferner, wie diese Gebäude platziert sind und wie ihre Beziehung zueinander ist, auf die Besonderheiten der Siedlungsstruktur (z. B. Doppelgewannen-, Einzelhofstruktur), die Wirtschaftsorganisationsformen (intensiv, extensiv), auf den Anteil der Produktionszweige an der Wirtschaft, die Bedeutung der ergänzenden Produktionstätigkeit, auf den Charakter der familiären Arbeitsteilung und das Niveau der Lebensweise hinweisen. Mit einiger Übertreibung liesse sich sagen, dass das eingehende Studium der Gebäude des Bauernhofs, selbstverständlich einschliesslich des Wohnhauses, die Möglichkeit zur Skizzierung landschaftlicher und ökologischer Modelle der Bauernwirtschaften und -höfe bietet. Das zeitliche Verfolgen der Veränderungen bezüglich der Zusammensetzung der Gebäudeensembles und der Platzierung der Gebäude schliesslich könnte bei der Erweiterung unserer Kenntnisse hinsichtlich der Gestaltung der Lebensweise helfen.

In den letzten Jahrzehnten wurden auch in dieser Richtung vielversprechende Versuche unternommen. Die Forschungen von *Antal Juhász* in der

62. *G. Nógrádi:* Víznyerés és vízhasználat Nagygeresden. In: Vasi Szemle, 1968. 105—124.
63. *F. Szabó:* A szeghalmi kutak néprajzából. In: Sárréti írások. Szeghalom, 1965. 81—100.
64. *Z. Újváry:* Források és kutak a zempléni hegyvidéken. In: A Herman Ottó Múzeum Évkönyve, VIII. Miskolc, 1969. 367—388.
65. Darauf wies auch *M. Égető* hin: op. cit. 159.
66. *L. Szolnoky:* op. cit. 593—632.

Umgebung Szegeds[67], von *Ferenc Tóth* in Makó[68], von *Imre Dankó* in den Komitaten Hajdú-Bihar und Békés[69], von *László Dám* in der Landschaft Sárrét[70], von *Péter Halász* und Vilmos Suda[71], ferner von *László Novák* im Gebirge Börzsöny[72] und von *Judit Knézy* im Komitat Somogy[73] (um nur die wichtigsten zu erwähnen) deckten zahlreiche Züge der Beziehung zwischen dem Wohnhaus und den Gebäuden des Bauernhofes auf. *Imre Gráfik* studierte aufgrund des Bewegungsablaufs anhand eines konkreten Beispiels die Nutzung der Wirtschaft und deren Gebäude.[74] Zur Entwicklung des Aufbauplans des Ungarischen Freilichtmuseums in Szentendre führten *Friderika Bíró* in der Landschaft Őrség[75], *Iván Balassa* in der mittleren Theissgegend[76] und im Süden des Komitats Borsod und *Tünde Zentai* im südlichen Teil Transdanubiens[77] alle Gebäude des Bauernhofs betreffende, auch historisch fundierte Forschungen durch.

Auf der Grundlage der über die Forschung der einzelnen Gebäude getroffenen Feststellungen ist offensichtlich, dass es zur Formulierung aus dem Studium der Gebäudeensembles ableitbarer, zuverlässiger Folgerungen noch vielfältiger Forschungsarbeit bedarf. Vor allem wären soviel als möglich, auch historisch fundierte repräsentative Untersuchungen in mehreren Teilen des Sprachraums notwendig. Wir müssen die geographische Verbreitung der verschiedenen Wirtschaftsgebäude zu den gegebenen Zeitpunkten kennen. In diesem Zusammenhang können wir von den Karten und Kommentarbänden des Ungarischen Volkskundeatlas eine grosse Hilfe erwarten. Es muss die ethnographische Interpretation und Wertung wesentlich mehr historischer

67. *A. Juhász:* Telekelrendezés a szegedi tanyákon. Ethnographia, LXXXV. 1974. 276—314.
68. *F. Tóth:* A makói városi paraszthház telke. Ethnographia, LXXXV. 1974. 421—445.
69. *I. Dankó:* Két homoki hajdúváros népi építkezése. In: A Déri Múzeum Évkönyve 1968. Debrecen, 1970. 290—295.; *I. Dankó:* Opuscula ethnographica. Debrecen, 1977. 240—308.
70. *L. Dám:* A Nagy-Sárrét... op. cit. 129—149.
71. *P. Halász—V. Suda:* op. cit. 309—355.
72. *L. Novák:* A Börzsöny északnyugati vidékének település-néprajzi viszonyai. In: Studia Comitatensia, 5. Szentendre, 1977. 243—307.
73. *J. Knézy:* Települési és építkezési változások Belső-Somogyban a reformkor végétől a XX. század elejéig. Ethnographia, LXXXV. 1974. 48—60.
74. *I. Gráfik:* Az udvar és a ház mozgásvilága. Néprajzi Értesítő, LVI. 1974. 87—103.
75. *F. Bíró:* Zala és Vas megye paraszti ház- és lakáskultúrája a 19. században. (A Szabadtéri Néprajzi Múzeum Nyugat-Dunántúl tájegysége.) In: Ház és Ember. A Szabadtéri Néprajzi Múzeum Közleményei 1. Szentendre, 1980. 53—77.
76. *M. I. Balassa:* Dél-Borsod település- és építéstörténetének vázlata. (A Szabadtéri Néprajzi Múzeum Közép-Tiszavidék tájegysége.) In: Ház és Ember. A Szabadtári Néprajzi Múzeum Közleményei 1. Szentendre, 1980. 111—150.
77. *T. Zentai:* A dél-dunántúli település és népi építkezés változásai a 19. században. (A Szabadtéri Néprajzi Múzeum dél-dunántúli tájegysége. In: Ház és Ember. A Szabadtéri Néprajzi Múzeum Közleményei 1. Szentendre, 1980. 79—109. Zu diesem Gebiet siehe auch: *E. Füzes:* Változások és regionális különbségek Baranya paraszti építkezésében. In: A népművészet tegnap és ma, I. Bp. 1976. 74—84.

Quellen durchgeführt werden, wofür *Ferenc Bakó*[78], *Judit Knézy*[79], *Imre Szentmihályi*[80], *József Zólyomi*[81] und andere ein gutes Beispiel gaben. Hinsichtlich der Wirtschaftsgebäude wäre es erforderlich, auch das historische Kartenmaterial zu studieren, vor allem die Militär- und Katasterkarten aus dem 18. und 19. Jahrhunderten, die bei der Feststellung der Zusammenstellung und des Standortes der Gebäude der Bauernwirtschaft von grossem Nutzen sein können.

Die Ergebnisse und Aufgaben liessen sich noch weiter aufzählen. Aber soviel mag vielleicht genügen, um zu zeigen, mit wie vielen Fäden die solange vernachlässigten Gebäude des Bauernhofs mit der materiellen Kultur unseres Volkes verbunden sind. Ihre Untersuchung nach neuen Gesichtspunkten lässt sich zu den wichtigen Aufgaben unserer Wissenschaft rechnen.

Eredmények és feladatok a magyar parasztudvar építményeinek kutatásában

A közel száz évre visszatekintő magyar népi építészeti kutatások középpontjában mindig a lakóház állt. Mégis a kutatások sohasem hagyták figyelmen kívül a parasztporta többi épületét sem, a 19. század végén és a 20. század első felében alig van olyan népi építészeti tanulmány, leírás, közlés, amely legalább említést ne tenne az udvarban látható gazdasági és más építményekről. Együttes vizsgálatukra azonban ezideig csak néhány kísérlet történt.

Az utóbbi évtizedekben a kutatások a gazdasági épületek irányába is kiszélesedtek. Ezeket a vizsgálatokat alapjában véve három felismerés sürgette. Az egyik az, hogy a gazdasági épületek többsége az építészet olyan régi elemeit őrizte meg, amelyek a lakóházaknál már nem találhatók meg, amelyek azonban utalhatnak építészeti kultúránk korábbi összetevőire. A másik felismerés az volt, hogy a porta építményei a településszerkezet fontos összetevői, amelyek jelzik a parasztok tevékenységének térbeli kereteit és utalnak azok mechanizmusára. A parasztporta építményei az üzemhez tartozó épületekkel együtt voltaképpen építészeti egységet alkotnak, amelyben az épületek anyagát, szerkezeteit az ökológiai körülmények és a felhalmozott tapasztalatok határozzák meg, az építmények különbözőségét pedig az eltérő funkciók magyarázzák. A harmadik, és talán a legfontosabb felismerés az volt, hogy a melléképületek a lakóházzal együtt gazdasági egységet alkotnak, egyenként és együttesen tükrözik a termelés és a fogyasztás, egyéb körülményektől is befolyásolt jellegét, minőségét és intenzitását, mindezek változásait. Vizsgálatuk tehát lehetőséget nyújt az életmód alakulásával kapcsolatban konkrét következtetések levonására.

Az eddigi kutatások eredményeként mintegy *harmincféle funkciót ellátó gazdasági és egyéb építményt ismerünk*, amelyek a 19. század végén és a 20. század elején a parasztporta és a parasztüzem tartozékai voltak a magyar nyelvterületen. Ezek — a termelésben betöltött szerepük szerint — három csoportba sorolhatók: 1. *az alapvető tevékenységet szolgáló épületek* (istálló, sertésól, csűr-pajta,

78. *F. Bakó:* A faépítkezés emlékei Heves megyében. In: Az Egri Múzeum Évkönyve, V. Eger 1967. 161—240.; *F. Bakó:* Népi építkezés... op. cit. 257—315.; *F. Bakó:* A parasztházak... op. cit. 175—220.

79. *J. Knézy:* Faépítkezésre vonatkozó XVIII. századi adatok Somogyból. Ethnographia, LXXXIII. 1972. 518—531.; *J. Knézy:* Települési... op. cit. 48—60.

80. *I. Szentmihályi:* Egy göcseji... op. cit. 265—277.; *I. Szentmihályi:* Körmend települése és népi építkezése a XVII. század derekán, I—II. Körmend, 1980.

81. *J. Zólyomi:* Nógrád megye... op. cit. 5—74.

takarmánytároló speciális épületek, gabonatartó speciális épületek, kukoricagóré, borpince); 2. *termelő munkát szolgáló kiegészítő épületek* (baromfiól, kecskeól, birkaól, méhes, galambdúc, nyári állás, fészer, pálinkafőző kunyhó, aszaló stb.); 3. *kiszolgáló építmények* (nyári konyha, sütőház-udvari kemence, mosóház, faragószín, kocsiszín, kút, udvari pince, zöldséges verem, kutyaól, árnyékszék stb.).

A tanulmány további része a fontosabb gazdasági és más udvarbeli építmény kutatásával kapcsolatos eredményeket, problémákat és feladatokat foglalja össze. Rámutat arra többek között, hogy fontos lenne az istálló, a sertésólak, a baromfiólak és az egyéb kisebb építmények monografikus igényű, történeti mélységű feldolgozása ahhoz, hogy a parasztporta építményei összehasonlító vizsgálatában tovább tudjunk lépni.

Végül a tanulmány felhívja a figyelmet azokra az értelmezési lehetőségekre, amelyeket a porta építményeinek, mint építészeti és funkcionális együttesnek az összehasonlító vizsgálata kínál. Többek közt jelezheti a településszerkezet sajátosságait, az üzemszervezeti formákat, a termelési ágak mindenkori részarányait, a kiegészítő termelő tevékenység súlyát, a családi munkamegosztás jellemzőit, valamint az életmód színvonalát. A vizsgálatok további célja lehet a magyar parasztgazdaságok és az udvarok történeti, táji, ökológiai és építészeti modelljei felvázolása.

Füzes Endre

LÁSZLÓ DÁM

Flechtwerkbau in der Grossen Ungarischen Tiefebene

„Vorgeschichte und Sprachwissenschaft sind in der Annahme einig, dass das mit Lehm beworfene Flechtwerk eine der ältesten und primitivsten Herstellungsmöglichkeiten für Hauswände gewesen ist. Es gibt kaum ein Land Europas, in dem sich das ehemalige Vorhandensein von Flechtwänden nicht archäologisch und sprachlich-etymologisch als historischer oder gegenwärtiger Zustand nachweisen liesse", schreibt *Bruno Schier*[1]. Diese Feststellung trifft auch auf die Rolle zu, die die Flechtwand in der ungarischen volkstümlichen Bauweise einnimmt.

Das Wissen um diese Technik und ihre Anwendung gehen sprachlichen, archäologischen und historischen Quellen zufolge bis in den frühen Abschnitt der Vorgeschichte Ungarns zurück. Ein Hinweis hierauf ist z. B. die Tatsache, dass das in seinem Ursprung finnougrische ungarische Wort *fal* (Wand, Mauer) im eigentlichen *‚irgendein Flechtwerk'* bedeutete, und erst in der Abgesondertheit des Ungarntums zum Namen für das *‚Mauerwerk aus festem, vollem Material'* wurde.[2] Doch auch die meisten der Terminologien zur Bezeichnung *„geflochtene Wand"*, wie die ungarischen Wörter *sövény, cserény* und *fonott fal* sind auf das Wort *ser* zurückzuführen, welches *‚flechten, weben'* bedeutete und zur ältesten Schicht des Ungarischen gehört.[3] Neben diesen Namen ist im nordungarischen Sprachgebiet, östlich vom Bezirk Nógrád sowie in der Transtheiss-Gegend und in Siebenbürgen das ursprünglich slowakische Wort *patics* gebräuchlich, welches jedoch erst im 18. Jahrhundert in der ungarischen Sprache vorkommt.[4] Hier jedoch nicht nur zur Bezeichnung der Flechtwand, sondern so werden im allgemeinen die verschiedenen Formen der Lehmwände mit Fachwerk genannt.

1. *Br. Schier:* Hauslandschaften und Kulturbewegungen im östlichen Mitteleuropa. Göttingen, 1966. 87.
2. A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára (im weiteren: MNyTESz), I. Budapest, 1967. 834.
3. MNyTESZ, I. op. cit. 507—508.; MNyTESz, III. Budapest, 1976. 582—583.
4. MNyTESz, III. op. cit. 130.

In Anlehnung an vergleichende Ergebnisse aus der Ethnographie und aus der Sprachgeschichte und Etymologie liess *Zsigmond Bátky* als erster verlauten, dass die Ungarn die Flechtwand schon kannten und anwendeten, noch bevor sie sich im Karpatenbecken niederliessen.[5] Seine Annahme konnte seither schon durch archäologische und historische Ergebnisse untermauert werden. Der neueren archäologischen Fachliteratur nach waren in den Siedlungen der sog. Andronovo-Kultur (1800—800 v.u.Z.), d. h., des ugrischen und somit auch vorungarischen Volkes vorwiegend in den Steppengebieten die Häuser häufig, bei denen zwischen den in die Erde gegrabenen, das Gerüst der Wand bildenden Pfeilern ein Flechtwerk angebracht wurde, welches dann mit Lehm verschmiert wurde.[6] Von den Kenntnissen der Ungarn, die in den Jahrhunderten vor der Landnahme auf den Gebieten zwischen dem Donjez und dem Asowschen Meer ansässig waren, über den Flechtwerkbau legt das Material der Saltowo-Majack-Kultur ein Zeugnis ab.[7]

Aus den Jahrhunderten nach der Landnahme stehen in Bezug auf den Flechtwerkbau schon weitaus reichhaltigeres Quellenmaterial und dementsprechend sicherere Kenntnisse zur Verfügung. Im Zusammenhang mit dem archäologischen Material müssen hier zwei Funde erwähnt werden, und zwar konnten in Miskolc (Bezirk Borsod) im Verlauf einer Ausgrabung drei Wohnhäuser mit Flechtwänden und in Fonyód-Bélatelep (Bezirk Somogy) die Überreste von sechs Gebäuden mit Flechtwänden und Schwellen ans Tageslicht gebracht werden. Diese Häuser können auf das 11. bis 13. Jahrhundert datiert werden.[8] Aus diesem Zeitabschnitt konnte ein Flechtwerkbau in der Grossen Ungarischen Tiefebene noch nicht nachgewiesen werden. Es kam einzig eine Trennwand ohne Lehmverschmierung zum Vorschein, die den Ofen der Grubenwohnung von den anderen Teilen des Hauses getrennt hatte. Es ist anzunehmen, dass dieses Haus ein Flechtwerkbau war, welches an der Stelle des während des Tatarensturms zerstörten Dorfes Muhi (Bezirk Borsod) entdeckt wurde. Zum Teil Flechtwerkbau mag auch jenes Haus gewesen sein, welches in Hódmezővásárhely-Kardoskút ans Tageslicht kam. Der eine Raum dieses zweigeteilten Gebäudes war aus Stein, während der andere ein Fachwerk hatte, welches wahrscheinlich durchflochten war.[9]

In historischen Quellen aus jener Zeit wird zumeist von Festungen und

5. *Zs. Bátky:* A magyar ház eredetéhez. Néprajzi Értesítő (im weiteren: Népr. Ért.), XXII, 1930. 75.

6. *I. Fodor:* Verecke híres útján. Budapest, 1975. 96.; Fachliteratur zur Andronowo-Kultur: *I. Fodor:* Vázlatok a finnugor őstörténet régészetéből. Régészeti füzetek, Ser. II. No. 15. 1973.

7. *I. Fodor:* Verecke... op. cit. 175.

8. *J. Komáromy:* A miskolci Sötétkapu melletti ásatások jobbágyházai. A Miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei, Miskolc, 1955. 18—19.; *B. Horváth:* Árpád-kori faépítkezés nyomai Fonyód Bélatelepen. Folia Archeologica, XIX. 1968. 113—144.

9. *I. Méri:* Árpád-kori népi építkezésünk feltárt emlékei Orosháza határában. Régészeti Füzetek, Ser. II. 12. Budapest, 1964. 9—17., 19—23.; *I. Éri—A. Bálint:* Muhi elpusztult középkori falu tárgyi emlékei. Régészeti Füzetek Ser. II. 4. Budapest, 1959. 23.

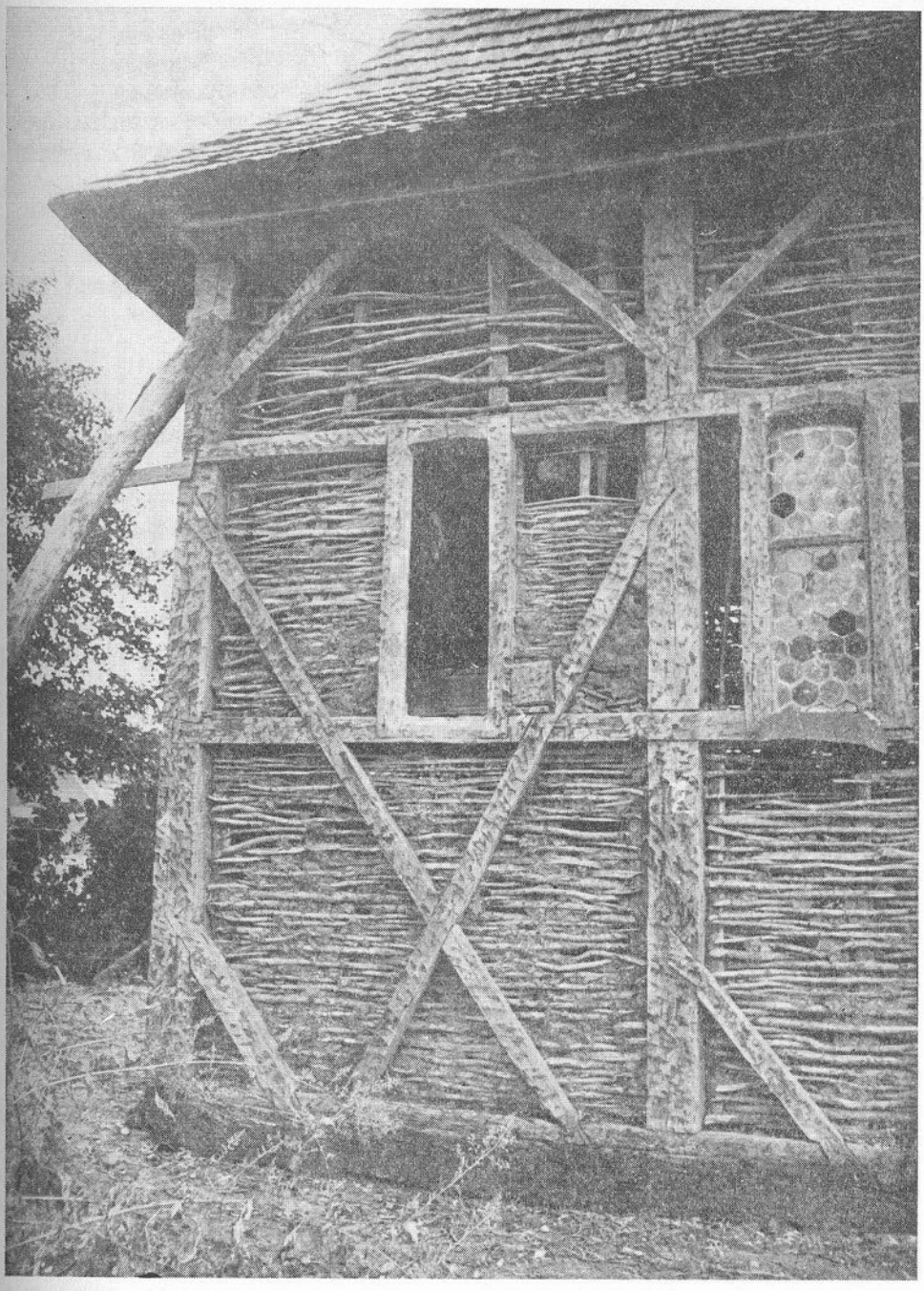


Abb. 1. Kirche im Flechtwerkbau mit Schwelle. Mándok, (Kom. Szabolcs-Szatmár). Aufn. J. Szabó

Kirchen aus Flechtwerk gesprochen. Hierauf weisen auch die Ortsnamen *Sövényvár, Sövényháza, Sövényfalva, Hímesudvar, Hímesháza* und *Hímesegyháza* hin.[10] Auch in den späteren Jahrhunderten spielte die Flechtmauer eine grosse Rolle beim Bau von Kirchen. Im 16./17. Jahrhundert wurden häufig Planken gebaut, wobei zwischen zwei durch Balkenwerk verstärkte Flechtwände Lehm gestampft wurde. Diese Technik vereint die Charakteristika des Baues der Flecht- und der Lehmstampfwand in sich. Diese nach der sog. „ungarischen Art" gebauten Planken boten gegenüber den derzeitigen Feuergeschützen weitaus grösseren Schutz als die beste Steinmauer.[11] Quellen aus dem 18. Jahrhundert berichten häufig von Kirchen mit Flechtwänden, welche in den früheren Jahrhunderten erbaut und dann während der Türkenherrschaft zerstört wurden. Diese Angaben stammen aus Gebieten der Grossen Ungarischen Tiefebene, welche auch ethnographischen Forschungen nach Zentren des Flechtwerkbaus bildeten. Es handelte sich hierbei demzufolge um den Landstrich zwischen den Flüssen Bodrog und Theiss (Bodrogköz), um das von den Flüssen Theiss und Szamos eingeschlossene Gebiet (Szatmárberegi síkság), um das Marschland der Flüsse Berettyó und Kőrös (Kis- und Nagysárrét) sowie um das Gebiet am Mittellauf der Theiss.[12] Das hohe technische Können und die Kunst der einstigen Kirchenbaumeister, Zimmerer und Tischler ist in der Gegenwart nur noch an solchen Gebäuden zu entdecken, wie den reformierten Kirchen im Flechtwerkbau von Tákos und Mánd (Bezirk Szatmár),[13] (Abb. 1.).

In der Mehrzahl der Gegenden der Grossen Ungarischen Tiefebene war im 15. bis 18. Jahrhundert neben den obigen Bauten in den Dörfern und Marktflecken auch der Bau von Wohnhäusern und Nebengebäuden mit Flechtwänden recht verbreitet. Im Mittelalter waren die heute waldlosen Flächen dieser Landschaft von weitläufigen Waldungen bedeckt, die gleichzeitig den Bedarf an Bauholz sicherten. So ist es denn verständlich, dass man in den historischen Quellen aus jener Zeit nicht nur Angaben über Gebäude mit Flecht- oder Lehmwänden mit hölzernem Fachwerk sondern auch über den Holzbau finden kann.[14] Beispielsweise stehen für Debrecen schon Angaben

10. Vgl. *K. Csilléry:* A magyar népi lakáskultúra kialakulásának kezdetei. Budapest, 1982. 173—174.

11. *S. Takács:* Rajzok a török világból. II. Budapest, 1915. 9—10.; *F. Bakó:* Erd- und Ziegelbau in der nordungarischen Volksbaukunst. Acta Ethnographica, XXIX. 1980. 68.

12. *I. Balogh:* Magyar fatornyok. Budapest, 1935. 109., 115., 118., 138., 146.; *S. Ébner:* A Bodrogköz lápi községeinek településföldrajzi vázlata. Föld és Ember, V. 1925. 73.; *I. Györffy:* A Nagykunság és környékének népies építkezése. Népr. Ért., IX. 1908. 160—161.; *Gy. Szokody:* A 150 éves templom. Újkécske, 1937. 8—9.; *J. Tóth:* Népi építészetünk hagyományai. Budapest, 1961. 52., 212.

13. *N. Gilyén—F. Mendele—J. Tóth:* A Felső-Tiszavidék népi építészete. Budapest, 1975. 132—134., 171—172.; A mádi sövényfalú templom ma a Szabadtéri Néprajzi Múzeumban, Szentendrén látható, vgl. *M. Florián:* Felső-Tiszavidék. Szentendre, 1978. 65—68.

14. *P. Csőre:* A magyar erdőgazdálkodás története. Budapest, 1980. 64—65.; *I. Szabó:* A középkori magyar falu. Budapest, 1969. 33—41.

vom Ende des 14. Jahrhunderts über Gebäude mit Flechtwerk und Schwellen zur Verfügung. Mitte des 15. Jahrhunderts erstattete König Matthias die Waldungen zurück, deren die Bürger der Stadt enteignet worden waren, damit sie die Siedlung, die ein Opfer der Feuersbrunst geworden war, wieder neu aufbauen konnten. Auch im 16. bis 18. Jahrhundert waren die Flechtwerkhäuser etwas ganz alltägliches im Bild der Stadt.[15] Ähnliche Angaben sind auch in der Konskription der Hajdústädte vom Jahre 1517 zu lesen. So heisst es von Hajdúböszörmény und Vámospércs, dass „die Häuser aus Flechtwerk sind, das mit Lehm verschmiert ist, und sie haben Strohdächer."[16]

Auch das archäologische Material der spätmittelalterlichen Dörfer bestätigt die Angaben der historischen Quellen. Die bei Ausgrabungen aufgedeckten Häuser haben in der Mehrzahl Lehm- oder Flechtwände. Von den 18 Häusern, die in der einst zwischen Cegléd und Nagykőrös gelegenen und im 17. Jahrhundert ausgestorbenen Gemeinde Nyársapát ausgegraben wurden, hatten acht Häuser Flechtwände; doch auch die Leibeigenen aus den mittelalterlichen Dörfern Ete (Bezirk Tolna), Békéssámson, Kovácsháza (Bezirk Békés) und Móric (Bezirk Szolnok) wohnten in derartigen Häusern.[17]

Die Rolle, die die Flechtwand in der volkstümlichen Bauweise der Grossen Ungarischen Tiefebene einnimmt, zeigt sowohl räumlich als auch zeitlich gesehen ein ausserordentlich abwechslungsreiches Bild. So gibt es keine Gegend, wo zu einer bestimmten Zeit ausschliesslich diese Bauweise angewendet worden wäre. Sie kommt in allen Fällen immer wieder in der Gemeinschaft mit anderen Mauertechniken vor, wenn auch mit mehr oder weniger starkem Gewicht. Neben den geographischen Bedingungen beeinflussten auch die verschiedenen historischen, gesellschaftlichen und juristischen Faktoren das Ausmass ihrer Verbreitung. Da diese aber im Verlauf der Geschichte ebenso abwechslungsreich waren wie die geographische Umgebung, so kann man sich erst dann ein allgemeines Bild von der Flechtwerkbauweise in der Grossen Ungarischen Tiefebene machen, wenn man dies Problem den Landschaften nach untersucht.

Was ihren Aufbau betrifft, so können die Flechtwände in Ungarn in zwei grosse Gruppen eingegliedert werden: in Wände mit und ohne Schwelle (Abb. 1—2.). Die erste Gruppe war vorwiegend in Berg- und Hügelgegenden des Karpatenbeckens (Siebenbürgen, Nördliches Mittelgebirge, Mittel-, Süd-

15. *L. Zoltai:* Vázlatok a debreceni régi polgár házatájáról. A debreceni Déri Múzeum Évkönyve (im weiteren: DDME). 1938. 138.; *L. Sápi:* Debrecen népi építészetének hagyományai. In Hajdú-Bihar népi építészete (Red.: *Gy. Szőllősi*). Debrecen, 1979. 124.

16. *I. Györffy:* A Nagykunság... op. cit. 160—161.

17. *J. Csalogovits:* Népi építkezés emlékei a Tolna megyei Sárközben. Népr. Ért., XXVII. 1935. 4.; *E. Olasz:* Középkori leletek Békéssámsonon. Archeológiai Értesítő, 83. 1956. 212—216.; *A. Bálint:* A mezőkovácsházi középkori település emlékei. Dolgozatok. Szeged, 1939. 149—150.; *A. Bálint:* A középkori Nyársapát lakóházai. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1962. 106.; *I. Méri:* Beszámoló a Tiszalök-rázompusztai és a Túrkeve-mórici ásatások eredményeiről II. Archeológiai Értesítő, 81. 1954. 144.

Abb. 2. Wohnhaus im Flechtwerkbau ohne Schwelle. Dunapataj, (Kom. Bács-Kiskun). Aufn. Gy. Balázs

und Südwesttransdanubien) verbreitet, während die Art ohne Schwelle mehr für die Kleine und die Grosse Ungarische Tiefebene charakteristisch war. In Bezug auf die Flechttechnik wurden in Transdanubien, Nordungarn und in der Grossen Ungarischen Tiefebene die Ruten im allgemeinen waagerecht in das Balkenwerk eingeflochten, während im nordöstlichen Teil der Transtheissgegend, in der Nyírség sowie im Gebiet von Szatmár eher die senkrecht geflochtene Variante allgemein war.[18]

Das im Nordosten Ungarns östlich der Flüsse Theiss und Kraszna gelegene Gebiet von *Szatmár* gehört auch heute zu den waldreichsten Landstrichen in der Grossen Ungarischen Tiefebene. Bis hin zum Ende des 18. Jahrhunderts waren der Holz- und Flechtwerkbau hier bestimmend. Als von der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts an die Holzbauten immer mehr in den Hintergrund traten und stattdessen die Bedeutung des Flechtwerkbaus stärker zunahm, verbreiteten sich auch die Lehmwände mit Holzfachwerk. Die Lehmstampfwand und die Lehmwand verbreiteten sich erst im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts in stärkerem Masse. Der auf der Schwelle

18. *J. Barabás—N. Gilyén:* Vezérfonal népi építészetünk kutatásához. Budapest, 1979. 40—41.; *L. Dám:* Magyar néprajz I. Építkezés. Budapest, 1980. 14—15.

der Flechtwand errichtete Balkenrahmen wurde mit Ginster- und Haselnusssträuchern und mit dünn gespaltenen Stöckern senkrecht durchflochten und danach von beiden Seiten mit Lehm verschmiert. Eine eigentümliche ortsgebundene Form des Flechtwerkbaus stellte das sog. „lábasház" dar, dessen Besonderheit darin bestand, dass die Schwelle auf 90—120 cm hohe lebende Baumstümpfe gelegt wurde, um dann hierauf die Balkenkonstruktion des Gebäudes zu errichten.[19]

Die *Nyírség,* die bedeutendste Landschaftseinheit im Norden der Trastheissgegend, stellt in Ungarn das zweitgrösste von Flugsand bedeckte Gebiet dar. Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts gab es auch in dieser Gegend weitläufige Laubwälder, sodass auch hier der Bau von Holz- und Flechtwänden sowie von Lehmwänden mit Holzfachwerk von grosser Bedeutung war. Infolge der Rodungen im 18. Jahrhundert nahm das Ausmass der Wälder jedoch so stark ab, dass die Behörden in einem Erlass den Holzbau verboten. Dennoch kam es im Interesse der Gewinnung von mehr zur Beackerung geeignetem Boden bis zum Beginn des vergangenen Jahrhunderts soweit, dass die Wälder fast völlig abgeschlagen wurden. Die Folge hiervon war dann aber, dass der Wind von diesen Gebieten zusammen mit dem Flugsand auch den Mutterboden abtrug. Um den Flugsand zu bändigen, musste von neuem aufgeforstet werden. Dies erfolgte dann aber mit den als Bauholz weniger geeigneten Akazien. Doch auch der als Baugrund dienende lockere Boden machte das Bauen mit Fachwerk notwendig, sodass diese Technik im 19./20. Jahrhundert am weitesten verbreitet war. Obwohl man in Erzählungen oder bei kleineren Nebengebäuden nahezu in jeder Siedlung auf Erinnerungen an den Flechtwerkbau stösst, so ist ein bedeutenderer Flechtwerkbau in rezentem Material nur in nördlichen und in einigen südlichen Gemeinden der Landschaft anzutreffen.[20]

Die drei bedeutendsten Landschaftseinheiten der Mittleren Transtheissgegend, die *Hajdúság, Nagykunság* und *Sárrét,* haben trotz annähernd gleicher historischer und geographischer Bedingungen eine unterschiedliche kulturelle Entwicklung durchgemacht. Die Hajdúság und die Nagykunság genossen Privilegien, sodass auch ihre wirtschaftlichen Bedingungen günstiger waren als in anderen Gegenden. Auch in Bezug auf die Grosse Ungarische Tiefebene sind in diesen beiden Landschaften Marktflecken mit einer bedeutenderen Einwohnerschaft anzutreffen. Demgegenüber war die Sárrét überwiegend von Leibeigenen- und Domänendörfern bestimmt. Infolge dieser voneinander abweichenden historischen und gesellschaftlichen Bedingungen nahm auch die Entwicklung der Baukultur einen unterschiedlichen Lauf und verfügte über unterschiedliche Charakteristika.

19. *N. Gilyén—F. Mendele—J. Tót:* op. cit. 47—49.; *M. Florián:* op. cit. 17.
20. *S. Erdész:* Nyírség. Budapest, 1974. 138.; *L. Dám:* Lakóházak a Nyírségben. Studia Folkloristica et Ethnographica 6. Debrecen, 1982.

In der *Hajdúság* zeigte im Mittelalter neben der Wellenwerkmauer und der Lehmstampfwand die Technik des Flechtwerkbaus die meiste Bedeutung. Infolge der sich mit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts beschleunigenden wirtschaftlichen Entwicklung verschwand der Flechtwerkbau gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts vollkommen aus dem Bauwesen, um dem sich immer mehr ausbreitenden Lehmziegelbau Platz zu machen. An den einst so wichtigen Flechtwerkbau erinnern heute nur noch einige Weingartenhütten.[21]

Demgegenüber gibt es von der *Nagykunság* weder historische noch ethnographische Angaben zum Flechtwerkbau. Das heisst natürlich nicht, dass man die Flechtwand hier im Mittelalter weder kannte noch anwendete, sondern vielmehr, dass sich die Lehmstampf- und die Lehmziegelwand hier schon so früh verbreiteten, sodass die Erinnerung an den Flechtwerkbau in Ermangelung an historischen Angaben nicht einmal mehr in der Überlieferung lebendig ist. Gleichzeitig handelt es sich hier aber um das Gebiet, in dem der Rohrwandbau die grösste Vergangenheit hat; und diese Technik stand als Ersatz für den Flechtwerkbau.[22]

Die *Sárrét* stellte vor der Hochwasserregulierung das am weitesten ausgebreitete Marschgebiet des Landes dar, wo die Siedlungen von Jahr zu Jahr regelmässig von Hochwassern gefährdet waren; und dies nicht allein durch die Berettyó und die Körös-Flüsse, sondern häufig sogar auch durch das Hochwasser der Theiss. Bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren hier der Flechtwerk- und der Lehmwandbau die am stärksten verbreiteten Bautechniken. Nicht nur Wohnhäuser und Wirtschaftsgebäude wurden so errichtet, sondern auch Kirchen und öffentliche Gebäude. Mit der Entsumpfung der Marschen und der Regulierung der Flüsse wurde neben dem in seiner Vergangenheit verhältnismässig tiefreichenden Wellerwerk und der Lehmstampfwand auch hier der Lehm zum wichtigsten Baumaterial. Im rezenten Material erinnern auch hier nur noch die kleineren Nebengebäude und Weingartenhütten an die einstige Flechtwerkbauweise.[23]

In dem von den obigen Gebieten südlich gelegenen Gebiet zwischen der Körös und der Maros, bzw. im *Bánát* wurde die Flechtwand im Verlauf der

21. *I. Györffy:* A Nagykunság... op. cit. 160—161.; *I. Dankó:* Házformák Hajdúnánáson. Ethnographia (im weiteren Ethn.), LXXV. 1964. 71.; *I. Dankó:* Hajdúböszörmény népi építkezése. DDMÉ. 1968. 380—381.; *I. Dankó:* A hajdúsági ház. In: Hajdú-Bihar népi építészete, op. cit. 174—176.; *L. Dám:* A hajdúböszörményi szőlők népi építészete. Debrecen, 1972. 26.; *I. Balogh:* Hajdúság, 1969. 195.

22. *I. Györffy:* A Nagykunság... op. cit. 157—161.; *T. Bellon:* Nagykunság. Budapest, 1979. 173.; *L. Miskolczi—L. Vargha:* A Nagykunság vidék népének építészete. Budapest, 1943. X—XI.; *I. Dankó:* A túrkevei ház. In: Emlékkönyv a Túrkevei Múzeum fennállásának tizedik évfordulójára (red.: *L. Györffy*), Túrkeve, 1961. 71.

23. *S. Sücs:* Néprajzi vonatkozások Bihar-vármegyében. In: Bihar vármegye (red.: *Z. Nadányi*), Budapest, 1938. 191—192.; *L. Dám:* A Nagy-Sárrét népi építészete. Műveltség és Hagyomány XVII. Debrecen, 1975. 54—55.; *Gy. Varga:* A bihari síkság népi építkezése. In: Hajdú-Bihar népi építészete op. cit. 197—198. *L. Dám:* Település, építkezés. In: Berettyóújfalu története (red.: *Gy. Varga*). Berettyóújfalu, 1981. 395.; *I. Dankó:* Opuskula Ethnographica. Debrecen, 1977. 261—262.

vergangenen zwei Jahrhunderte kaum angewendet. Auf ihr einstiges Vorhandensein weisen neben einigen verstreuten ethnographischen Angaben nur die Quellen aus dem 18. Jahrhundert hin. Die Bewohner, die sich hier nach der Türkenherrschaft niederliessen, wohnten für kurze Zeit in Wohngruben und Gebäuden mit Flechtwänden, doch zum Ende des 18. Jahrhunderts hin waren die Lehmstampf- und die Lehmziegelwand schon von ausschliesslicher Bedeutung.[24]

Auch ein Grossteil des Gebietes zwischen Donau und Theiss gehört nicht zu den für den Flechtwerkbau charakteristischen Gebieten. So geben z. B. aus der *Bácska* nur einige verstreute Angaben Hinweise auf den Flechtwerkbau. Um die Wende des 19./20. Jahrhunderts sind in der *Kiskunság*, in der *Jászság* sowie in den Alföld er Teilen des Komitats Pest kaum noch Gebäude mit Flechtwänden aufzufinden. Dass die Flechtwand auch hier schon so zeitig in den Hintergrund gedrängt wurde, hat ebenfalls historische und gesellschaftliche Ursachen.

Die meisten Siedlungen von Bácska wurden im 18. Jahrhundert neu besiedelt. Diese Dörfer wurden von Ingenieuren geplant und angelegt, und auch die von Ingenieuren geplanten Häuser wurden von vornherein aus Lehmstampfwänden errichtet. Ebenso ging auch die gesamte wirtschaftliche Entwicklung infolge der für den Ackerbau günstigen Bedingungen und der Privilegien der Siedler schneller voran als z. B. in der Sárrét oder in der Nyírség. So wendeten sich hier die bäuerliche Bauweise und die Wohnkultur schnell dem bürgerlichen Geschmack zu. Auch die Landschaften Kiskunság und Jászság waren durch grosse mit Privilegien ausgestattete Marktflecken oder freie königliche Städte bestimmte. Und auch hier zeichneten sich die wirtschaftliche Entwicklung, die Urbanisation und der Wandel vom Bauerntum zum Bürgertum recht bald ab, indem sie auch deutliche Spuren im Bauwesen hinterliessen. So blieben die verschiedenen primitiven Wandtechniken nur in Relikten und nur im Rund der auf dem Lande lebenden Einzelhofbauern erhalten, deren finanzielle und gesellschaftliche Lage eine anspruchsvollere Bauweise nicht zuliess.[25] Den historischen Quellen nach war im Kreise der Einwohner der Dörfer und Städte in der Jászság, die nach der Türkenherr-

24. *J. Barabás:* Békés megye néprajza a XVIII. században. Gyula, 1964. 33.; *J. Banner:* A békési magyarság népi építkezése. Népr. Ért., XII. 1911. 135.; *L. Hencz:* Népi építkezés. In: Mezőberény története (red.: *F. Szabó*). Mezőberény, 1973. II. 264.; *A. Juhász:* Építkezés, házberendezés. In: Tápé története és néprajza (red.: *A. Juhász*). Tápé, 1971. 444.; *A. Paládi-Kovács:* Az anyagi kultúra alakulása néhány dél-alföldi (bánsági) magyar faluban. Népi Kultúra — Népi Társadalom VII. Budapest, 1973. 305—306.; *R. Vuia:* Le village roumain de Transylvanie et du Banat. Bukureşti, 1937. 48. und Karte 6.

25. *B. Bellovics:* Bács-Bodrog vármegye népe. 1. Magyarok. In: Bács-Bodrog vármegye (red.: *S. Borovszki*), Budapest, o. J. 326—327.; *K. Galgóczy:* Pest-Pilis-Solt Kiskun megye monographiája, I—III. Budapest, 1876—77. III. 307., 312., 326.; *J. Vorák:* Halas népe. In.: Kiskunhalas. Helytörténeti monográfia. (Red.: *Á. Janó*). Kiskunhalas, 1965. 139.; *E. Fél.:* Harta néprajza. Budapest, 1935. 9.; *I. Sztrinkó:* Primitív faltechnikák az illancsi tanyák népi építkezésében. Cumania, V. Kecskemét, 1978. 146.

schaft neu besiedelt worden waren, neben den Wohngruben der Flechtwerkbau die am weitesten verbreitete Bauweise. Von der Mitte des 18. Jahrhunderts an, als die Einwohner der Jászság sich im Rahmen der sog. Redemption von den feudalen Lasten freimachen konnten, eröffnete sich auch ihnen die Möglichkeit, eine auf den Kapitalismus zuschreitende warenproduzierende Wirtschaft zu betreiben. Parallel hierzu wurden die herkömmlichen Verfahren im Bauwesen so stark in den Hintergrund gedrängt, dass die Erinnerung an den Flechtwerkbau selbst in den Überlieferungen nicht mehr lebendig ist. Daneben wurde aber die Anwendung der Lehmstampf- und der Lehmziegelwand immer allgemeiner.[26] Im 18./19. Jahrhundert gab es selbst in der sich westlich der Jászság ausdehnenden Pester Ebene keinen bedeutenden Flechtwerkbau mehr. Hier ist bis auf den heutigen Tag die Lehmstampfwand vorherrschend.[27] Demgegenüber war der Flechtwerkbau entlang der Donau von recht grosser Bedeutung. Obwohl fast aus jeder der an den beiden Ufern gelegenen Siedlungen Angaben zu dieser Wandtechnik zur Verfügung stehen, gibt es doch drei Gebiete, wo die Flechtwand von ganz besonderer Bedeutung war, und zwar sind dies die *Sárköz,* die *Insel Mohács,* sowie das zwischen den Flüssen Donau und Drava gelegene Gebiet, das sog. *Drávaszög.* Abweichend von der in der Grossen Ungarischen Tiefebene allgemein verbreiteten Baupraxis, hatte sich in den obengenannten Landschaften überall die Variante mit der Schwelle verbreitet.

Nach den Hochwasserregulierungen vollzogen sich natürlich in allen drei Landschaften starke Veränderungen, dennoch blieben in einigen am Flussufer gelegenen Siedlungen noch bis zum 20. Jahrhundert Gebäude mit den charakteristischen Flechtwänden erhalten.[28]

Ähnlich wie bei den obigen Gebieten waren auch noch um die Jahrhundertwende die nördlichen Randgebiete der Grossen Ungarischen Tiefebene vielfach durch Flechtwerkbau gekennzeichnet, so u. a. die sich südlich vom Bükk- und Mátragebirge ausbreitende sog. *Ebene von Heves und Borsod* (ung.: Hevesi és Borsodi síkság) sowie die *Bodrogköz* und die *Rétköz,* die Landschaften, die das Überschwemmungsgebiet von Bodrog und Theiss ausmachen. Neben der Verwendung von Erde zum Bauen hatte hier in den früheren Jahrhunderten auch die Holzbauweise starkes Gewicht, denn ganz in der Nähe dehnten sich ja die gutes Bauholz liefernden Laubwälder in den Gebirgen aus. Im 18. Jahrhundert nahm die Bedeutung des Flechtwerkbaus in der Ebene

26. *F. Fodor:* A Jászság életrajza. Budapest, 1942. 333—336.; *L. Szabó:* Jászság. Budapest, 1982. 182.

27. *K. Galgóczy:* op. cit. II. 208—211.

28. *J. Csalog:* Talpas sövényházak a Tolna megyei Duna-szakaszon. Népr. Ért., XXXI. 1935. 38—40.; *J. Csalogovits:* op. cit. 3.; *E. Fél:* Adatok Dunapataj néprajzához. Népr. Ért., XXXV. 1939. 354—355.; *J. Bárth:* Duna—Tisza közi népi építészet és lakáskultúra változásairól. Forrás, 1973. 4—5. 101.; *A. Garay:* Szlavóniai régi magyar falvak. Népr. Ért. XII. 1911. 222—223.; *O. Penavin:* A nagycsaládszervezet Szlavóniában. (Kórógy). Újvidék, 1981. 81—83.

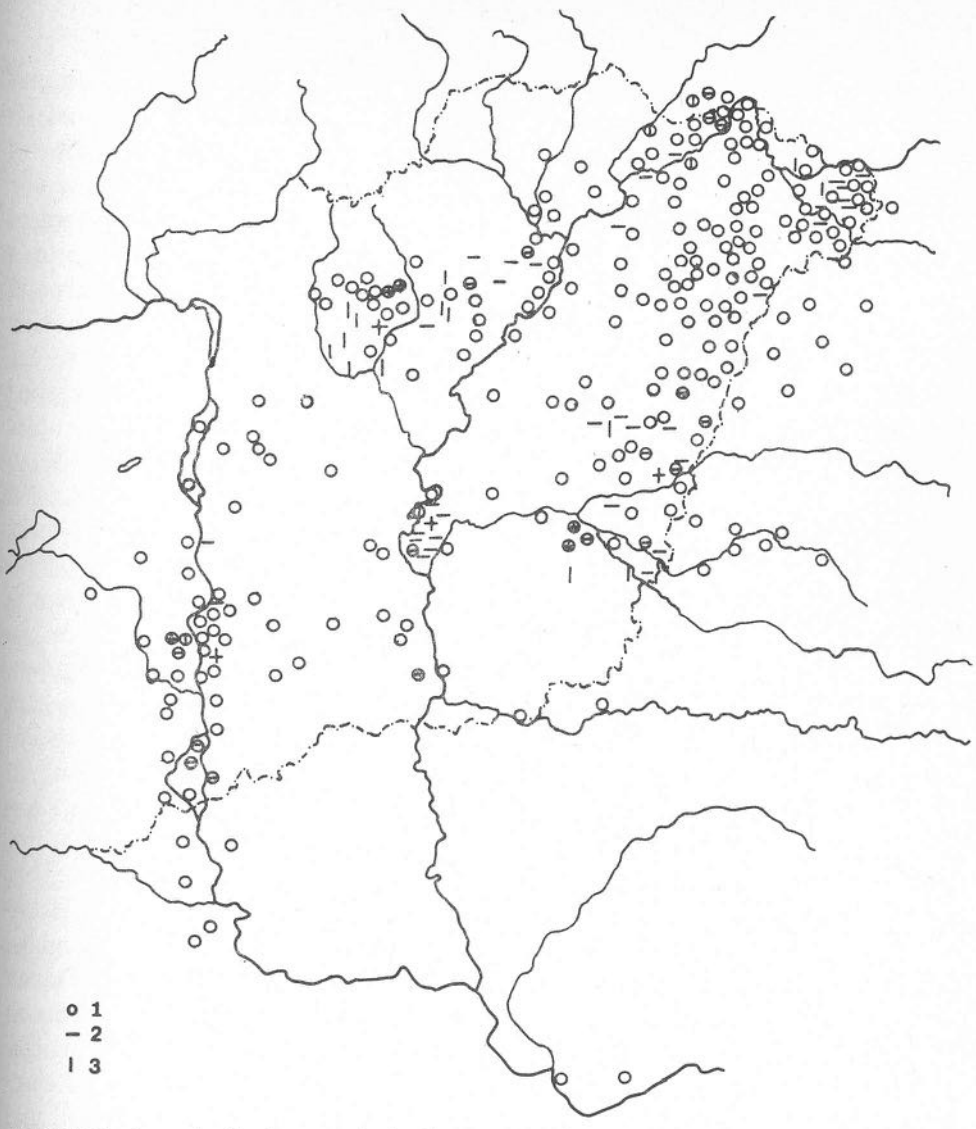


Abb. 3. Verbreitung der Flechtmauer in der Grossen Ungarischen Tiefebene im 18—20. Jahrhundert. 1=Angabe aus dem 18. Jahrhundert, 2=Angabe aus dem 19. Jahrhundert, 3=Angabe aus dem 20. Jahrhundert.

von Heves und Borsod ebenfalls immer stärker zu, da die Verwendung von Bauholz behördlich eingeschränkt wurde. Diese Bauweise breitete sich ganz besonders in den Dörfern an der Theiss aus. Das für den Bau notwendige Holzmaterial kam aus den Gebirgswäldern, und das Grundmaterial für das Flechtwerk stammte aus den Weidenwäldern längs der Theiss.[29]

29. *F. Bakó:* Holzbauten-Denkmäler in Oberungarn. Acta Ethnographica, XVIII. 1969. 29—37.; *I. Istvánffy:* A palócok lakóháza és berendezése. Népr. Ért., 1911. XII. 11.: *K. Herkely:* A mezőkövesdi matyó nép élete. Budapest, 1939. 11.; *I. M. Balassa:* Dél-Borsod település- és építéstörténetének vázlata. Ház és ember, I. 1980. 126.; *J. Bencsik:* Adatok a népi építkezés ismeretéhez a Közép-Tisza vidékéről. DDMÉ. 1975. 545.

Bis zur Regulierung der Flüsse Bodrog und Theiss stellten die Ruten und der Lehm auch in den Gemeinden der *Bodrogköz* das bedeutsamste und älteste Baumaterial dar. So schreibt *Sándor Ébner:* „Die ständigen Überschwemmungen und Hochwasser machten es notwendig, dass die Zwischenräume zwischen den tief eingegrabenen Pfählen mit einem Material ausgefüllt werden, das das Wasser nicht fortspülen kann. Dazu eigneten sich die Weidenruten am besten. Daher kamen früher in allen Gemeinden, hauptsächlich aber in denen, die im Überschwemmungsgebiet gelegen waren, Häuser mit Strohlehmwänden sehr häufig vor." Ähnlich war die Situation auch in *Rétköz,* wo der Flechtwerkbau erst nach der Theiss-Regulierung weniger zu werden begann; doch auch noch in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts konnten hier gute Studien betrieben werden.[30]

Auch durch die beigefügte Landkarte werden die obigen Ausführungen gut illustriert (Abb. 3.)[31], obwohl es infolge der Mängel in den Quellen nicht gelang, die Möglichkeiten der kartografischen Methode voll auszuschöpfen. So konnte beispielsweise keine genaue Trennlinie zwischen der Verbreitung der Flechtwande mit Schwelle und ohne Schwelle gezogen werden, da die Quellen in den meisten Fällen allein die Tatsache des Flechtwerkbaus angeben, aber nicht auf eine Information über die technischen Varianten eingehen. Ebenso informieren sie in den meisten Fällen auch nicht darüber, welche Bedeutung die Anwendung des Flechtwerkbaus innerhalb einer Siedlung in einem bestimmten Zeitabschnitt hatte. Ganz eindeutig geht aber aus den Angaben hervor, dass der Flechtwerkbau in 19./20. Jahrhundert nur noch dort eine bedeutende Rolle spielte, wo dies die geografischen Bedingungen möglich, bzw. notwendig machten. Zu diesen Gebieten gehörten die ständig von Hochwassern bedrohten einstigen Niederungen und Marschen, wie die Bodrogköz, Rétköz, Sárrét und im allgemeinen das Überschwemmungsgebiet von Donau und Theiss.[32] Mit ihren tief in den Boden eingegrabenen Eisenkonstruktionen und den geflochtenen Wänden konnten die Gebäude auch mehr oder weniger starken Überschwemmungen standhalten. Selbst wenn das Wasser die Lehmverschmierungen fortwusch, fiel das Gebäude dennoch nicht zusammen, und konnte leicht wieder ausgebessert werden. Wie sicher diese Bauweise war, kann am besten dadurch bewiesen werden, dass noch im Jahre 1889 durch einen

30. *S. Ébner:* A Bodrogköz... op. cit. 100—101.; *L. Szolnoky:* Az udvar és építményei Vajdácskán. Ethn., LXVII. 1956. 596—598.; *M. Nyárády:* Szabolcs Vármegye vázlatos tárgyi néprajza. In: Vármegyei szociográfiák IV. Szabolcs vármegye. Budapest, 1939. 201.; *L. Kiss:* Beszterce. Egy lápi község leírása. Föld és Ember, II. 1922. 221.; *L. Kiss:* Nagyhalász. Ethn., LXV. 1954. 363.

31. Quellen für die Landkarte: Die in den Indizes angegebene Fachliteratur sind Daten aus dem Atlas der Ungarischen Volkskunde, aus dem Archiv des Landesaufsichtsamtes für Denkmäler sowie aus eignen Sammlungen.

32. *L. Vargha:* A magyar falu építészete. Budapest, 1954. 34.; *L. Varga:* Népi építkezés a Tisza menti tájban. Magyar Technika, II. 1947. 119.

Erlass des Innenministeriums in den ständig von Hochwasser bedrohten Gebieten die Anwendung der Flechtwand angeordnet wurde.[33]

Über einen bedeutenden Flechtwerkbau verfügten um die Jahrhundertwende auch jene Gebiete, für die in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts noch der Holzbau charakteristisch war, wie z. B. das Szatmárer Gebiet, wo der Lehmbau erst nach dem ersten Weltkrieg den Vorrang vor dem Flechtwerkbau erlangte. Doch auch für die Übergangsgebiete zwischen der Verbreitung von Erd- und Holzbau war ein recht ansehnlicher Flechtwerkbau typisch. Als diese Gebiete galten die nördlichen und östlichen Randgebiete der Grossen Ungarischen Tiefebene. So trugen im Tal der Fekete-Körös z. B. zur Verbreitung der Flechtwand mit Schwelle der Reichtum an Holz und die Wassernähe gleichermassen bei.[34]

Schon in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts verschwand der Flechtwerkbau jedoch völlig aus der Baupraxis jener Gebiete, deren gesellschaftlich-wirtschaftliche Entwicklung dynamischer als im Durchschnitt war. Dies waren die Marktflecken und die privilegierten Gebiete (Jászság, Kiskunság, Nagykunság und Hajdúság). Und schliesslich gab es in der Grossen Ungarischen Tiefebene auch solche Gebiete, wo der Flechtwerkbau völlig ohne Bedeutung blieb, wie in Bácska und Bánát sowie im nordwestlichen Randgebiet, in der Pester Ebene.

Eine Zusammenfassung dieser Angaben spiegelt nicht nur die bisherigen Ergebnisse aus den Forschungen wider, sondern weist auch auf neue Aufgaben hin. Diese wären die Erfassung der technischen Varianten, die Bestimmung ihrer räumlichen und zeitlichen Verbreitung sowie die Aufdeckung des Verhältnisses zwischen dem Flechtwerkbau und den mit ihm verwandten Wandtechniken (Rohrwand, Lehmwand mit hölzernem Fachwerk).

Sövényépítkezés az Alföldön

A sövényépítkezésnek a magyar népi építkezés történetében nagy hagyományai vannak. A technika ismerete és alkalmazása a nyelvészeti, régészeti és történeti adatok szerint a magyar őstörténet korai időszakáig nyúlik vissza. Középkori történeti forrásaink nemcsak sövényfallal épült erődítésekről, templomokról emlékeznek meg, hanem a régészeti leletekkel együtt arról is tanúskodnak, hogy mezővárosainkban és falvainkban is általános volt a sövényfalú lakóházak és melléképületek építése.

A sövényfalnak az Alföld népi építészetében betöltött szerepe térben és időben egyaránt rendkívül változatos képet mutat. Egyetlen olyan vidékről sem tudunk, ahol valaha is kizárólagos lett volna alkalmazása, minden esetben más faltechnikákkal együtt fordul elő hol nagyobb, hol kisebb jelentőséggel. Elterjedésének mértékét a földrajzi feltételek mellett különböző történeti, társadalmi és jogi tényezők befolyásolták. Mivel pedig ezek a történelem során éppoly változatosak voltak, mint a földrajzi környezet, a problémát tájegységenként kellett vizsgálat alá vonnunk. Ennek eredményei az alábbiakban foglalhatók össze:

33. Vgl. *L. Dám:* A Nagy-Sárrét... op. cit. 56.
34. *I. Györffy:* Dél-Bihar falvai és építkezése. Népt. Ért., XVI. 1915. 125—126.

A néprajzi anyag tanúsága szerint a sövényépítkezés az elmúlt két évszázadban már csak ott játszott jelentős szerepet, ahol azt a természetföldrajzi feltételek lehetővé, ill. szükségessé tették. Ezek pedig az árvizektől rendszeresen fegyegetett egykori lápos, mocsaras tájak voltak, mint a Bodrogköz, Rétköz, Sárrét, Sárköz s általában a Duna és a Tisza árterületei. Emellett jelentős sövényépítkezéssel bírtak még a századfordulón is azok a területek, amelyeket a múlt század első felében még faépítkezés jellemzett, mint pl. a Szatmár-beregi síkság. De számottevő sövényépítkezés jellemezte a föld- és faépítkezés elterjedési területei közötti átmeneti tájakat, azaz az Alföld északi és keleti peremvidékeit. Már a múlt század első felében kiszorult viszont azoknak a területeknek az építészeti gyakorlatából, amelyek az átlagosnál dinamikusabb társadalmi-gazdasági fejlődésen mentek keresztül. Ezek pedig a mezővárosok és a kiváltságos területek (Jászság, Kiskunság, Nagykunság, Hajdúság) voltak. Végül vannak az Alföldnek olyan vidékei, ahol a sövényépítkezés egészen jelentéktelen volt, azaz Bácska és Bánát, valamint az északnyugati peremterület, a Pesti-síkság.

Az adatok számbavétele nemcsak a kutatások eddigi eredményeit tükrözik, de rámutatnak a további feladatokra is. Ezek pedig a technikai változatok fölgyűjtése, térbeli és időbeli elterjedésük megállapítása, a sövényépítkezés és a vele rokon faltechnikák (nádfal, favázas sárfalak) egymáshoz való viszonyának feltárása.

Dám László

SOŇA ŠVECOVÁ

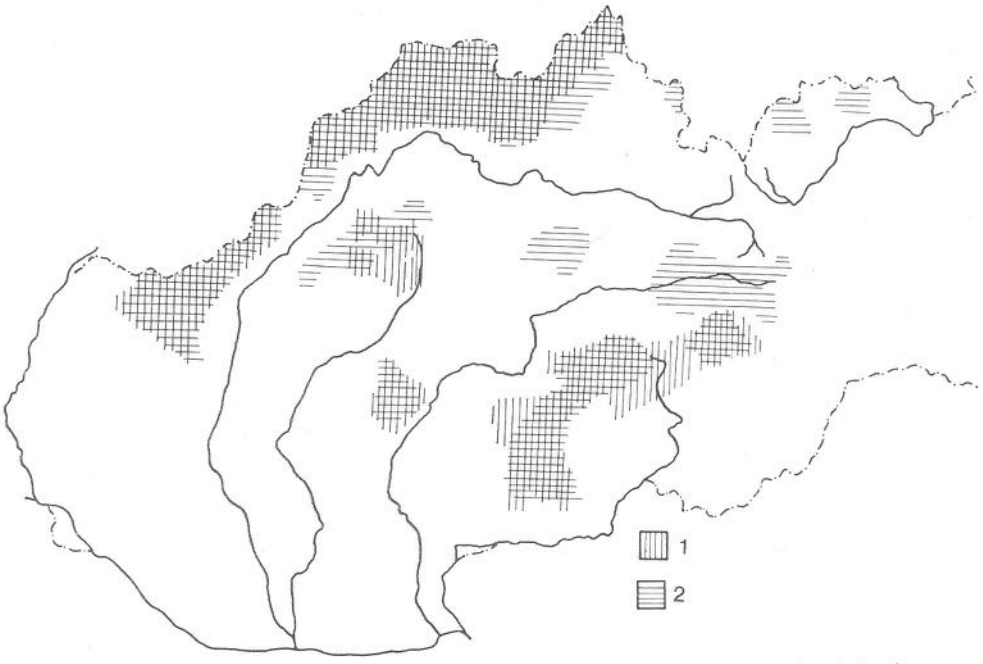
Die Rodeackersiedlungen in der Slowakei und ihre Beziehung zu den Saisonwohnsitzen

Die slowakischen Rodeackersiedlungen liegen in den gebirgigen Gegenden der Slowakei, wo sich vom 16. Jahrhundert an Bedingungen herausbildeten, die es den Bauern ermöglichten, durch das Roden in abgelegenen Teilen der Gemeindeflur neuen landwirtschaftlichen Boden zu erwerben.[1] Das Gewinnen und die Besiedlung dieses Bodens erfolgte spontan, ungeregelt, und deshalb liegen diese Siedlungen verstreut inmitten der Rodungen. An manchen Orten bilden sie Weiler mit einer grösseren Anzahl von Anwesen, anderswo sind es nur Einzelhöfe. Auch die Entfernung der Rodeackersiedlungen von ihrem Mutterwohnsitz, der meist im Tal liegt und ihr administratives Zentrum darstellt, schwankt erheblich.[2] Die Einzelhöfe, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf dem kommassierten Grundbesitz entstanden, sind meist nur 10 bis 15 Wegminuten vom Dorf entfernt, doch die Entfernung der abgelegensten Rodeackersiedlungen von der Muttergemeinde beträgt bis zu 25 Kilometer.

Die Rodeackersiedlungen in der Slowakei werden regional in fünf Komplexe eingeteilt. Im westlichen Grenzgebiet gibt es Rodeackersiedlungen im Bereich der Weissen Karpaten, sie heissen Myjavské kopanice. Nördlich von ihnen erstreckt sich die zusammenhängende Region der westbeskidischen Ro-

1. Vom Höhepunkt des Feudalismus angefangen, seit der Umfang des herrschaftlichen Bodens festgelegt war, gehörte der gerodete Boden zu einer besonderen besitzrechtlichen Kategorie. Rodeboden gewannen die Bauern durch das Urbarmachen der Randgebiete ausgedehnter Gemarkungen im Gebirge, die zum Dominikalgrundbesitz gehörten. Rodeackersiedlungen wurden vorwiegend auf neugerodetem Boden angelegt. Infolge des Bevölkerungszuwachses der Bauernschaft nahm die Bedeutung dieser Siedlungen vom Ende der feudalistischen Epoche an immer mehr zu. Näheres darüber siehe in *P. Horvát:* Vznik a vývoj kopaníc na Slovensku. Príroda a spoločnost', 27. 1978. 24—30.

2. Für extreme Entfernungen der Rodeäcker von der Zentralgemeinde hält *Š. Janšák* eine Entfernung von fünf bis 25 Kilometern. In: O kopaničiarskom osídlení na Slovensku. Vlastivedný časopis, 16. 1967. 2—28. Eine maximale Entfernung vom Zentrum ist jedoch kein Beweis für die Isoliertheit der Rodeackersiedlungen. Manche dieser Siedlungen inklinieren zu näheren Zentren als es ihr Mutterdorf und administratives Zentrum ist. Heute entscheidet die Entfernung der Siedlung von der nächsten Autobushaltestelle oder von einer anderen Verkehrsverbindung, die gleichfalls nicht ins administrative Zentrum führen muss.



Zeitweilige und dauernde Rodeackersiedlungen. 1 = Dauerwohnsitze, 2 = Saisonwohnsitze.

deackersiedlungen. Sie besteht aus den Rodeackersiedlungen im Gebirge Javorníky, im Kysuce-Gebiet und in der nördlichen Orava. An die westslowakische Region der Rodeackersiedlungen knüpfen jenseits der slowakisch-mährischen Grenze die mährischen Rodeackersiedlungen an, die in der Mährischen Walachei und im Gebiet von Těšín bis nach Polen hineinreichen. Eine separate Insel der Rodeackerbesiedlung zwischen den Flüssen Nitra und Váh bilden die Rodeackersiedlungen im Bergland Strážovská hornatina; ihre markantesten Vertreter sind die Rodeackersiedlungen der Gemeinde Valaská Belá.

Alle westslowakischen Rodeackersiedlungen heissen *kopanice* (Rodeäcker), sie haben also die gleiche Bezeichnung wie der Boden, auf dem sie entstanden sind. Eine kleinere Region von Rodeackersiedlungen bilden die Gemeinden im mittelslowakischen Gebirge Pohronský Inovec in der Umgebung des Städtchens Nová Baňa. Hier heissen diese Siedlungen *štály* (Ställe) nach den markantesten Wirtschaftsgebäuden, die in diesen Siedlungen stehen. Die ausgedehnteste Region der Rodeackerbesiedlung in der Mittelslowakei sind die sog. *lazy* (Rodeäcker) im Gebirge Slovenské rudohorie. Ihren Namen erhielten sie ebenfalls von den Rodeäckern, auf denen sie erbaut wurden. Den Kern dieser Region bilden die Rodeackersiedlungen in der Umgebung der Gemeinde Detva, an sie knüpfen im Süden die Rodeackersiedlungen auf dem Plateau

von Krupina im ehemaligen Komitat Hont an und im Osten die Rodeackerbesiedlung im ehemaligen Komitat Gemer.

Verhältnismässig genau ist die Ausdehnung der Rodeackerbesiedlung in der Slowakei aus veröffentlichten Verzeichnissen ersichtlich. Das erste dieser Verzeichnisse erschien im Jahre 1929 und beruht auf den Ergebnissen einer Umfrage, die sein Autor an die Bezirksämter richtete.[3] Das zweite entstand auf Grund der Volkszählung im Jahre 1961.[4] Während die Fragebogenaktion von 1929 nur unvollständige Angaben erbrachte, ist das Verzeichnis von 1961 umfangreicher und genauer. Dies ergibt sich unter anderem auch aus dem Vergleich beider Verzeichnisse. Im älteren Verzeichnis ist meist eine geringere Anzahl von Gemeinden mit Rodeackersiedlungen angegeben als im Verzeichnis von 1961, obwohl in den Jahren von 1929 bis 1961 keine neuen Rodeackersiedlungen mehr entstanden sind. In der sinkenden Anzahl der Bewohner in den Rodeackersiedlungen äussert sich bereits die gegenwärtige Entwicklungstendenz. In den letzten Jahrzehnten altern die Rodeackersiedlungen immer mehr und werden zugunsten der zentralen Wohnsitze in den Muttergemeinden aufgegeben.

Im wesentlichen untersuchten die Autoren beider Verzeichnisse die gleichen Gebiete, obwohl ihre Kriterien zur Bestimmung der Rodeackersiedlungen nicht immer einheitlich waren. Die Widersprüche betreffen besonders die Einstufung der Waldhufendörfer. Nach Ansicht einer Gruppe von Forschern gehören die Waldhufendörfer zu den Rodeackersiedlungen, weil sie im 16. Jahrhundert auf Rodungen angelegt wurden, die sich in der Form von Landstreifen entlang der Feldmarkgrenzen erstreckten. Nach Meinung anderer Wissenschaftler haben die Waldhufendörfer mit den Rodeackersiedlungen nichts gemein, weil sie eine geregelte Form der Besiedlung darstellten, ähnlich wie die Gassen-, Hufen- und andere Dörfer.[5] Sicher ist, dass in den Waldhufendörfern Rodeackersiedlungen meist als sekundäre Wohnsitze entstanden, wenn für die neuen Geschlechter willkürlich weiterer Boden gerodet wurde. Deshalb zählt man die Waldhufendörfer im Gebiet Kysuce und in der oberen

3. *Š. Janšák:* Príspevok k osídleniu Slovenska. Obce a kopanice. Sborník Museálnej slovenskej spoločnosti, 23. 1929. 104—111.

4. *E. Sitár:* Kopaničiarske osídlenie na Slovensku. (Niektoré otázky súčasného stavu. Vlastivedný časopis, 16. 1967. 125—135.

5. Die Ansichten über den Ursprung der Waldhufendörfer haben sich in den letzten Jahren besonders unter den Historikern zugespitzt. *J. Benko* rechnet in seiner Studie Osídlenie Kvsúc die Waldhufendörfer zu den Siedlungen, die nach dem Rodeackerrecht gegründet wurden (Správy a informácie, Kysucké múzeum. Čadca, 1980. 5—58. Ähnlich hält auch *P. Ratkoš* in seiner Arbeit Problematika kolonizácie na valašskom práve na území Slovenska. Historické štúdie, 24. 1980. 219. ... „nicht nur in der Feldmark verstreute Einzelhöfe" für Rodeackersiedlungen, sondern auch „neuentstandene Weiler, in denen ... die Feldmark in eine bestimmte Anzahl von Parzellenstreifen eingeteilt ist." Im Gegensatz zu diesen beiden Forschern vertritt *P. Horváth* die Ansicht, dass die „Rodeackersiedlung elementar und spontan entstanden ist" und dass die Waldhufendörfer mit der Rodeackerbesiedlung nichts gemein haben. In: Vývoj kopaníc a kopaničiarskeho osídlenia v oblasti Myjavskej pahorkatiny do konca 18. storočia. Historické štúdie, 23. 1971. 92—95.

Orava allgemein zu den Rodeackersiedlungen. Auch das Kriterium des bäuerlichen Urpsrungs der Rodeackersiedlungen wird meist allgemein akzeptiert. Die im Gebirge verstreuten Behausungen ehemaliger Holzfäller, Kohlenbrenner, Glasarbeiter, Bergleute und anderen Arbeiter werden in der Regel nicht zur Rodeackerbesiedlung gerechnet.[6] Auch in den erwähnten Verzeichnissen werden diese einheitlichen Kriterien respektiert. Beide Verzeichnisse beziehen sich auf die gleichen Regionen der Rodeackerbesiedlung, die Unterschiede zwischen ihnen betreffen nur den Umfang dieser Gebiete. Dies beweist folgende Aufstellung, in der die Anzahl der Gemeinden mit Rodeackersiedlungen und der Prozentsatz der Bevölkerung, die in den Rodeackersiedlungen lebte, angegeben sind:

I. Die Region des Gebirges Slovenské rudohorie und des Plateaus von Krupina:
Im Jahre 1929 = 47 Gemeinden und 50% der Einwohner,
im Jahre 1961 = 65 Gemeinden und 38% der Einwohner.

II. Die Region der Gebirge Javorníky und Beskydy:
Im Jahre 1929 = 53 Gemeinden und 60% der Einwohner,
im Jahre 1961 = 46 Gemeinden und 42% der Einwohner.

III. Die Region der Weissen Karpaten:
Im Jahre 1929 = 22 Gemeinden und 54% der Einwohner,
im Jahre 1961 = 39 Gemeinden und 43% der Einwohner,

IV. Die Region des Gebirges Pohronský Inovec:
Im Jahre 1929 = 6 Gemeinden und 64% der Einwohner,
im Jahre 1961 = 14 Gemeinden und 38% der Einwohner.

V. Die Region des Berglandes Strážovská hornatina:
Im Jahre 1929 = 4 Gemeinden und 54% der Einwohner,
im Jahre 1961 = 2 Gemeinden und 45% der Einwohner.

In den Verzeichnissen ist nur die dauernde Besiedlung des Rodeackerbodens vermerkt. Das historische wie das rezente Material liefern jedoch auch viele Angaben über Saisonbehausungen in entlegenen Teilen der Feldmark. Auch sie sind grössten teils auf gerodetem Boden, auf den Rodungen ortsansässiger Bauern entstanden. Sie wurden jedoch auch auf entlegenen Urbarialwiesen und -weiden angelegt. In beiden Fällen dienten sie zur individuellen Sommerung oder Winterung des Viehs. Die Siedlungen bestanden hauptsächlich aus Wirtschaftsgebäuden, in denen das Vieh untergebracht und das

6. In welchem Umfang nicht nur die landwirtschaftliche, sondern auch die industrielle Kolonisation an der Entstehung der Streusiedlungen in gebirgigen Gegenden beteiligt war, das resümiert *P. Horváth* in seiner Studie Historický prehľad vzniku a rozvoja chotárnych sídiel v slovenskej časti Karpát. Slovenský národopis, 28. 1980. 8—17.

Futter von den umliegenden Wiesen und Feldern aufbewahrt wurde. Die entwicklungsmässigen Zusammenhänge zwischen der zeitweiligen und der dauernden Rodeackerbesiedlung steht ausser Zweifel. Dies zeigt auch die Landkarte, auf der die Verbreitung dieser Siedlungen dargestellt ist. Die saisonmässig bewohnten Siedlungen überdecken fast überall die dauernde Besiedlung, denn die dauernden Wohnsitze in den Rodeackersiedlungen entwickelten sich allmählich aus den Saisonbehausungen.

Der zeitliche Ablauf der Umwandlung der Saisonwohnsitze in dauernde war überall unterschiedlich. In manchen Gebieten lässt sich dieser Prozess nur noch am historischen Material verfolgen, anderswo dauerte er fast bis in die Gegenwart. So blieben beispielsweise in der Region von Myjava Erinnerungen an eine Saisonbesiedlung nicht einmal in der Tradition erhalten. Die letzten Angaben über zeitweilig bewohnte Bauten der hiesigen Bauern stammen aus der Mitte des 18. Jahrhunderts.[7] Auch im Zentrum der Rodeackerbesiedlung von Detva gab es dauernd bewohnte Anwesen auf den Rodeäckern schon in den letzten Jahrhunderten des Feudalismus, trotzdem dauerte hier der Prozess der Dauerbesiedlung der Feldmark bis ins 20. Jahrhundert.[8] Die meisten rezenten Belege über die dauernde Besiedlung der mittelslowakischen Rodeäcker stammen aus den Randgebieten dieser Region, aus den ehemaligen Komitaten Hont und Gemer. Dort entwickelten sich aus den zeitweiligen dauernde Wohnsitze vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zur Jetztzeit.[9] In der Region der Rodeackersiedlungen von Nová Baňa, die eine dauernde Besiedlung vom 17. Jahrhundert an aufweist, erinnern sich alte Leute mancherorts noch daran, dass es dort auch in unserem Jahrhundert noch Saisonbehausungen in der Feldmark gab.[10] Ähnlich verlief der Prozess der dauernden Besiedlung der zeitweiligen Behausungen auch im Kysuce-Gebiet, also in einer der

7. In den letzten Jahren erschien eine historische Studie über die Entwicklung der Rodeackerbesiedlung im Bereich des Hügellandes Myjavská pahorkatina, in der Belege über Saisonsiedlungen angeführt werden, die aus der Mitte des 18. Jahrhunderts stammen. Siehe *P. Horváth:* Vývoj kokaníc ... op. cit. Nach älteren Ansichten, die *J. Bodnár* in seiner Monographie Myjava (Na Myjave, 1911. 37.) ausspricht, werden die hiesigen Rodeackersiedlungen fremden Flüchtlingen vor der Türkengefahr zugeschrieben. Diese Erklärung fand auch in spätere ethnographische Studien Eingang. Im Gegensatz dazu dokumentiert die Arbeit *P. Horváth* Anhand von Archivquellen, dass sich die Entstehung der hiesigen Streusiedlungen nicht von der Entwicklung in den anderen Rodeackerregionen der Slowakei unterscheidet.

8. *K. A. Medvecký,* der Autor der Monographie Detva (Detva, 1905.) schreibt: „Die Einwohner von Detva drängen sich, so stark sie nur können, auf den Rodeäckern zu wohnen, obwohl sie daran seit jeher von den Beamten der Herrschaft gehindert werden." Die Besiedlung der Rodeäcker erklärt er durch den Mangel an Boden, der unter die Erben aufgeteilt wird (S. 156.). Er führt auch die Feststellungen einer kanonischen Visitation aus dem Jahre 1829 an, laut welcher es damals hier schon 367 Rodeackersiedlungen gab (S. 155.).

9. *M. Lukniš:* Kopaničiarske osídlenie v Gemeri. Slovenská národopis, 28. 1981. 41—50.; *S. Svecova:* Názvoslovie lazového osídlenia v Honte. Slovenský národopis, 27. 1979. 36.

10. Über die dauernde Besiedlung vordem nur zeitweilig bewohnter Feldställe *(štále)* auf den Rodeäckern in der Region von Nová Baňa siehe: *S. Švecová:* Kopanicové sídla a dedina. Universita Karlova, Praha. 1975. 48.; *D. Stránská:* K otázce zvýšených staveb na Slovensku. Slovenský národopis,14. 1966. 66—69.

ältesten Regionen mit einer Rodeackerbesiedlung, denn auch hier wurde dieser Prozess erst in unserem Jahrhundert abgeschlossen.[11]

Im Laufe der Sozialisierung der Landwirtschaft und mit der Abschaffung der Privatwirtschaft in den letzten Jahrzehnten wurde allgemein auch die Saisonwirtschaft auf abgelegenen Grundstücken in der Feldmark aufgegeben. Damit verschwand auch die Möglichkeit einer dauernden Besiedlung zeitweiliger, saisonmässiger Zweigbetriebe der landwirtschaftlichen Produktion.

Auch in der Vergangenheit waren nicht überall die Voraussetzungen für eine Umwandlung von Saisonbehausungen in Dauersiedlungen gegeben. Aus dem rezenten Material geht hervor, dass sich in mehreren Gebieten die zeitweiligen Wohnsitze in der Feldmark nicht bis zu einer dauernden Rodeackerbesiedlung entwickelten. Zu diesen Gebieten gehört z. B. die Region Horný Spiš (Oberzips) mit ihren Viehschuppen *(majdany, šopy, kramy)*, das Horehronie-Gebiet und die Orava mit ihren Feldscheunen (stodoly) sowie manche Gemeinden im Gebiet Liptov mit ihren Feldstallungen (kraviarky)[12] Aber auch dort, wo eine saisonmässige und eine dauernde Besiedlung der Feldmark durch ethnographisches Material belegt ist, lässt sich ein entwicklungsmässiger Zusammenhang zwischen diesen beiden Formen der Besiedlung nicht immer nachweisen.[13] Dauernde Rodeackersiedlungen entwickelten sich aus zeitweiligen nur dort, wo die Bedingungen dazu gegeben waren. Und diese Bedingungen hingen auch vom Dorfteil des bäuerlichen Anwesens ab weil beide Produktionszentren, das Anwesen im Dorf und die Rodeackersiedlung in der Feldmark, ein unteilbares Ganzes bildeten.

Bei der Entstehung dauernder Wohnsitze aus den Saisonbehausungen waren die *ökonomischen Bedingungen* von erstrangiger Bedeutung. Die Saisonwohnsitze auf den entlegenen Grundstücken waren nur eine Ergänzung des Anwesens im Dorf. In der Feldmark wurde extensiver gewirtschaftet als auf dem Grundbesitz in der Nähe des Dorfes. Auf den Rodeäckern baute man Frühjahrsgetreide an, man betrieb Gartenwirtschaft, die Wiesen wurden im Frühling und im Herbst abgeweidet. Bei dieser Art der Wirtschaft war eine ganzjährige Anwesenheit der Familie nicht erforderlich, dazu war das saisonmässig bewohnte Anwesen in der Feldmark auch nicht ausgestattet. Es be-

11. Die Umwandlung zeitweiliger Wohnsitze in dauernde im Kysuce-Gebiet beschreibt *R. Bednárik* in zwei Werken: K štúdiu cholvarkov na Kysuciach. Sborník Slovenského národného múzea Etnografia, 57. 1963. 28.; und Ľudové staviteľstvo na Kysuciach. Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, Bratislava. 1967. 22—24.

12. Über die Saisonbehausungen in der Region Horný Spiš siehe: *M. Chlebana:* Príspevok k štúdiu letného chovu hovädzieho dobytka v oblasti Spišského Zamaguria. Sborník Slovenského národného múzea Etnografia, 66. 1972. 173—195; *M. Lukniš:* Jakubiany. Bratislava, 1946. 37—49. Die Feldscheunen *(stodoly)* in der Region Horehronie beschrieb am eingehendsten *J. Podolák* in seiner Studie Tradičné spôsoby zimovania dobytka na Horehroní. Slovenský národopis, 8. 1960. 282—295., 315.; Kuhställe in der Gemarkung *(kraviarky)* im Gebiet Liptov schildert Bronislawa Kopczynska-Jaworska in ihrem Artikel Materiálie k štúdiu pastierstva na Slovensku. Slovenský národopis, 7. 1959. 418—424.

13. *H. Plessingerová:* Bačováni na papradských Kopanicích. Český lid 6. 1951. 119.

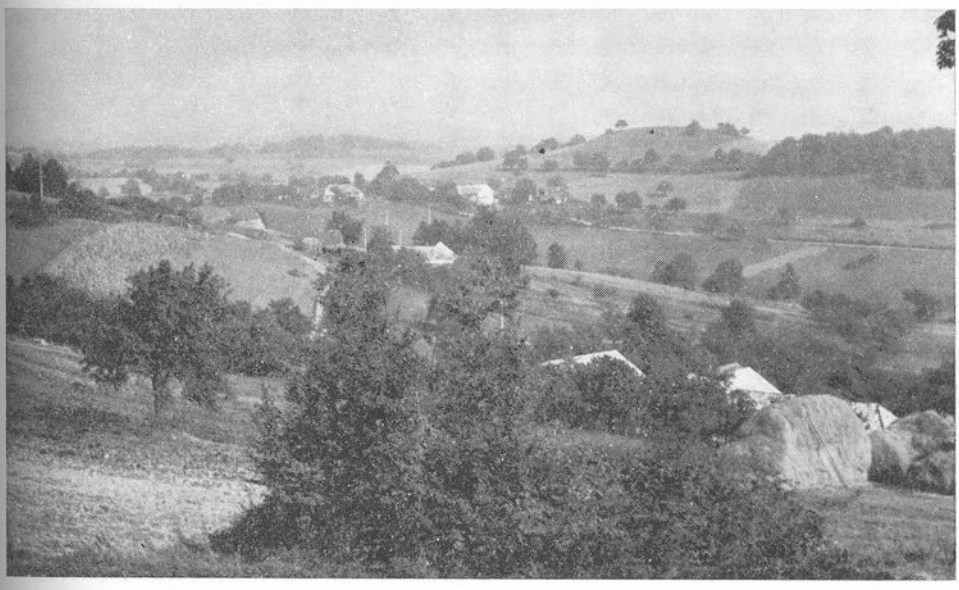


Abb. 1. Eine Saisonbehausung im Hont-Gebiet. 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts. Hrušov. Aufn. S. Švecová, 1981.

stand hauptsächlich aus einem Viehstall, ab und zu hatte es auch eine Scheune, eventuell auch eine kleine Stube mit einer Bettstatt. Sowohl bei der Sommerung wie auch bei der Winterung des Viehs hielten sich in diesem Anwesen nur einige Familienangehörige auf, niemals war es der Hauswirt oder die Hauswirtin selber. Die hatten Pflichten im Dorfteil ihres Anwesens zu versehen, auf dem das Schwergewicht der Wirtschaft lag. In den zeitweiligen Wohnsitzen hielten sich nur Angehörige der älteren Generation oder der Jugend auf, je nachdem welches Vieh oben in den Bergen gehalten wurde, zu welcher Jahreszeit es dort untergebracht war und welche Glieder die Familie im Dorf entbehren konnte. Zur Betreuung des Viehs war besonders im Winter eine männliche Arbeitskraft erforderlich, weil in dieser Jahreszeit die Viehhaltung mühevoller war. Die Mädchen siedelten nur zur Zeit der Sommerweide in die Saisonwohnsitze über. Während der Heumahd und bei der Getreideernte arbeitete die ganze Familie auf den Rodeäckern und den Wiesen rings um die Saisonbehausung. Aber auch zu dieser Zeit kehrten die Frauen abends ins Dorf zurück, um zu kochen, das Geflügel, die Schweine und das andere Hausvieh zu versorgen, das täglich mit der Gemeindeherde auf die Weide getrieben wurde. Es kam allerdings auch vor, dass die ganze Familie ihr lebendes und totes Inventar auf einen Wagen lud und in die Feldmark übersiedelte. Ihr Haus im Dorf blieb dann auch mehrere Wochen lang verschlossen. Solche Fälle finden wir nur dort, wo die Wirtschaft in den zeitweiligen Wohnsitzen inten-

siver betrieben wurde oder wo die Familie aus Eltern und kleinen Kindern bestand und sich deshalb nicht zerteilen konnte.

Die Intensivierung der Wirtschaft in den Saisonwohnsitzen war mit einer systematischen und allseitigen Nutzung des abgelegenen Bodenbesitzes verbunden. So bildete sich allmählich aus der zeitweiligen Behausung ein selbständiges, autarkes Wirtschaftszentrum heraus, in dem die Familie dann ihren dauernden Wohnsitz hatte. Man begann auf dem gerodeten Boden Hackfrüchte anzubauen, ja man legte neben den Saisonwohnsitzen auch Weingärten an, und dadurch vermehrte sich die Arbeit nicht nur für die Männer, sondern auch für die Frauen. Mit den Frauen zogen auch die Kinder in die zeitweiligen Behausungen, auch das Vieh wurde mitgenommen, es wurde in den Saisonwohnsitzen regelmässig gekocht, man lagerte Vorräte ein, es besserte sich die Wohnkultur und so entstanden allmählich Voraussetzungen für eine wirtschaftliche Selbständigkeit des Saisonwohnsitzes. Nun fehlte nur noch ein kleiner Schritt dazu, dass sich der zeitweilige Wohnsitz in einen dauernden verwandelte.

Eine dauernde Besiedlung der Rodeäcker war für die Familie immer aussichtsreicher als das Verbleiben im heimatlichen Dorf. Verglichen mit dem Leben in der Dorfgemeinschaft bedeutete jedoch eine Übersiedlung in die Feldmark eine radikale Veränderung. Die isolierten Rodeackersiedlungen konnten schwerlich dem Kultur- und Gesellschaftsleben im Dorf gleichen, deshalb musste eine dauernde Besiedlung der Rodeäcker der Familie zumindest eine erhebliche Verbesserung der wirtschaftlichen Situation versprechen. Die Anziehungskraft des Rodebodens war beträchtlich. Jedoch wo immer auch die Bedingungen für eine Rodeackerbesiedlung vorhanden waren, so lag die Ursache einer dauernden Übersiedlung in die Feldmark stets in der Erwartung einer besseren Zukunft. Nichtsdestoweniger waren die Anregungen und Gründe einer solchen Veränderung des Wohnsitzes örlich und zeitlich voneinander verschieden.

Die *Steuerfreiheit* regte die Gründung von Rodeackersiedlungen zur Zeit des Feudalismus schon vom Anfang dieses Besiedlungsprozesses an. Die Lastenfreiheit der Einwohner dieser Siedlungen, die weder dem Staat noch der Kirche Steuern zahlen mussten und auch von der Robot befreit waren, bedeutete im Vergleich mit den Untertanenpflichten der Dorfbauern, die auf dem Urbarialboden wirtschafteten, einen erbeblichen Vorteil.[14] Aus der Erforschung der Rodeackersiedlungen im Gebiet von Nová Baňa geht hervor, dass am Ende des 17. Jahrhunderts in einer Gemeinde von sechzig Anwesen 21 verlassen waren. Nach den dortigen Zunahme der Einwohnerzahl können wir den Grund dieser Flucht aus dem Dorf in der Übersiedlung der Familien in die hiesigen Rodeackersiedlungen suchen, denn offenbar erfolgte die Besied-

14. *K. Rebro:* Urbárska regulácia Márie Terézie a poddanské úpravy Jozefa II. Bratislava, 1959. 302.

lung der Rodeäcker zu dieser Zeit noch nicht deshalb, weil es an Urbarialboden in der Nähe des Dorfes mangelte.[15]

Den *Bevölkerungszuwachs* führt die ethnographische Literatur als Hauptgrund für eine dauernde Besiedlung der Rodeäcker an. Dies beweisen auch rezente Belege aus mehreren Gebieten, unter anderem auch aus der Gegend von Nová Baňa, wo es zur Zeit der Besiedlung der Feldmark noch genug Boden in der Nähe des Dorfes gab. Nichtsdestoweniger zeichneten sich bereits am Ende der feudalistischen Epoche mehrere Regionen, in denen es Rodeackersiedlungen gab, durch eine erhebliche Zunahme der bäuerlichen Bevölkerung in den Siedlungszentren aus. Am ausgeprägtesten lässt sich der Bevölkerungszuwachs als Ursache der Besiedlung von Rodeäckern durch Leibeigene in der Region Myjava beweisen. Hier wurde die dauernde Besiedlung des Rodebodens durch ortsansässige Bauern schon im 18. Jahrhundert beendet.[16] Die Gewinnung neuen Bodens und seine Besiedlung war zweifellos ein annehmbarerer Ausweg aus den bedrängten Verhältnissen in den Dörfern als die Proletarisierung der Familie infolge der rückständigen Agrarverhältnisse.

Die Aufhebung der Dreifelderwirtschaft und die Zusammenlegung des bäuerlichen Bodenbesitzes im vergangenen Jahrhundert rief eine neue Welle der Auswanderung ganzer Familien aus den Dörfern in die Feldmark hervor. Sobald die Zerstückelung des Bodens in den einzelnen Gewannen des Dreifeldersystems aufgeboben war und jeder Bauer auf seinem kommassierten Grundbesitz nach seinen eigenen individuellen Bedürfnissen wirtschaften konnte, verlor das Dorf seine Bedeutung als Siedlungszentrum. Es war vorteilhafter auf dem kommassierten Boden einen dauernden Wohnsitz zu gründen, als diesen Boden vom entfernten Dorf aus zu bebauen. So finden wir in einer Gemeinde im Hont-Gebiet, wo es um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts vor der Zusammenlegung der Grundstücke zehn Rodeackersiedlungen gab, zehn Jahre später — nach der Flurbereinigung — bereits 35 Rodeackersiedlungen. Aber auch wenn das Dreifeldersystem weiter bestand, eröffneten sich den Eigentümern von Rodeäckern eine bessere Zukunft, wenn sie aus dem Dorf in die Feldmark zogen. Ein Impuls zu diesem Entschluss war auch die Rückständigkeit der Dreifelderwirtschaft im Gegensatz zur Möglichkeit einer freien individuellen Bewirtschaftung des Rodeackerbodens.

Die individuelle, freie Nutzung des Rodeackerbodens, der niemals in ein reguliertes Wirtschaftssystem einbezogen wurde (zu diesen Systemen gehörte vor allem die Dreifelderwirtschaft) war besonders dort der Anlass zu einer dauernden Besiedlung der Rodeäcker, wo sich die Liquidierung dieses Wirtschaftssystems bis ins 20. Jahrhundert hinauszog. Vor dem veralteten Dreifeldersystem flüchteten besonders wohlhabendere Familien in die Rodeäcker-

15. *S. Švecová:* Kopanicové sídla a dedina. op. cit. 52.
16. *P. Horváth:* Vývoj kopanic ... op. cit. 165.

Abb. 2. Ein Dauerwohnsitz in einer Rodeackersiedlung im Hont-Gebiet, Mitte des 19. Jahrhunderts. Čekovce, Weiler Gerlach. Aufn. S. Švecová, 1981.

siedlungen, weil sie dort kein Verbot daran hinderte, intensivere Wirtschaftformen anzuwenden. So entstanden im Hont-Gebiet vom Ende des vergangenen Jahrhunderts an mehrere dauernd bewohnte Rodeackersiedlungen. Hinzu kam auch noch der Umstand, dass die Besitzer der Rodeäcker in der Feldmark mehr Boden besassen als in der Nähe des Dorfes.

Saisonwohnsitze hatten keine Aussicht auf eine dauernde Besiedlung, wenn in ihnen nicht die Voraussetzungen für die Entstehung einer selbständigen Wirtschaft vorhanden waren. Diese Bedingungen fehlten besonders dort, wo die zeitweiligen Siedlungen auf ehemaligem Urbarialboden standen, der nach dem Dreifeldersystem bewirtschaftet werden musste, aber auch dort, wo der Bodenbesitz zu sehr zerstückelt war.

Abb. 3. Die Rodeackersiedlung Gerlach im Hont-Gebiet, eine Dauerbehausung, Mitte des 19. Jahrhunderts. Čekovce. Aufn. S. Švecová, 1981.

Saisonsiedlungen auf ehemaligem Urbarialboden entstanden während des Feudalismus in den ausgedehnten Feldmarken der Gebirgsdörfer, auf Wiesen und Weideflächen neben entlegenen Feldern. Da das Wirtschaften im Dreifeldersystem einer allgemeinen Regelung unterworfen war, konnten auf dem Urbarialboden keine dauernden Siedlungen mit einer selbständigen und sich selbst versorgenden Wirtschaft entstehen, selbst dann nicht, wenn der Besitzer der Rodeäcker in ihrer Nähe genug Boden besessen hätte. Meist bestand der Urbarialboden jedoch aus ungemein zerstückelten Parzellen, die in vielen Generationen unter die einzelnen Erben aufgeteilt worden waren. Die Entstehung von Saisonsiedlungen unter den Bedingungen der Dreifelderwirtschaft ist auch durch rezentes Material aus unserem Jahrhundert belegt, wenn auch nur ausnahmsweise. Neben den Saisonwohnsitzen konnte es in der Gemeinde auch Rodeäcker mit einer dauernden Besiedlung geben, in ihnen lebten Familien, die keinen Urbarialboden in der Nähe des Dorfes besassen. Mit der

Liquidierung des Dreifeldersystems hörten auch die Saisonsiedlungen auf. Dort, wo sich dieser Prozess in unserem Jahrhundert abspielte, bestätigt er eine ähnliche Entwicklung im vorigen Jahrhundert, als die Zusammenlegung des Bodenbesitzes eine allgemeine Erscheinung war. Auch in unserem Jahrhundert endete die Flurbereinigung mit der Gründung dauernder Rodeackersiedlungen auf dem kommassierten Grundbesitz des Eigentümers.

Das Ausmass des Bodenbesitzes in der Rodeackersiedlung war eine wichtige Bedingung dafür, ob es sich lohnte, den Rodeboden auf die Dauer zu besiedeln. Die Bewohner der Rodeackersiedlungen waren mehr auf ihre Selbstversorgung angewiesen als die Bauern im Dorf, weil es in der Gemeinde mehr Möglichkeiten eines Nebenerwebs gab als in der Feldmark. Schliesslich und endlich übersiedelte die Familie nicht deshalb in eine Einöde, wenn sie dort nicht vom Ertrag ihres Bodenbesitzes hätte auskommen können. Die armen Bauern und Bodenlosen blieben im Dorf wohnen, weil sie dort eher ein Auskommen fanden. Aus den Forschungen im Hont-Gebiet geht hervor, dass auch zur Gründung einer Saisonsiedlung in der Feldmark ein gewisses Minimum an Grundbesitz erforderlich war. Als unterste Grenze dieses erforderlichen Bodenbesitzes wird meist ein Ausmass von 1,5 bis 2 Hektar angegeben. Auf einem solchen Bodenausmass konnten auch schon dauernde Anwesen angelegt werden, wenn ihr Besitzer zu einer intensiveren Bewirtschaftung des Bodens überging. Die Kataster des bäuerlichen Bodenbesitzes einer Gemeinde im Hont-Gebiet aus den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts zeigen, dass hier sieben Familien auf Rodeäckern mit einem Ausmass von weniger als zwei Hektar wirtschafteten, das kleinste Anwesen verfügte nur über 1,66 Hektar. Wenn auch unvergleichlich mehr Beispiele einer Dauerbesiedlung der Rodeäcker aus den Kreisen der wohlhabenderen Bauern stammen, geht aus dem angeführten Beispiel dennoch hervor, dass auch ein derart beschränktes Ausmass an zeitweilig besiedeltem Boden zur Entstehung einer autarken Rodeackerwirtschaft ausreichte. Dauernde Rodeackersiedlungen konnten jedoch keinesfalls dort entstehen, wo der Bodenbesitz zeitweiliger Siedlungen im Laufe der Zeit zerstückelt wurde.

Das System der Besitzaufteilung in den Familien rechnete nicht immer mit der Perspektive einer dauernden Besiedlung der Rodeäcker. Solange das Wirtschaften in zwei Zentren, in einem Anwesen im Dorf und einem zweiten in der Feldmark üblich war, erhielten die Erben in jeder Generation je einen Teil von der einen wie von der anderen Wirtschaft. Eine Teilung des Erbes, bei der ein Erbe den Besitz im Dorfe erbte, während der andere das Rodeackeranwesen erhielt, kam erst in der neueren Zeit auf, als infolge eines intensiveren Wirtschaftens sowohl der eine wie auch der andere Teil des Besitzes ökonomisch sebständig und beide Anwesen — das im Dorf und das in der Feldmark — voneinander unabhängig waren. Mancherorts trat dieser Fall erst in unserem Jahrhundert ein. Wenn der Bodenbesitz jedoch zu sehr zerstückelt war, konnte

er nicht mehr die Grundlage einer autarken Wirtschaft bilden. Beispiele für die Sommerung des Hausviehs in einer Saisonsiedlung, in der sich mehrere geteilte Familien drängten, kennen wir aus ethnographischen Forschungen im Javorníky-Gebirge und im Hont-Gebiet.[17] Aus solchen zeitweilig bewohnten Siedlungen konnten sich begreiflicherweise keine dauernden Rodeackersiedlungen entwickeln.

Trotz des Umstandes, dass die Bedingungen für eine dauernde Besiedlung von Saisonwohnsitzen nicht überall gegeben waren, und obwohl dauernde Rodeackersiedlungen stellenweise auch auf unbesiedeltem Boden entstanden, war der entwicklungsmässige Zusammenhang zwischen den zeitweiligen und den dauernden Wohnsitzen der üblichste und natürlichste Weg zur Verbreitung der Rodeackerbesiedlung in der Slowakei. Die Saisonwohnsitze erfüllten in den meisten Fällen die wirtschaftlichen Voraussetzungen für eine Verselbständigung. Dort, wo die ansässige Bevölkerung diese Voraussetzungen nicht ausnützte, taten es Zuwanderer aus den benachbarten Gebieten. Unter den slowakischen Regionen mit einer Rodeackerbesiedlung zeichnete sich besonders die Gegend von Detva durch eine ungewöhnliche Mobilität der dortigen Bevölkerung aus. Schon von der Mitte des vorigen Jahrhunderts siedelten aus dieser Gegend ganze Gruppen von Familien in die Saisonsiedlungen der ehemaligen Komitate Hont und Gemer sowie in das Horehronie-Gebiet über. Welche Gründe auch immer die ortsansässigen Bauern dazu bewogen, ihre Rodeäcker den Zugewanderten zu verkaufen, so beruhten sie im allgemeinen doch zumeist darin, dass die Bauern dadurch die Möglichkeit erhielten, ihren Bodenbesitz in der Nähe des Dorfes intensiver zu bewitschaften. Ebenso kauften auch die Einwanderer aus den gebirgigen Gegenden den Rodeackerboden in der Hoffnung auf eine Verbesserung der wirtschaftlichen Lage ihrer Familie. Die früher untrennbare Verbundenheit zwischen dem dörflichen und dem zeitweiligen Wohnsitz wurde also nicht nur durch die örtlichen Bauern zerstört, sondern auch durch die Zuwanderer, die sich bemühten, den kargen Rodeackerboden ertragreicher zu machen und dann auf diesen Grundstücken dauernde Siedlungen gründeten.

Das allmähliche Aufgeben des Wirtschaftens in zwei Zentren, das zur Besiedlung der Rodeäcker entweder durch die einheimische Bevölkerung oder durch Eingewanderte beitrug, erfolgte nicht überall gleich, sondern in mehreren Varianten. In manchen Ortschaften siedelten nur einige der Erben aus den örtlichen Familien in die Feldmark über, in anderen Dörfern zogen alle Bauernfamilien in die Rodeackersiedlungen und liessen im Dorf leere, nur gelegentlich bewohnte Häuser zurück oder sie verkauften den einen oder den anderen Teil der Wirtschaft an Zugewanderte. Jede dieser Lösungen war von

17. *A. Plessingerová—J. Vařeka:* Vztah mezi formou rodiny a obydlím. Slovenský národopis, 28. 1980. 72.; *S. Švecová:* Vývoj roľníckych chotárnich sídiel v Honte. Manuskript. Katedra etnografie a folkloristiky, Praha.

der Möglichkeit abhängig, ob sich aus dem übrigen Teil der Wirtschaft ein neues autarkes Anwesen aufbauen liess. Wenn auch die Bedingungen zu dieser Entwicklung nicht überall zur gleichen Zeit heranreiften, und wenn sich auch die Ursachen einer dauernden Besiedlung der Rodeäcker vom Ende der feudalistischen Epoche an veränderten, so bedeutete die Rodeackerbesiedlung in der Slowakei — bis auf geringe Ausnahmen — den Abschluss der jüngsten landwirtschaftlichen Kolonisation, die mit der zeitweiligen Besiedlung abgelegener Gewanne in den gebirgigen Gegenden begonnen hatte. In den neuen Wohnsitzen verlief das Leben der Bauern abseits von der Dorfgemeinschaft, es entfaltete sich eine freie Art des Wirtschaftens, die in der speziellen Siedlungsform der slowakischen Rodeackersiedlungen gipfelte.[18]

A szlovákiai kopanyicák és az időszakos lakóhelyek összefüggése

A szlovák kopanyica (‚hegyvidéki, szétszórt házcsoportokból álló település') a szórványtelepülés különleges formája. A feudalizmus végétől kezdődően keletkeztek a hegyvidéki parasztok lakta községek határaihoz tartozó távoli részeken a spontán a szabadfoglalással összekötött irtások benépesítése révén. Az összeírások öt területen mutatnak ki kopanyicás községeket. Legnagyobb a közép-szlovákiai *lazy*-k (laz-ok) területe, továbbá a Nyugati-Beszkidek, a Fehér-Kárpátok, a Strážovské hornatiny kopanyicái és a Pohronský Inovec területén levő *štál*-ok. Az állandó kopanyicás települést mind az öt területen a határ időszakos benépesülése előzte meg. A Fehér-Kárpátok területén a kopanyicák tartós benépesítésének folyamata már a 18. században befejeződött, ezért az időszakos településekre csak levéltári forrásokban vannak adatok. A többi kopanyicás területen az időszakos településekre nemcsak történeti bizonyítékaink vannak, hanem maiak is. Néhány vidéken, ahol korábban is voltak szórványtelepülések, mint például Liptóban, a Horehronie vidékén és Horný Spiš területén, nem jöttek létre állandó kopanyicás települések. Az időszakos településektől az állandóan lakott szórványokig vezető fejlődést csak ott figyelhetjük meg, ahol megvoltak hozzá a feltételek. Ezek pedig ott jöttek létre, ahol az időszakos gazdálkodás kiegészítő fontosságát önálló, független gazdálkodásra lehetett változtatni. Bizonyára nem sikerülhetett ez ott, ahol a környező földterület föl volt aprózva, vagy alá volt rendelve egy irányított, leggyakrabban háromfordulós gazdálkodásnak. De még ott is, ahol az időszakos gazdálkodás lehetővé tette a tartós települések keletkezését, a családoknak a határba való költözködését több ok indokolta. Olykor a feudális adórendszer volt az, ami a falusiakkal szemben kedvezményeket biztosított a kopanyicán lakóknak, máskor a népességi okok és a vagyonmegosztás módja támogatták a költözködést, a múlt század közepétől kezdve pedig a határrendezések — ekkor ugyanis felszámolták a háromfordulós rendszert és tagosítottak —, serkentettek erre. Ezzel megnyílt az út az intenzívebb gazdálkodáshoz, és az időszakos, a termelés kiegészítő központok veszítettek jelentőségükből. Igen nagy mértékben pusztulni kezdtek a tartós kopanyicás település javára, s ezzel fejlődésük befejeződött. Ahol az időszakos települések mint a gazdálkodás extenzív formáinak a maradványai a mezőgazdaság szocializálásának a megindulásáig fennmaradtak, eltűntek a mezőgazdasági kisüzemi termelés részeként a magángazdálkodás többi formáival együtt.

Švecová Soňa

18. Die Landkarten wurden für die Redaktion des Ethnographischen Atlasses der Slowakei angefertigt und werden mit ihrer Bewilligung veröffentlicht.

JÁN BOTÍK

Lokale Besonderheiten und die Dynamik der Veränderungen der traditionellen Kultur in den Hochgebirgsgegenden der Slowakei

Die räumliche Mannigfalt ist eines der grundlegenden Attribute der Volkskultur. Sie ist nicht nur für umfangreiche Regionen bezeichnend, sondern auch für relativ kleine Gebiete. Besonders ausgeprägt sind die lokalen Unterschiede in der materiellen Kultur. Man kann sie damit erklären, dass die materielle Kultur unmittelbar sowohl mit dem Grad der Entfaltung der Produktionskräfte verbunden ist als auch mit den Besonderheiten der natürlichen Umwelt zusammenhängt.[1] Ein anschauliches Beispiel beim Studium dieser Zusammenhänge ist auch das Gebiet der Slowakei, das teilweise zur Region der karpatischen Gebirgszüge, teilweise auch zur Zone des Donautieflandes gehört. Daraus ergeben sich markante Unterschiede in der Meereshöhe, in der geologischen Zusammensetzung, im Bodenrelief, in der Temperatur, in der Niederschlagsmenge dieses Gebietes sowie eine ausserordentliche Mannigfalt seiner Pflanzen- und Tierarten. Infolge dieser natürlichen Gegebenheiten entwickelten sich auch unterschiedliche Bedingungen für den Erwerb des Lebensunterhaltes seiner Bewohner, für die Orientierung ihrer wirtschaftlichen Aktivität und für die Entfaltung mancher Komponenten ihrer Kultur. Die breite Skala der unterschiedlichen Naturverhältnisse in der Slowakei drückte auch den Äusserungen der Volkskultur in diesem Bereich ihren Stempel auf, und zwar in Gestalt ausgeprägter regionaler Merkmale und spezifischer Wesenszüge. Solche Auswirkungen der natürlichen Faktoren deuten auch die bisher veröffentlichten Teilergebnisse der Ausarbeitung des Ethnographischen Atlasses der Slowakei an.[2] In der vorliegenden Studie beabsichtigt ihr Autor auf die Rolle hinzuweisen, die die natürlichen Faktoren bei der Formung mancher Phänomene der materiellen Kultur unter extremen geographischen

1. *J. V. Bromlej:* Etnos a etnografia. Bratislava 1980. 74.

2. Auf die Rolle geographischer Faktoren bei der Formung regionaler Besonderheiten in der Volkskultur der Slowakei wird besonders in folgenden Beiträgen hingewiesen: *P. Slavkovský:* Kosa. Slovenský národopis 26, 1978. 83—93.; *E. Kahounová—Drábiková:* Sušenie ovocia. Slovenský národopis 27, 1979. 86—100.; *S. Kovačevičová:* Stavebný materiál, technika, konštrukcia stien a krovu obydlia na Slovensku. In: Lidová stavební kultura v československých Karpatech a přilehlých územich. Brno, 1981. 61—76.

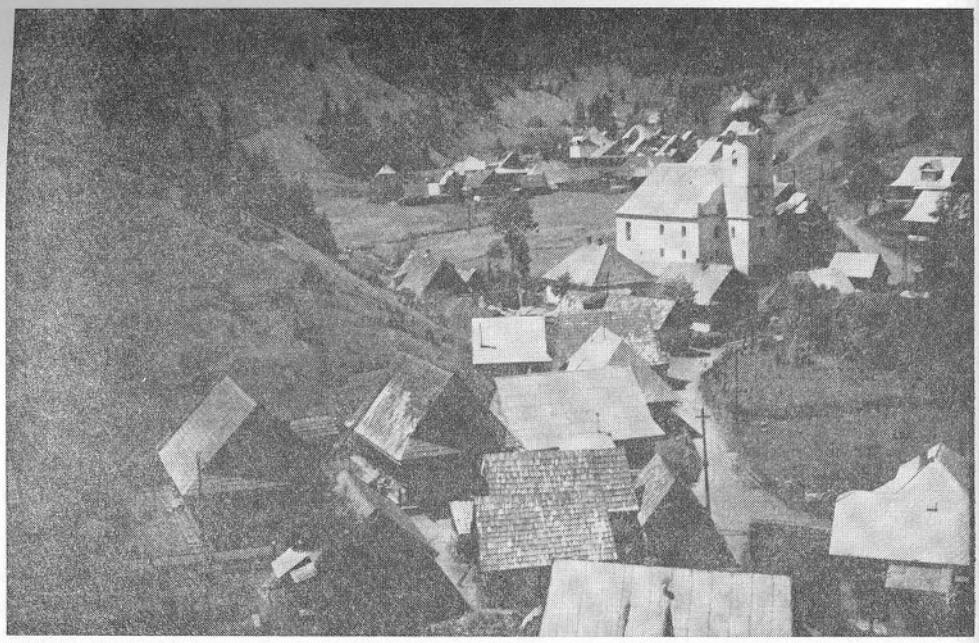


Abb. 1. Scharen-Kettensiedlungsform, deren Ursprung mit der Bergvergangenheit dieser Lokalität verbunden ist. Vyšná Boca. Photo J. Botík, 1969.

Bedingungen spielten. Für solche extreme Bedingungen kann man in der Slowakei die Naturverhältnisse halten, die in den am höchsten gelegenen kompakten Siedlungen herrschen. Am Beispiel konkreter Realitäten und ihrer historischen Entwicklung aus zwei Hochgebirgsortschaften will der Autor versuchen, einerseits die Entwicklung der Motivationen, hauptsächlich aber die Dynamik der Veränderungen in der traditionellen Kultur und ihre Folgen für das Leben der Menschen unter solchen Naturverhältnissen zu erläutern.

Das Objekt seiner Analyse sind die Hochgebirgsgemeinden *Vyšná Boca* und *Nižná Boca*. Sie liegen im Tal des Flüsschens Bocianka im zentralen Teil der Niederen Tatra, die das zweithöchste Gebirge in den Karpaten ist. An diesen Dörfern fällt vor allem ihre exponierte Lage in einer extremen Meereshöhe auf. Die Mitte der Gemeinde Vyšná Boca liegt in einer Höhe von 951 m über NN und ihr oberer Teil erreicht eine Höhe von fast tausend Metern über NN. Die Ortschaft Nižná Boca liegt etwa 100 Meter tiefer. Eine solche Meereshöhe erreichen nicht einmal zehn kompakte Siedlungen in der Slowakei und die beiden genannten Gemeinden werden hinsichtlich ihrer Meereshöhe nur von drei Ortschaften übertroffen — Drábsko liegt 960 m, Sihla 980 m und Lom nad Rimavicou 1 015 m über NN. Noch höher liegen nur noch die Kurorte und Erholungszentren in der Hohen Tatra.

Die Entstehung der Gemeinden Vyšná Boca und Nižná Boca in dieser Hochgebirgslage wurde durch den Bergbau motiviert, dessen Anfänge im

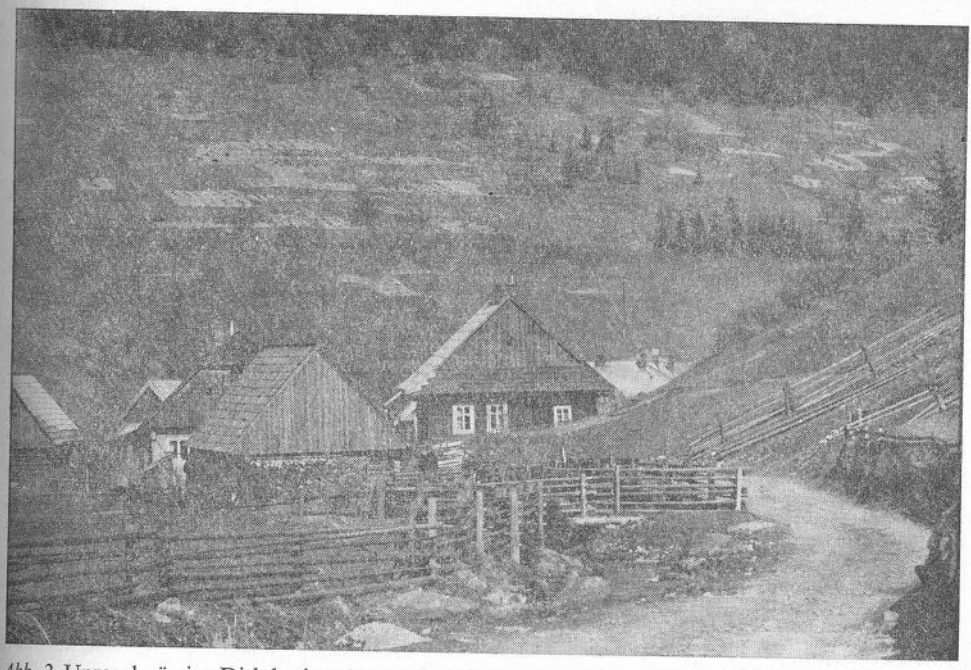


Abb. 2. Unregelmässige Dislokation der mit der Hacke bearbeiteten Felder im Wiesengebiet, wo die Kartoffeln gelegt werden. Vyšná Boca. Photo J. Botík, 1971.

Bocianka-Tal ins 13.—14. Jahrhundert fallen. Historische Quellen verraten, dass die Geschichte des hiesigen Bergbaus von Epochen der Konjunktur, aber auch von Zeiten der Krise und des Verfalls begleitet war.[3] Als Folge des anfänglichen Aufschwungs des Bergbaus entstand im Tal der Bocianka eine Siedlung, die jedoch im 15. Jahrhundert wegen des Verfalls der Erzförderung auf eine gewisse Zeit aufhörte zu bestehen. Ein abermaliger Aufschwung des Bergbaus trat um die Mitte des 16. Jahrhunderts ein, als in den hiesigen Erzgruben ein Rekordertrag von 60 kg Gold in einem Jahr erzielt wurde. Doch bereits am Ende des 16. Jahrhunderts begann der Bergbau abermals zu verfallen. Im 18. Jahrhundert war zwar wieder eine gewisse Belebung zu verzeichnen, doch zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde die Erzförderung endgültig eingestellt. Die neue Besiedlung des Bocianka-Tales erfolgte im Zusammenhang mit der Belebung des Bergbaus um die Mitte des 16. Jahrhunderts. Zu dieser Zeit gab es hier zwei administrative Einheiten — Kráľovská Boca und Svätojánska Boca. Die Grenze zwischen diesen beiden Ortschaften bildete der Fluss Bocianka, denn die eine Seite des Tales gehörte der königlichen Berg-

3. *P. Ratkoš:* Počiatky hornoliptovského baníctva do konca 16. storočia. In: Historický sborník Matice slovenskej. Martin, 1947.; *P. Ratkoš:* Výsadné a chotárne listiny Král'ovskej Boce. In: Historický sborník Matice slovenskej. Martin, 1947.; *P. Ratkoš:* Sociálne pomery na Boci v 18. a začiatkom 19. storocia. In: Historický sborník Slovenskej akadémie vied a umení 1951.; *P. Ratkoš*: Počtové knihy zemianskeho banského súdu na Boci (1588—1602). In: Vincent Blanár, Zo slovenskej historickej lexikológie. Bratislava, 1961. 9—27.

kammer in Banská Bystrica, die andere der Adelsfamilie aus Sväty Ján. Die Vereinigung dieser beiden Siedlungen in der Weise, dass der Fluss aufhörte die Grenzlinie zu sein, und dass zwei Siedlungen auf Grund eines neuen Trennungsprinzips entstanden, erfolgte erst im Jahre 1927. Daraus gingen die heutigen Gemeinden Vyšná Boca und Nižná Boca hervor.

Die wechselnde Prosperität des Bergbaus, insbesondere aber sein Verfall um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, zwang die Einwohner beider Ortschaften nach ergänzenden Quellen zum Erwerb ihres Lebensunterhaltes zu suchen. Wegen der ungünstigen Naturverhältnisse in dieser Gegend war eine Entfaltung der Landwirtschaft unmöglich. Die Feldmark der Dörfer Vyšná Boca und Nižná Boca liegt in einer Meereshöhe von 800 bis 1 700 m und gehört zur rauhen Klimazone mit einer grossen Anzahl von Frosttagen und einer niedrigen Summe von Temperaturen über 10 °C, die für den Vegetationszyklus fast aller in der Slowakei angebauten Kulturpflanzen erforderlich ist. Auch die Bonität des Bodens ist aussergewöhnlich niedrig, er ist steinig und seicht, arm an erdigen Bestandteilen und trocknet leicht aus. Ausserdem sind für das Bodenrelief dieser Gegend ausserordentlich steile Abhänge charakteristisch, ebenso tiefe und enge Täler, die von ausgedehnten Waldungen und Hochgebirgsweiden bedeckt sind. Die wichtigste wirtschaftliche Nutzquelle, den die Gemarkung beider Dörfer bieten konnte, waren die Erzvorkommen und nachdem diese erschöpft waren, blieben nur noch die Wälder und Grasflächen.

Es ist begreiflich, dass sich die wirtschaftliche Tätigkeit der Bewohner unter solchen Naturverhältnissen nicht als Landwirtschaft entwickeln konnte. Bei der Suche nach ergänzenden Quellen des Lebensunterhalts war die Haltung von Hornvieh und Schafen der einzige gangbare Ausweg. Schon von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an entstanden auf den abgeholzten Waldflächen in der Nähe der Erzgruben Wiesen und Weiden, die die Bergleute für eine bestimmte Abgabe von der feudalen Obrigkeit pachteten. Der Verfall des Bergbaus im 17. Jahrhundert zwang die hiesige Bevölkerung dazu, sich intensiver mit Viehzucht und Almwirtschaft zu beschäftigen.[4] Die wirtschaftliche Bedeutung dieser Lebenserwerbsquellen nahm im Laufe der Zeit zu und nach der endgültigen Liquidierung des Bergbaus im 19. Jahrhundert wurden diese Wirtschaftszweige zur Hauptbeschäftigung der Einwohner von Vyšná Boca und Nižná Boca. Ihre dominante Rolle konnte auch die Tatsache nicht vermindern, dass ein Teil der männlichen Einwohner als Holzfäller Arbeit fand oder vom Ende des 19. Jahrhunderts an auch in den Fabriken der näheren und weiteren Umgebung sein Brot verdiente. Ein Teil von ihnen arbeitete nach der Stillegung der hiesigen Gruben bis zum Ausbruch des zweiten Weltkriegs

4. *P. Ratkoš:* Sociálne pomery na Boci v 18. a začiatkom 19. storočia. In: Historický sborník Slovenskej akadémie vied a unemí. Bratislava, 1951. 78—79.

auch in entfernteren Gruben im Gebirge Slovenskí rudohorie, manche wanderten auch in die westeuropäischen und überseeischen Länder aus.

Die geographischen Verhältnisse und natürlichen Bedingungen in dieser Gegend wirkten sich — entweder direkt oder indirekt durch die wirtschaftliche Tätigkeit der Einwohner — auch auf den Charakter mancher Komponenten der Kultur und Lebensweise der hiesigen Menschen aus. Infolgedessen zeichnen sich mehrere Phänomene der traditionellen Formen der materiellen Kultur in den Gemeinden Vyšná Boca und Nižná Boca durch markante lokale Besonderheiten aus.

Beachtenswert und in mehreren Merkmalen auch spezifisch ist die Siedlungsform dieser Gemeinden. Determinierende Faktoren ihrer Situierung und Siedlungsmorphologie waren der Bergbau und das Bodenrelief der Gegend. Den Grundstein für die Siedlungsform dieser Dörfer legten die Familien der ersten Bergleute, die sich hier zu Beginn des 16. Jahrhunderts an solchen Stellen ansiedelten, wo die Erzadern zutage traten.[5] Daraus entwickelte sich die unregelmässige Haufen-Kettensiedlungsform beider Dörfer. Die Konfiguration des Terrains mit seinen tiefen, engen und verzweigten Tälern bewirkte, dass die ursprüngliche Siedlungsform auch nach dem Aufhören des Bergbaus erhalten blieb und bis zur Gegenwart andauert. Zum Unterschied vom derzeitigen Zustand waren in der Vergangenheit offenbar auch mehrere Seitentäler entlang der Zuflüsse der Bocianka besiedelt; es gab in ihnen nicht nur Wohnhäuser, sondern auch öffentliche und Produktionsbauten. In Vyšná Boca beweisen dies mehrere Flurnamen solcher Nebentäler — „Starobocká dolina" (Das Alt-Boca-Tal), „Za nemesk.m kostolom" (Hinter der deutschen Kirche), „Poza stupy" (Hinter den Stampfen.)

Zur spezifischen Siedlungsform der Gemeinden Vyšná Boca und Nižná Boca trug auch die spätere Orientierung der hiesigen Einwohner auf die Viehzucht bei. Im Zusammenhang mit der Hornviehhaltung tauchte in der Siedlungsstruktur beider Gemeinden ein neues Element auf: die Feldstallungen, die praktisch auf allen Wiesen in den Gemarkungen beider Dörfer verstreut waren. Die Wiesenställe in Vyšná Boca und Nižná Boca sind in der Slowakei eine ungewöhnliche, nur für das Bocianka-Tal spezifische Erscheinung. Sie hatten zwei Funktionen. Im Dachraum des Stalles wurde das Heu von den Wiesen, auf denen diese Bauten standen, gelagert, im unteren Teil des Gebäudes wurde das Hornvieh untergebracht, jedoch nur zur Winterszeit. In den Sommermonaten, wenn das Vieh tagtäglich mit der Gemeindeherde auf die Weide getrieben wurde, übernachtete es in anderen Ställen, die sich in der Nähe der Wohnhäuser im Dorf befanden.

Die Entstehung und Benützung der Wiesenstallungen in Vyšná Boca und Nižná Boca sind unmittelbar mit einer weiteren Besonderheit der Wirtschaft

5. *P. Ratkoš:* Ebendort. 83.

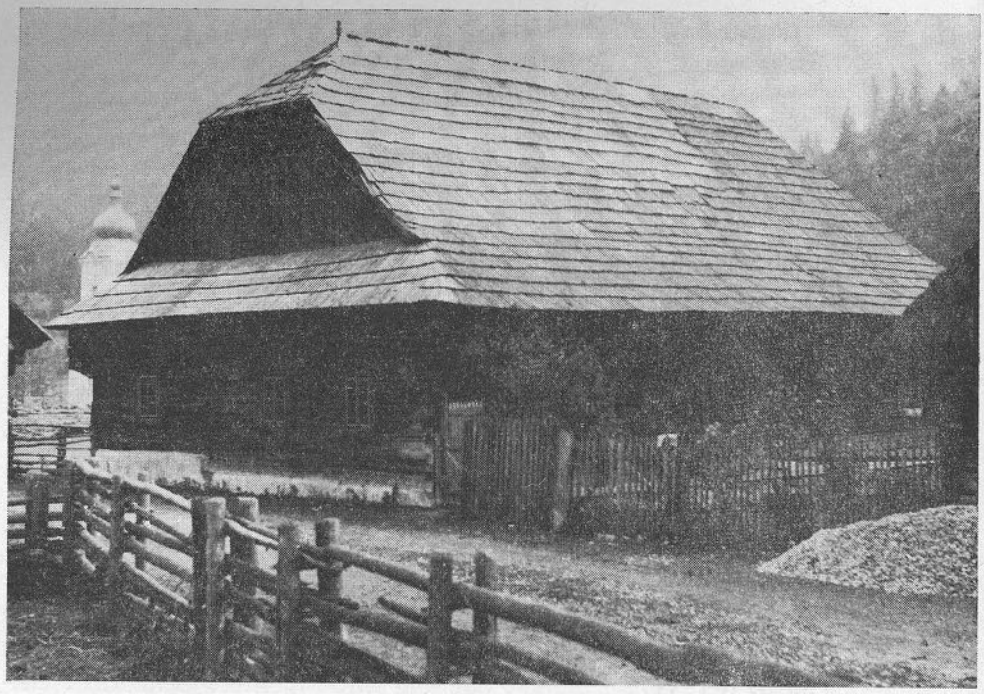


Abb. 3. Vysná Boca Nr. 42. Haus, im Jahre 1804 erbaut. Photo P. Stano, 1962.

Abb. 4. Zimmerinterieur mit ausgeprägten Kennzeichen eines städtischen Sortimentes, Formen und Aufstellung der Möbel und weiteren Elementen der Inneneinrichtung. Vyšná Boca Nr. 42. Photo J. Botík, 1969.

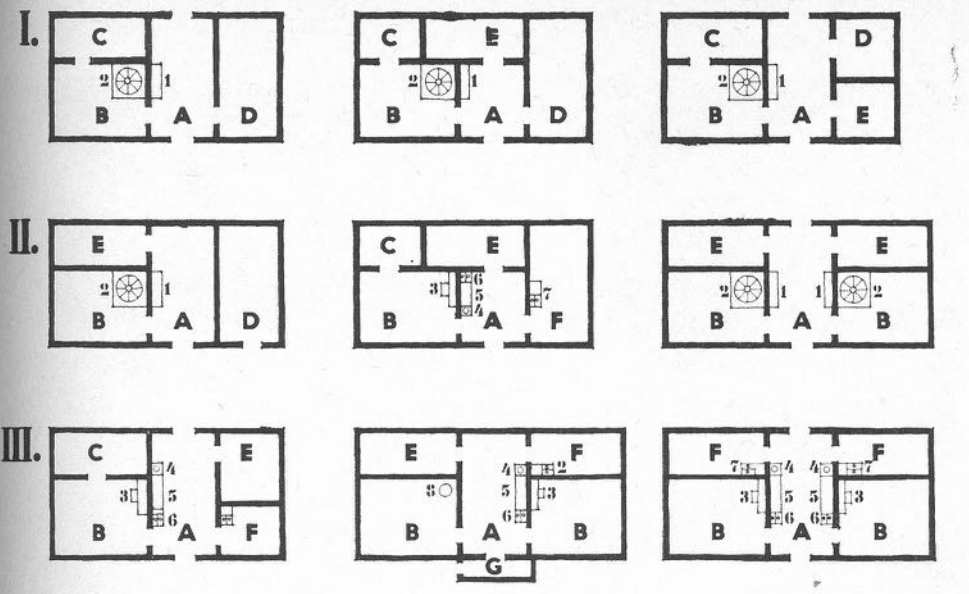


Abb. 5. Dispositions- und Funktionslösung der Wohnung. Vyšná Boca.
I. — zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts; II. — Zeitspanne des 19. Jahrhunderts; III. — Anfang des 20. Jahrhunderts.
A=Eintrittsraum „pitvor"; B=Zimmer; C=kleines Zimmer; D=Viehstall; E=Kammer; F=Küche G=Diele;
1=offener Feuerherd; 2=Ofen aus Schalenkacheln; 3=säulenförmiger Ziegelofen; 4=eingemauerte Kessel mit eigener Heizung; 5=Brotofen; 6=Mauersparherd; 7=Mauersparherd mit Backrohr; 8=Eiserner Fabrikofen.

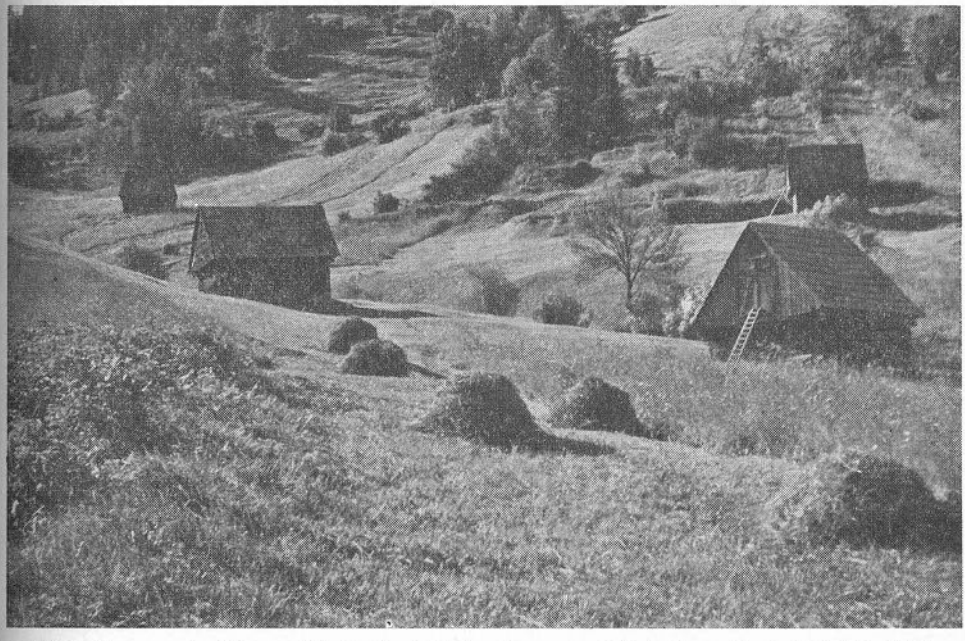


Abb. 6. Gruppe der Wiesenställe in der Zeit der Heuernte. Nižná Boca. Photo J. Botík, 1972.

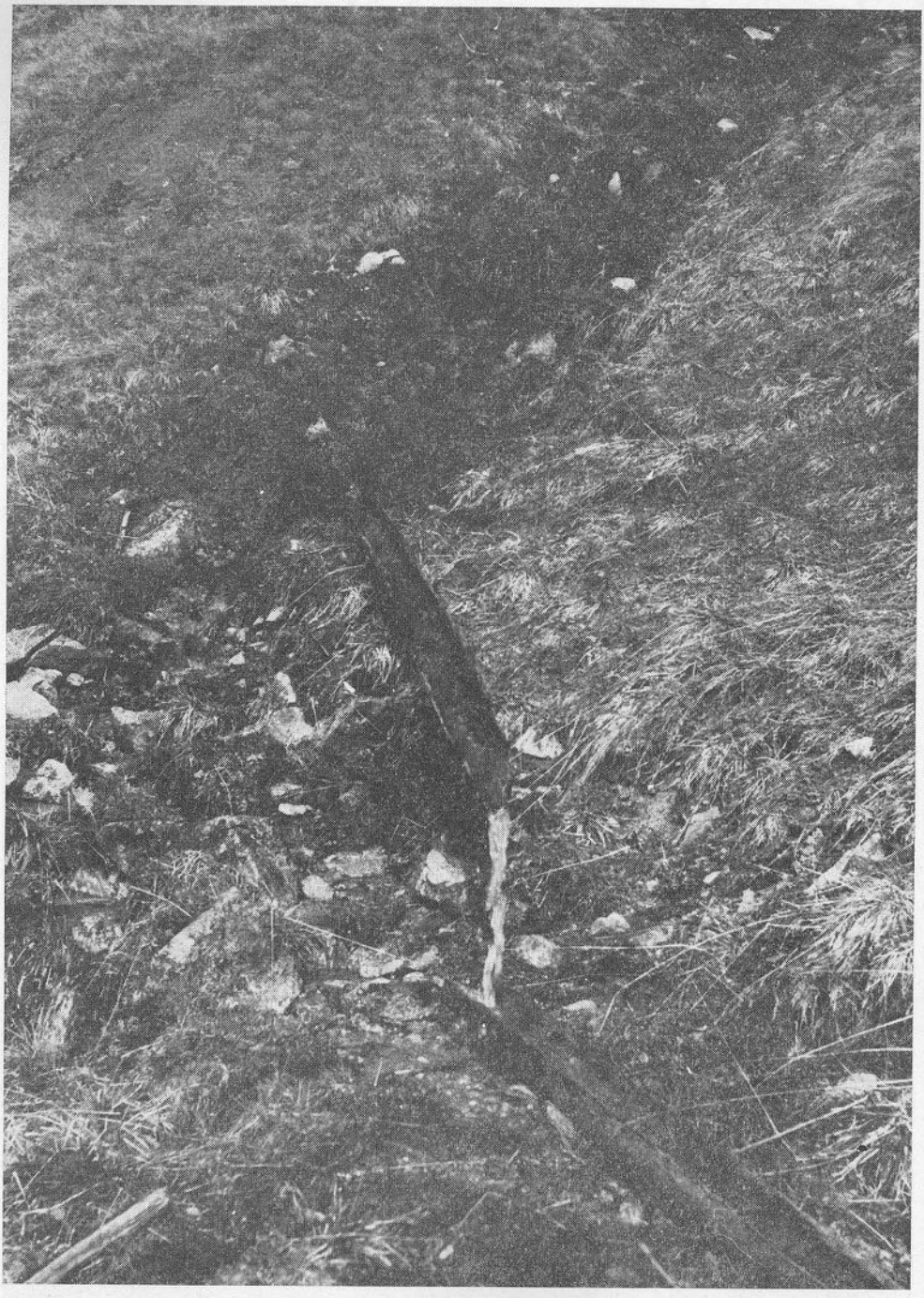


Abb. 7. Holzwasserrinnen für die Wasserleitung zum Wiesenstall. Vyšná Boca. Photo J. Botík, 1969.

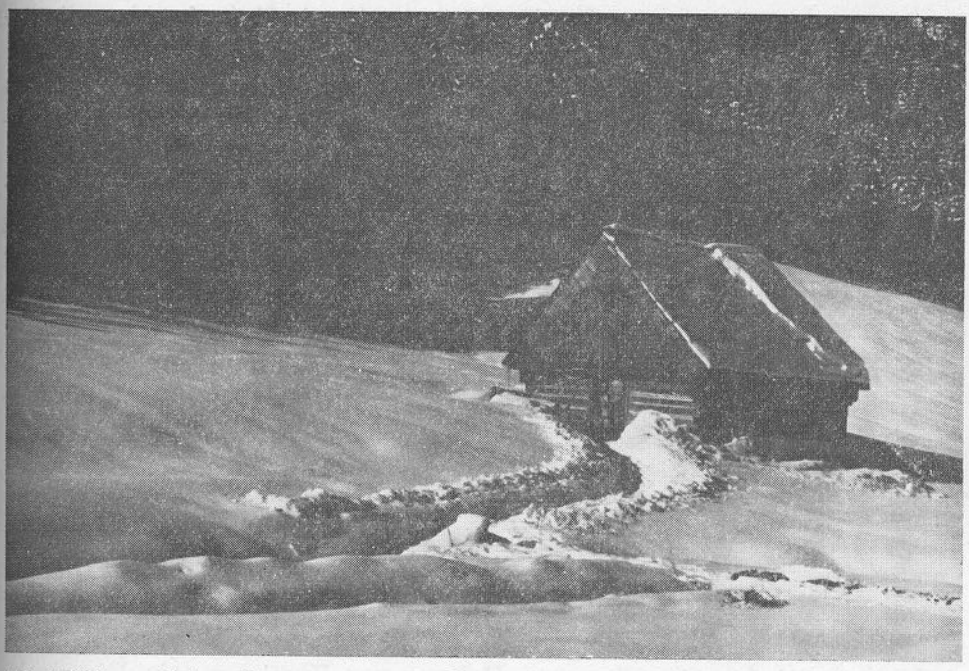


Abb. 8. Wiesenstall im Winter, wenn das Rindvieh darin ist. Vyšná Boca. Photo J. Botík, 1970.

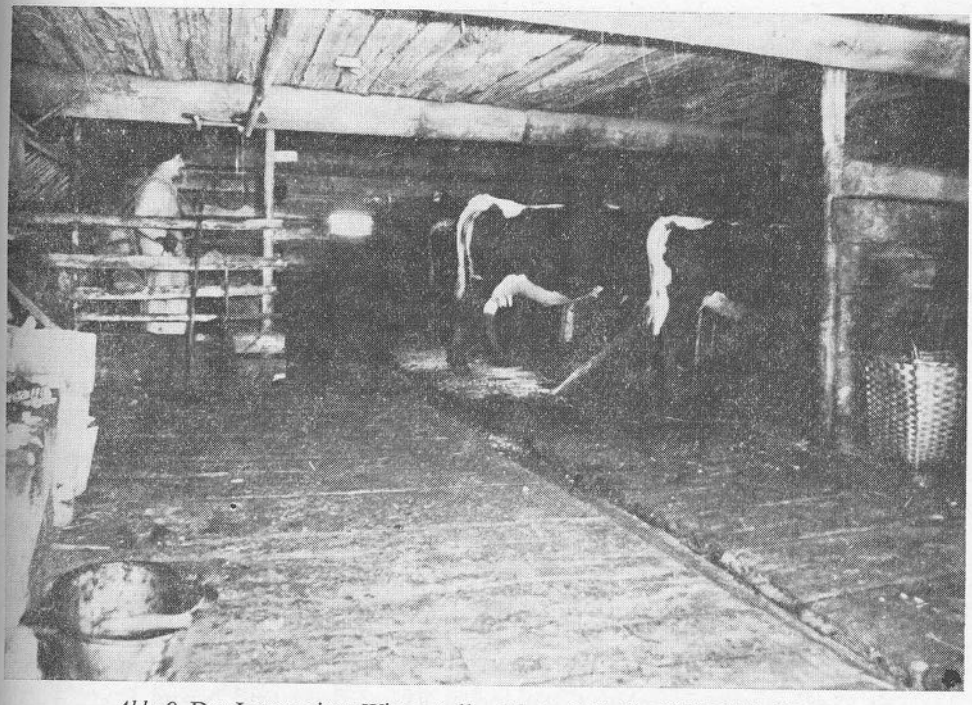


Abb. 9. Das Innere eines Wiesenstalles. Photo J. Botík, 1971. Vyšná Boca.

in diesen beiden Dörfern verbunden. Gemeint ist die Tatsache, dass die Beförderung von Lasten mit Hilfe von Zugtieren hier nicht üblich war. Gespanne und Zugtiere wurden in diesen Gemeinden nur zu speziellen Fuhrwerksarbeiten verwendet, die mit dem Bergbau und mit der Holzgewinnung verbunden waren. Eine Erinnerung an den Transport des geförderten Erzes ist der bis heute noch gut erkennbare Serpentinenweg zum Sattel von Boca, der bis zu einer Höhe von 1 505 m über NN führt. Doch bei der Vieh- und Wiesenwirtschaft ist in Vyšná Bova und in Nižná Boca nur der Transport mittels Menschenkraft bekannt. Bei dieser Wirtschaft war die Beförderung des Heues von den Wiesen ins Dorf und des Stalldüngers aus dem Dorf auf die Wiesen die wichtigste und zugleich auch die mühevollste Arbeit. Die Beförderung dieser Produkte auf dem Rücken, gleich ob es sich um Heubündel in einem Tuch oder um Stalldünger in einem Holzgefäss handelte, gehörte in überwiegendem Masse zu den Pflichten der Frauen. Die langjährige Belastung ihres Organismus mit Lasten bis zu 60 kg hinterliess bei fast allen Angehörigen der älteren Frauengeneration schwere Folgen in Gestalt von Deformationen der Gelenke ihrer unteren Gliedmassen. Die Tatsache, dass der Transport von Lasten hier nur mittels Menschenkraft ausgeführt wurde, war eine Folge dessen, dass in dieser Gegend keine günstigen Bedingungen für die Landwirtschaft herrschten, so dass es auch keine Grundlage zur Haltung von Zugtieren gab. Die einzige Feldfrucht, die hier angebaut wird, sind Kartoffeln. Sie wachsen auf Miniaturäckern, die unregelmässig verteilt inmitten der Wiesen auf tieferen und weniger steilen Hängen liegen. Auch diese Äckerchen werden nicht beackert, sondern nur mit der Hacke bearbeitet. Ausserdem war der Bau von Wegen, die für tierische Transportmittel geeignet waren, wegen des Bodenreliefs mit seinem aussergewöhnlich steilen Abhängen nur unter Aufwand grosser Kosten möglich, die sich wohl die Besitzer der Erzgruben leisten konnten, auf keinen Fall jedoch die armen Hornviehzüchter. Zur Beförderung von Lasten konnte man hier nur kleine Handschlitten verwenden, auf denen man im Winter den Dung auf die Felder führte oder das Brennholz aus dem Wald holte. In den vergangenen zwei Jahrzehnten begann man zum Transport der Heubürden auch industriell hergestellte zweirädrige Handkarren zu verwenden.

In den angedeuteten Tatsachen muss man die Gründe der Entstehung der Wiesenställe in Vyšná Boca und Nižná Boca erblicken. Mit ihrer Hilfe war es möglich, einen grossen Teil des an Ort und Stelle geernteten Heues zu verfüttern, ohne dass man es auf mühselige Weise ins Dorf hinuntertragen musste. Ebenso war es auch nicht mehr nötig, den Dung aus dem Dorf auf die Wiesen und Äckerchen zu tragen, weil ihn das Vieh im Winter direkt auf der Wiese produzierte. Verglichen mit diesen Erleichterungen war der alltägliche Gang morgens und abends zu den Ställen auf den Wiesen um das Vieh zu versorgen und die Kühe zu melken, eine wesentlich geringere Beschwerde.

Die Siedlungsstruktur der Gemeinden Vyšná Boca und Nižná Boca wurde

auch durch Bauten vervollständigt, die für die Schafhaltung erforderlich waren. Auf mehreren Wiesen wurden ausser den Ställen auch Schäferhütten erbaut, die hier *valaská koliba* hiessen. Zum Unterschied von den Wiesenställen, die jeder Hornviehzüchter besass, erbauten nur diejenigen Einwohner auf ihren Wiesen Schäferhütten, die die grössten Wiesen besassen und die deshalb auch die meisten Schafe hielten. In den Hütten übernachteten die Schäfer, wenn sie im Herbst das Grummet auf den Wiesen abweideten. Dabei wurden die Wiesen durch Pferchschlag gedüngt: man sperrte die Schafe über Nacht in Pferche, die dann von Zeit zu Zeit weitergesetzt wurden, bis die ganze Fläche mit den Exkrementen der Schafe gedüngt war. Mehrere solcher Hütten, die jedoch kein individuelles, sondern das gemeinsame Eigentum aller Schafzüchter waren, standen auch auf den Gemeindewiesen in verschiedenen Teilen der Feldmark beider Dörfer. Neben dem Raum, in dem die Schäfer schliefen, hatten die Hütten auch eine Räumlichkeit, in der die Milcherzeugnisse, hauptsächlich Schafkäse, aufbewahrt wurden. Diese Schäferhütten wurden im Sommer benützt, wenn man die Schafe in gemeinsamen Gemeindeherden weidete.

Ältere Einwohner aus Vyšná Boca erinnern sich auch noch an Pferche, in denen die Schafe den Winter über gehalten wurden. Diese Winterställe hiessen *mraznice*. Sie hatten einen kreisförmigen oder viereckigen Grundriss und wurden aus etwa zwei Meter langen, auf die Hälfte gespaltenen Hölzern errichtet. Diese Hölzer wurden in schräger Lage dicht nebeneinander so angeordnet, dass man ihre unteren Enden in die Erde eingrub, während ihre oberen Enden von gegabelten Säulchen gestützt wurden, wodurch eine Art halboffenes Obdach für die Schafe entstand. Diese Winterställe wurden auf Grasflächen oberhalb des Waldgürtels in einer Höhe von 1 200 bis 1 300 m über NN in einem entlegenen Teil der Gemarkung erbaut, der Ramža hiess. Zu Beginn des Winters wurde die gemeinsame Schafherde hierher heraufgetrieben und mit dem Heu gefüttert, das im Sommer alle Schafbesitzer gemeinsam vorbereitet hatten. Die Schafe blieben 4—6 Wochen im Winterstall, je nach Menge des vorhandenen Futters. Umweit vom Schafpferch stand eine Schäferhütte für den gedungenen Schaffütterer. Nach dem ersten Weltkrieg wurde in dieser Lokalität anstelle des halboffenen Winterstalles ein geräumiges Holzgebäude erbaut, in dem die Schafe überwinterten. Dieses Gebäude hiess *dvor* (Hof.) Nach dem zweiten Weltkrieg hörte man auf, die Schafe in die Winterställe zu treiben.[6]

Auch die Wohnhäuser in Vyšná Boca zeichnen sich durch mehrere Besonderheiten aus. Verglichen mit den Hausformen in den benachbarten Gegenden, aber auch im überwiegenden Teil der Slowakei, kann man an den hiesigen Behausungen eine ganze Reihe spezifischer lokaler Merkmale aufspü-

6. Es handelt sich um eine ähnliche Methode der Überwinterung der Schafe, wie sie in der benachbarten Region Horehronie üblich war und in folgendem Beitrag beschrieben wurde: *J. Podoláк:* Tradičné spôsoby zimovania dobytka na Horehroní. Slovenský národopis 8, 1960. 268—281.

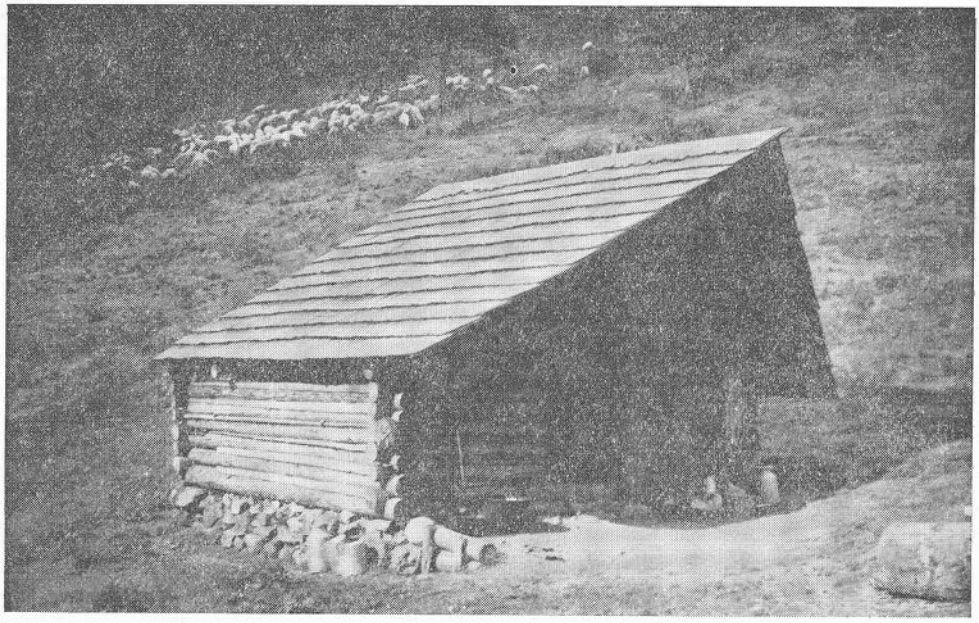


Abb. 10. Hirtenhütte auf der Gemeindeweide. Man benützt sie während des Schafgrasens im Sommer. Vyšná Boca. Photo J. Botík, 1969.

ren. Sie äussern sich hauptsächlich in der Raumdisposition, in den gegenseitigen Kommunikationsverbindungen, in der Funktion und in der Inneneinrichtung der einzelnen Hausräume. Die Ursache dieser Besonderheiten muss man ebenfalls in den hiesigen geographischen Verhältnissen und in der durch sie bedingten Orientierung der wirtschaftlichen Tätigkeit der Einwohner suchen. Da in Vyšná Boca alle Häuser datiert sind und weil die ältesten unter ihnen noch vom Ende des 17. Jahrhunderts stammen, ermöglicht dies — im Verein mit dem Aussagen der ältesten Informatoren — eine verhältnismässig genaue Charakteristik der Hauptmerkmale und der Entwicklungstendenzen der hiesigen Behausungen für einen Zeitraum von etwa 250 Jahren zu entwerfen.

Mit Rücksicht auf das Relief der Landschaft ist der überwiegende Teil der Häuser längst auf die Kommunikation orientiert. Nicht ganz ein Drittel der Häuser kehren der Strasse ihre Giebelseite zu. Der Raum rings um das Haus hat nur minimale Ausmasse und ist in der Regel nicht eingezäunt. Die Häuser werden meist direkt von der Strasse aus betreten. Der ursprünglich bergmännische und auch später nichtbäuerliche, sondern Viehzüchter- und Almwirtschaftscharakter der Gemeinden Vyšná Boca und Nižná Boca hatte zur Folge, dass die Häuser keine Höfe haben. Auf Grund noch vorhandener oder erst kürzlich abgerissener Bauten lassen sich mehrere Entwicklungsetappen in der

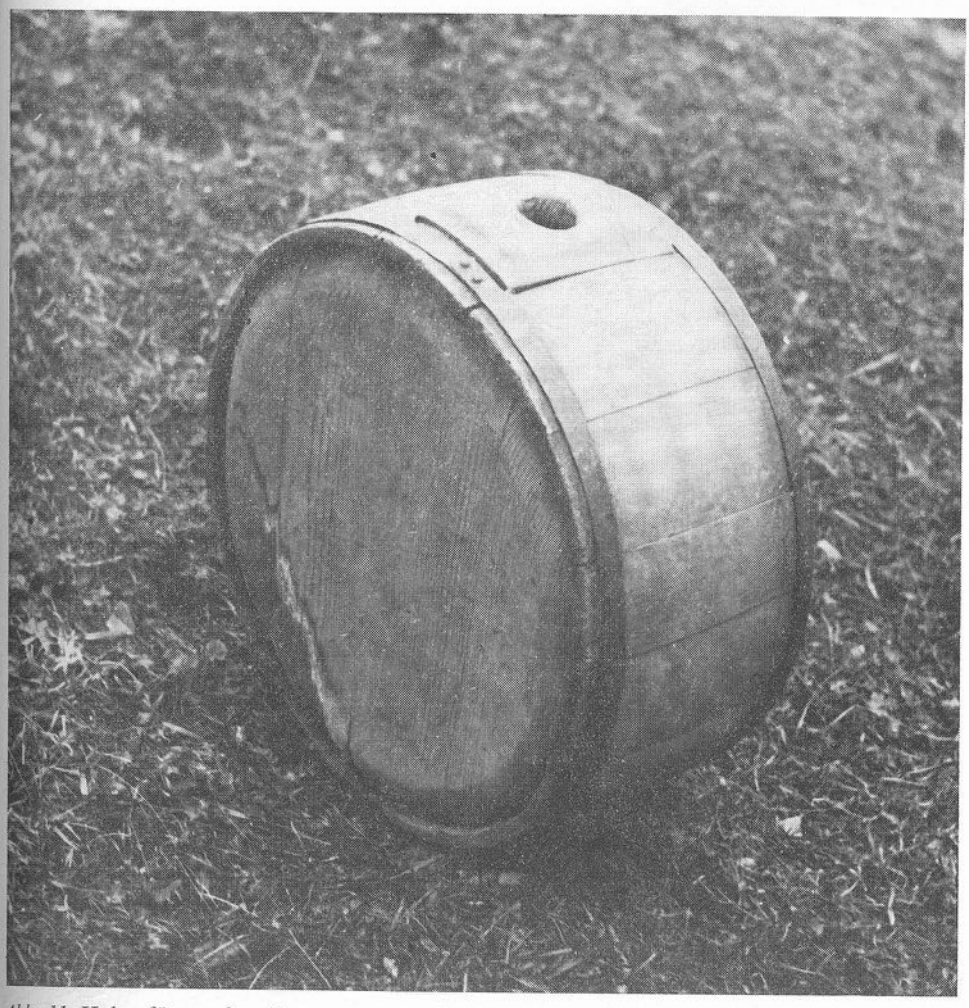


Abb. 11. Holzgefäss, „*obona*" genannt, zum Tragen des Milchproduktes von der Alm ins Dorf. Das Milchprodukt wird bei Erzeugung des Schafkäses gewonnen und heisst „*zinčica*". Vyšná Boca. Photo P. Stano, 1962.

dispositiven und funktionellen Lösung der Behausungen in den genannten Gemeinden feststellen.

Bis zum zweiten Weltkrieg war in dieser Gegend Holz das einzige Baumaterial. Die erste Entwicklungsschicht repräsentiert eine Gruppe von Häusern, die am Ende des 17. und im Laufe des 18. Jahrhunderts erbaut wurden. Sie zeichnen sich durch eine entwickelte, mindestens vier-, häufiger jedoch fünfräumige Disposition aus. Sie haben einen Eingangs- und Kommunikationsraum, pitvor (Hausflur) genannt, einen Hauptwohnraum, izba (Stube) genannt, einen ergänzenden Wohnraum mit der Bezeichnung izbená komora (Stubenkammer) oder izbička (Stübchen), einen Speicher mit der Bezeichnung

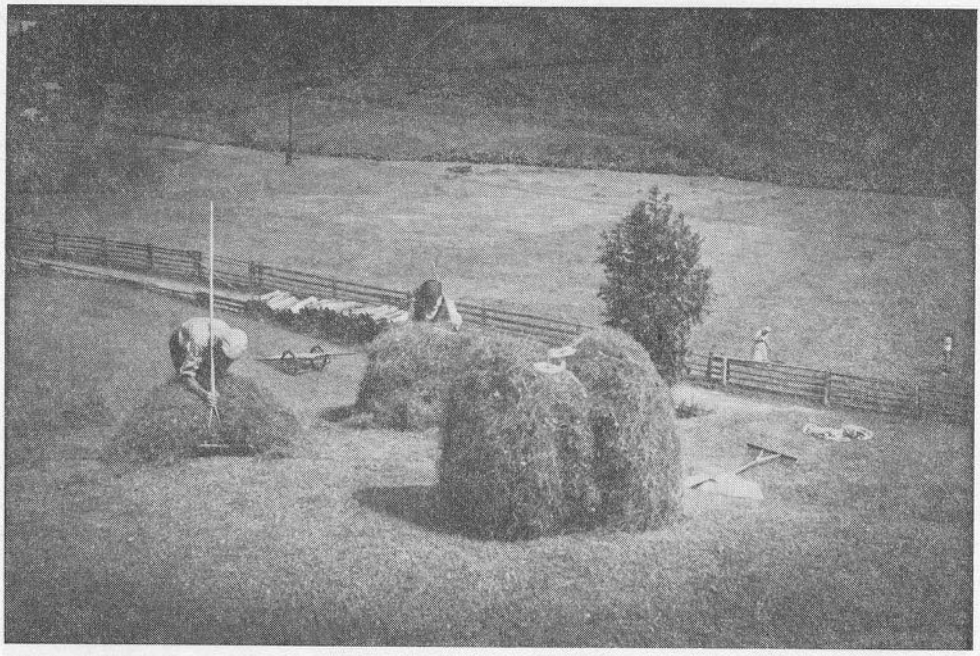


Abb. 12. Vorbereitung des trockenen Heues für den Transport ins Dorf. Vyšná Boca. Photo J. Botík, 1970.

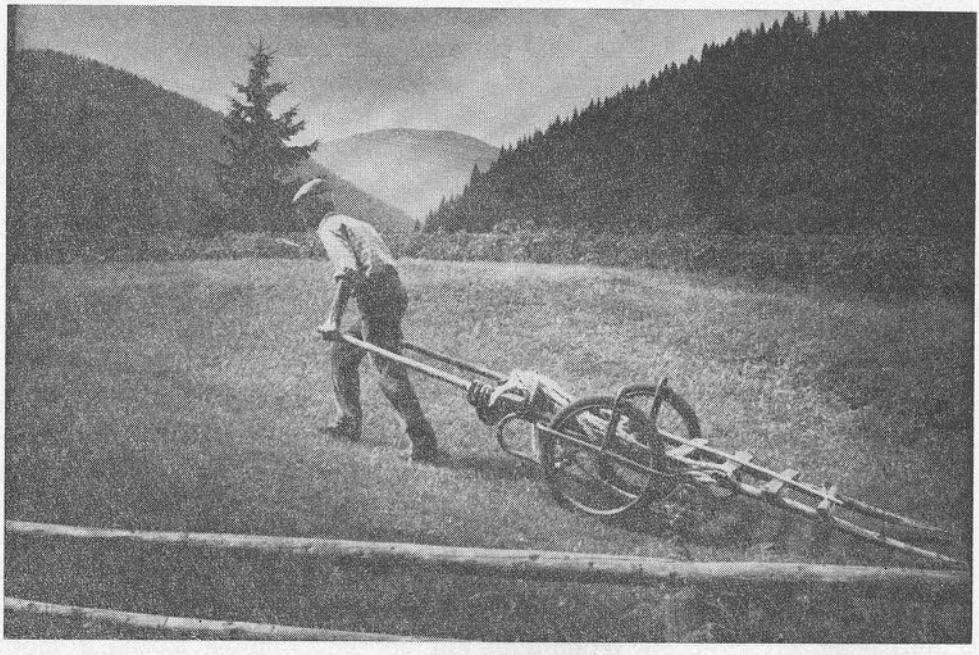


Abb. 13. Zweirädriger Karren, „*rikša*" genannt, wird zum Transport der Heuranzen von niedrig gelegenen Wiesen ins Dorf benutzt. Vyšná Boca. Photo J. Botík, 1970.

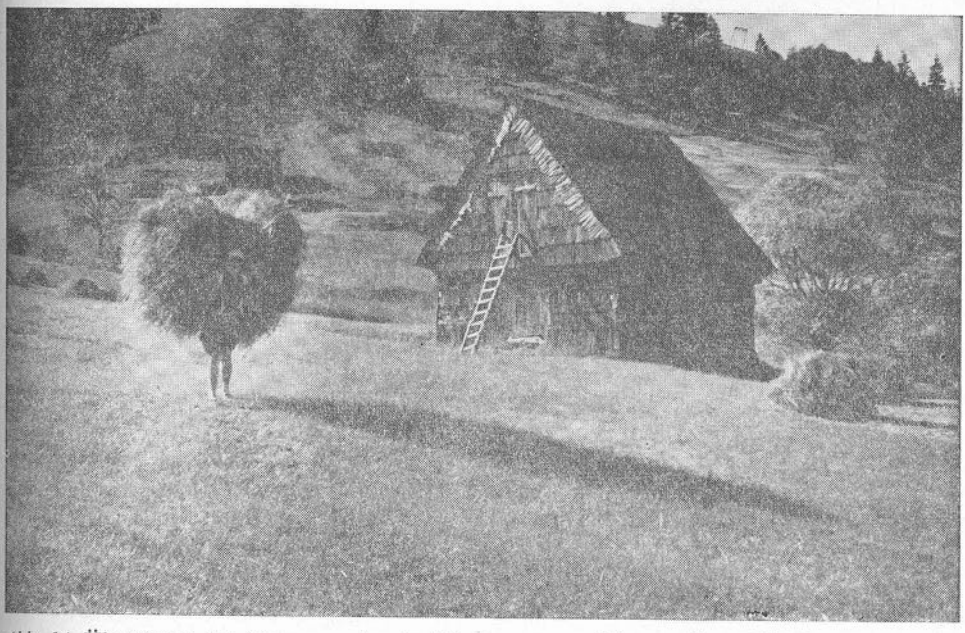


Abb. 14. Übertragen der Heuranzen in den Dachraum von Wiesenställen. Nižná Boca. Photo J. Botík, 1970.

pitvorná komora (Hausflurkammer) oder komora (Kammer) und schliesslich einen Raum, in dem das Hornvieh untergebracht ist, staja oder neuestens maštaľ (Stall) geheissen. Die Raumdisposition dieser Häuser richtet sich nach zwei Achsen. Das bedeutet, dass sich auf der Giebelseite des Hauses zwei Räumlichkeite befinden. Neben dem Hauptwohnraum befindet sich hier auch der Ergänzungswohnraum, der in der Regel halb so gross ist wie die Stube. Diese Art der Raumdisposition kann man als lokale Besonderheit auffassen, denn in den genannten Gemeinden konnten wir kein Haus mit der sonst in der Slowakei üblichen einachsigen Anordnung der Räume hintereinander (z. B. Stube-Hausflur-Kammer-Stall) feststellen. Der Zugang zu allen Räumen des Hauses war nur durch den Hausflur möglich. Infolge dessen werden diese Behausungen zum Typ der sog. Wohnstallhäuser gezählt, denn bei ihnen kann man auch den Stall nur vom Hausflur aus betreten. Auch dieses Merkmal der ältesten Häuser in Vyšná Boca und Nižná Boca gehört zu den lokalen Besonderheiten, denn in den anderen Gebieten der Slowakei — mit Ausnahme einer kleinen Region in der Umgebung von Kremnica — betritt man den Stall durch einen besonderen Eingang vom Hof aus. Die Behausungen mit der hier beschriebenen Raumdisposition haben sich in beiden Dörfern bis zur Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert erhalten; in manchen Fällen dauerten sie bis in die ersten Jahre nach dem zweiten Weltkrieg.

Eine weitere Stufe repräsentieren die Häuser, die aus der zweiten Hälfte

Abb. 15. Holzgefäss „*putňa*" genannt, zum Tragen des Mistes aus dem Dorfe auf die Wiesen. Vyšná Boca. Photo P. Stano, 1962.

Abb. 16. Austragen des Mistes im Korb aus dem Dorfe auf die Wiesen. Vyšná Boca. Photo J. Botík 1971.

des 19. und vom Beginn des 20. Jahrhunderts stammen. Auch in ihnen blieb die zweiachsige Anordnung der Räume mit zwei Stuben in der Giebelfassade des Hauses bewahrt. Es macht sich jedoch bereits die Tendenz bemerkbar, den Stall aus dem Inneren das Hauses zu verdrängen und ihn als selbständiges, separates Objekt in der Nähe des Hauses zu situieren. Zum Stall gehörte in der Regel auch ein Schafstall. In der Raumdisposition des Hauses taucht eine Räumlichkeit mit einer neuen Funktion auf — die Küche (kuchyňa). Bei Neubauten tritt sie an die Stelle eines der ursprünglichen Räume (des Stalles, des Hausflurs oder der Kammer); bei älteren Häusern entsteht sie durch die Veränderung der Funktion eines dieser ursprünglichen Räume. Auch Doppelhäuser für zwei selbständige Familien mit einem gemeinsamen Eingangsraum tauchen auf. In manchen Fällen werden die Häusser mit einem Gang (gánok) ausgestattet, der eine Reihe hölzerner Säulen und eine Brüstung aus Brettern hat. Viele solcher Häuser, die die beschriebenen Merkmale aufweisen, blieben bis heute erhalten.

Auch das Interieur dieser beiden Entwicklungsstufen des Wohnhauses in Vyšná Boca und Nižná Boca zeichnet sich durch mehrere lokale Besonderheiten aus. Das Sortiment, die Formen, die Funktion, die präzise handwerksmässige Anfertigung sowie die Situierung mehrerer Möbelstücke des Interieurs in den Häusern dieser beiden Dörfer weisen auf frühere Verbindungen mit der städtischen Inneneinrichtung und der städtischen Art zu wohnen hin. Zu diesen

Merkmalen gehört der Kuppelofen in der Stube, aus glasierten schüsselförmigen Kacheln erbaut und vom Hausflur aus geheizt. Offene Herde in der Stube sind hierorts unbekannt. Zusammenhänge mit dem städtischen Mobiliar verraten auch die doppelten Ehebetten, die Nacht- und Toilettenkästchen, runde oder ellipsenförmige Tische, Stehschränke, Spielbilder, umfangreiche Ahnenporträts an den Wänden, Wohntextilien und weitere Ergänzungen der Wohnung. In diesem Zusammenhang soll die Tatsache erwähnt werden, dass die Gemeinden Vyšná Boca und Nižná Boca den Charakter von Bergbaustädtchen, „oppidum montanum", hatten, was auch die 56 Artikel der Landesverordnung aus dem Jahre 1715 bestätigen.[7] Daraus folgten auch mehrere Zusammenhänge mit der städtischen Umwelt, was hauptsächlich in der Wohnkultur und in der Kleidung zum Ausdruck kam. Neben diesen Einflüssen der städtischen Kultur finden sich jedoch in den traditionellen Behausungen beider Gemeinden auch mehrere altertümliche Elemente des Interieurs und des Mobiliars. Zu ihnen gehören beispielsweise die Kamine zur Beleuchtung der Stube mit Kienspänen, Stangen zum Ablegen der Kleidung, einfache Gestelle, Regale und Rähmchen. Ein archaisches Merkmal der Inneneinrichtung der Häuser in gebirgigen Gegenden war auch die 120—140 cm breite Tür zum Eingangsraum des Hauses, die deshalb so breit war, damit man auch mit umfangreichen Heubürden ins Haus gelangen konnte. Ebenso auch die massive Treppe im Hausflur, über die man das Heu in den Dachraum des Hauses trug, der Holzklotz unter der Treppe, auf dem man Späne hackte, auch der Brauch, das Vieh durch den Eingangsraum ins Haus zu lassen, das Kochen auf einem offenen Herd und mehrere Bestandteile des Kücheninventars. Dieses Nebeneinander städtischer Elemente der Wohnkultur und primitiver Komponenten des Interieurs, das wir in der Einrichtung und in der Wohnweise beider Gemeinden feststellen können, lässt sich dadurch erklären, dass sich die hiesige Bevölkerung ursprünglich mit Bergbau, später aber mit Viehzucht beschäftigte und dass diese beiden Erwerbszweige eng miteinander verknüpft waren.

Das letzte Stadium in der Entwicklung der Behausung in Vyšná Boca und Nižná Boca stellen die Häuser dar, die nach dem zweiten Weltkrieg erbaut wurden. Sie bedeuten eine plötzliche Unterbrechung der lange währenden Kontinuität der traditionellen Formen in der hiesigen Volksarchitektur. Da sie in keiner Weise von den grundsätzlichen Merkmalen der heutigen unifizierten Famlilienwohnhäuser in den anderen Teilen der Slowakei abweichen, ist es — im Hinblick auf die in unserem Beitrag behandelte Problematik — nicht nötig, ihnen weitere Aufmerksamkeit zu schenken.

Die Gemeinden Vyšná Boca und Nižná Boca machen heute eine weitere wirtschaftliche Metamorphose durch. Ein ähnliches Schicksal, wie es zu Beginn

7. *P. Ratkoš:* Výsadné a chotárne listiny Král'ovskej Boce. In: Historický sborník Matice slovenskej. Martin, 1947. 445—446.

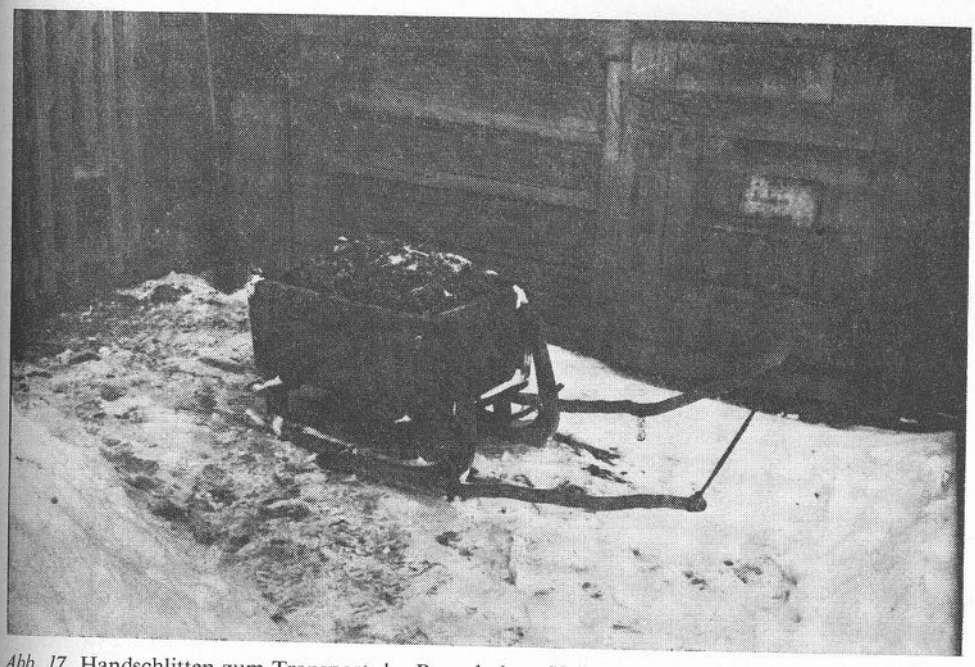


Abb. 17. Handschlitten zum Transport des Brennholzes. Vyšná Boca. Photo J. Botík, 1969.

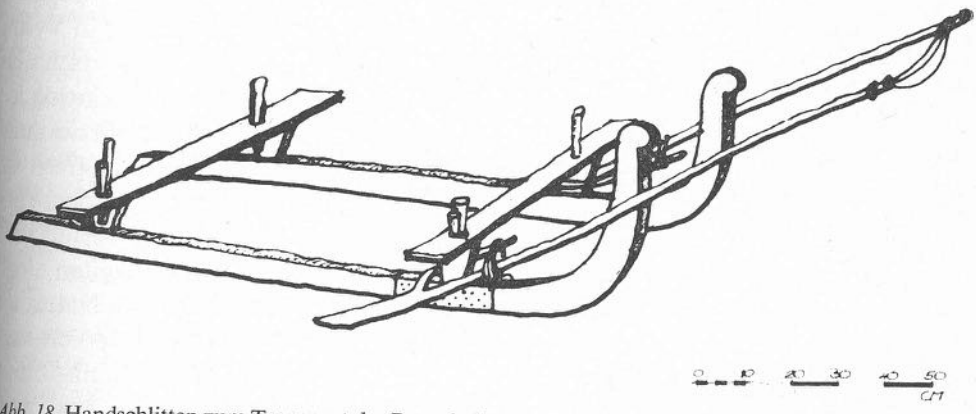


Abb. 18. Handschlitten zum Transport des Brennholzes. Vyšná Boca. Zeichnung E. Mlynárová, 1977.

des 19. Jahrhunderts dem hiesigen Bergbau beschieden war, beobachten wir heute an der Viehzucht und an der Almwirtschaft. Noch vor zwei-drei Jahrzehnten weideten im Bocianka-Tal Viehherden, die mehrere Hundert Stück zählten, und viele, noch zahlreichere Schafherden. Im letzten Jahrzehnt konnte man in beiden Gemeinden nur unter grossen Schwierigkeiten eine einzige gemeinschaftliche Schafalm einrichten und die Anzahl der in beiden Dörfern gehaltenen Kühe erreichte kaum zwanzig Stück. Die ausgedehnten Wiesen-

flächen, die in der Vergangenheit die Basis einer zwar mühevollen, doch sonst vorbildlichen Wirtschaft bildeten, sind heute verwahrlost und nur wenige werden heute noch gemäht. Die extremen Naturverhältnisse waren ein grosses Hindernis beim Umbau der privaten Landwirtschaft zu einer modernen kollektivierten sozialistischen Grossproduktion. Die niedrige Produktivität der individuellen Wirtschaft brachte die jungen Menschen davon ab, in den wirtschaftlichen Traditionen ihrer Vorfahren fortzufahren. Sie ergriffen massenweise die Erwerbsmöglichkeiten, die sich ihnen in der aufstrebenden Industrie und in weiteren Wirtschaftszweigen sowohl in der näheren wie auch in der weiteren Umgebung ihres Wohnortes boten. Dies hatte eine radikale Entvölkerung beider Ortschaften zur Folge, in denen nur noch ältere Leute, zumeist Rentner, auf die Dauer wohnen blieben; von den jüngeren Menschen nur diejenigen, die in der nächsten Umgebung ihres Wohnortes eine Beschäftigung fanden, so dass sie die Möglichkeit haben, täglich zur Arbeit zu fahren. Nach und nach ziehen jedoch auch die weg. Die wichtigste Ursache dieser Abwanderung ist die Tatsache, dass in Vyšná Boca und Nižná Boca die Grundschule aufgelöst wurde, weil es hier zuwenig Kinder gab. Mit den alten Menschen hört also auch die hiesige Viehzucht und Almwirtschaft auf.

Nach dem Verfall und Untergang des Bergbaus fanden die Einwohner in der Viehzucht und Almwirtschaft eine Ersatzquelle ihres Lebensunterhaltes. Diese Wirtschaftszweige beruhten auf den natürlichen Gegebenheiten dieser Gegend, sie schöpften also aus den örtlichen Wirtschaftsreserven und Möglichkeiten. Die heutige wirtschaftliche und demographische Entwicklung in Vyšná Boca und Nižná Boca erweckt den Anschein, als ob die hiesigen Wirtschaftsmöglichkeiten bereits erschöpft wären, weil die arbeitsfähigen Einwohner dieser Gemeinden eine Lebensexistenz fast ausschliesslich nur ausserhalb ihres Wohnortes finden können. Die Kontinuität des Lebens in diesen Dörfern ist jedoch von einem völligen Untergang bedroht. Mit dem fortschreitenden Verfall der Viehzucht und der Almwirtschaft sowie der durch diesen Verfall verursachten Abwanderung der Bevölkerung eröffneten sich Möglichkeiten einer anderweitigen Exploitation dieser Gegend. Wenn sich auch die Natur zu diesem Fleckchen Erde in wirtschaftlicher Hinsicht sehr stiefmütterlich verhielt, so entschädigte sie es reichlich durch seine landschaftliche Schönheit und touristische Attraktivität. Dies beweisen alljährlich Tausende in- und ausländischer Besucher. Und nicht nur dies. Die leeren Häuser und die heute nicht mehr gebrauchten Wiesenställe erhalten eine neue Funktion. Sie verwandeln sich in Erholungsobjekte, in denen viele der von hier ausgewanderten Landsleute oder ihre Nachkommen die Freizeit verbringen. Zum Teil werden diese Bauten auch von den Einwohnern grösserer Städte aus der ganzen Slowakei aufgekauft, die hier Erholung suchen. Derartigen Erholungszwecken dienen heute schon viele Häuser in Vyšná Boca und Nižná Boca, ebenso an die hundert ehemalige Wiesenställe. Bei ihrem Umbau fanden auch viele hiesige Ein-

wohner eine lohnende Beschäftigung. Da sich beide Gemeinden zu vielbesuchten Zentren der Touristik, der Erholung und des Wintersports entwickelten, fanden ihre Einwohner eine weitere Einnahmequelle in der Vermietung der Zimmer an einheimische und ausländische Touristen und Urlauber. Zu diesem Zweck wurden die meisten Häuser hergerichtet. Die zum Vermieten bestimmten Zimmer entstanden zumeist durch den Umbau des Dachraumes.

Diese Einnahmen sind jedoch für die einheimische arbeitsfähige Bevölkerung keine ausreichende Perspektive für die Zukunft. Eine zufriedenstellende Sicherung ihrer Existenz könnten den Einwohnern nur dauernde Erwerbsmöglichkeiten bieten, doch solche ständigen Arbeitsplätze gibt es hier nicht. Der Prozess einer weiteren Entvölkerung dieser von der Geschichte so schwer geprüften Dörfer bleibt also anscheinend ihr bitteres und unabwendbares Schicksal.

A hagyományos kultúra helyi sajátosságainak és változásainak dinamikája Szlovákia magas hegységi területein

Ennek a közleménynek az a célja, hogy bemutassa a természeti tényezők hatását az anyagi kultúra néhány megnyilvánulásának alakulásában szélsőséges földrajzi viszonyok között. Az Alacsony-Tátra középső részén fekvő két magas hegységi település (Nižna a Vyšná Boca; Alsó- és Fesőboca) példáján egyrészt megvilágítja a fejlődés motivációinak, de főképpen az életben végbement kulturális változások következményeinek a dinamikáját ilyen körülmények között.

A fenti települések keletkezése bányászati vállalkozással függött össze, amelynek kezdetei a 13—14. századra esnek. A bányászat ingadozó fejlődése, de különösen visszaesése a 16. és 17. század határán s végül megszűnése a 19. század elején az ottani lakosokat kiegészítő létfenntartási források keresésére kényszerítette. Mivel a községek határának tengerszinti magassága (800—1700 m) nem tette lehetővé a mezőgazdaság fejlődését, egyetlen lehetséges kiútnak a szarvasmarha- és a juhtenyésztés kínálkozott. A vidék természeti viszonyai a gazdálkodási tevékenységen keresztül közvetlenül vagy közvetve hatottak az anyagi kultúra több további alkotóeleme hagyományos formáinak jellegére.

Mindkét község szabálytalan, rendezetlen láncolatos településszerkezetének alapját bányászcsaládok rakták le, akik olyan helyeken építettek maguknak lakóházat, ahol a bányaerek a felszínre csörtek. A településszerkezet sajátosságait gazdagította a szarvasmarha-tenyésztéssel kapcsolatos kétőbbi tevékenység is. A településszerkezetben új elem jelent meg az istállók formájában. Az istállók rendszertelenül széjjel voltak szórva a réteken a község egész határában. Kettős funkciójuk volt. A padláson szénát tároltak, az alsó részt a szarvasmarha istállózására használták, de csak téli időszakban, mert a nyári hónapokban, amikor a szarvasmarhát naponta hajtották ki legelni, a lakóháznak közelében lévő istállókban tartották. A két Boca réti istállói kivételszámba mennek Szlovákiában, csak ennek a völgynek a jellemző sajátosságai. Az istállók keletkezése és kihasználási módja közvetlenül összefügg e falvak további sajátosságával, mégpedig azzal a ténnyel, hogy itt nem fejlődött ki az igásállattal történő szállítás. A réti gazdálkodással kapcsolatban Vyšná és Nižná Bocán csak emberi erővel való szállítást ismernek. Ilyen körülmények között a réti istállók lehetővé tették a szénatermelés túlnyomó részének a feletetését a széna megtermelési helyén — anélkül, hogy fáradalmas munkával be kellett volna hordani egészen a faluba. Ugyanakkor nem kellett a trágyát kihordani a faluból, mert téli időszakban a szarvasmarha közvetlenül trágyázta a réteket. Vyšná és

Nižná Boca településszerkezetének kialakulásában szerepe volt a juhtenyésztéshez szükséges épületeknek is, különösen az ún. juhpásztor-kunyhóknak (kolibák), amelyek a legelőkön, a módosabb gazdák rétein, továbbá az erdősáv fölött, havasi legelőkön kialakított, kerítéssel ellátott ún. „mraznice"-ken állottak.

Több jellemző sajátsága van Vyšná és Nižná Bocán a lakóháznak is. Különösen megmutatkozik ez az alaprajzi beosztásban, a kölcsönös közlekedési kapcsolatokban és a lakás egyes helyiségeinek belső berendezésében. Helyi jellegzetessége az itteni lakásoknak, hogy összefüggnek az ún. istállós típusú házzal, továbbá a városi belső berendezés erős hatása és a lakásmód, ami megmutatkozik a belső berendezés több elemének a választékában, formáiban és elhelyezésében.

Napjainkban igen gyors az itteni szarvasmarha- és juhtenyésztés visszaesése és ennek következtében a falvak elnéptelenedése is. A megüresedett házaknak, és a ma már szükségtelenné vált, a réteken levő istállóknak új funkciójuk van. Üdülői objektumokká váltak, ahová szabadidőben visszatérnek részint az elköltözködött itteni születésűek és utódaik, vagy megvásárolják és üdülésre használják fel őket Szlovákia nagyobb városainak a lakosai.

Botík Ján

ATTILA PALÁDI-KOVÁCS

Élevage dans les hautes montagnes en tant que type du système hongrois d'élevage

Dans l'opinion publique l'élevage en Hongrie se rattache en général aux « puszta » herbeuse de la Grande Plaine Hongroise. En effet, sur cette plaine, d'environ 100 000 km², où dominait l'élevage des bovins et des chevaux, une forme typique du métier de pâtre s'était formée qui peut être caractérisée sous multiples aspects par des éléments ethnographiques. Cependant, un type particulier de l'élevage hongrois était connu également dans les régions de collines et de montagnes d'altitude moyenne (zone entre 400-1 000 m d'altitude), et aussi dans les zones de grande altitude des Carpates.

Les longues chaînes des Carpates (celle des Carpates Orientales est de 500 km) étaient inhabitées au Moyen Age, leur peuplement et leur exploitation économique constituaient un processus de quelques siècles, allant du Moyen Age jusqu'à nos jours. Les sommets rocheux tout nus sont rares dans les Carpates, ils ne se rencontrent qu'au-dessus de 2 000-2 200 m. La limite inférieure et supérieure de la zone forestière diffère selon les régions. En général, les bois de hêtres se trouvent entre 400 et 1 400 m, et de sapins entre 1 300 et 1 800 m. Mélée à la zone forestière et au-dessus d'elle, sur les pentes se situe la zone herbeuse. Les forêts et présherbeux entre 1 100 et 2 000 m s'appellent en hongrois *havas* (neigeux, enneigé), terme dont nous nous servirons pour désigner les hautes montagnes. La première application de ce terme nous est connue de 1 616, dans les documents de la seigneurie de Munkács (Moukatchevo, URSS). Au 17e siècle il figure souvent dans les actes des grands domaines et dans d'autres à propos de l'enregistrement des revenus fournis par les *havas*. Les zones des hautes montagnes étaient certainement utilisées déjà plus tôt aussi, car les pâtres valaques utilisaient les pâturages dès les 13-14e siècles.

Sous les Tatras, dans le bassin de la rivière Poprád, des gardes-frontière hongrois s'occupaient d'élevage en gros aux 12-14e siècle, comme István KNIEZSA l'a démontré. Dans la suite ils furent assimilés par les Slaves et l'élevage valaque des ovinés devint dominant dans ce territoire. Depuis le Moyen Age c'est dans les Carpates Orientales que des Hongrois vivent en

masses importantes, leurs ancêtres étaient également des gardes-frontière installés par les rois de Hongrie. A partir du début du 12e siècle ils pénétrèrent dans les hautes montagnes et dans la première moitié du 13e siècle ils peuplaient de leurs villages les hauts bassins froids des rivières Olt et Maros (Gyergyó, Csík, Kászon). Cette région s'appelle *Székelyföld* (Terre sicule), et le groupe ethnique, privilégié au temps du féodalisme, s'appelle *székely* (sicul). De nos jours environ un million y vit sur un territoire d'à peu près 17 000 km². Dans la suite nous traiterons en premier lieu l'élevage pratiqué par eux dans les hautes montagnes.

1. L'évolution au cours de l'histoire des conditions de propriété des pâturages dans les hautes montagnes n'est pas encore suffisamment dépouillée. Une partie importante en est restée propriété de la couronne, régie par la Chambre royale, par le Trésor. Les paysans pouvaient y louer à court terme des pâturages. Les donations réduisirent l'étendue des comtés (joupanies) royaux de forêts qui, à la fin du Moyen Age, furent acquis par des grands propriétaires ecclésiastiques et laïcs. Toutefois, ces seigneurs domaniaux profitaient fort peu de ces *havas* éloignés, la chasse mise à part. Aussi accueillirent-ils volontiers les pâtres valaques errants qui, aux 14-15e siècles firent leur apparition aussi dans ces régions inhabitées, inutilisées des Carpates du Nord. Ils fournissaient des dîmes d'après leurs troupeaux. Ils payaient des genres particuliers d'impôt, comme *stronga* (cinquantième de moutons) et *tretine*. Toutefois, à partir du 17e siècle, les seigneurs domaniaux réduisaient de plus en plus énergiquement les « libertés » des pâtres vivant dans des conditions plus avantageuses que les serfs laboureurs, des villages établis selon le droit valaque. A ce moment-là en Transylvanie comme dans les Carpates du Nord-Est les réserves seigneuriales connurent un développement considérable.

Dans plusieurs régions de la Transylvanie pourtant, encore au tournant des 18-19e siècles le peuple vivait, comme dans sa propriété, dans les forêts et pâturages seigneuriaux, par exemple le *havas* commun de Kalotaszeg. Dans la région de la Vlegyásza, la famille du comte de Bánffy n'interdit qu'en 1796 la libre utilisation de ses *havas*. Après cette date, les villageois pouvaient faire paître leur troupeau contre une taxe dans les *havas* seigneuriaux.

Chez les Sicules existait une forme particulière de propriété. Chez eux une part considérable des *havas* n'était pas partagée entre les villages. C'est que, au temps du peuplement (12-13e siècles) les frontières des villages ne s'étendaient pas aux régions des hautes montagnes, et il est resté beaucoup de territoires laissés inhabités. Ceux-ci sont devenu propriété commune des *szék* (districts), unité administrative englobant les communes. La réglementation de leur mise au profit n'eut lieu qu'aux 16-17e siècles ce qui montre que l'élevage dans les hautes montagnes n'acquit d'importance que par suite de l'augmentation de la population et de la mise en place définitive du réseau d'agglomérations. Une telle propriété commune était *Negyedfélmegye havasa* (Havas de

trois comitats et demi) dont la décision fut prise en 1620 par les comitats Csík et Háromszék. A l'automne 1661 les villages les plus ravagés par l'armée turque-tatare qui a dévasté le comitat de Csík (les villages Pálfalva, Delne, Csomortán, Csobotfalva, Menaság, Mindszent et Szentlélek) obtinrent du *szék* le *Negyedfélmegye havasa*. Dans la suite, ils se partageaient les *havas*. Dans le comitat de Háromszék, le « havas de 9 villages » était également possédé en commun, en 1826 il fut partagé entre les communes (Bodok, Zalán, Etfalva, Gidófalva, Fotos, Martonos, Angyalos, Besenyő, Eresztvény). Plusieurs communes possédaient en commun le pâturage de montagne appelé *Hatod* avec la forêt (Zalán, Oltszem, Málnás, Barót, Bodos, Nagybacon). La « forêt sicule » d'Aranyosszék fut partagée entre les communes en 1778. Au 16e siècle déjà il en fut question, au 17e siècle le prince transylvain György Ier Rákóczi confirma le droit des villages à la propriété commune. Les frontières de tels « commune terrenum » étaient incertaines et chaque village jouissait des mêmes droits dans le pacage et dans l'exploitation des forêts.

Dans chaque communauté sicule il y avait des copropriétaires, un groupe par commune, qui fonctionnaient avec des règles, avec un budget et des dirigeants propres à chacun. Les affaires des *havas* étaient réglées par un *prévôt de havas*. C'est lui qui établissait la liste des ayant droit d'y faucher, qui organisait l'amélioration, par des travaux en commun, des chemins y conduisant. Pour son travail il était récompensé, en dehors de ses revenus en tant que propriétaire, par une prairie de fauche à part. Chaque maison avait sa part de prairie de fauche. La répartition des *havas* se faisait par des coups de flèche, et chaque année elle commençait par les habitants d'un autre coin du village. Pour la fauche, toute la population du village allait ensemble. En général cela se faisait pendant la semaine suivant le 20 août, ainsi que le séchage et l'engrangement du foin. La majorité des paysans obtenait deux à trois charretées de foin aux *havas* des copropriétés. On y fauchait une seule fois par an, et après la rentrée du foin les troupeaux pouvaient y paître.

2. Chez les Hongrois vivant dans la zone des hautes montagnes la forme dominante des agglomérations était le village fermé dans une vallée, à population nombreuse et à terroir étendu, en général village à champs assolés. Les villages des comitats de Csík et Gyergyó sont particulièrement peuplés (3-5 milles habitants). En 1892, en Transylvanie, il y avait 84 villages dont chacun possédait plus de 6 000 arpents cadastraux (arpent de 57 ares) de copropriété. Une place particulière revient parmi ceux-ci aux villages sicules ayant des *havas:* Zágon (42.902 a.c.), Bikkfalva (20.810 a.c.) Bereck (18.622 a.c.) dans le comitat de Háromszék, Zetelaka (22.212 a.c.) dans le comitat d'Udvarhely, Szépvíz (15.034 a.c.), Madaras (13.354 a.c.), Csíkszentdomokos (12.268 a.c.) dans le comitat de Csík, pour n'en citer que quelques uns. Ces copropriétés étaient des pâturages de *havas* et des forêts, ainsi chacun de ces villages était connu de quelqu'activité agricole.

Dans les *havas* il n'y avait que des bâtiments d'exploitation saisonnière. Dans les Carpates Roumaines, dans plusieurs régions, les hameaux d'été à une hauteur de 800-1000 m. se transformèrent en logements permanents, et c'est là que l'on trouve surtout des habitats sporadiques primaires (p. e. Munţii Apuseni). Chez eux se sont formés en outre des villages dits jumelés, pour l'hiver dans la vallée et pour l'été sur le *havas*. Ces villages ont peu d'habitants (300-500). Parmi les groupes ethniques hongrois celui dit *csángó* (pron. tchango) de la vallée de Gyimes est le seul à avoir créé des habitats sporadiques dans les *havas*. Les ancêtres de cette ethnie créèrent, à partir du début du 18e siècle, des habitats permanents sur les essarts des *havas,* qui comptent aujourd'hui déjà 15-20 milles âmes. Ils ne connaissent pas l'assolement. Après quelques années d'exploitation ils changent leurs petits labours et jardins où ils produisent du blé d'ensemencement printanier, et des choux. Leur technique agraire est bien plus arriérée que dans les villages des vallées. Dans ces habitats sporadiques la charrue de bois, la faucille dentelée pour moissonner, le fléau ont survécu jusqu'à nos jours.

3. Le logement sur les *havas,* le logement d'été, est placé vers le milieu des pâturages, sur une douce pente, à proximité de forêt et de source. Le nom hongrois de ces habitats, *szállás* (pron. sallache) a passé dans la langue des peuples voisins (slovaque *salaš,* polonais *szałaś,* ukrainien *салаш,* roumain *sălaş* etc.). Les bâtiments y servent à réunir les bêtes, à protéger les pâtres, à traiter le lait et à entreposer le foin. Le bâtiment central est l'*esztena,* construit de bois ronds ou de poutres posés les uns sur les autres. Dans la plupart des cas c'est une maisonnette sans fenêtres, avec un local et une porte, sans plancher et sans grenier. Dans un des coins se trouve le foyer ouvert avec les chaudières pour traiter le lait. Dans ce bâtiment sont entreposés le lait et les produits laitiers, les objets des pâtres. Seul le premier pâtre y couche la nuit. Le bétail passe la nuit dans un parc découvert, *karám,* formé de pièces de clôture longues de 3-4 m, hautes de 120 cm., en général oblong, large de 10 m, long de 20 m. et divisé en trois parties. Dans l'une sont placées les brebis stériles, dans l'autre celles à traire, la troisième est le lieu de la traite (en hongrois *eszterunga*). Cette dernière est un parc étroit, avec un passage couvert aux brebis à traire. Son nom est *komárnyék*. Deux fois par an, le *karám* est dressé à un autre endroit pour engraisser le pâturage.

Dans la proximité du *karám* se trouve le hameau, couvert d'écorce de sapin, des deux ou trois pâtres auxiliaires. C'est un humble bâtiment (en hongrois *verebes*) à demi-corniche, ou à dos-d'âne. En Gyimes on construit pour les pâtres un hameau rond *(szulla)* fait de longs pieux, de planches. En Gyergyó il y avait aussi des parcs *(esztena)* dits bovins, c'est-à-dire des exploitations où le lait était traité sur le pâturage même, mais ils n'ont surgi qu'au début du 20e siècle suivant le modèle des parcs ovins.

Les agriculteurs hongrois, roumains et allemands de Transylvanie, ne pos-

sédant pas de *havas,* faisaient paître les brebis à traire sur les champs laissés en jachère, proches du village. Tous les jours ils transportaient le lait dans le village où les paysans le traitaient. Aussi n'y avait-il pas de bâtiment (esztena), seul un parc construit de pièces de clôture, dressé à un nouvel endroit au bout de 2-3 jours. Les pâtres passaient les nuits dans des hameaux transportables.

4. Il s'ensuit du climat des hautes montagnes et de la culture extensive, que là aussi on trouve des espèces typiques aussi bien que dans les steppes de la plaine. Ces anciennes espèces avaient la particularité commune de bien s'adapter aux conditions écologiques locales, et de bien supporter la culture extensive. Au début du 20e siècle, le «cheval sicul», de conformation bien plus petite que le cheval hongrois, fut repoussé dans les villages des *havas.* Ce cheval est haut de 120-130 cm, a une tête relativement grande par rapport à son corps, un corps trapu. C'est au fond une version de haute montagne du cheval hongrois des plaines, d'origine tarpán. Les Houtzouls de l'Ukraine Subcarpatique et les Mocagnes roumains élevaient des chevaux analogues, tout petits. Le cheval sicul passait toute l'année sur le pâturage, c'était une espèce aguerrie au froid, aux terrains et chemins impraticables. Il était également utilisé comme cheval de somme, de trait et de selle, mais au marché ne soutenait pas le concours des espèces de plus grand corps, de plus belle allure. A partir de la fin 19e siècle le cheval croisé avec le nonius pénétra de la Grande Plaine et le poney sicul était repoussé dans les hautes montagnes.

Le bovin gris de Transylvanie ou de Podolie est une espèce typique des *havas.* Elle est également apparentée à celles de la plaine hongroise, mais considérablement plus petite. Le plus longtemps, elle était élevée par les Sicules. La population slovaque, polonaise, ukrainienne, roumaine des montagnes élevait des bovins également petits, mais de couleurs (*riska, mokány* etc.).

Le gros des ovins transylvains est constitué même maintenant de moutons «ratzka», de son nom local *curkán* (pron. tzourkan). Dans les vallées du pays des Sicules l'espèce *cigája* (pron. tzigaya) est également cultivée, mais ne constitue que 20-25 % des troupeaux. Le pourcentage des mérinos, de laine fine, et d'autres espèces d'Europe occidentale, est minime dans les hautes montagnes, car celles-ci ne supportent pas le climat froid et les nuits passées sans toit.

En pays sicule la chèvre est ensemble avec les ovins au pacage, son lait est traité avec le lait des brebis. Les effectifs ne constituent que 8-10 % de ceux des ovins. Un pourcentage aussi élevé n'est pas connu dans d'autres régions hungarophones. L'espèce de porc élevée au glandage diffère également des espèces d'autres zones que les hautes montagnes, elle est appelée «porc des montagnes». Dans les parcs des montagnes les pâtres les nourrissent de petit-lait, d'autres résidus de lait et d'autres résidus.

Chez les Hongrois de la zone des *havas* la plus importante branche était

l'élevage bovin. Chez les Sicules, il était suivi de l'élevage des chevaux, et l'élevage ovin n'occupait que la troisième place. Cette prédominance du gros bétail constitue une différence nette entre l'élevage des Hongrois des *havas* et celui des autres peuples carpatiques chez qui l'élevage ovin était prioritaire.

5. La saison de pâturage était d'une longueur différente selon les régions. Vers 1900, au comitat de Máramaros, l'estivage ne durait que 2,5 mois, tandis que les Hongrois de Gyimes faisaient paître leurs troupeaux dans les *havas* de début mai jusqu'à fin septembre et au comitat de Csík les ovins y restaient pendant 21-22 semaines. Au printemps et à l'automne, pendant quelques semaines ils paissaient sur les prés proches du village et sur les jachères. En hiver, qui y dure 6 mois, le bétail restait au village, nourri de fourrage sec.

Au début du 20e siècle, dans quelques régions, le bétail passait l'hiver aussi dans les *havas,* surtout dans des lieux où les conditions du terrain rendaient malaisé le transport du foin dans les vallées. Dans les *havas* de Csík et de Gyergyó, hauts de 1200-1800 m. il y avait beaucoup de ces «séjours hivernaux» avec des maisons et étables construites avec des poutres de sapin. En été, le foin était entassé dans leurs greniers. Dans les environs de la ville de Munkács (Moukatchevo — URSS) les troupeaux de moutons montaient aussi dans les *havas* dès septembre, où ils étaient gardés dans des bergeries sans toit, tandis que les bergers séjournaient dans des cabanes terreuses. Tous les jours, ils conduisaient les ovins aux meules de foin dispersées dans un rayon de 2-3 km. En 1838, dans les villes royales du comitat de Máramaros (Técső, Máramarossziget et les autres villes hongroises) le règlement forestier interdisait d'affourager les bovins et autres animaux en hiver dans les forêts et pâturages montagnards proches de celles-ci. A partir de la seconde moitié du 18e siècle des restrictions analogues apparurent dans les statuts des comitats aussi. Chez les Hongrois de Transylvanie la transhumance était insignifiante, tandis que chez les Roumains des Carpates du Sud, elle avait une importance décisive.

6. Dans les habitats dispersés des *havas* (p. e. en Gyimes) le pâturage était organisé en général dans les jardins et avec le travail de la famille, en d'autres termes, il n'était pas séparé de l'exploitation familiale. Dans les villages sicules par contre l'élevage dans les *havas* était séparé de l'agriculture et dans l'espace et dans l'organisation. Les troupeaux étaient organisés sur une base communautaire, et ils étaient gardés par des pâtres salariés. Le pâturage des bovins et des chevaux était régi directement par la commune. Après la mise en place de l'administration moderne (années 1870), le pâturage en commun incombait aux associations dites de pâturage, ainsi que l'administration des affaires y relatives. Les fonctions y étaient remplies par le président, vice-président, greffier, trésorier, sylviculteur. Ils perçurent les taxes établies selon le nombre du bétail chiffré (un animal chiffré = un cheval, un bovin, 2 poulains, 2 veaux, 10 moutons). L'engagement des pâtres eut lieu à l'assemblée des copropriété-

taires. A l'exception des chevaux et des vaches, les bovins «estivaient» dans les *havas,* et aussi les brebis stériles.

Cependant, l'élevage ovin n'était pas réglé par la commune ou les copropriétaires, mais par les *sociétés de propriétaires* organisées dans les différentes parties des villages. Chacune de ces sociétés disposait dans les *havas* d'un pacage et d'estivage à part. D'après le plus important bâtiment, l'*esztena,* ces communautés étaient en général appelées *sociétés esztena,* et ce non seulement en territoire sicule, mais aussi chez les Hongrois de Transylvanie. Elles étaient dirigées par les *prévôts d'esztena.* Le nombre des membres et aussi des ovins entrés dans le troupeau commun était différent. En général, 15-30 cultivateurs composaient une société, et chacun y faisait entrer 8-15 ovins. En commun, ils engageaient le berger, dressaient les bâtiments nécessaires au pâturage, entretenaient des béliers, s'occupaient des abreuvoirs et auges, et procuraient le sel pour tout le troupeau.

Au début de la saison du pacage on faisait une traite d'essai pour voir le produit en lait des brebis, et pour compter sur cette base la quantité de produit laitier revenant à chacun des propriétaires. Là, où la base était le nombre des brebis à traire, le propriétaire recevait après chaque brebis bonne laitière 9 kg de fromage et 1 kg d'*orda* (fromage blanc de petit lait). Les propriétaires pourvoyaient eux-mêmes à la tondaison des ovins et au fumage du sol.

7. Les bergers se recrutaient parmi les fils des familles sicules appauvries. C'était devenu une profession à part et ses rangs se complétaient des familles pauvres ayant beaucoup d'enfants. Dans les villages hongrois de Transylvanie on engageait volontiers des pâtres roumains, depuis des siècles la plupart des bergers étaient roumains. Cela explique les nombreux termes roumains entrés dans la terminologie hongroise de l'élevage ovin, surtout dans la laiterie. Dans les parcs des *havas* seule des hommes séjournaient, le premier berger (en hongrois *major, bács, gyűjtő*) et ses auxiliaires (*sztrungár, monyato*r etc.). Les femmes de ces familles restèrent dans les villages et rarement elles visitaient ces parcs. Le premier berger assurait le traitement du lait. Aux « agglomérations des *havas* » surgies aux 18-19e siècles, sporadiques secondaires, les jeunes pâtres ne descendaient pas dans les villages avant l'âge de 16-18 ans.

hong.	*roum.*
Angyalos	Angheluș
Aranyosszék	j. Arieș
Barót	Baraolt
Bereck	Bretcu
Besenyő	Pădureni
Bikkfalva	Bicfalău
Bodok	Bodoc
Bodos	Bodoș
Csík	j. Ciuc
Csíkszentdomonkos	Sîndominic
Csobotfalva	Cioboteni
Csomortán	Șoimeni
Delne	Delnița
Eresztevény	Eresteghin
Étfalva	Zoltan
Fotos	Fotoș
Gidófalva	Ghidfalău
Gyergyó	Gheorgheni, j. Hargita
Gyimes	Ghimeș
Háromszék	j. Covasna
Homoródalmás	Merești
Kalotaszeg	Călata
Kászon	Casin
Kolozs	j. Cluj
Kolozsvár	Cluj-Napoca

hong.	*roum.*
Madaras	Mădăraș
Málnás	Malnaș
Máramaros-sziget	Sighetu Marmației
Martonos	Mărtănuș
Menaság	Armășeni
Mindszent	Misentea
Nagybacon	Bățanii Mare
Oltszem	Olteni
Szentlélek	Sînzeni
Szépvíz	Frumoasa
Zágon	Zagon
Zalán	Zălan
Zetelaka	Zetea

hong.	*oukr.*
Munkács	Mukačevo
Técső	Tjačevo

BIBLIOGRAPHIE

Balló, I. Adatok a csíki negyedfél megye havasainak közös birtoklásáról. Magyar Gazdaságtörténelmi Szemle, VI. Budapest, 1899. 301—302.

Belényesy, M.: Viehzucht und Hirtenwesen in Ungarn im 14. und 15. Jahrhundert. In: Viehzucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa (red.: *Földes, L.*). Budapest, 1961. 13—82.

Egyed, Á.: A parasztság Erdélyben a századfordulón. Bukarest, 1975.

Egyed, Á.: Falu, város, civilizáció. Bukarest, 1981.

Földes, L.: A juhtartás típusai és építményei a Kárpát-medencében. Néprajzi Közlemények, III. 1-2. Budapest, 1957. 149—156.

Földes, L.: Rideg lótartás a székelyeknél. Néprajzi Közlemények, IV. Budapest, 1958. 31-39.

Földes, L.: Esztena und Esztena-Genossenschaft bei den Szeklern. In: Viehzucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa (red.: *Földes, L.*). Budapest, 1961. 283—328.

Gunda, B.: A székely ló. Nép és Nyelv, III. Szeged, 1943. 101—106.
Gunda, B.: Néprajzi gyűjtőúton. Debrecen, 1956.
Gunda, B.: Ethnographica Carpatho-Balcanica. Budapest, 1979.
Hankó, B.: Székely lovak. Kolozsvár, 1943.
Hofer, T.: A magyar kettős udvarok kérdéséhez. Ethnographia, LXXXIII. Budapest, 1972. 29-52.
Imreh, I.: Székely falutörvények. Kolozsvár, 1947.
Imreh, I.: Székelyföldi paraszti jegyzőkönyvek pásztorlási határozatai 1717-1929. Agrártörténeti Szemle, II. Budapest, 1959. 161—190.
Imreh, I.: A rendtartó székely falu. Bukarest, 1973.
Imreh,. I.: Erdélyi hétköznapok 1750—1850. Bukarest, 1979.
Kniezsa, I.: A tót és lengyel költözködő pásztorkodás magyar kapcsolatai. Ethnographia, XLV. Budapest, 1934. 62—73.
Kós, K.: A kalotaszegi kosarazó juhászat. Kolozsvár, 1947.
K. Kovács, L.: Beiträge zur Frage der Esztena-Genossenschaften (Melkgenossenschaften) in der Siebenbürger Heide. In: Viehzucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa (red.: *Földes L.*). Budapest, 1961. 329—361.
Márkos, A.: Homoródalmási szállások. Ethnographia, LXIX. Budapest, 1958. 437—444.
Szebeni, G.: A csíki juhászat. Ethnographia, LXXIII. Budapest, 1962. 54—89.
Tagányi, K.: Magyar erdészeti oklevéltár, I—III. Budapest, 1896.
Tarisznyás, M.: Gyergyó történeti néprajza. Bukarest, 1982.
Vámszer, G.: Életforma és anyagi műveltség. Bukarest, 1977.
Vuia, R.: Tipuri de păstorit la romîni. Bucuresti, 1964.

A magashegyi pásztorkodás mint típus a magyar állattartás rendszerében

A Kárpátok magashegyi övezetében az állattartás sajátos típusa alakult ki a középkor végére, amelyet az ökológiai faktor és a birtoklás rendje határozott meg. Az ún. *havasi pásztorkodás* — eltekintve a szepesi magyar határőr telepek 12—14. századi nagyállattartásától — elsősorban az erdélyi magyar népcsoportok gazdasági életében játszott mindvégig fontos szerepet.

1. A havasok jelentős része a királyi korona, illetve a nagy földesúri birtokok tartozéka volt, amelyekre a falvak népe csak taxa ellenében hajthatta nyájait. Egyes székely közhavasokat (Negyedfél megye havasa, a Hatod, a kilenc falu havasa, a Székely erdő) csupán a 18—19. században osztottak fel a falvak között, ugyanis a faluhatárok eredetileg nem terjedtek ki a magashegyi övezetre.

2. A Kárpátok magashegyi térségeiben élő magyarság domináns településformája a nagy határú, nagy lélekszámú, zárt falu, többnyire halmaztelepülés. Havasi szórványtelepülést csupán a gyimesi csángók alakítottak ki. Egyes nagy határú anyatelepülések határából még a 18—19. században is szakadtak ki új falvak.

3. A havasi legelőn, kaszálón létesített *szállás* központi épülete az *esztena*, amely elsősorban a tejfeldolgozás színtere. További jellegzetes építményei a *komárnyék*, a fedetlen *kasár*, az *eszterunga* illetve a *verebes, szulla* nevű, helyhez kötött pásztorkunyhók. Fő építőanyaguk a fenyőgerenda és a fakéreg.

4. A 19—20. században a havasi legelőkre, településekre szorultak vissza a háziállatok korábban tenyésztett fajtái, mint az apró székely ló, a sodrott szőrű rackajuh (a curkán), az erdélyi vagy podóliai szürkemarha, s a hegyi disznó. Viszonylag jelentős számú a kecskeállomány. A magyar havasi pásztorkodást a nagyállattartás túlsúlya jellemezte, szemben a szomszéd népekével, amelyekben a juhtartás dominált.

5. A havasi legeltetési idény rövid, a hó korán leesik, s az állatokat le kell hajtani a völgyekbe. Ennek ellenére évszázadok óta léteznek a magashegyi erdőkben, legelőkön téli szállások is, ahol a pásztorok szénán, lombtakarmányon, farügyön teleltették a juhokat és szarvasmarhákat.

6. A havasi szórványokon (Gyimes) a pásztorkodás a családi gazdaság fő ága, az őrzés, legeltetés munkálatait családtagok végzik. Másutt a communitás szervezte a lovak és szarvasmarhák

közös pásztorlását, a juhok nyaraltatását a havason a falvak esztenatársaságai intézték (Székelyföld, Kalotaszeg stb.).

7. A hivatásos pásztorok rendje a magashegyi övezetben élő magyar népcsoportoknál évszázadokon át telítődött más ajkú — Erdélyben főként román, az Északkeleti-Kárpátokban pedig ukrán — pásztorokkal. Ezért a juhtartás, s különösen a tejgazdálkodás terminológiájába beszüremlett a vlach pásztorszókincs sok eleme.

A havasi pásztorkodás súlya a magyar állattartásban a 16—17. század fordulóján növekedett meg.

Paládi-Kovács Attila

JÓZSEF SZABADFALVI

Angaben zu der Kommunikation der Hirten auf der Hortobágyer Weide

Schon in seinem Hirtenwörterbuch erwähnt Ottó Herman das Signalisieren mit Hilfe des Brunnenschwengels: „Der älteste ungarische Telegraph ist der Ziehbrunnen, den sich im Betyarenzeitalter diese und ihre Beschützer häufig zunutze machten. Die unterschiedlichen Stellungen des Schwengels trugen jede ihre Bedeutung."[1] Dies wird auch in dem Volkslied von der Hortobágy besungen:

Lebocsájtva látom a kútgémet,
Elment már a csárdából a német.
Csaplárosné nyissa ki az ajtót,
Kilenc jerkét hajtottam meg tokjót.[2]

Im Deutschen heisst dies etwa:

Wenn sie den Brunnen herunter schwenken,
ist der Deutsche nicht mehr in der Schenken,
Frau Wirtin, machen Sie die Türe auf,
ich treibe Zicklein und Lämmlein heraus.

Von der zeichengebenden Rolle der Ziehbrunnen berichten auch die Belletristen: So erwähnt István Tömörkény in seinem Novellenzyklus „Zur Zeit des Heurigen" den auf Verbot gestellten Ziehbrunnen als Nachricht für die Betyaren.[3] Und auch Ernő Szép schreibt in seinem Buch „Die Hortobágy" in Verbindung mit dem Betyaren Marci Vidróczki das gleiche.[4] Der Schriftsteller Gyula Krúdy erwähnt die zeichengebende Brunnensäule ebenfalls.[5]

Über die ungarische Signalsprache schrieb als erster Ákos Szendrey

1. *O. Herman:* A magyar pásztorok nyelvkincse. Budapest, 1914. 297.
2. *O. Herman:* op. cit. 631.
3. *I. Tömörkény:* Új bor idején. Budapest, 1958. 232.
4. *E. Szép:* A Hortobágy. Budapest, 1930. 218—220.
5. *Gy. Krúdy:* Rózsa Sándor. A betyárok csillaga Magyarország történetében. Budapest, 1971.

in einer Studie, wobei er — in Berufung auf einen Artikel von Gyula Fehér — hier auch erwähnte, dass man mit Hilfe des Brunnenschwengels einst auf den Einzelgehöften der Kis-Sárrét (Komitat Békés) die Anwesenheit von Panduren bekanntgab; und in den dreissiger Jahren rief man auf diese Weise die ausserhalb des Einzelgehöftes Arbeitenden und die Gänsehirten nach Hause.[6] Recht gute Angaben über die Signale der Hirten und über die Hortobágy liefert András Béres, wobei auch er die Rolle des Ziehbrunnens nennt.[7] Das Signalisieren mit Hilfe des Brunnenschwengels erwähnte Béla Gunda in seiner 1975 und 1979 erschienenen Studie „Hirten und Zeichen".[8] Sándor Bálint liefert Angaben über Szeged[9], István Ecsedi und András Béres über die Hortobágy[10] sowie László Nagy Czirok über die Kiskunság[11] und aus seiner eigenen Sammlung über Nagyiván. Sich stützend auf einige Angaben, wird dies auch im Ungarischen Lexikon für Völkerkunde erwähnt.[12]

Die Niederlassung des Hirten und die von ihm bewachten Tiere befanden sich auf der Hortobágy in der Mitte der Weide, zumeist auf einer Anhöhe. Feuchte, mit Rohr und Schilf bestandene Niederungen wählten sie niemals als Aufenthaltsort. Zu so einer Niederlassung gehörte der Ziehbrunnen, dessen Hauptrolle in der Viehtränkung und in der Trinkwasserversorgung bestand. Das sich um diese Niederlassung ausbreitende Weideland wurde nach einem genau eingeteilten System beweidet. Zwischen der Herde und der Siedlung wurde ständig eine Verbindung aufrechterhalten; hierzu dienten die verschiedenen Zeichen und Signale.

Zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts, als es auf den Weiden noch nicht so viele Ziehbrunn gab, wurde aus den Morasten und Grabbrunnen getränkt, und in erster Linie dienten Aussichtstürme, genauer gesagt Aussichtsmasten (ung.: *látófa*)[13] zum Ausschauhalten und zum Signalisieren.

Bei diesen Aussichtsmasten handelte es sich um mehrere Meter hohe Pfosten, die in die Erde gerammt waren und deren Seiten stufenartig eingekerbt oder mit Sprossen versehen waren, um das Klettern zu erleichtern. Mit der immer stärkeren Verbreitung der Ziehbrunnen wurden die gut sichtbaren Brunnenschwengel zur Weitergabe von Informationen genutzt. Abends konn-

6. *Á. Szendrey:* A magyar nép jelnyelve. Ethnographia, LII. 1941. 263.; *Gy. Fehér:* Kutak a Körös Kis-Sárrétjén. Ethnographia, XLIX. 1938. 184.

7. *A. Béres:* Terelők, terelőeszközök a hajdúsági pásztorok kezén. A debreceni Déri Múzeum Évkönyve, 1962. 192—193.; *A. Béres:* Treiber und Treibergeräte der Hirten auf den Pussten in der Umgebung von Debrecen. In: *L. Földes* (red.) Viehzucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa. Budapest, 1961. 522.

8. *B. Gunda:* Pásztorok és jelek. In: *V. Voigt—Gy. Szépe—I. Szerdahelyi* (red.) Jel és közösség. Budapest, 1975. 15—16.; *B. Gunda:* Hirten und Zeichen. In: *B. Gunda:* Ethnographica Carpatho-Balcanica. Budapest, 1979. 231.

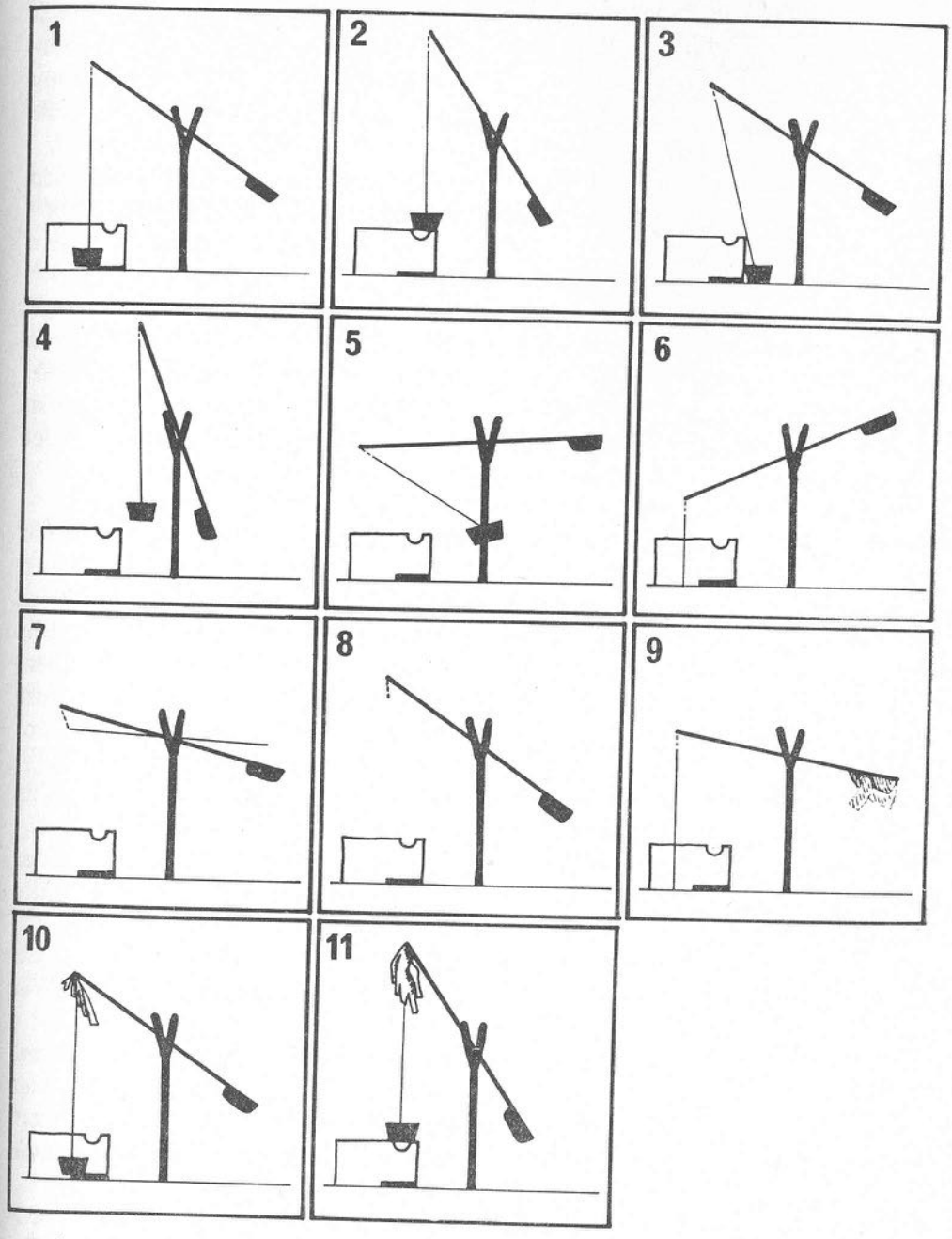
9. *S. Bálint:* Történetek a szegedi betyárvilágból. Szeged, 1961.

10. *A. Béres:* op. cit. Terelők... 192—193.

11. *L. Nagy Czirok:* Pásztorélet a Kiskunságon. Budapest, 1959.

12. Magyar Néprajzi Lexikon. II. Budapest, 1979. 678.

13. *Z. Ujváry:* A látófa emléke a konyári legelőn. Ethnographia, LXX. 1959. 440—442.



ten die sich in weiter Entfernung aufhaltenden Hirten auch durch das Feuer informiert werden.

In der Siedlung Nádudvar am Rande der Hortobágy (Komitat Hajdú) konnten sich die alten Leute, die in den 1960-er Jahren befragt wurden, noch

gut an die Signale aus dem alten Hirtenleben erinnern. So blieb ihnen auch in Erinnerung, dass die Zahl der Aussichtsmasten von der Mitte des 19. Jahrhunderts an immer stärker abnahm. Dies wurde auch durch die Verbreitung der Ziehbrunnen sowie durch die offiziellen Massnahmen der Ráday-Epoche zur Abschaffung der Betyarenwelt beschleunigt.

„Wie sich die Leute aus Nádudvar erinnern, war der Aussichtsmasten ein zweieinhalb bis drei Klafter langer Tannenbalken, der beidseitig eingebohrt ist und in den leiterartig starke Holznägel eingeschlagen sind, oder in dem recht dicke, von einem Dorfschmied gefertigte Eisennägel sind. Es gab auch solche, auf den Leisten quer aufgenagelt waren, wie bei einer Leiter. Der Hirt, der ein Signal geben wollte, kletterte auf den Masten wie auf eine Leiter, von wo aus er die ganze Umgegend überblicken konnte, die weidende Rinder-, Pferde- oder Viehherde, und den wachhabenden Hirten ein Zeichen geben konnte." Grösstenteils wurden diese auf den schilfbedeckten Gebieten oder auf Weiden mit einer hügeligen Oberfläche benutzt.

Hier nun einige Signale:

1. Signal: Der Mann auf dem Aussichtsmast hebt einen Stock mit einem Hut darauf in die Höhe. Das heisst: Die Herde kann zum Tränken an den Brunnen kommen.

2. Signal: Der Mann auf dem Aussichtsmast hebt den Stock mit dem Hut darauf zweimal, hintereinander in die Höhe. Das heisst. Die Rinder- oder Pferdeherde soll in weiter entfernte Teile der Weide ziehen und dort weiden. Es wurde auch gesagt, dass man mit diesem Zeichen einst die Tiere ins Rohr oder auf die Wiesen treib.

3. Signal: mit dem Hut auf dem Stock wurde nach links und rechts gewinkt. Das heisst: Es ist nichts mehr los, die Luft ist rein.

4. Signal: Der Mann auf dem Aussichtsmast winkt mit dem Hut in der Hand. Das heisst: Jemand von der Behörde oder dem Amt ist in die Hütte gekommen.

5. Signal: Der Mann auf dem Aussichtsmast winkte mit einem Stock, an den ein Tuch gebunden war. Das heisst: Eine Frau ist angekommen. Wer auf sie wartet, soll kommen.

6. Signal: Vom Aussichtsmast wurde ein auf einen Stock gesteckter kurzer Mantel hochgehoben. Das heisst: Der Rechnungsführer ist nach Hause oder in die Pusztaschenke gegangen. Sozusagen, freier Verkauf für die Hirtenjungen. Von den Ziehbrunnensignalen erinnerten sich die Leute aus Nádudvar an die folgenden:

1. Signal: Der Brunnenschwengel wird so hochgelassen, dass der Schöpfeimer auf dem sog. Brunnenplatz steht, das heisst, an der Stelle, an der der Hirt beim Wasserziehen steht (Bild 1). Das heisst: Achtung, jemand von der Behörde ist auf die Weide gekommen, z. B. der Vorsitzende der Weidevereinigung,

der Pusztawirt, der Flurwächter, der Leseausschuss oder die Gendarmenstreife sind gekommen. Dies bedeutete also: Achtung, ein Beamter ist da.

2. Signal: Der Brunnenschwengel ist hochgelassen, der Schöpfeimer steht auf dem Abfluss (Bild 2). Das heisst: Die Rinder- oder Pferdeherde soll zur Tränke getrieben werden.

3. Signal: Der Brunnenschwengel ist hochgelassen, der Schöpfeimer steht neben dem Brunnenrand ausserhalb auf der Erde (Bild 3). Das heisst: Das Mittagessen ist fertig, kommt Mittag essen. Dieses Signal wurde nur im Frühjahr und im Herbst angewendet, wenn die Herde den ganzen Tag über auf der Weide war.

4. Signal: Der Brunnenschwengel ist mit der Brunnenstange so hochgelassen, dass der Schöpfeimer leer oben baumelt (Bild 4). Das heisst: Es ist etwas Böses, ein Unglück passiert, z. B. Tierverlust oder Menschentod. Wenn dies Signal zu sehen war, kamen sie sogar von den Nachbarweiden geeilt, um dem Hirten zu helfen.

5. Signal: Die Brunnenstange ist mit dem Schöpfeimer an dem Nagel in der Brunnengabel aufgehängt (Bild 5). Das heisst: Das fremde Vieh, das in die Pferde- oder Rinderherde aufgenommen worden ist, muss verschwinden, denn es wird gesucht oder der Leseausschuss ist da.

6. Signal: Die Brunnenstange wird nach vorn gekippt, der Schöpfeimer ist vollkommen in den Brunnen getaucht (Bild 6). Das heisst: Achtung, Landwirte sind zu Besuch gekommen, sie wollen auch auf die Weide zur Herde. Wenn du nicht auf deinem Pferd sitzt, so sattle um. Dieses Signal kannten nur die Pferdehirten.

7. Signal: Der Schöpfeimer ist nicht an der Brunnenstange, und diese befindet sich oben auf der Brunnengabel (Bild 7). Das heisst: Das Brunnenwasser ist jetzt nicht trinkbar, weil sich jemand darin ertränkt hat oder weil Vieh darin verendet ist. Solange das Wasser nicht alles daraus entfernt worden ist und der Boden nicht ausgeschachtet worden ist, darf es nicht zum Trinken und zum Tränken verwendet werden.

8. Signal: Der Brunnenschwengel steht frei, weder die Brunnenstange noch der Schöpfeimer sind daran, nur die Kette für die Brunnenstange hängt herab (Bild 8). Das heisst: Der Brunnen ist nicht in Ordnung, seine Wände sind eingestürtzt, oder sein Wasser darf nicht getrunken werden. Treibe dein Vieh nicht in die Nähe des Brunnens!

9. Signal: Über das Gegengewicht des Schwengels ist ein Pelz gebreitet, der Brunnenschwengel steht waagerecht. (Bild 9) Das heisst: Der Hirt ist nicht auf der Weide. Er ist etwas erledigen gegangen: nach Hause oder in die Pusztaschenke: er hält sich bei einem Zechgenossen auf.

10. Signal: Der Schöpfeimer steht auf dem Brunnenplatz, an die Spitze der Brunnenstange ist ein Tuch oder die Schürze von einer Frau gebunden (Bild 10). Das heisst: Ein Weib hält sich in der Hirtenhütte auf. Sie hat die

Wäsche für die Hirten gewaschen und geflickt und war auch zu Liebesdiensten bereit.

11. Signal: Der Schöpfeimer steht auf dem Brunnenrand. An der Spitze der Brunnenstange hängt ein zerschundener Pelz. (Bild 11) Das heisst: Der Altwarenhändler ist da. Es kann an ihn verkauft und von ihm gekauft werden. Er hat die gezupfte Wolle und von den Pferden und Rindern die Schwanz- und Mähnenhaare sowie die Haut gekauft. Aus den ausgefallenen Haaren und Wolle machten sich die Hirtenjungen einwenig Geld. Der Händler verkaufte eingerahmte Spiegel, Messer, Pfeifenstiele mit Quasten und Bartwichse.

Adatok a hortobágyi pásztorok kommunikációjához

A Nagy Magyar Alföld széles, nagy kiterjedésű legelőin a pásztorok sajátos jeladással érintkeztek egymással. A szétnézésre és a jeladásra a hortobágyi legelőkön a *messzelátók* vagy pontosabban a *látófák* szolgáltak. A gémeskutak meghonosodásával a jól látható kútgémeket használták fel információk közlésére. A tanulmány ezeket a jeleket ismerteti, foglalja össze. E jelek között vannak olyan instrukciók, hogy merre hajtsák legelni a nyájat, vagy éppen jelezhetik, hogy hivatalos egyének, idegenek érkeztek a pásztorszállásra. A jeleket ábrák szemléltetik.

Szabadfalvi József

ERZSÉBET BŐDI

The Obtaining of Butter and its Utensils in the Carpathian Basin

There are three well-known independent systems of milk processing in the traditional Hungarian folk practice. One is the making of yaourt originating from the 9th century. This product is called *tarhó* in the Hungarian language area. It is in the Great Hungarian Plain that it survived the longest, i.e. till the turn of the 19th and the 20th centuries.[1] The other traditional method of milk processing starts from curdled milk. Butter is made from the gathered surface of the milk curdled in a natural way, i.e. from its cream. Cottage cheese which is separated from whey in the gathered curdled milk by warming slowly also belongs here. In the Hungarian vocabulary curdled milk is called *szerdék* (Great Hungarian Plain), its cottage cheese is called *szerdékturó*.[2] The third big sphere of milk processing is cheese-making. The main product here is cheese, generally called *gomolya* 'ewecheese' by the Hungarian people using a word of Slavic, or more precisely probably Southern Slavic origin.[3] The consumption of *gomolya* (sweet cheese) was not common in the Hungarian areas. It was preserved and ripened into *gomolyatúró* 'cottage cheese made from ewe-cheese' or otherwise *erőstúró* 'strong cottage cheese' by further processing, i.e. ripening, crumbling, salting. Its consumption became general in the diet of the Hungarian people only in the latter state.[4]

1. *O. Herman:* Magyar pásztorok nyelvkincse. Budapest, 1914.; *J. Kovács:* Szeged és népe. Szeged ethnographiája. Szeged, 1901. 203.; *L. Madarassy:* Gulyások tarhója. Ethnographia, XLIII. 1932. 79–81.; *Zs. Bátky:* Táplálkozás. In: A magyarság néprajza, I. Budapest, n. d., 87–88.; *E. Kisbán:* A joghurt helye és szerepe a délkelet-európai tejfeldolgozási rendszerekben. Ethnographia, LXXVIII. 1967. 81–94.; *S. Bálint:* A szegedi nép. Budapest, 1968. 71–72.; *E. Kisbán:* A táplálkozás néprajzi vizsgálatának negyedszázada (1951–1976). Dissertationes Ethnographicae, 2. Budapest, 1976–78. 162.

2. *Zs. Bátky:* Táplálkozás... op. cit. 88.; *I. Győrffy:* Állattartás. In: A magyarság néprajza, II. Budapest, n. d. 167.; *I. Gy. Kovács:* A tehéntej feldolgozása, szokásai, hiedelmei Karcagon. Szolnok Megyei Múzeumi Évkönyv, I. Szolnok, 1973. 301.; *S. Bálint:* A szögedi nemzet. Szeged, 1977. 152.

3. A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára, I. (Red.: *L. Benkő*), Budapest, 1967.; Magyar Néprajzi Lexikon, II. (Red.: *Gy. Ortutay*) Budapest, 1979.

4. *A. Paládi-Kovács:* A keleti palócok pásztorkodása. Műveltség és Hagyomány, VII. Debrecen, 1965. 141–143.; *L. K. Kovács:* Die traditionelle Michwirtschaft bei den Ungarn. In: Viehwirtschaft und Hirtenkultur. Ethnographische Studien. (Red.: *L. Földes*), Budapest, 1969. 676–690.

While the first two forms of milk processing are connected with the utilisation of cow's milk, the third one mainly, though not without exception, is connected with the use of ewe-milk. Its peculiarity is still the use of a special serum which does not come from the course of milk processing, but from the stomach of the newborn offsprings of the mammals. Nowadays this serum is manufactured in a chemical way.

From among the three complex methods of milk processing we shall only deal with the traditional butter-making in the following part. We shall relate newer data on the obtaining of butter and insert them in the already existing syntheses.[5] Our further aim is to draw a comparison between the butter-making methods of the neighbouring peoples and the way of the Hungarian milk conserving.[6]

The Hungarian word *vaj* 'butter' is an ancient heritage from the Finno-Ugric era. The basic form of the word is *woje*. Its original meaning was fat. Hungarian folk language has preserved this meaning up to now.[7] Butter was not used so much for consumption with bread as for favouring (greasing) meals in the peasant cuisine. Moreover, butter has not always been used for human nutrition. Pieces of clothes made of animal skins were smeared with it. South Slavic people and Ukrainians used it even for grooming their bodies and hair.[8] The general Slavic name of butter *(maslo)* meant lubricant in its original meaning.[9]

There are already more written sources from the 16th and the 17th centuries giving evidence of the important role that butter played in our everyday nutrition.[10] At present the making of butter is connected with the utilisation of cow's milk.[11] We also possess data on the fact that in the big sheep-keeping areas butter was made from ewe's milk and in the goat-breeding regions from goat's milk respectively, and it was equivalent to the butter made from cow's milk. Concerning pastoral animal keeping in the flatland, *A magyarság néprajza* writes the following, "In the Nagykunság (Middle-Eastern Hungary) the skimmed-off ewe's cream was kept standing for a week, then it was churned with a big spoon for three or four hours so that butter should separate from

5. Mutatvány a Magyar Néprajzi Atlasz anyagából. *I. Hegyi:* Vajnyerés. Néprajzi Értesítő, XLIX. 1978. 47–50. +map 103/1–5.; *L. K. Kovács:* Die traditionelle ... op. cit. 640–696.

6. Our comparative work is mainly, though not entirely based on the compilation published under the excellent editorship of a Hungarian ethnographer, *L. Földes:* Viehwitschaft und Hirtenkultur. Ethnographische Studien. Budapest, 1969.

7. A magyar szókészlet finnugor elemei. Etimológiai szótár, III. (Red.: *Gy. Lakó*) Budapest, 1978. 666–667.; A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára, III. (Red.: *L. Benkő*) Budapest, 1976.

8. *K. Moszyński:* Kultura ludowa Słowian, I. Warszawa, 1967. 285., 388.

9. Słownik starożytności słowiańkich. Encyklopediczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych. t. 3. Wrocław, 1967.; *V. Machek:* Etimologický slownik jazyka českého a slovenského. Praha, 1957.

10. See, *F. Schram:* Tejfeldolgozási eljárások 1772-ből. Ethnographia, LXXIV. 1962. 451–454.

11. *J. Zólyomi:* Tejnyerés és tejfeldolgozás Cserhátsurányon. Néprajzi Közlemények, 3–4 Budapest, 1957. 309–315.

buttermilk".[12] In the last decades butter was not made on the peasant sheep-farms in the highland Hungarian areas bordering on the region of the Carpathians. But it was regularly made in the large estates. More archival sources deal with the amount of ewe butter that had to be administered to the archbishopric of Eger.[13]

Butter was made from goat's milk earlier. However, we have only sparse data concerning the whole country, because goatkeeping was not so much a cultural peculiarity bound to a region as the economic characteristic feature of the subsistence of a certain social and financial layer. The goat was the useful animal of the poor and it was also the poor that made butter from goat's milk for their own consumption.[14]

Butter is a kind of fat precipitated from milk. The question is that directly from which dairy product, in what state and by means of what utensil the people separated butterfat, i.e. butter from the remaining liquid watery dairy product.

In Hungary the basic material of the obtaining of butter is generally sour cream such as in the neighbouring countries, too.[15] In the villages of the eastern part of the Hungarian language area, i.e. in Magyaró, Vargyas, Kálnok, Kovászna (Transsylvania) the obtaining of butter takes place directly from sour milk. Milk was gathered in a bigger vessel till the vessel became full. When it was full, in the meantime it turned sour, the sour cream and the half soured milk were not separated from each other, but were churned together. This way of obtaining butter occurs in a contiguous area of the above mentioned region. We know about the same data only sporadically in other areas. So in Hertelendyfalva, a Hungarian village now belonging to Yugoslavia, too, butter is made from sour milk with cream. This method is known in Tiszacsécse and in its neighbourhood (Szabolcs-Szatmár county) in Hungary.[16] The synthesis titled *A magyarság néprajza* also tells about joint utilization of curdled milk and cream. Among the Csángó people (the easternmost part of the Hungarian language area, which today belongs to Roumania) first cottage cheese is made from curdled milk, then it is lightly squeezed out in lukewarm whey to give butter.[17] The butter-making of the Székely people

12. *I. Győrffy:* Állattartás. op. cit. 171.; *A. Juhász:* Sándorfalva népélete. In: Sándorfalva története és népélete. (Red.: *A. Juhász*) Sándorfalva, 1978. 289.; *M. Fazekas:* Kunmadaras juhászata. Karcag, 1979. 185.; but it cannot be found in *L. K. Kovács:* Adatok a bálványosváraljai fejős juhászathoz. Ethnographia, LVIII. 1947. 191–210.

13. *A. Paládi-Kovács:* A keleti ... op. cit. 143.

14. *Gy. Viga:* Népi kecsketartás Magyarországon. Borsodi Kismonográfiák, 12. Miskolc, 1981. 108.; *J. Zólyomi:* Tejnyerés ... op. cit. 315.

15. *A. Kowalska-Lewicka:* Tradycyjna produkcja masła w Polsce. In: Pożywienie ludności wiejskiej. (Red.: *A. Kowalska-Lewicka*) Kraków, 1973. 189–212.

16. *L. Hegyi:* Vajnyerés ... op. cit. map 4.

17. *I. Győrffy:* Állattartás. op. cit. 171.

settled in Budajenő (Pest county) in 1945–46 was based on the following method: the residual liquid of the cheese-making, the so-called cheese-milk was mixed with cream and butter was beaten out of it.[18]

We have similar data concerning the joint use of sour milk and cream from the region of the northern Carpathians when obtaining butter. In the valley of the Upper-Garam the new milk was poured directly into the larger vessel in which the butter was churned later. *M. Markuš* assigns this method of the obtaining of butter to the influence of the Valach pastoral culture.[19] In this same region it was an another method of the preparing and processing of buttermilk, when the new milk was poured into an earthenware vessel first and left to stand there for a couple of days. When a greater quantity was gathered, it was poured together into a bigger vessel and butter was churned from it. There is also an intermediate method according to which, though the cream was skimmed off the sour milk, these two were mixed again when making butter, and fats were beaten out of milk and cream in this state. Neither among the Bulgarians is milk *(moloko)* separated from cream *(smetana)*.[20] It can be presumed that nowadays butter is obtained from cream as well. The obtaining of butter from cream, sour cream *(smetana)* is considered to be a newer practice introduced in the fifties of our century even in the highland areas of Slovakia.[21]

The making of butter begins with the separation and gathering of cream. The gathering of cream takes place in the peasant households on the second or the third day after the milking. At some places there is a special cream storing vessel with a wide mouth for this purpose, but usually it is gathered into an earthenware vessel, a milk jug used for storing milk. A writing from the 18th century has already suggested that the cream must be kept in a wooden pail under the whoop of which there is a tap that can be well turned off so that the gathered whey can be drained off through this tap before obtaining butter.[22] When the storing vessel fills up, sour milk is poured into the utensil serving the obtaining of butter. In those regions where the utensil of the obtaining of butter is a pot, a tub, or an earthenware vessel there sour milk is gathered in these vessels. Thus the storing vessel and the utensil for the obtaining of butter is one and the same object. The gathered cream is allowed to go sour even more, for the butter obtained from sweet cream is bitter, of a bad quality,

18. *L. Földes:* A Ditróból Budajenőre települt székelyek állattartása eljövetelükig. Néprajzi Közlemények, I. 1956. 191–192.

19. *M. Markuš:* Ludova strava na Horehronie. In: Horehronie. (Red.: *J. Podolák*) Bratislava, 1969. 209. (manuscipt)

20. *Chr. Vakarelski:* Vajkészítés és eszközei a bolgároknál. Ethnographia, XLVIII. 1937. 62–70.

21. *M. Markuš:* Die Volksnahrung. In: Die slovakische Volkskultur. (Red.: *E. Horváthová–V. Urbancová*) Bratislava, 1972.

22. *F. Schram:* Tejfeldolgozási ... op. cit. 452.

and goes rancid quickly.[23] The general practice of the storing of cream in a cool place so as to delay its fermentation the result of rational experience.

The process of the making of butter is called *köpülés* 'churning'. *Köpülés* is the action itself while *köpülő* 'churn' is the utensil. Both of them derive from the basic word *köpü. Köpü* is a word of Old Turkish origin. In general it means a bigger wooden vessel. Its meaning, however, is much more differentiated in folk culture than is recognised by linguists. It means a utensil for the making of butter, a hive for bees, a storing vessel, the tubular part of pitchforks, spades, harpoons to which the handles are fastened, and it means a measuring vessel as well.[24] The word form *köpülő* 'churn' appeared in the history of the Hungarian language in the 15th century, but the examinations up till now show that the Old Turkish polysemantic word *köpü* had come into our language much earlier, probably meaning one of the vessels of milk processing (the vessel of butter, vessel for making butter).[25] Its appearance can be dated earlier than the 9th century. In the adjourning Slavic cultures the utensil of the making of butter is also named after the action of the obtaining of butter, i.e. beating, jolting, driving.[26] It is only among the Northern Slavic people that the Old Slavic *maslo,* 'butter' is the basic word for the *maslnica* 'the utensil of the making of butter'.[27]

There is one more ancient word in the Hungarian language concerning the making of butter. This word is *rázás* 'shaking'. In the Transdanubia the making of butter is called *rázás* even now.[28] In other parts of Hungary butter of small quantity is obtained by *rázás* 'shaking' in jugs or other covered vessels in the peasant households even today.[29] The origin of our word *ráz* 'shake' is obviously traced back to the Finno-Ugric era by the linguists.[30]

Vajverés 'the beating of butter' as a compound word derives from the word *verés* 'beating' and refers to the method of the making of butter, i.e. the small particles of fat are beaten out of cream. It refers to the movable part of the utensils for obtaining butter, the *verőfa* 'plunger'. The area of its distribution is the south-eastern part of the Hungarian language area, but it can sporadically be found in the north-eastern areas as well.

The beating of butter is called *zurbolás, zürbölés* along the Upper Tisza, in the villages of the area between the rivers Bodrog and Tisza as well as in the Ung region. *Zurbolás* comes from a word family of echoic origin. It represents

23. Our data derive from field work done in the northern Hungarian language area.
24. A magyar nyelv ..., II. op. cit.
25. *Zs. Bátky:* Köpü. Köpülés. Népünk és nyelvünk, VII. 1935. 101–103.
26. *A. Kowalska-Lewicka:* Tradycyjna ... op. cit. 203.; *Chr. Vakarelski:* Vajkészítés ... op. cit. 64–65.
27. *A. Kowalska-Lewicka:* Tradycyjna ... op. cit. 204.
28. *Ö. Beke:* Dunántúli tárgy- és eszköznevek. „Vajrázó." Dunántúli Szemle, X. 1943. 136–138.; *M. Márkus:* A vajnak rázással való előállítása. Néprajzi Értesítő, XXVII. 1936. 168.
29. Magyar Néprajzi Lexikon, III. (Red.: *Gy. Ortutay*) Budapest, 1980.
30. A magyar nyelv..., III. op. cit.

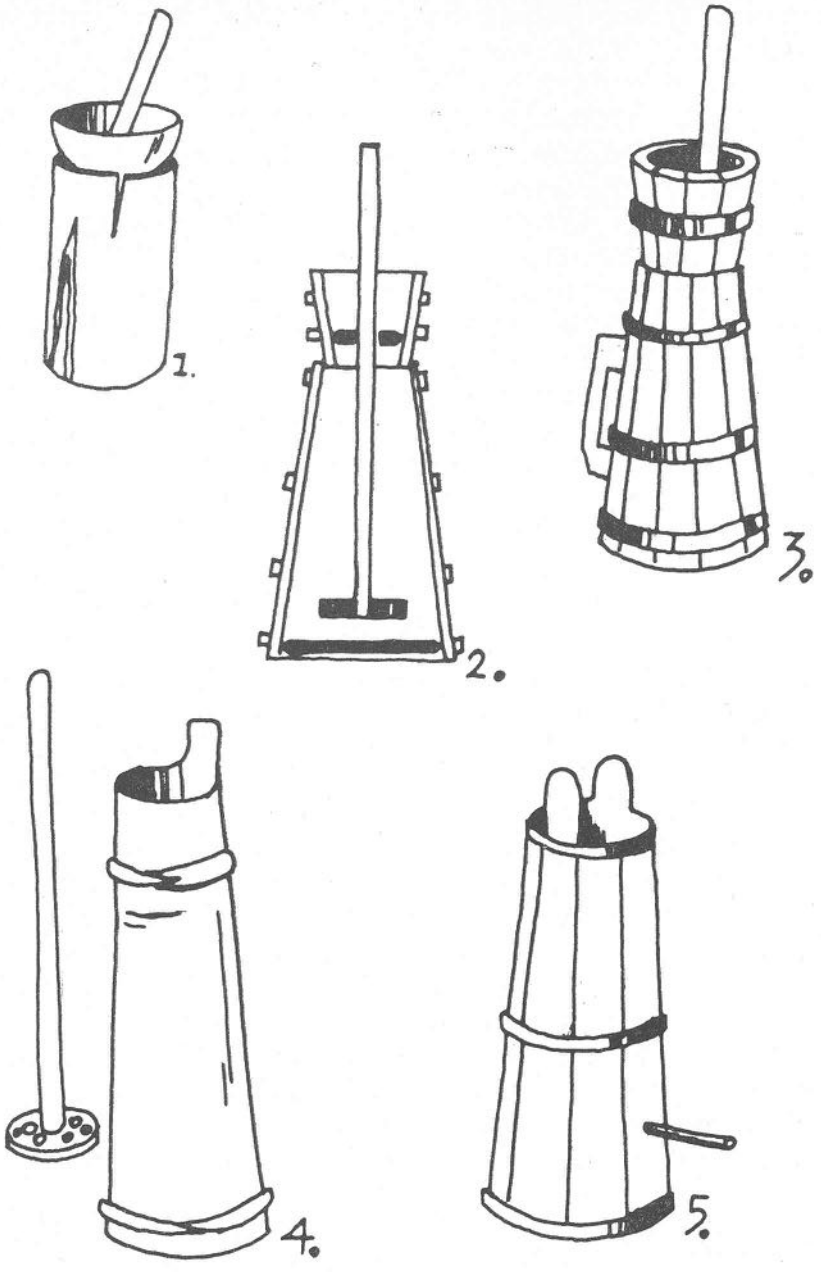


Fig. 1. The varieties of the wooden churn

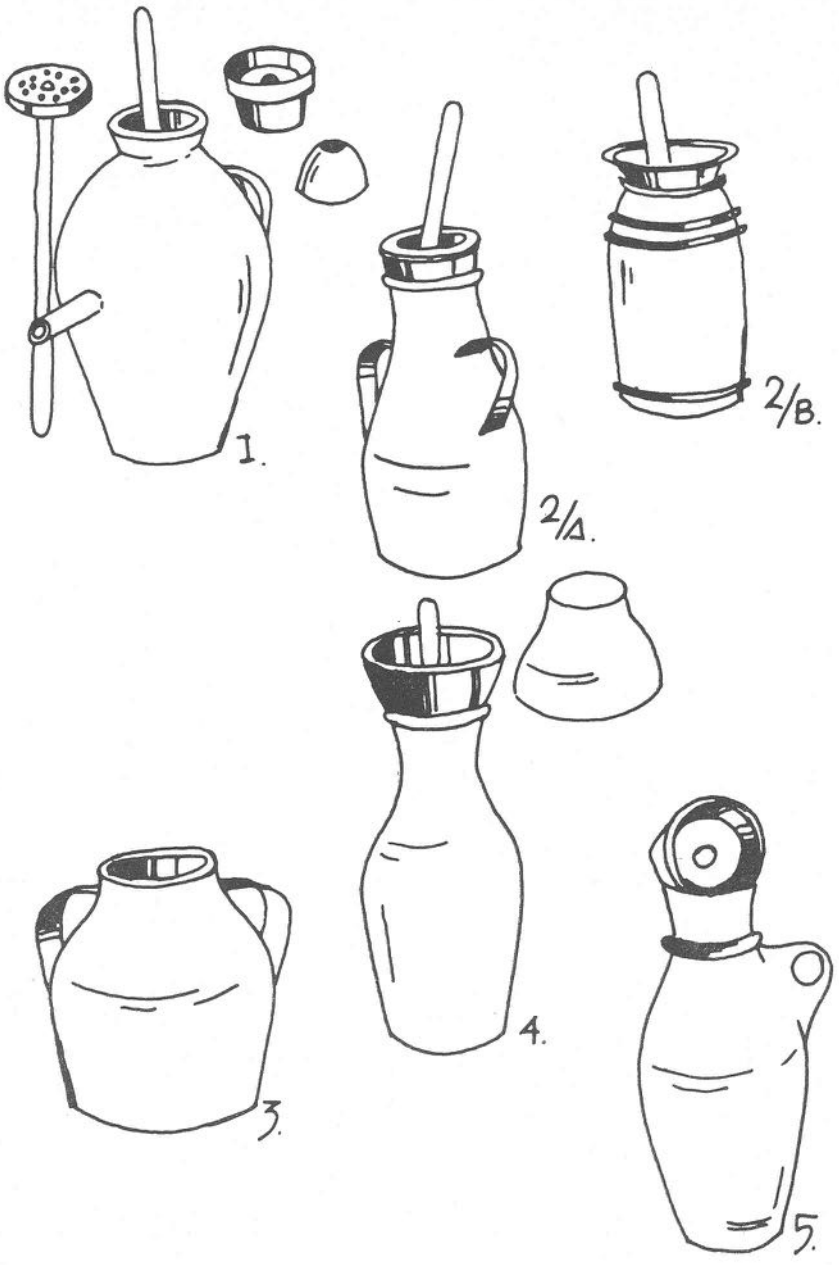


Fig. 2. The varieties of the earthenware churn

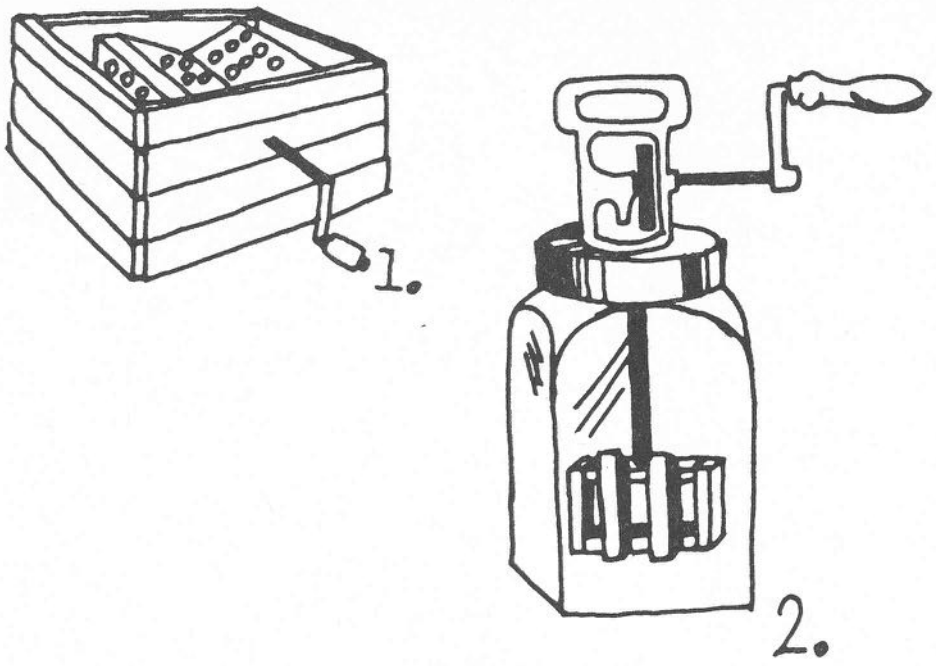


Fig. 3. The types of the churners

sound phenomena coming into being when rousing, shaking, stirring water or some other liquid. It is a dialectal word in the Hungarian language.[31]

From among the terms used for the obtaining of butter *zugattyúzás* is considered to be of a recent date. It occurs in North-Western Hungary. Parallel with the terms characteristic of regions we also meet with the term *vajhúzás* 'the drawing of butter or butter-drawing'. It refers to the fact that the little balls of fat precipitated from cream are drawn together into a lump.

The terms used for the obtaining of butter occurring in the Hungarian language area refer to the mechanism of butter-making, all of them refer to the fact that butterfat is separated from the liquid in a mechanical way. Concerning their structures and materials the utensils in which butter is obtained conformed to this principle. This technique of the obtaining of butter is generally known all over Europe. There is, however, a more ancient and non-mechanical method which survived in North-Eastern Europe longest. Because of its significance from the point of view of cultural history, and the importance of the examination of the Slavic and Finno-Ugric interethnic relations the data referring hereto are quoted in more details than other problems. In his work written in Polesie (North-Eastern Europe) in 1914, then edited in 1928 *K. Moszyński* writes down "The churning of butter is unknown. Instead of that the

31. A magy ar nyelv . . ., III. op. cit.

cream is warmed in a pot so much that it nearly boils over. Owing to the warming the lower layer of the cream curdles, raises the butter to the surface, and it can be easily drawn together."[32] Even in his great synthesis later he informs us of the fact that among the White Russians and in certain areas of the Great Russians *ruskie maslo* 'Russian butter' is distinguished from the so-called *Finnish* one. The *ruskie maslo* is a fatty layer of milk formed by warming and further processing, while the butter called *Finnish* is churned.[33]

The warming of the cream when obtaining butter is not unknown in the Hungarian language area, either. Ethnographical literature disapproves of that folk practice according to which "some people warm the cream up before making butter from it, but all this is a wrong method."[34] It seems to be probable that by means of these data we can observe the remains of the ancient means of obtaining butter once commonly known and practiced.

In the peasant culture the most widespread utensil for the obtaining of butter in a mechanical way is a vessel in which the cream is beaten perpendicularly with a plunger. In the Hungarian language area there are different terms for this utensil. It is the *köpülő* 'churn' that is the most general and accepted in the official language as well. The people themselves use this word in a contiguous area in the middle part of the country, in the northern Hungarian language area and in the South Transdanubia. Parallel with the term *köpülő* the name for the utensil is also *köpü* in the northern part of the country. The word *köpü,* as we have already mentioned, is polysemantic, one of our early linguistic records. The geographical distribution of the word deserves attention because it survived longest in that area which was influenced earlier by the economic and social changes than the other, northern and north-eastern areas of the country. The term used for the utensil of the obtaining of butter is *zurboló* in the north-eastern top of the country, while it is *vajverő* 'butter-beater' in the eastern region. The term *vajrázó* 'butter-shaker' also occurs sporadically, and so does the name *vajhúzó* 'butter-drawer', but only in exceptional cases, together with an another term.

At the beginning of our century there were still churns made of two kinds of material, namely wooden and earthenware churns. The oldest variety of the wooden churns is a vessel carved out of a single piece of wood. I is still remembered in the north-western and the north-eastern areas. This type of churn has been imitated and shaped by turnery recently. The other wooden forms used for churning are vessels consisting of staves and are used exclusively for the obtaining of butter from cream. Generally they are cone-frustum type and can be closed up with a board perforated in the middle. Butter is separated

32. *K. Moszyński:* Polesie Wschodnie. Warszawa, 1928. 201.
33. *K. Moszyński:* Kultura ... op. cit. 285.
34. *F. Schram:* Tejfeldolgozási ... op. cit. 452.

Fig. 4. Churning. Emőd, Borsod-Abaúj-Zemplén county. Photo E. Bődi, 1981.

by a *verő* 'plunger', a movable beating structure put into the hole of the lid. We differentiate between its two varieties, i.e. one with a handle and the other without a handle. Both of them are closed with a cone-frustum type lid widening upwards and perforated in the middle. These are the most commonly occurring forms.

The wooden churns with cylinder-jackets are characteristic of the eastern language area. Two varieties are known. In one variety there is a drainhole supplied with a tap on the side of the churn, while on the other variety there is not. It is characteristic of both forms that their tops are closed with a single

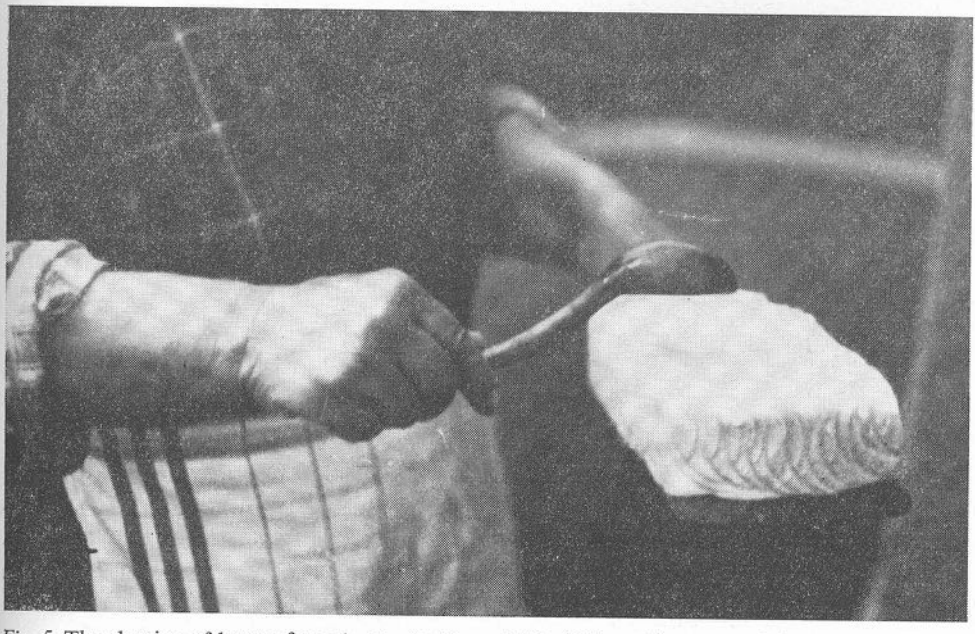


Fig. 5. The shaping of butter for sale. Emőd, Borsod-Abaúj-Zemplén county. Photo E. Bődi, 1980.

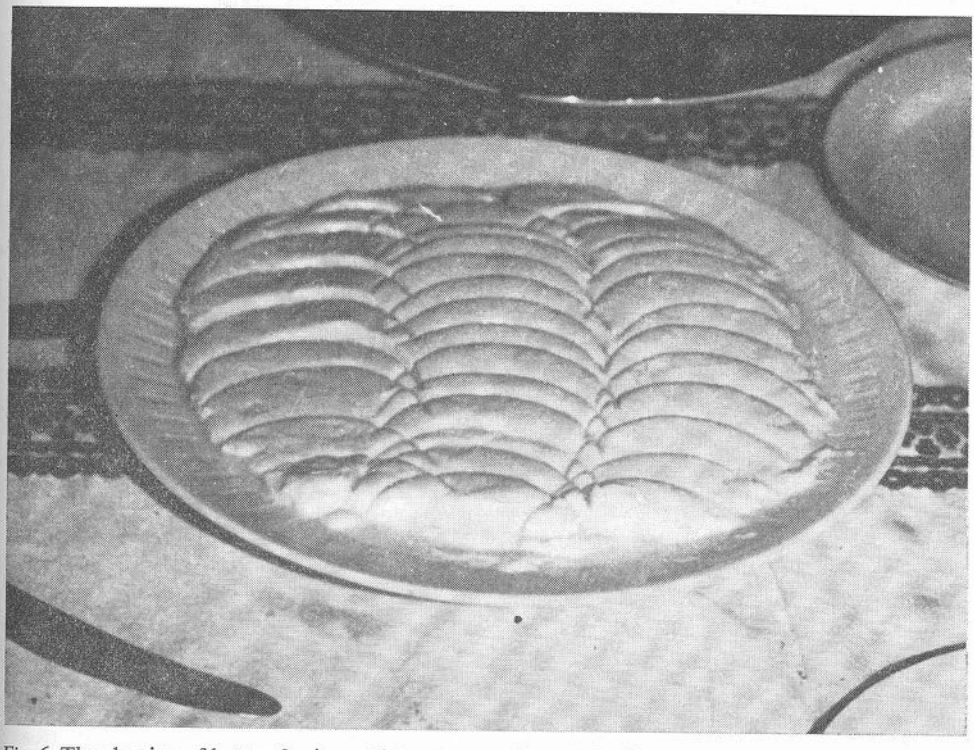


Fig. 6. The shaping of butter for immediate consumption. Kelemér, Borsod-Abaúj-Zemplén county. Photo E. Bődi, 1980.

round board perforated in the middle. The formation of the churn supplied with a tap became necessary there where sour milk was used for obtaining butter, and before making butter the whey was drained off through the tap.

The earthenware churn is a newer product of folk culture than the wooden churn. It is a utensil similar in shape to the milk-keeping vessels, but certain varieties, adapted to their functions, are consistently different. Their cubic capacity is greater, and generally they are supplied with handles. Their varieties distinguished from formal point of view see in the figure. It was mainly the taste and professional skill of the pottery shops and the potters that formed its varieties. The potters, on the whole, followed the favourite form of the wooden churn of the region, too. Also the buyer's district of the products of a pottery centre can well be traced by examining the spread of the varieties.[35] According to the map the most general variety is the earthenware churn with two handles. On the turn of the century it occurred side by side with the wooden churns and was already known in the fourth part of the Hungarian language area: in South Transdanubia, between the rivers Duna and Tisza, and in the North Bánság (at present the latter area belongs to Yugoslavia). The earthenware churn supplied with a tap occurs sporadically in the eastern language area.

The geographical distribution of the earthenware and wooden churns related to one another throws light upon the changes which have taken place in the material of the utensils. This change, the modification of the churns according to their material, however, did not live long. The churn made of earthenware proved to be of shorter life than its ancestor. Today butter is churned in it only exceptionally. Only here and there can it be found in the peasant households and then even out of use. Housewives prefer the churns made of wood. The present churns are made of oak or beech. They are simple utensils that can be easily cleaned, and work on the old principle.

The wooden and earthenware churns were made by the craftsmen, artisans (coopers, potters) who served the peasant farmers with their products and adjusted themselves to the demands of the peasant population. In the years between the two world wars even big industry developed and manufactured the utensils used for obtaining butter operating on a principle different from the preceding ones. We found two types of such utensils in the peasant households while collecting ethnographical data. One type is a box-shaped utensil working with revolving ladles. It is known as the *sailing churn from Holstein* by the people. It occurs in the line of Hódmezővásárhely, Mezőberény (Csongrád and Békés counties). It has ousted completely the traditional types on the bigger farms.[36] These types of churns were made in different sizes so

35. *A. Vajkai*, Szentgál. Budapest, 1959. 162.
36. *Gy. Varga:* Mezőberényi paraszti gazdálkodás. In: Mezőberény története, II. (Red.: *F. Szabó*), Mezőberény, 197. 240.

that smaller households also could buy them and make use of them economically. Butter was churned in it from cream properly processed in some minutes. Its box was made either of wood or iron sheet. The churner made of iron sheet was not willingly bought by the people because of the irrational ideas and superstitions connected with milk and the obtaining of butter.[37] The cessation in the distribution of the churner, and moreover, its withdrawal from use can be accounted for by the fundamentally changed economic relations. There, where the churner of big output appeared, soon after its appearance the property relations changed and the smallpeasant ceased to be interested in the production of butter in great quantity. After a short period of use the churner was put into the lumber-room. Only the museums have preserved some of its pieces.

The *glasschurn* is similar to the operation of the *churner*. It is also a product of industry. It consists of two parts, i.e. a glass vessel and a rotating part which is worked by hand by the help of a cog-wheel transmission. The rotating part was chiefly made of metal and its ladles were made of wood. Thus this utensil already consists of three kinds of material: wood, metal, and glass. The separation of the particles of fat can be followed with attention to the action. The particles of fat precipitate from the cream because of the effect of the centrifugal force in this case, too. The spatial occurance of the glasschurn is in connection with the glasswork. In Hungary it was made by the glasswork of Salgótarján (Nógrád county) in the years between the two worlds wars. The inhabitants of the neighbouring villages and Northern Hungary bought it in addition to the wooden churn. Nor did this prove to be a lasting utensil. Either its driving mechanism went wrong or its glass part broke. Its use was abstained from because of its rather intricate structure as well. Butter was more willingly beaten out in wooden churns even there where there was already a glasschurn.

The material consisting of the utensils used for making butter is not complete with the survey of the churns. Preceding the development of these special utensils, or in fact, together with these, folk people made butter by the help of simple, well-known utensils such as wooden spoons, twirling sticks. Taking all these into consideration, we can state that the examination of the basic material of butter-making, the technology, the utensils and their terminologies lead us to the revealing of the spatial differences, and to comparison with the folk culture of the surrounding areas.

37. *L. K. Kovács:* Tejvarázslás a Borsa völgyében. Ethnographia, LVI. 1945. 52–59.

A vajnyerés és eszközei a Kárpát-medencében

A tejfeldolgozás három összetett rendszere közül tanulmányomban a paraszti háztartások vajkészítésével foglalkozom. Igyekeztem újabb adatokat közzétenni a már meglevő összefoglalásokhoz és párhuzamot vonni a környező népek vajkészítési eljárásai és a magyar tejkonzerválási mód között.

A vajnyerés magyar nyelvterületen előfordult nevei *(köpülés, rázás, vajverés, zurbolás, zürbölés, zugattyúzás* és *vajhúzás)* és azok az eszközök, amelyekben *(fa* és *cserép köpülők, köpülőgépek)* nyerik a vajat, közvetlenül kifejezik a vajkészítés mechanizmusát. Valamennyi arra utal, hogy mechanikai úton választódik el a vajzsír a savótól. A vajnyerésnek ez a módja általánosan ismert Európaszerte. Van azonban egy ősibb, nem mechanikai eljárása is. Ez az eljárás legtovább Északkelet-Európában maradt fenn. Kultúrtörténeti jelentősége és szláv-finnugor kapcsolatok kutatása miatt érdemel figyelmet. Északkelet-Európa mocsaras erdőségében a XX. század második évtizedében a vajköpülést nem ismerték. A vajat úgy készítették, hogy egy nagy fazékban az előzőleg összegyűjtött tejfeles aludttejet felmelegítették. A melegítés hatására a fazék alján a tejfelből túrós réteg elvált, a fazék tetején pedig megolvadt zsíros tejréteg úszkált, amit könnyen össze lehetett húzni hűlés közben ill. le lehetett szedni. Azokon a területeken, ahol ismerték a köpülést is, a fehéroroszok és a nagyoroszok *orosz vaj*nak, a köpüléssel kivert vajat *finn vaj*nak nevezték.

A vajnyeréskor a tejfel melegítése magyar nyelvterületen sem ismeretlen. Egy XVIII. századból származó szakírás elveti azt a népi gyakorlatot, miszerint „némelyek meg szokták főzni, némelyek meg erősen megmelegítik a tejfelt, mielőtt vajat készítenek belőle, de mindez rossz mód". Ma még kevés történeti adatról tudunk a hővel nyert, kémiai úton történő vajnyeréssel kapcsolatban. Feltételezhetjük, hogy a köpülés általánossá válása előtt széles körben ismert vajnyerés lehetett.

Bődi Erzsébet

ATTILA SELMECZI KOVÁCS

Der Kollergang im Karpatenbecken

Die Verwendung des Olivenöls im Mediterraneum blickt auf eine lange Vergangenheit zurück. Der Ölbaum, von dessen Früchten ein hervorragendes Öl hergestellt wird, wird in Palästina, Syrien, auf dem Insel Kreta seit 2500 v. u. Z. kultiviert. Das uralte Herstellungsverfahren des Olivenöls war das Treten, aber bereits in der Antike wurde eine spezielle Olivenquetsche verwendet, welche die Griechen im Mittelmeergebiet verbreiteten.[1] Dieses Gerät wurde durch die römischen Schriftsteller der Ökonomie unter dem Namen *trapetum* bekannt. Die ausführliche Beschreibung der Konstruktion des römischen trapetum hat *M. Portius Cato* in seinem Buch über den Ackerbau veröffentlicht.[2] Die von ihm beschriebene Ölmühle hat die folgende Konstruktion: in einem Steintrog drehen sich zwei Walzensteine herum, die an eine in der Mitte emporragende Achse angebracht sind. Die Walzensteine werden mit menschlicher Kraft in Bewegung gebracht.[3]

Die Form der Olivenquetsche hat sich später etwas verändert. Die von *L. J. M. Columella* im I. Jahrhundert beschriebene *mola olearia*[4] hatte schon einen Bodenstein, dessen Fläche vollkommen glatt war. Vom Mittelpunkt des erhöhten, runden Bodensteines hob sich wiederum eine drehbare Steinsäule bis an die Decke. An die zentrale Säule waren, einander gegenüber, die zwei Walzensteine angeschlossen. Die Walzensteine liessen sich mit Hilfe einer waagerechten Stange drehen, die an der Säule befestigt war.[5] Diese Konstruktion war das Vorbild für die Olivenquetsche, die ganz bis in die letzte Zeit in Gebrauch war, weil die zentral gelegene Drehsäule nicht nur mit der Hand,

1. *R. J. Forbes:* Studies in Ancient Technology III. Leiden, 1955. 101—102., 147.
2. *M. P. Cato:* De agricultura. Kap. 20—22.
3. Die technische Einrichtung und die Technologie der Herstellung von Öl aufgrund *Catos* Beschreibungen rekonstruierte unlängst *E. Jüngst—P. Thielscher:* Catos Keltern und Kollergänge. Ein Beitrag zur Geschichte von Öl und Wein. Bonner Jahrbuch Bd. 154. Bonn, 1954. 32—81.
4. *L. J. M. Columella:* De re rusticarum XII. 52. 6. — Eine breite historische Analyse der antiken Geräte der Ölherstellung gibt *A. G. Drachmann:* Ancient Oil Mills and Presses. Kobenhavn, 1932. 11—24.
5. Das rekonstruierte Konstruktionsschema des Gerätes veröffentlicht *A. G. Drachmann:* op. cit. 143. Abb. 9.

Abb. 1. Ölmühle aus dem XVI. Jahrhundert. Deutschland. Nach *J. Amman*, 1568.

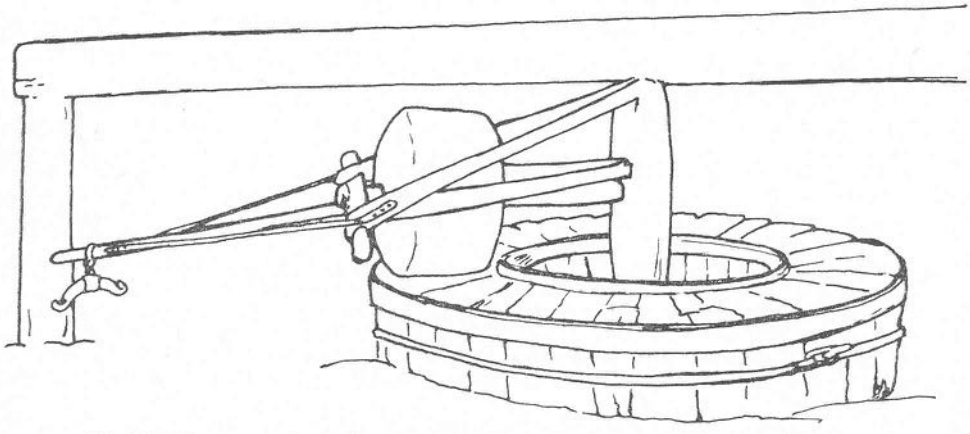


Abb. 2. Kollergang mit ringförmigem Grund. Vác, Kom. Pest. Nach *S. Ébner*, 1927.

sondern auch mit Tieren oder mit Energieübertragungssystemen betrieben werden konnte.

Ein wichtiges Element des Betriebs der Olivenquetsche ist der Bodenstein, der den Walzenstein hält; deshalb wird dieses Gerät in der Fachliteratur der Technikgeschichte *Kollergang* genannt.[6] In den ethnographischen Studien finden wir aber die unterschiedlichsten Benennungen für dieses Gerät. Da die rezenten Geräte im Hinblick auf ihr Betriebsprinzip und Konstruktion denen der Antike entsprechen, scheint es begründet, diese Terminologie auch auf dem Gebiet der Ethnographieforschung zu verwenden.

Im Mittelalter spielte im Betrieb des Kollergangs die tierische Zugkraft eine immer grössere Rolle. Auf traditionelle Art wurde der Walzenstein unmittelbar durch das Tier gedreht, das heisst, dass das Pferd oder der Ochse an die Walzenachse angebunden war. Mit diesem Betriebssystem hängt zusammen, dass der Kollergang im allgemeinen nur einen einziegen Walzenstein hatte, der aber weit grösser war, als seine antiken Vorbilder (Abb. 1.).[7] Im XVII. Jahrhundert erschienen im Antrieb des Kollerganges verschiedene Lösungen mit Energieübertragung. Die Getriebekonstruktion mit Zahnradübertragung wurde hauptsächlich mit tierischer Zugkraft oder mit Wasserenergie betrieben. Ein deutscher Mechaniker dieser Zeit beschrieb zahlreiche Variationen des Funktionierens des Kollergangs, deren formelle, strukturelle Lösung des Geräts auf der Abb. 1. entspricht.[8]

Die rezenten Gegenstände, die bis in das XVIII. Jahrhundert zurückzuführen sind, zeugen davon, dass die typische Olivenquetsche einen höheren Bodenstein gehabt haben soll. Wie es uns z. B. aus Mittel-Italien bekannt ist, ist die charakteristische Form des Gerätes wie folgt: „Die Olivequetsche besteht aus der mächtigen Steinunterlage oder dem Mahltrog und dem aufrechten Läuferstein. Die erste kann ein massiver Steinblock mit erhöhtem Rand sein; meistens ist sie gemauert, kreisrund, 60—90 cm hoch; im Durchmesser 2—3 m. Im Zentrum ist ein waagrecht liegender Mühlstein, der Bodenstein eingemauert. Oben ist die Unterlage rings um den liegenden Mühlstein mit Backsteinen, Steinplatten, Zement oder Holz belegt und steigt, einer flachen Schale ähnlich, gegen den Rand sanft an. Auf dem Bodenstein des Mahltroges läuft der aufrechte Läuferstein, der sich im Kreise um die senkrechte Holzachse der Unterlage dreht und zugleich um seine eigene waagrechte Holzachse, die meistens auch als Triebstange dient. An dem über die Unterlage vorragenden Ende stossen im Kreise gehende Personen oder zieht ein Tier, das an einen Ortscheit oder unter einem jochähnlichen Holzbogen

6. Vgl. *F. M. Feldhaus:* Die Technik der Antike und des Mittelalters. Potsdam, 1931. 150.; *E. Jüngst—P. Thielscher:* op. cit.

7. *J. Amman:* Stände und Handwerker. Frankfurt a/M., 1568. Der Ölmacher.

8. *G. A. Böckler:* Theatrum machinarum novum. Nürnberg, 1661. 6, 18—19, 27. Figur 13, 50—52, 68.

eingespannt ist."[9] Eine dem italienischen Gerätetyp vollkommen entsprechende Olivenquetsche ist uns auch vom Insel Korfu bekannt.[10]

Beim Kollergang mit unmittelbarem Antrieb (mit der Hand oder durch Zugtier gedreht) war die Höhe des Bodensteines vom Durchmesser des Walzensteines abhängig. Die waagerechte Drehstange war nämlich direkt an die Achse des Walzensteines gebunden, wodurch ihre entsprechende Einstellung mit der Erhöhung des Bodensteines gesichert werden konnte.[11] Deswegen wurde bei einem Walzenstein mit einem kleineren Durchmesser der Bodenstein höher gehoben (Abb. 2.). Dieser wiederum mit Pferd betriebene Kollergang verfügt über einen 60 cm hohen, ringförmigen Bodenstein. In die Drehsäule in der Mitte ist eine lange Stange verzapft, die durch die Achsenöffnung des Walzensteines geht. An ihr Ende auswärts ist eine Vorrichtung zur Einspannung des Pferdes angebracht. Der Durchmesser des Walzensteines beträgt 140 cm, und der Stein ist 100 cm dick. Die ungewöhnliche Stärke des Walzensteines steht im Zusammenhang mit der grundsätzlichen Funktion des Gerätes. Diese Einrichtung diente als Reibmühle für Hanf. Über den auf dem Bodenstein rundherum ausgebreiteten Hanffäden wurde der Walzenstein so lange gedreht, bis der Hanf weich wurde, und seine Fäden ganz zerdrückt waren.[12]

Dieser Beleg aus dem Karpatenbecken zeugt davon, dass der Kollergang nicht nur als Olivenquetsche funktionierte, sondern auch einen anderen Anwendungskreis hatte. Aus den rezenten Angaben geht hervor, dass der Kollergang, umso mehr er sich vom Zentrum der Olivenkultur entfernte, desto vielfaltigere, von der ursprünglichen Verwendung abweichende neue Verwendung fand. *Paul Scheuermeier* gibt ein anschauliches Beispiel aus italienischem Gebiet an: In Mittel-Italien, in einem Gebiet mit Olivenkultur also, wurde der Kollergang ausschliesslich als Olivenquetsche verwendet. In Nord-Italien hingegen wurde dieses Gerät zum Pressen von Obst, in den nord-westlichen Gebieten als Reibmühle zum Weichen von Hanf und zum Quetschen von Haselnuss benutzt. Aber auch in den kleineren Gipsfabriken wurde der Gips in zahlreichen Fällen in der traditionellen Ölquetsche gemahlen.[13] Auch in der Schweiz, in Elsass wurde dieses Gerät in erster Linie zur Verarbeitung von Hanf und Flachs benutzt.[14] Der Kollergang konnte dank seiner vielseitigen Anwendbarkeit eine so grosse Verbreitung finden.

9. *P. Scheuermeier:* Bauernwerk in Italien der italienischen und rätoromanischen Schweiz I. Zürich, 1943. 184—185. und Abb. 411.

10. *A. Sordinas:* Olive Oil Mills and Presses on the Island of Corfu, Greece. Memphis, 1971. 8—11., 42—43.

11. Einen höheren Bodenstein mit einer vollkommen glatten Fläche aus dem Jahre 1661 bringt unter dem Titel „Eine Schrott-Mühl zum Pulver-Machen" *G. A. Böckler:* op. cit. 27. Figur 68.

12. *S. Ébner:* A Budapest-környéki községek népi kendermunkája és eszközei. Néprajzi Értesítő XIX. 1927. 55. und Tafel VI. Abb. 6.

13. *P. Scheuermeier:* op. cit. 184.

14. *R. Jirlow:* Zur Terminologie der Flachsbereitung in den germanischen Sprachen I. Göteborg, 1926. 122.

Der Kollergang spielte in der Herstellung von Öl auch ausserhalb der Zone der Olivenkultur eine Rolle. Dafür haben wir, ausser den diesbezüglichen Angaben aus Deutschland,[15] einige Beispiele auch vom Gebiet Ungarns. Im mittleren Teil Transdanubiens waren beinache bis in unsere Tage solche Ölmühlen in Gebrauch, in denen zum Zerdrücken von öligen Samen ein der Olivenquetsche sehr ähnliches Gerät verwendet wurde.[16] Das Gerät mit dem Namen *Mahlstein* hatte einen Bodenstein, auf dem sich zwei Walzensteine drehten (Abb. 3.). Die zwei Walzensteine waren an den senkrechten Balken geschlossen, der durch Zahnradübertragung gedreht wurde. Der Bodenstein war 1 m hoch. Die im mittleren Gebiet Transdanubiens vorgekommenen Kollergänge hatten alle die gleiche Konstruktion. Diese Geräte zeigen im Hinblick auf ihre formelle und strukturelle Lösung eine überraschende Übereinstimmung mit der antiken *mola olearia*.[17] Dafür aber, dass diese Geräte Überreste der römischen Kolonisation in Ungarn wären,[18] gibt es keine archäologische und historische Beweise. Diese sachlichen Angaben deuten sogar darauf hin, dass der Kollergang in Transdanubien erst in der neueren Zeit verwendet wurde. Im Bodenstein der ältesten Einrichtung ist die Inschrift „HB 1774" gemeisselt (Szentjakabfa, Kom. Veszprém), die übrigen Geräte aber waren Anfang XIX. Jahrhundert gefertigt.[19] Auch die Tatsache ist bemerkenswert, dass das erwähnte, älteste Gerät von Bewohnern deutscher Abstammung benutzt wurde, die im XVIII. Jahrhundert von Württenberg in dieses Gebiet übersiedelt wurden. Eine weitere Eigenart dieses Gerätes ist, dass es hauptsächlich zum Quetschen von Kürbiskernen und Sonnenblumenkernen verwendet wurde. Der Kollergang erwies sich als geeignetes Gerät zum Quetschen von weichmarkigen Körnern von Ölpflanzen amerikanischer Herkunft, konnte aber die winzigen Hanf- und Flachskörner mit harter Schale nicht richtig zerdrücken. Da aber die letztere pflanzliche Ölquelle eine historische Bedeutung im Mittel-Europa hatte, wird dadurch wiederum die Verbreitung des Kollergangs in der neueren Zeit im Karpatenbecken bestätigt.

Rezente Analogien zur Ölquetsche in Transdanubien, die ein Walzensteinpaar hatten, kennen wir aus Makedonien und der Toscana.[20] Diese eigenartige Konstruktion mit zwei Steinen kann auf diejenige Ölmühleeinrichtung des XVIII. Jahrhunderts zurückgeführt werden, die in der grossen französischen Enzyklopädie als die typisch industrielle Olivenquetsche veröffentlicht

15. Vgl. *J. Amman:* op. cit.; *G. A. Böckler:* op. cit. 6. und Figur 13.
16. *A. Vajkai:* Olajütők Veszprém vármegyében. Ethnographia LIII. 1942. 115., 117—118.
17. Vgl. *R. J. Forbes:* Food and Drink. In. A History of Technology II. Oxford, 1956. 111. und Figure 79.
18. *M. Pető:* Feltárások a II—III. századi aquincumi légióstábor retenturájában. Budapest régiségei XXIV. 1976. 114.
19. *A. Vajkai:* Újabb adatok a bakonyi és Balaton-melléki olajütőkhöz. Ethnographia LXXXVI. 1975. 629.
20. *L. Schulze:* Makedonien. Jena, 1927. 182. und *P. Scheuermeier:* op. cit. 299.

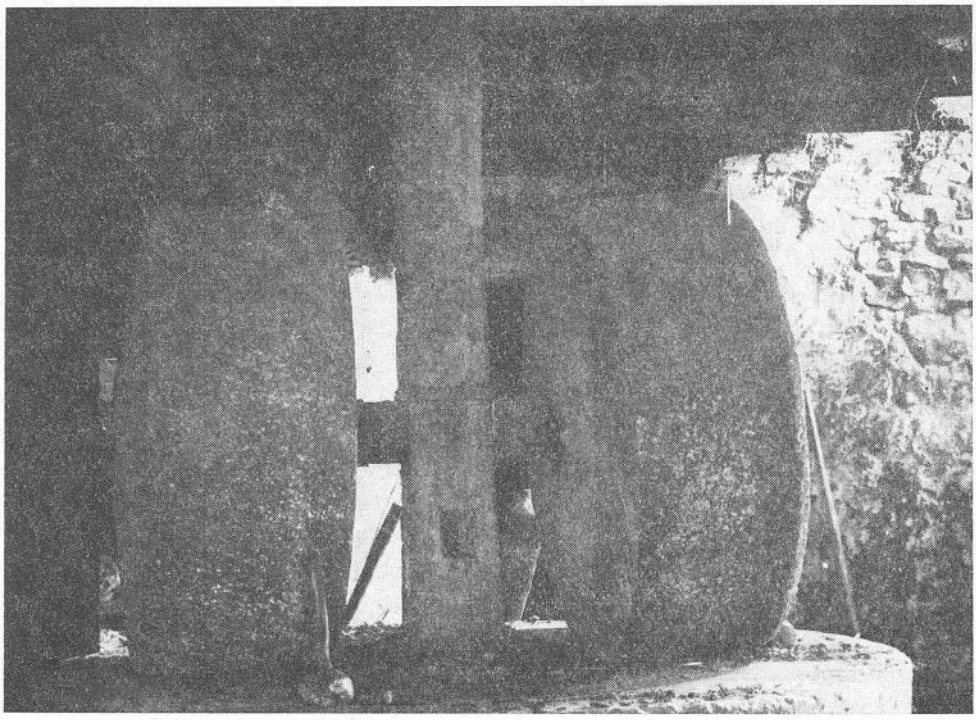


Abb. 3. Kollergang für Ölquetschen. Olaszfalu, Kom. Veszprém. Bakonyer Museum Veszprém, Photosammlung 362. Aufnahme von Aurél Vajkai 1937.

ist.[21] Es scheint so, als ob diese vereinzelten rezenten Geräte den traditionellen strukturellen Aufbau der Olivenquetsche des XVII—XVIII. Jahrhunderts bewahrt hätten. Die im XIX—XX. Jahrhundert in Europa vielerorts vorkommende Ölquetsche hatte nämlich einen Walzenstein, dessen Drehen leichter war.[22] Bei den kleinen heimindustriellen Einrichtungen schloss der manuelle Betrieb des Gerätes die Verwendung mehrerer Walzensteine von vornherein aus.[23]

Die andere wichtige Aufgabe des Kollergangs im Karpatenbecken war als Reibmühle für Lein und Hanf zu funktionieren. Das Gerät mit dieser Funktion weicht auch in der Konstruktion von der Ölquetsche ab. Die Charakteristik der Reibmühle ist, dass sie nur über einen Walzenstein verfügt, welcher sich auf einem ringförmigen Grundbau dreht (Abb. 2.). Der Walzenstein hat in

21. Encyclopédie... Mis en ordre par M. de Felice. Planches. Tom I. Agriculture. Yverdon, 1775. Nr. 2. Fig. 3.

22. Z. B. aus dem Gebiet Italiens und Griechenlands *P. Scheuermeier:* op. cit. 184—185.; *A. Sordinas:* op. cit. 42—43.; aus Dalmatien *M. Miličić:* Nepoznata Dalmacija. Zagreb, 1955. 194.; aus Dänemark *P. Pongrácz:* Régi malomépítészet. Budapest, 1967. 167.

23. Vgl. aus Palästina *R. Jirlow:* op. cit. 126.; aus Albanien *F. Nopcsa:* Albanien. Berlin—Leipzig, 1925. 135.; aus Dalmatien *M. Miličić:* op. cit. 192—193.

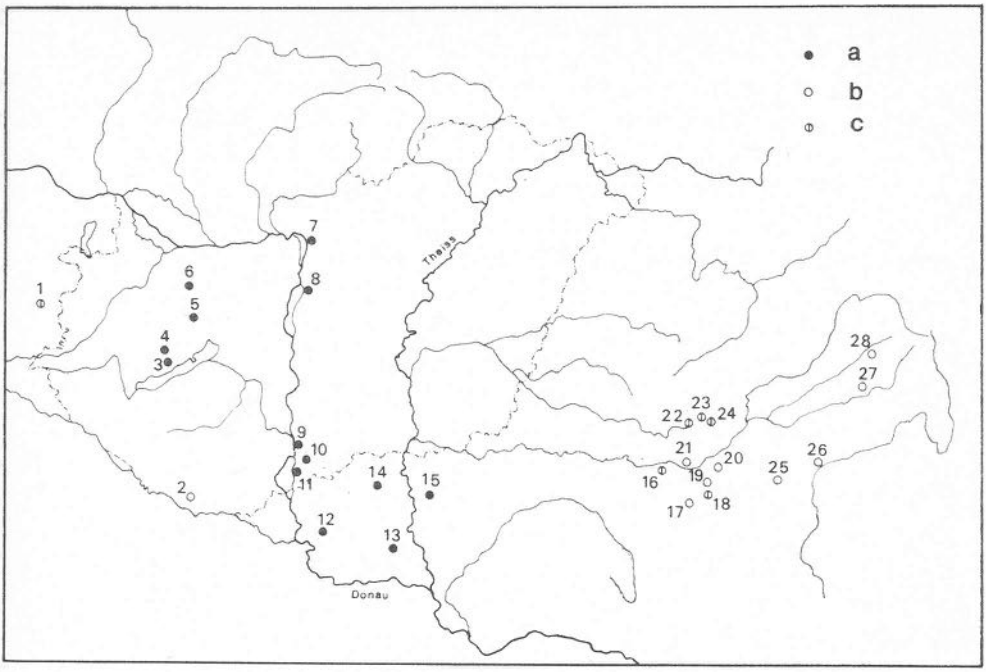


Abb. 4. Die Verbreitung der Typen des Kollergangs im Karpatenbecken. Zeichenerklärung: a=Kollergang mit rundem Bodenstein oder ringförmigem Grund; b=Kollergang mit kreisförmigem Trog; c=Kollergang mit halbkreisförmigem Trog. Orte (Titel der Quellen siehe in dem Bemerkungen): 1. Buglóc (Schreibersdorf, Austria). *F. Simon,* 1981. 504.; 2. Bogdása, Kom. Baranya. *B. Gunda,* 1935. 15. und Abb. 7.; 3. Szentjakabfa, Kom. Veszprém. *A. Vajkai,* 1975. 631. und Abb. 18.; 4. Virágpetend, Kom. Veszprém. *A. Vajkai,* 1975. 627—628. und Abb. 8—9.; 5. Olaszfalu, Kom. Veszprém. *A. Vajkai,* 1942. 115. und Abb. 5.; 6. Veszprémvarsány, Kom. Veszprém. *A. Vajkai,* 1942. 115.; 7. Vác, Kom. Pest. *L. Szolnoky,* 1972. 171. und. Abb. 96.; 8. Soroksár, Kom. Pest. *L. Szolnoky,* 1972. 171. und Abb. 95.; 9. Szeremle, Kom. Bács-Kiskun. *L. Szolnoky,* 1972. 173.; 10. Nagybaracska, Kom. Bács-Kiskun. *L. Szolnoky,* 1972. 173.; 11. Csátalja, Kom. Bács-Kiskun. *L. Szolnoky,* 1972. 174.; 12. Doroszló, (Doroslovo, Jugoslawien) Magyar Néprajzi Atlasz (im weiteren MNA); 13. Tiszaistvánfalu (Bački Jarak, Jugoslawien) MNA; 14. Csantavér (Čantavir, Jugoslawien) MNA; 15. Szaján (Sajan, Jugoslawien) MNA; 16. Bózes (Bozeş, Rumänien). *T. Schmidt,* 1911. 63.; 17. Bosoród (Boşorod, Rumänien). *V. Butura,* 1969. 210. und Abb. 5.; 18. Alsóvárosvíz (Orăştioara de Sus, Rumänien). *H. Hoffmann,* 1969. 103.; 19. Berény (Beriu, Rumänien) *H. Hoffmann,* 1969. 100. und Abb. 30.; 20. Kasztó (Căstău, Rumänien) *T. Schmidt,* 1911. 63.; 21. Grid (Grid, Rumänien). Museum der bäeurlichen Technik, Sibiu; 22. Nagyalmás (Almaşul Mare, Rumänien). *V. Butura,* 1969. 209. und Abb. 5.; 23. Zalatna (Zlatna, Rumänien). Muzeul Satului, Bucureşti; 24. Fenes (Feneş, Rumänien) *V. Butura,* 1969. 210.; 25. Resinár (Răşinari-Trainei, Rumänien) Museum der bäeurlichen Technik, Sibiu; 26. Oltszakadát (Săcădate, Rumänien). *G. Vámszer,* 1977. 15. und Abb. 1.; 27. Székelykeresztúr (Cristuru Secuiesc, Rumänien) *V. Butura,* 1969. 210.; 28. Siklód (Siclod, Rumänien) *K. Viski,* 1932. 116.

der Regel einen kleineren Durchmesser und wird unmittelbar von einem Zugtier gedreht. Dieses Gerät kommt überwiegend auf dem Gebiet zwischen Theiss und Donau vor (Abb. 4. a.). Die Reibmühle ist in denjenigen Dörfern des ehemaligen Komitats Bács bekannt, deren Bevölkerung aus Süddeutschland hierherzog und in der ursprünglichen Heimat das Gerät benutzte. Die Verbreitung des Kollergangs nach Norden hängt damit zusammen, dass die in der

Nähe von Budapest arbeitenden Seiler aus der Batschka stammten, und so die Kenntnis des Gerätes mitgebracht hatten.[24]

Der Kollergang als Reibmühle für Lein und Hanf spielte nicht nur in Süddeutschland, sondern auch in den südlichen und südwestlichen Gebieten der Schweiz eine wichtige Rolle.[25] Das Gerät mit seinem charakteristischen ringförmigen Grund ist sogar in den Gebieten der Berber in Afrika als primitive Olivenquetsche auffindbar.[26] Ein chinesischer Holzschnitt von 1609 stellt den Kollergang mit typischem ringförmigen Grund und durch zwei Pferde gezogenen Walzenstein als Getreidereibe dar. Darum nimmt *Franz Feldhaus* an, der Kollergang sei eigentlich eine Erfindung aus Ostasien.[27]

Die Obstquetsche vertritt einen gesonderten Gerätetyp, der im Funktionieren mit den oben behandelten Geräten übereinstimmt, morphologisch aber von diesen abweicht. Bei diesem Gerät bewegt sich nämlich der Walzenstein unmittelbar in einem runden oder halbkreisförmigen Trog. Dieser mit hohem Rand versehene Trog ist seltener aus Stein, häufiger aus Hartholz angefertigt. Bei diesem schliesst sich der Walzenstein auch zu einer zentralen Säule, die entweder durch Pferde oder manuelle Kraft gedreht wurde. Mit dem Pferd konnte selbstverständlich nur der Kollergang mit Kreistrog betätigt werden. Die Obstquetsche hat in Westeuropa eine ziemlich grosse Verbreitung. Besonders in der Bretagne, in der Normandie und in der Umgebung von Frankfurt am Main war das Gerät als *Ziederpresse* zur Herstellung von Obstwein beliebt.[28] Aber auch auf den Gebieten der Oststeiermark und Niederösterreichs, wo die Obstkultur bedeutend ist, wird der Kollergang bis in unsere Tage benutzt, und ist unter dem Namen *Rollnursch,* bzw. *Reibn* bekannt.[29] In Niederösterreich wurde der Granitwalzenstein, der 170—200 cm Durchmesser hatte, in einem Steintrog durch ein Pferd gedreht. Derselbe Kollergang wurde im südlichen Bereich Oberösterreichs verwendet.[30] „In der nördlichen Oststeiermark, dem traditionellen Mostbirnenlande war dieser Rollnursch als Obstquetsche noch vor Jahrzehnten in vielen Häusern vorhanden und benutzt."[31] Für dieses Gebiet war aber vielmehr die manuell betätigte, mit halbkreisförmigem Holz-

24. *L. Szolnoky:* Alakuló munkaeszközök. Budapest, 1972. 177.
25. *R. Jirlow:* op. cit. 122., 128.
26. *H. Camps-Fabrer:* L'oliver et l'huile dans l'Afrique romaine. Alger, 1953. 41.
27. *M. F. Feldhaus:* op. cit. 66. und Abb. 78.
28. *A. Haberlandt:* Die volkstümliche Kultur Europas in ihrer geschichtlichen Entwicklung. In: Illustrierte Völkerkunde II. Teil 2. Red. G. Buschan. Stuttgart, 1926. 355—356. und Abb. 198.; Encyclopédie... Planches. Tom I. Agriculture. Yverdon, 1775. No. I. Pressoir a cidre; *R. Jirlow:* op. cit. 126.
29. Ich bedanke mich bei Museumsdirektor *dr. Dieter Weiss* (Stainz, Austria) für die Angaben über das Gerät.
30. *J. Hintermayer:* Die Apfel- und Birnenmostkultur im niederösterreichischen Mostvirtel. In: Sammeln und Sichten. Festschrift für Franz Maresch zum 75. Geburstag. Red. M. Martischnig. Wien, 1979. 216—218. — Die historische Analyse des Gerätes gibt auch *W. Riess:* Der Most. Geschichte und Geräte. In: Jahrbuch des Musealvereines Wels. Nr. 19. Wels, 1973—74. 70—75.
31. *A. Gamerith:* Stössel, Obstquetsche und Obstmühle. Zur Einführung der Christ'schen Apfelmühle in der Steiermark. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 69. Wien, 1966. 178.

trog gebaute Geräteform charakteristisch.[32] In Burgenland wurde auch dieses manuell betätigte Gerät benutzt.[33]

Für die Obst produzierenden Kleinbauernwirtschaften war die einfache Obstquetsche praktisch, weil sie durch menschliche Kraft in Bewegung zu bringen war (Abb. 5.).[34] Der sich alternativ bewegende Walzenstein im hochrandigen Trog quetschte das Obst zu Brei, der danach ausgepresst wurde. Bei dem aus dem ehemaligen Buglóc (Schreibersdorf, Österreich) stammenden Gerät hat der Halbkreistrog eine Länge von 321 cm, der Durchmesser des Walzensteines ist 111 cm. Das in die Achsenöffnung der Scheibe eingefügte andere Ende der 5 m langen Stange ist an eine 71 cm hohe Holzsäule gebunden.[35] Aus Transdanubien haben wir nur einen einzigen Beleg von der Obstqetsche. Diese verfügte — im Gegensatz zur obengenannten Form — über einen Kreistrog, der Walzenstein wurde durch ein Pferd gedreht (Bogdása, Kom. Baranya).[36]

Im Karpatenbecken ist Siebenbürgen das charakteristische Gebiet des Vorkommens des Kollergangs mit Holztorg; in erster Linie die Umgebung von Maros. In diesem Bereich kommt sowohl das Gerät mit dem Kreistrog und dem mit Pferd gezogenen Walzenstein, als auch der manuell betätigte mit halbkreisförmigem Trog versehene Kollergang vor (Abb. 4. b-c.). In ihrer Funktion weichen aber diese Geräte von denen in Westeuropa ab, da sie meistens als Ölquetsche funktionierten.[37] Der siebenbürgische Kollergang wurde aber ausschliesslich zur Verarbeitung von Kürbiskernen und Büchel benutzt. Zum Brechen anderer Ölsamen wurden Mörser und Tretanke verwendet.[38] Beim Gerät mit Kreistrog drehten sich manchmal zwei Walzensteine einander gegenüber (Siklód, Rumänien). Bei diesem Gerät, das durch ein Pferd gedreht wurde, setzten sich auch einige Menschen auf die Achse, um die Last der Steine zu ergrössern.[39] Selten kam aber auch eine Variation mit drei Steinen vor (Piaunul de Jos, Rumänien), aber eigentlich ist die einsteinige Form als typisch zu betrachten.[40]

Die Trogölquetsche mit der transdanubischen Geräteform vergleichend, können wir feststellen, dass diese von bedeutend kleinerer Kapazität und ein-

32. *A. Gamerith:* op. cit. 178—181.; Im Österreichischen Freilichtmuseum in Stübing ist ein Walzenstein mit halbkreistförmigem Trog aus der Oststeiermark zu sehen.

33. *F. Simon:* Bäuerliche Bauten und Geräte Südburgenland und Grenzgebiete. Oberschützen, 1981. 504—505.

34. Borászati Naptár 1881. évre. Jahrgang VIII. Red. F. Nyáry. Budapest, 1880. 66.

35. *F. Simon:* op. cit. 505.

36. *B. Gunda:* Ethnogeographiai problémák az Ormánságban. Kecskemét, 1935. 15. und Abb. 7.

37. Über dieses Gerät gab zuletzt einen typologischen Übersicht *V. Butură:* Die Ölmühlen in Siebenbürgen. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien XCIX. Wien, 1969. 209—210.

38. *T. Schmidt:* Olajkészítés és eszközei a hunyadmegyei oláhoknál. Néprajzi Értesítő XII. 1911. 63.

39. *K. Viski:* Pelészés és makkászás. Néprajzi Értesítő XXIV. 1932. 115—116.

40. *H. Hoffmann:* Bäuerliche Ölmühlen in Rumänien. Ethnographica VII—VIII. Brno, 1969. 98., 100—105.

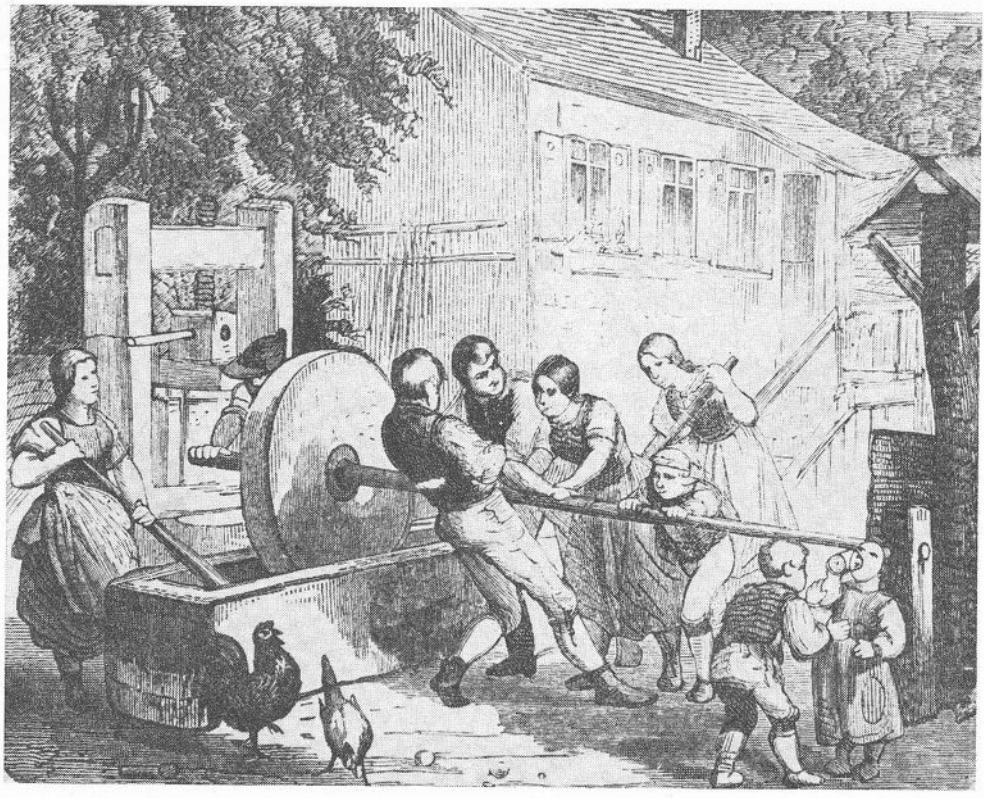


Abb. 5. Mostbereitung am Ende des XIX. Jahrhundert. Nach Borászati Naptár 1881.

facherer Konstruktion ist. Ihre Primitivität im Mechanismus zeigt sich auch im Vergleich mit der westeuropäischen Obstquetsche, weil bei dieser statt des stabilen Steintrogs ein aus mehreren Teilen zusammengefügter kreisförmiger Holztrog zu finden ist. So war das Gerät überall, abhängig von Zeit und Ort der Verwendung aufstellbar. Da eine solche Ölquetsche nur saisonmässig (im allgemeinen im Spätherbst, zur Zeit der Herstellung des Fastenöls) funktionierte, bestand ihre Konstruktion oft aus primitiven und sekundären Bauteilen (Abb. 6.). Wie es auch auf dem Bild zu sehen ist, wurde in den halbkreisförmigen Trog einfach ein verbrauchter Mühlstein reingelegt. Das eine Ende der horizontalen Bewegstange wurde durch einen Keil in die Achsenöffnung des Mühlsteines befestigt, das andere Ende wurde an eine niedrige Säule gebunden. Diese einfache Konstruktion zeugt von der sekundären Funktion des Kollergangs als Ölquetsche.

Wahrscheinlich war der auf dem Gebiet Siebenbürgens fleckartig verbreitete Trogkollergang ursprünglich ein Mittel der Mostbereitung, und wurde erst später oder gelegentlich zur Ölquetsche für die weichen Ölsamen (Kürbiskern, Sonnenblumenkern, Büchel). Mehrere Angaben weisen darauf hin, dass

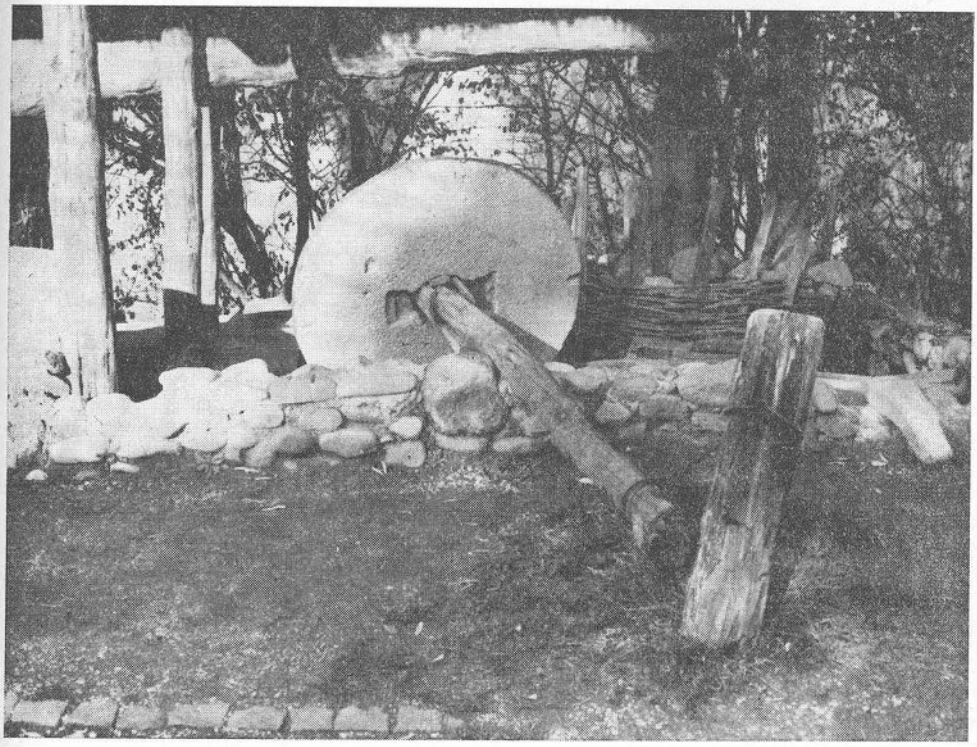


Abb. 6. Ölquetsche mit Mühlstein. Zalatna (Zlatna, Rumänien). Im rumänischen Freilichtsmuseum in Bukarest. Aufnahme von Attila Selmeczi Kovács 1979.

der Kollergang als Obstquetsche im XIX. Jahrhundert von grösserer Bedeutung war, geriet aber später in Vergessenheit (Rasinari, Umgebung von Sibiu, Rumänien).[41] Bei der ungarischen Bevölkerung der Südkarpaten diente dieses Gerät als *Apfelpresse* zur Herstellung von Apfelwein und Apfelessig (Oltszakadát [Sacadat], Rumänien).[42] Unsere historischen Angaben deuten auch darauf hin, dass der Kollergang in früheren Jahrhunderten als Obstquetsche funktionierte. Zum Beispiel das *molendium frumentarium* in einer Urkunde von 1559 aus Bánóc (Banovce, Tschechoslowakei) lässt auf einen Trogkollergang schliessen. Ähnliche Angaben sind auch aus späterer Zeit bekannt.[43] In den früheren Jahrhunderten war nämlich die Herstellung des Apfelessigs ein wichtiges Gebiet der bäuerlichen hauswirtschaftlichen Tätigkeit. Dieses traditionelle Gerät, das sich von den zwei anderen typen des Kollergangs auch geographisch abgrenzt (Vgl. Abb. 4.), gehörte historisch als Obstquetsche der ungarischen bäuerlichen Gerätekultur an.

41. *H. Hoffmann:* op. cit. 100.
42. *G. Vámszer:* Életforma és anyagi műveltség. Bukarest, 1977. 15.
43. *K. Lambrecht:* Magyar malmok könyve. Budapest, 1915. 55—56.

A zúzókorong a Kárpát-medencében

Az olívaolaj előállítására szolgáló zúzókorong jellegzetesen mediterrán eszköz, amelyet az ókori görögök terjesztettek el a Földközi-tenger vidékén. A rómaiak által tökéletesített eszközforma minden lényeges változtatás nélkül megőrződött napjainkig. Az eszköz sima felületű kerek alapzatból áll, amelyen egy vagy két nagyméretű kőkorong forog körbe a megtartására szolgáló oszlop körül. Az eredetileg kézzel működtetett berendezést a középkorban jobbára vonóállattal (1. kép) vagy vízienergiával hajtották meg. A későbbi évszázadokban a zúzókorong Európa nagy területén elterjedt, azonban minél jobban eltávolodott az olívakultúra centrumától, annál változatosabb, az eredetitől eltérő hasznosítása alakult ki. Erről a Kárpát-medence példája is tanúskodik.

A Dunántúl középső területén az antik olívazúzóval teljesen megegyező konstrukciójú olajütőket ismerünk (3. kép). Ez az eszköztípus azonban nem a pannóniai római kolonizáció emléke, hanem a XVIII. században betelepülő német telepesek honosították meg a napraforgó és tökmag feldolgozására. Ugyanis ezen újvilági eredetű, lágybelű olajosmagvak összezúzására megfelelő eszköznek bizonyult a zúzókorong. Az olívakultúra övezetén kívül a zúzókorongot főként len- és kendertörőként alkalmazták. Az eszköz sajátos szerepköréhez igazodott formai kiképzése: alapzata többnyire gyűrű alakú, a kőkorong pedig lényegesen szélesebb (2. kép). A Kárpát-medencében ez az eszköztípus szintén a német eredetű lakosság körében ismeretes a Duna—Tisza közén és a Bácskában (*4a* kép). A zúzókorong különálló típusát képviseli a gyümölcstörő, amelynél a kőkorongot kör alakú vályúban lóval forgatják körbe, vagy félkör alakú változatánál emberi erővel ide-oda mozgatják (5. kép). A gyümölcszúzó Nyugat-Európában nagy elterjedtségnek örvend. A Kárpát-medencében elsősorban a Maros folyó vidékén fordul elő (*4b—c* kép), ahol viszont nagyobb részben az olajütő műhelyekben hasznosították a napraforgó, tökmag és bükkmakk feldolgozására (6. kép). Az Erdély területén foltszerűen elterjedt vályús zúzókorong azonban eredetileg a gyümölcsfeldolgozás eszköze volt, mert a korábbi évszázadokban az almaecet készítése fontos területét jelentette a paraszti háziipari tevékenységnek. Ezt az eszközformát tehát, amely földrajzilag is elhatárolódik a zúzókorong egyéb változataitól, eredeti szerepkörében a magyar népi eszközkultúra tartozékának tekinthetjük.

Selmeczi Kovács Attila

GYULA VIGA

To the Ethnoecology of the Bükk Mountains

Hungarian econo-geographical, historical and ethnographical researches have devoted great attention to the regional division of labour, to the examination of the economic-cultural contact existing both among the regions of different character and within the individual regions. As a result of this today there is already extensive literature concerning the questions of the exchange of goods developed owing to the regional division of labour, as well as those of the migration related to this.[1] It has always been obvious for ethnographical examinations that the division of labour among individual regions and within the regions respectively, which ensures the exchange of material goods, belongs to the existence of the geographical regions of different potentialities, to that of small and big regions.[2] In the process of this the laws of the arrangement of the traditional culture, the characteristic features of homogeneity and different cultural structure as well can be apprehended: that is how the regions of production are related to the organization and formation of cultural groups.[3] Though Hungarian ethnography has accumulated a lot of data on the adjustment of certain settlements, smaller or bigger cultural units to the regional conditions, on the way of life of specialized settlements or rather communities, the ethnoecological process itself is unexplored in many respects.[4] I think that the settlements and regions respectively that came into being late in comparison with the regional division of labour developed during the Middle Ages can be

1. *V. Bácskai–L. Nagy:* Piackörzetek a XIX. század eleji Magyarországon. Ethnographia, LXXXIX. 1978. 217–230.; *B. Andrásfalvy:* A táji munkamegosztás néprajzi vizsgálata. Ethnographia, LXXXIX. 1978. 231–243.; *Cs. Kovács:* Társadalmi-területi munkamegosztás. Tér és gazdaság. In: Válogatott tanulmányok a gazdasági földrajzból. (Red.: *B. Sárfalvi*) Budapest, 1971. 205–242. As a summary see: *I. Dankó:* Vándorlás és árucsere (vázlat és irodalmi tájékozódás a kárpát-medencei árucsere és migráció kérdéseihez). A debreceni Déri Múzeum Évkönyve, 1978. 251–289.; *L. Kósa–A. Filep:* A magyar nép táji-történeti tagolódása. Budapest, 1975.

2. *B. Andrásfalvy:* A településszerkezet és a táji munkamegosztás (a baranyai Hegyhát példája). In: A Dunántúl településszerkezete, II/1. (Red.: *K. T. Mérey*) Pécs, 1977. 85–89.; *B. Andrásfalvy:* Néprajzi csoport, kistáj és régió. Népi kultúra — népi társadalom, XI–XII. 1980. 51–52.

3. *T. Hofer:* A regionális tagoltság különböző megközelítési lehetőségeiről. In: Néprajzi csoportok kutatási módszerei. (Red.: *A. Paládi-Kovács*) Budapest, 1980. 103–129.

4. *T. Hofer* op. cit. 113.

particularly suitable for the analysis of this process in Hungary. They worked in the framework of a firmly established structure working somehow or other, and undertook special, often new roles in the division of labour. I consider the example of the villages inhabited by Slovaks in the Bükk Mountains (Northern Hungary) especially suitable for representing this process.[5]

The system of settlements in the Bükk Mountains can be divided into three well separable zones according to ground forms as well as mineral and vegetable raw materials. In the southern part in the villages settled on the lower hills and in the valleys stretching among the hills from the south it is agriculture, in the northern part it is more and more industry that constitutes the main settling factor. In the southern part at the junction of the Great Hungarian Plain and the northern highlands by the 14–15th centuries the historical market zone had developed, where the two big regions exchanged their own goods in an organized way. The interior of the mountains has got an extremely sparse network of settlements.[6] This area becomes really important only from the 18th century when Slovaks (Répáshuta, Bükkszentkereszt, Bükkszentlászló), then German-speaking people (Hámor, Ómassa, Újmassa) were settled here, and owing to the introduction of new industries (e.g. glass-making) and the raising of earlier industries to the manufactural level (metallurgy), besides serving these industries (charcoal-burning, potash-making, lime-burning) this area obtained an important role in the industrial life of North-Eastern Hungary.[7]

The villages of settlers inside the Bükk Mountains were organized in a different way from the traditional peasant villages, the towns and the market towns respectively and in a different way from the greater part of the other villages of settlers. While the motivation of the earlier movement of population was land or rather agricultural activity, the villages of settlers in the ground forms of the northern highlands, thus in the Bükk Mountains are in fact industrial colonies. They made it possible to utilize areas which were outside the activity and interest of the Hungarian population earlier because of its different way of life. Here the most important factor of settling is the forest, the industrial basic material, and the settlers were not peasants, but craftsmen, carters and forest workers. The settling force, therefore, was a new economic demand, that is, the birth of the manufactural industry, which—besides the

5. cf. *I. Dankó:* A dunántúli népi árucsere nemzetiségi vonatkozásai. In: A Dunántúl településtörténete, II/1. (Red.: *K. T. Mérey*) Pécs, 1977. 239–250.

6. *J. Bak:* A borsodi Bükk hegység települései. Budapest, 1932. 20–21.

7. *L. Veres:* A Bükk hegység üveghutái. Miskolc, 1978.; *F. Bakó:* A magyar paraszti mészégetés kutatása. MTA II. Osztályának Közleményei. Muzeológiai sorozat, I/2. 1951. 283–330.; *Á. Lajos:* Szénégetés a Bükkben. A miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei, 4. 1956. 21–30.; *I. Soós:* A Diósgyőr-hámori vasgyár (1770–1870). In: Vázlatok a disógyőri vaskohászat történetéből. Miskolc, 1960. 5–38.

general evolutional trends of the age—was a cultural response to the geographical challenge of the region.

All this also meant that our settlements played a particular role, they were a new contribution to the traditional structure of the regional division of labour; but at the same time having neither area suitable for agricultural cultivation, nor agricultural population, they could not dispense with the exchange of goods, even in the case of the most basic articles of food, and having a close connection with their environment. The small arable land of poor quality of the settlements lying in high areas did not yield even a fraction of the cereals needed and even those who had the most land possessed only 1 or 2 acres, which quantity did not even yield enough fodder for the animals. Though pastures were leased in the forest and fodder was bought in the nearby villages of lowland character, their draught animals could not pass the winter at home. A special order of the regional division of labour developed concerning this matter as well: the draught oxen were given to the peasant holders of the lowland villages for keeping from autumn (generally from the day of Andrew, i.e. 30th November) till spring (generally till the day of St. George, i.e. 24th April).[8] Owing to the particular geographical potentialities, the forest industry of a high level and its products, our settlements constituted an independent ecological unit. The exchange of goods is the means of living of the population, the trading with the goods produced is a dominant part of its activity here. All these developed money economy very early and resulted in a peculiar social differentiation in our villages, which reflected the forms of connecting with the regional division of labour.

No independent layer of middlemen developed in the villages, in one way or another almost all of the families joined the exchange of goods in different degrees. Adapted to the yearly rhythm of life and their financial situation, the individual groups had different possibilities for the exchange of goods, still the various forms of activity show extraordinary mobility. Social differentiation is not so mobile but within the limits of their possibilities people tried a lot of forms of activity adjusted to the prevailing conditions.

It was the carters, *furmans* possessing draught animals, mainly horses that, having the most possibilities, took part in the exchange of goods of our villages the most actively. They were the richest, their financial situation and form of activity were a model and a goal to achieve for the others. There was always a possibility of work for a carter and according to public opinion he must have earned four times as much as a woodman, for example. The carters had a distinguished position not only economically; they were the most experienced, much travelled people, who reacted the most rapidly to the events of the world, thus to the changes in the economic possibilities, too.

8. *Gy. Viga:* Bükk hegységi adatok a jószág teleltetéséhez. (manuscript)

The poorer not having a cart could get connected with the exchange of goods only on an extremely narrow scale. For example, the poor women carried their produce collected in the forest on their backs to sell in the market. For this reason the wealthier layer of carters exchanged more sorts of materials regularly in greater quantity for a long distance, while the poorer dealt in products of small quantity meaning only irrelevant profit from the point of view of the economy of the village, occasionally and in a small area. The latters preserved the archaic forms of immediate exchange considerably longer than the carters.

The population of the Slovak villages in the Bükk Mountains practiced a great number of modes of the exchange of goods, they exchanged their products with the people of the surrounding and more remote areas in various forms. Yet, it is characteristic that the organized forms of the exchange of goods (markets, fairs) had only small importance, and it was mainly the non-organized forms, especially peddling that prevailed. The cause of this was partly that they catered for a bigger district with their special products than a district of a market was, partly that owing to the permanent migration, peddling meant continuous possibility for sale as opposed to the periodical character of the organized forms. But neither could the changing, mobile way of living of the population be inserted in the framework of the organized forms of the exchange of goods: according to the current demands of the family a great number of people earned their living in 4 or 5 ways every year (lime-burning, dealing in lime, long-distance cartage, charcoal-burning, woodfelling etc.). Frequently the different members of certain families did different productive work (e.g. the grown-up son transported, while the head of the family engaged in woodfelling). The very products realized were favourable for, strengthened the forms of peddling. Finally, even the economic points of view spoke in favour of peddling: the price of the product for sale, to a limit, increased in direct ratio to the distance of the buyer's district. The seller travelling far by his cart did not have to reckon with the restrictions of selling at fairs and in markets, either.

In markets and at fairs wood was sold and women realized the mushrooms and fruits collected in the forest. The organized occasions of the exchange of goods served obtaining primarily: the inhabitants of the villages persuing money economy on high level went to markets and fairs as buyers more frequently than as sellers.

Although in the period that can be remembered money economy, or rather exchange for money already dominated in our villages from the turn of the century, still until the end of the 1950-ies traces of the immediate exchange of goods could be found. Openness and variety were characteristic in this respect, too: lime, wood and other products were usually sold for money, but if the possibility of obtaining food was bad they were exchanged directly for crops and food. The two forms often joined with each other. For instance,

that dealer in lime who sold his goods for money, always paid in lime for his accomodation and the fodder of his animals. (Traders and town-dwellers always paid in money, while agricultural produce was the general currency in the villages and at the farms of the Hungarian Plain.)

Goods were often transported to order as well: lime to the buildings, charcoal to the oilmills, yokes to the manors and sugarworks, staves for the coopers, wheel-felloes for the cartwrights etc.

The forms of intermediate trade were also to be found in the exchange of goods of our villages. For example, often the limeburners did not sell lime themselves, but it reached its destination by carters or poorer people (sellers with donkey and peddlars). Forestry played a significant role in intermediate trade and dealers in wood and lime also joined in it.

The migration connected with the exchange of goods was seasonal but regular.[9] This activity ensured the most mobile way of living and the safest job; it established permanent contact with the surrounding areas, but often with remote regions as well, and ensured the supply of the inhabitants of the settlements. The regions of different potentialities, or rather their population meant steady and safe buyer's market for the products of our villages with small number of inhabitants.

The trading activity of the villages followed the yearly rhythm of the forest works, too. Forests were cleared from autumn, usually from November, and until spring, until April the carters and the draught animals were engaged in woodfelling, moving the wood felled and transporting. From spring, from April long-distance cartages played greater part; the exchange of goods connected with the six months'period lasting from spring till autumn.

Considering that people have a very dim recollection of peddling with glass, though it is unquestionable that even glassworks employed trading carters,[10] here I refer only to the forms of the exchange of goods which can be pointed out properly.

The rarer the materials taking part in the exchange of goods are and the more they connect with the geographical potentialities the bigger the amplitude of dealing in them is. The Slovak inhabitants of the Bükk Mountains got the farest with lime. They often carried lime as far as 120–140–160 kilometres and essentially travelled with it all over Eastern-Hungary with the exeption of the southern zone of the Great Hungarian Plain. The routes of the dealers in lime from the three villages were different: the ones from Répáshuta went even to the western part of the Hungarian Plain, while the destination of the ones from Bükkszentkereszt and Bükkszentlászló was the Tiszántúl (the territory east of the river Tisza). The season of transporting lime was spring and autumn.

9. *I. Dankó:* Vándorlás ... op. cit. 262.
10. *L. Veres* op. cit. 37. Glass-making came to an end in 1898 in the Bükk Mountains.

The annual crop and food demands of a family were ensured by 6 or 8 carloads since lime was exchanged for crop in the ratio of 1 : 1, or was sold for a corresponding amount of money. (A carload meant 12–16 quintals of lime.)

It was economic points of view that set a limit to the distance of trading: a yourney lasting a week was still profitable, but in case of a longer one the price of food, accomodation and fodder for the animals consumed the profit. Lime was transported by carts drawn by horses and oxen, within easier reach by donkey carts and by manpower, on back.[11]

Charcoal-burning meant—and means even today—substinence for a great number of families in our villages. Charcoal, however, was not peddled with. It was delivered to order to the ironworks.

Wood was also an important medium of exchange for the inhabitants of the villages of settlers. They transported wood coming from the forests used in common by the villages or redeemed by money from the forestry as far as 40–60 kilometres to the lowland villages where they sold it at a double or triple profit or exchanged it for crop, food, forage of corresponding value. There were some families in every village that specialized in conversion of timber and wood working at a level of handicrafts. (All the members of the male population of the villages were good at woodworking!) Their products (wooden pitchforks, rakes, barrel staves, wheel-felloes, handles of tools, yokes, baker's shovels, etc.) reached the peasant farms of the Hungarian Plain. The more specialized work and expert knowledge were recquired for making the wood products, the more extensive the exchange of goods concerning wood and wood products was. As I have pointed out above, firewood was sold within narrow bounds, while wood products, especially yokes and forks got as far as 120–150 kilometres.

Women played a peculiar role in the exchange of goods. Following the yearly order of the vegetation they collected—usually in spite of the prohibition of the forestry—the plants and fruits of the forest (edible mushrooms, which are strikingly well-known by the Slovak population, tinder fungus, wild strawberry, raspberry, blackberry, crab, dogberry, wild pear, flowers, medicinal herbs, etc.), and carried them on foot in their dossers as far as 12–15 kilometres to the markets of Miskolc.

As I have already mentioned the trading districts of the settlements are different according to the various sorts of goods. The greatest part of the exchange of goods connections attached our villages to the settlements of the Bükkalja and the Southern-Bükk. Regular commercial activity took place with the mass of the products within the small region.[12] It was wood, charcoal and forest produce that were sold in this area. The exchange of goods with

11. *Gy. Viga:* A Bükk hegység szlovák meszeseinek kereskedő útjai az Alföldre. Ethnographia, XCI. 1980. 252–258.

12. *K. Kós:* Az árucsere néprajza. In: Népélet és néphagyomány. Bukarest, 1972. 9.

these products went on mainly on the mountain paths of the Bükk, or rather on the network of roads following the natural valleys of the mountain range. On the contrary, the relatively rare lime urged the Slovaks living on the hills to cover essentially longer distance. Trading with lime crossed the borders of the geographical and production big regions. It was one of those rare materials that made the exchange of goods necessary among the different parts of the country. Dealing in lime had no permanent forms: above all the trading routes changed in accordance with the current demands, the buyer's market and the prevailing economic points of view. Consequently, the Slovak population of the Bükk did not join into the division of labour so organically by means of it as they did by means of the exchange of goods within the small region. The most traditional looking lime transporting routes were the trading routes running on the bordering line of the Great Hungarian Plain and the northern uplands on the one hand, and the valley of the river Tisza on the other.

Apart from the periodical changes, the extention of the market districts does not show any particular diversity. The well operating connection system of the villages in the production region was mainly capable of living until the disintegration of the traditional peasant farming. The villages of the Bükk Mountains had a monopolistic position in trading with lime. Its system is capable of living to this very day.

Thus the exchange of goods joined the economic activity of the inhabitants of the villages into the regional system of production of the Bükk on the one hand, and into the economic-commercial circulation of the eastern part of the country on the other. These two areas worked always together, in unison with each other, and the agents of the exchange of goods of the two spheres interlocked in many respects. The traditional form of exchange lasted longer within the narrower, immediate district.

Showing even only some details, characteristic features concerning the far-reaching exchange of goods connections of the villages inhabited by Slovaks in the Bükk Mountains it is perceptible that the role taken in the regional division of labour by the settlements following a peculiar way of life, which differs from that of the villages inhabited by Hungarians, leads to more than one lesson. First of all it indicates that examining the culture of a specialized population settled among the peasant villages having traditional culture we can penetrate into the connection system, the structure of the peasant culture as well. Our example represents a particular model, which is, of course, not characteristic in the 18–19th centuries, but it is not unique, either. The birth of the manufactural industry, or rather the new demands appearing with it brought about specialized villages elsewhere, too. In our case the settlements attached to the productive-technological process of the glassworks, glass-making as well as to the sylviculture of the Crown Lands of Diósgyőr. The inhabitants of the

villages, however, engaged in forest trades in a more and more varied vay, they adapted themselves more and more to the regional environment, the geographical and botanical geographical circumstances, and by so doing they joined more and more, took a particular role upon themselves in, the regional division of labour. Thus in our case the nationality problems of the exchange of goods[13] appear unambiguously as the consequences of the different way of life. (Of course, the way of life was different at the time of the settlement, too, but the environment even preserved and formed this way of life, and added new features to it.) While among the bulk of the settlements in Hungary —among the ones in the mountainous district as well—generally agricultural production is the financial basis, which can occasionally ensure the subsistance of the inhanitants only by means of supplementary jobs, above all by handicrafts, our villages are lacking in the conditions of agriculture. Therefore the villages of the Bükk Mountains inhabited by Slovaks were founded on the excess of the produce of the neighbouring agricultural population from the beginning and gave their own products in return. The bulk of the products changed hands within the scope of the traditional division of labour of the small region, yet the relatively rare mineral substance, lime joined the system of the exchange of goods between the two big regions, and the amplitude of dealing in it surpassed many times the extention of the region of production.

The villages inhabited by Slovaks in the Bükk Mountains—in my opinion—form a completely independent economic unit, an economic region, an ecologic block (niche), and join the regional division of labour as an independent unit.[14] This involved various consequences with respect to their culture. Above all it resulted in a peculiar, in fact, incomplete economic structure, the main characteristic feature of which is the permanent migration of a certain part of the population, that it is mediation, the exchange of the goods produced that means the main economic activity for a considerable part of the population. This exchange of goods is realized in an open, changable system, and the population taking part in the exchange is mobile, too. The consequence of the role deriving from the particular ecological conditions, or rather from the division of labour is the stability of the traditional culture, which was broken up only by the economic-social changes of the last two decades. But the Slovak villages of the Bükk have preserved their traditional culture and bilingualism powerfully up to this time. I emphasize that the survival of the traditional culture does not derive simply from geographical isolation, but the stability of the role performed in the regional division of labour conserved it. (This is striking because the permanent migration and cultural contact exposed this culture to far more changes than that of the peasant villages.)

13. *I. Dankó:* A dunántúli ... op. cit. 239–250.
14. *T. Hofer* op. cit. 115.

No traces of striving after autarchy can be found in the economic structure of the settlements, but an economic structure based on the exchange of goods, external relations, joining the regional division of labour can be revealed by ethnographic investigations. Therefore the example of the villages inhabited by Slovak population in the Bükk Mountains serves as a specific model for studying the cultural phenomena of geographical and social adaptation.

A Bükk-hegység etnoökológiájához

A Bükk hegység — ma is ritkán lakott — belseje a XVIII. század középső harmadáig szinte lakatlan volt. Ekkor szlovák (Répáshuta, Bükkszentkereszt és Bükkszentlászló) és német ajkú (Hámor, Ómassa és Újmassa) telepeseket ültettek meg e vidéken. A telepesek részben új iparokat hoztak magukkal (pl. üveggyártás), részben manufakturális szintre emelték a korábbi iparágakat ezen a vidéken (kohászat), továbbá ezen iparok kiszolgálásával (szénégetés, hamuzsírkészítés, mészégetés) sajátos szerepet vállaltak a régió termelési rendszerében. A telepesek olyan területeket szálltak meg, amelyek alkalmatlanok voltak mezőgazdasági művelésre; népességük iparos és erdei munkás volt. Ilymódon születésüktől fogva erőteljesen beépültek a táj munkamegosztásába, mindig is szorosan kötődtek a környező mezőgazdasági népesség termékfeleslegéhez.

A tanulmány a szlováklakta falvak termékcseréjének fő jellemzőit mutatja be. A települések gazdálkodásának szerkezete állandó kereskedelmi migrációra berendezkedett, az önellátás minimális lehetőségeit is nélkülöző népesség életmódját tükrözi, melyben kiemelkedő szerepük a fuvarosoknak van. Falvainkban a fuvarosok voltak a legtehetősebbek, életmódjuk, gazdálkodásuk egyúttal példa, modell volt a többiek számára. Nem jött azonban létre településeinken állandó közvetítő réteg, valamilyen módon szinte valamennyi család részt vállalt a termékcserében. Legnagyobb távolságra a mésszel kereskedtek, csaknem az egész Alföldet bejárták vele. Eljutottak az Alföldre fatermékeik is (favillák, gereblyék, jármok). A cseretermékek zöme (fa, faszén, erdei gyümölcsök, gombák) azonban a tájon belül, a Bükk-vidéken cserélt gazdát. A Bükk hegység szlováklakta falvai önálló ökológiai egységet képeznek, ilymódon vesznek részt a táji munkamegosztásban. Tradicionális kultúrájukat eltérő életmódjuk legalább úgy konzerválta, mint a nyelvi sziget jelleg.

Viga Gyula

ALEXANDRA NAVRÁTILOVÁ

Zur Entwicklung der Familienzeremonien rumänischer Slowaken in Südmähren

Eine Voraussetzung für das Studium der gegenwärtigen Zeremonienkultur im Rahmen der vor sich gehenden ethnischen Prozesse[1] ist die Analyse dieser Kultur sowohl in der immanenten Entwicklung der traditionellen Gemeinschaften als auch auf den Gebieten, auf denen sich die Volkskultur in den Bedingungen dynamischer Umwandlungen entwickelte, die während der Nachkriegszeit durch Übersiedlung von Einwohnern aus verschiedenen Territorien in die Grenzgebiete Böhmens und Mährens hervorgerufen worden waren.

Die volkstümlichen Zeremonien und Gebräuche in diesen beiden Gebieten (dem traditionellen wie dem wiederangesiedelten) besitzen eine Anzahl gemeinsamer Merkmale, doch zugleich auch Unterschiedlichkeiten, die für das Begreifen des Prozesses der Volkskulturformierung eine ganze Reihe Anlässe bieten.

Dies wird auch durch die gegenwärtige Familienzeremonialität rumänischer Slowaken in Südmähren, belegt das nach Aussiedlung der Deutschen im Jahre 1945 von der Bevölkerung der benachbarten Gegenden wie von Reemigranten aus der UdSSR, Jugoslawien und Bulgarien allmählich nachbesiedelt wurde. Durch das Zusammenleben der Einwohnerschaft von unterschiedlicher regionaler und ethnischer Abstammung wurden in diesem Gebiet günstige Bedingungen für die Verfolgung der Frage nach der Stellung und Funktion von Volkszeremonien und -gebräuchen bei der Gestaltung der Gemeinschaften im Prozesse ihrer Adaptation, Akkulturation, Integration sowie ihrer gesellschaftlichen und kulturellen Anpassung geschaffen. Gleichzeitig wird eine tiefere Einsicht sogar in die Auswirkungen der veränderten sozialökonomischen Bedingungen auf die Formen der volkstümlichen Zeremonialität, deren zeitliche und territoriale Verteilung ermöglicht.

Gegenstand unseres Interesses sind die Zeremonien und Gebräuche, die mit dem Familienleben der heute in der Ortschaft Oleksovice im Znaimer Gebiet lebenden rumänischen Slowaken verbunden sind. Wir wollen auf einige

1. Das Studium der ethnischen Prozesse ist Bestandteil einer weiteren Untersuchung der Völkerschaftsproblematik in der ČSSR, die gegenwärtig eine der Hauptaufgaben des Instituts für Ethnographie und Folkloristik der AdW der ČSSR in Prag und Brünn darstellt.

Aspekte hinweisen, die die Bewahrung der Eigentümlichkeit der aus der ursprünglichen Umgebung mitgebrachten kulturellen Formen und Normen beeinflussten und beeinflussen, und wollen die Ursachen, die zu deren Umwandlungen geführt haben, ermitteln.

Aus Rumänien reemigrierten die Slowaken bereits 1947. Sie liessen sich zuerst in Südböhmen nieder, von wo sie jedoch infolge der unpassenden klimatischen Bedingungen auf das Znaimer Gebiet übersiedelten, vorerst nach Valtrovice und im Laufe der Jahre 1952 bis 1955 nach Oleksovice, wo sie eine Gruppe von zwanzig Familien bilden. Sie entstammen den Gauen von Marghita und Salaj im siebenbürgischen Erzgebirge[2]. Die kulturelle und gesellschaftliche Isolation, in der sie sich in Rumänien befanden, hatte zur Bewahrung ihres nationalen Bewusstseins und zu einer Intaktheit von Geisteskulturäusserungen geführt. In den ersten Jahren nach ihrer Ankunft ins Grenzgebiet waren die rumänischen Slowaken gezwungen, sich der fremden Umgebung und den neuen Lebensbedingungen anzupassen. Ihre Kultur und Lebensweise waren das Abbild ihres Analphabetentums und der primitiven sozialen Bedingungen, unter denen sie gelebt hatten. In Oleksovice haben sich alle in die Arbeit im volkseigenen Gut eingeschaltet, wo heute von insgesamt 700 Bewohnern 140 am Ort arbeiten und 74 nach ausserhalb zur Arbeit fahren. Bis auf einige wenige Ausnahmen[3] wurde diese Ortschaft von den Bewohnern aus den umliegenden Bezirken (Velké Meziříčí, Třebíč, Umgebung von Brno) angesiedelt. Die Reemigranten aus Rumänien strebten eine Integration mit der übrigen Bevölkerung nicht an. Sie waren verschlossen, misstrauisch, schlossen Heiraten nur untereinander und bei Einschaltung in die Kollektivarbeit sowie bei den gesellschaftlichen Ortsunterhaltungen bildeten sie ihre eigenen Gruppen. Ihre Frauen legten nach zwei bis drei Jahren ihre Trachten ab, die Männer hatten bereits von Anfang an die übliche Kleidung getragen. Von der materiellen Kultur behielten sie einige ursprüngliche Elemente in der Kost bei, besonders in Verbindung mit den Speisen bei feierlichen Gelegenheiten im Laufe des Jahres. In der Zeremonienkultur passten sie sich sehr schnell denjenigen Erscheinungen an, die mit kollektiver Teilnahme verbunden waren und somit einer kollektiven Bewertung ausgesetzt waren (Fasching, Kirchweihfest). Eine grössere Anzahl traditioneller Elemente behielten sie in den sich an die weihnachtlichen und frühjahrsösterlichen Festtage anknüpfenden Bräuchen[4].

2. Aus den Gemeinden Baromlak und Boianul Mare, die in der ersten Hälfte des 19. Jh. entstanden sind.

2. In der Gemeinde sind 11 Alteingesessene deutscher Nationalität geblieben und es sind auch 5 Reemigrantenfamilien aus der Ukraine und 3 aus Jugoslawien gekommen.

4. Siehe *A. Navrátilová:* Zu einigen Umwandlungen der Zeremonialität rumänischer Slowaken auf dem Gebiet von Znojmo. In: Materiály k problematice novoosídleneckého pohraničí, Bd. 5, Zparavodaj koordinorané sítě vědeckých informací pro etnografii folkloristiku, 1983/2. Praha 1982. 96—115. (tschechisch).

In der Tradition des Familienlebens knüpften sich die meisten Zeremonien und Gebräuche an die drei gewichtigen Momente — die Geburt, die Heirat und den Tod. Durch die Anzahl der Familien und die endogamen Heiraten wurden die Verwandtschaftsbande unter den rumänischen Slowaken verbreitet und gefestigt, so dass fast alle Familien in der Ortschaft untereinander verwandtschaftlich gebunden sind. Diese Tatsache wirkte sich in einem bedeutenden Masse auch auf die Einhaltung der bestehenden Normen des sozialen Verhaltens bei den Angehörigen der Gruppe aus, doch zugleich erschwerte sie deren Verschmelzung mit der übrigen Bevölkerung.

Geburt des Kindes

Von dem reichen Register der Brauchhandlungen, die mit der Geburt eines Kindes verbunden und einesteils auf den Schutz von Kind und Mutter, andernteils auf die Rechtsgültigkeit und symbolische Eingliederung des Kindes in die Familie abgezielt sind, haben die rumänischen Slowaken nach ihrer Ankunft in Mähren vor allem die abergläubischen Vorstellungen und magischen Verbote und Anordnungen behalten, die sich an die Schwangerschaft und das Wochenbett anknüpfen. Die Überzeugung von der Wirksamkeit dieser Verbote, beziehungsweise von den schädlichen Folgen bei deren Nichteinhaltung ist heute nunmehr vor allem auf die ältere Generation beschränkt (eine Frau im Wochenbett darf nicht hinter einen Rain gehen, Wasser holen, u. a.). Bei der mittleren und jüngeren Generation stellen wir eher solche Aberglauben fest, die mit den Erwartungen des künftigen Geschlechts des Kindes, dessen Aussehen und Gesundheit verbunden sind. Geschlossen wird darauf von der Gestalt des Bauches der Mutter, von den Pigmentflecken auf der Haut, von der Lust auf verschiedene Speisen u. ä. Eine ältere Kontinuität haben die Anordnungen, plötzlichen Schreck, Anblick des Feuers, einer hässlichen Sache usw. zu vermeiden. Verhältnismässig fest hat sich noch bisher die Vorstellung verankert, einer Schwangeren dürfte man keine Speise verweigern, denn sollte die Mutter in dem Augenblick irgendwelchen Teil ihres Körpers anrühren, trüge das Kind einen Flecken auf diesem Teil[5].

Die Geburten in den Krankenhäusern haben die zu deren gediegenem Ablauf getriebenen Praktiken obgeschafft. Nur noch in den ersten Jahren nach der Ankunft gebaren slowakische Frauen daheim. Man pflegte sie zur Erleichterung der Geburt in eine leere Flasche blasen zu lassen, damit sie mehr Kraft hätten, und nach der Entbindung pflegte man sie eine Flasche Branntwein trinken zu lassen. Zu einem verbindlichen Brauch wurde es das Kind

5. Die Informatoren führen an, in Rumänien könnte sich eine Schwangere auf dem Markt alles, worauf sie Lust hätte, straflos nehmen.

dem Vater unmittelbar nach dem Bade vorzulegen, von dem es geküsst werden musste. Das neugeborene Kind pflegte man auf ein Kissen zu legen, damit es dick werde. Völlig verschwand jedoch die Beurteilung des künftigen Schicksals des Kindes je nach welchem Gegenstand es zuerst griff (Rosenkranz, kleine Kohle, Holz u. dgl.), die in Rumänien beim Stillen des Kindes ganz üblich praktiziert wurde. Das gleiche bezieht sich auch auf den Fürgang, der vádzka hiess, in Rumänien erst nach sechs Wochen stattfand und von verschiedenen abergläubischen Handlungen begleitet wurde. So z. B. beim Verlassen des Hauses musste die Mutter mit dem Kind auf dem Arm mit der Ferse ein an der Schwelle gestelltes Glas Wasser umstossen und das Wasser verschütten. Nach der Rückkehr von der Kirche wurde der Fürgang mit einem kleineren Mahl gefeiert.

Gegenwärtig ist der Fürgang ein Bestandteil der kirchlichen Taufe. Ein ungetauftes Kind wird von den älteren Leuten als „unrein" betrachtet. Da die Interpretation dieser Vorstellung durch den Fortschritt der Bildung und des Kulturniveaus und zugleich auch durch die Mischehen rumänischer Slowaken bereits beeinflusst wurde, wird zu einem häufigen Motiv der Taufe des Kindes die Bestrebung des jungen Ehepaares um ein gutes Zusammenleben mit ihren bejahrteren Eltern oder Grosseltern, die die Taufe als ihren Wunsch durchzusetzen suchen oder dadurch die materielle Unterstützung der Neuvermählten bedingen. Mitunter wird die Taufe nur für einen Überlieferungsbrauch gehalten, eine Formalität, deren religiöse Bedeutung nicht einmal begründet werden muss. An der Taufe nehmen heute beide Eltern teil. Bei der Zeremonie hält der Vater das Kind, dann wird es von der Mutter getragen. Statt des Fürgangs bescheidet der Priester den Eltern seinen Segen und aus der Kirche trägt schon die Patin das Kind. Die Vereinfachung des Taufritus (die Taufe darf heute als ein Bestandteil der heiligen Messe erteilt werden) und die erforderte Teilnahme der Eltern sind die Momente, durch die die Kirche eine Anpassung an die neuen gesellschaftlichen Bedingungen und Bedürfnisse erstrebt; trotzdem sinkt jedoch die Anzahl getaufter Kinder mit jedem Jahr. Die Beteiligung der Eltern an der Taufe, die im Widerspruch zur Überlieferung steht, drückt zugleich eine Verminderung der Anteilnahme der Paten an der Erziehung des Kindes aus. Eine Abschwächung der sozialrechtlichen und beschützenden Funktion der Paten in Beziehung zum Kind lässt sich bei uns bereits in der ersten Hälfte des 19. Jhs. verfolgen[6]. Ein Begleitzug dieses Prozesses ist die Auffassung der Patenschaft als einer gesellschaftlichen Verpflichtung, wo die Beziehung zwischen dem Paten und dem Patenkind, beziehungsweise zwischen den beiden durch die Patenschaft verbundenen Familien als eine Ver-

6. Vgl. *A. Navrátilová:* Zeremonien und Gebräuche bei Geburt und Tod. Versuch einer Analyse der Genese und der Bestandteile von Volkszeremonien und -gebräuchen. Maschinenschriftl. Dissertation zur Erlangung der Würde des Kand. der Wissenschaften, Brno 1981. 139. ff., (tschechisch).

wandtschaftsbeziehung betrachtet wird. Die Untersuchungen haben bestätigt, dass in den Familien rumänischer Slowaken die Patenschaft festere Bande darstellt, als dies bei der übrigen Bevölkerung der Fall ist. Die in Rumänien noch strikt eingehaltene Verbindlichkeit bei der Auswahl der Paten hat sich jedoch aufgelockert. Die Paten eines Kindes durften keine Eheleute sein. Heute stehen meist die Geschwister von irgendeinem der Eltern gemeinsam mit ihren Ehepartnern dem Kind Pate. Die Paten heissen *krsný otec* (Taufvater) und *krsná mama* (Taufmutter). Sie nennen einander *kmotrenka* (Patin), *kmoter* (Pate) und ihre Kinder reden einander mit *krsný, krsná* (Taufkind) an. Die ältere und mittlere Generation redet die Paten mit Sie an. Sogar Duzfreunde fangen an, einander mit Sie anzusprechen, wenn sie ihren Kindern Paten stehen.

Die Auswahl der Namen für die Kinder wird gegenwärtig bereits durch die Mischehen beeinflusst. Auf die in Rumänien üblich gewordene Zuteilung der nach dem Kirchenkalender abgeleiteten Namen wird verzichtet und es werden geläufige Namen gegeben. Grundsätzlich werden jedoch keine Namen nach Eltern oder Paten gegeben, besonders nicht beim erstgeborenen Kind, denn es existiert die Überzeugung, dass solch ein Kind bald darauf sterben müsse. Nach der Geburt wird das Kind von den Paten auf übliche Weise beschenkt — dem Mädchen werden Ohrringe, dem Buben Geld in die Windel gelegt. Enge Beziehungen zu ihren Patenkindern unterhalten die Paten vornehmlich während deren Kindheit, wo sie bei verschiedenen Brauchgelegenheiten Geschenke bekommen. Unerlässlich ist die Teilnahme des Paten an der Hochzeit. Die durch Patenschaft verbundenen Familien statten einander Besuche ab, helfen sich gegenseitig beim Bau des Wohnhauses, nehmen am Schweineschlachten und an verschiedenen Familienfeiern teil.

Einen Gipfelpunkt der Feierlichkeiten bei der Geburt eines Kindes stellt der Taufschmaus dar, der in einem breiteren Rahmen der Familie veranstaltet wird. Er trägt den Charakter einer lärmenden Familienunterhaltung und die Gastgaben davon werden an alle slowakischen Familien in der Ortschaft und auch an die Nachbarn in der Strasse ausgetragen.

Viel intensiver als die Komponente des Aberglaubens kommt somit in den an die Geburt des Kindes anknüpfenden Bräuchen die gesellschaftliche Komponente zum Ausdruck. Sie macht sich bereits bei den Besuchen geltend, die der Mutter die Patin und die anderen Verwandten abstatten, welche eintreffen, um das Kind zu beschauen, ihm Gesundheit zu wünschen und irgendein Geschenk (am häufigsten eine Babygarnitur) zu übergeben. Auch die Nachbarinnen kommen das Kind anschauen, soweit sie zu der Familie gute Beziehungen unterhalten.

Eine Verstärkung der gesellschaftlichen Komponente der Bewillkommnung des neugeborenen Kindes wird heute von der bürgerlichen Zeremonie des Begrüssens der Kinder im Leben dargestellt, die in der Gemeinde durch den Ortsnationalausschuss und die Körperschaft für Bürgerangelegenheiten sicher-

gestellt wird. Daran nehmen auch Vertreter des volkseigenen Gutes oder eines anderen Unternehmens, in dem die Eltern beschäftigt sind, teil. Ein Bestandteil der Bewillkommnung ist die Eintragung in ein Gedenkbuch, worin auch die Paten ihre Unterschriften setzen, die Einlegung des Kindes in die Wiege, die Übergabe eines Geschenks (eines Sparbuches in höhe von 100 Kčs) und eine Kulturveranstaltung der Kinder. In Oleksovice ist diese Zeremonie bereits zu einem festen Bestandteil des kulturgesellschaftlichen Lebens der Gemeinde geworden. Ausser den eingeladenen Eltern nehmen daran die anderen Verwandten einschliesslich ihrer Kinder teil und in einigen Familien wird sie auch mit einer Hausfeier verbunden. Eine Gastgabe vom Festmahl bringen die Eltern in den Ortsnationalausschuss.

Hochzeit

Die Hochzeitszeremonie rumänischer Slowaken hat infolge der sozialökonomischen Veränderungen die gleichen Zivilisationsumwandlungen erfahren wie bei den übrigen Bevölkerungsgruppen. Durch die Abschwächung der Rechtsbedeutung der Zeremonie und durch den Verlust ihrer gesellschaftlichen Autorität ist es zu einer Zersetzung ihrer Struktur, zu einer Einschränkung, beziehungsweise sogar zu einer völligen Auflösung der Rolle und Funktion des Brautführers wie der anderen Hochzeitsfunktionäre, zu einer Vereinfachung oder einer völligen Auslassung der Hochzeitssprüche, u. dgl. gekommen.

Zu den ernstlichen Ursachen der Änderungen in der Hochzeitszeremonie gehört die Absonderung von dem kulturellen und sozialen Kontext des Dorfes, die zu einem erheblichen Verlust an Verbindlichkeit der Traditionen führt. Die Hochzeitsschmäuse werden in den letzten Jahren ausserhalb der Ortschaft gehalten, in den Weinstuben oder Restaurants in grösseren Ortschaften oder in der Kreisstadt. Die Hochzeiten werden samstags veranstaltet. Am Morgen versammeln sich die Hochzeitsgäste beim Bräutigam; manche gehen von dort gleich in die Kirche, dann zum Standesamt, zum Fotografen und ins Hotel. Zur Hochzeit wird mit Autos oder Autobussen gefahren. Für die traditionelle Reihenfolge der einst ihren festen Platz in dem Gesamtkontext der Zeremonie einnehmenden Bräuche wird somit nicht einmal genügend Zeitraum geschaffen. Der zeitlichen Verkürzung der Zeremonie von einer Woche (später drei Tagen) auf einen Tag entspricht auch eine beschränkte Menge an Bräuchen und Sitten, zusammen mit dem Verlust der Überzeugung von deren magischer Verbindlichkeit.

Von den vorhochzeitlichen Bräuchen wird bis heute das Abschiednehmen von der Freiheit abgehalten. Die jungen Leute versammeln sich freitagabends in dem Haus des Bräutigams, schmücken das Tor mit grünem Nadelholzreisig

und bleiben beim Tanz und bei einer kleineren Bewirtung bis Mitternacht sitzen.[7] Von der älteren und mittleren Generation wird für dieses Abschiednehmen der Name *kulhataněc* gebraucht, die Jungen sprechen nur noch von dem Abschiednehmen, der *rozlúčka.*

Bevor sie zur Kirche ging, nahm die Braut Abschied von den Eltern, die ihr ihren Segen zu erteilen pflegten. Die Älteren nennen den ganzen Akt *odberanie* (Wegnahme). Das Brautpaar kniete nieder, der Brautführer redete vor und die Braut sagte ihm nach: „O meine Mutti, o mein Papa, ich bitte Euch um Gottes willen, um des heiligen Geistes willen, um der fünf Wundmale Christi willen, vergebt mir, womit ich Euch je erzürnt habe." Der gleiche Text wurde noch zweimal wiederholt; einmal an die Schwestern und Brüder, dann an die Kameradinnen und Kameraden gerichtet. Darauf erwiderten die Eltern: „Ich vergebe dir, wie auch der liebe Herr Gott dir vergibt." Eine Segnung in dieser Form wird auch noch heute gespendet, nur hat die Rolle des Brautführers der Trauzeuge der Braut, der ihr Onkel zu sein pflegt, übernommen. Der Bräutigam nimmt gewöhnlich einen Kameraden als Zeugen. Der Zeuge ist die wichtigste Person bei der *veselka* (Hochzeitsfest). Er organisiert deren Verlauf, erteilt den Aufwärtenden während des Festmahls Weisungen, pflegt auch den Haupttrinkspruch auszubringen. Ist er dessen nicht fähig, so wird er von irgendeinem der älteren erfahreneren Verwandten in seiner Rolle vertreten.

Auf dem Weg vom Ortsnationalausschuss zu der Kirche pflegte man eine Wegsperre aufzustellen, bei rumänischen Slowaken *zastava,* bei den Tschechen *brány* genannt. Man überspannte den Weg mit einem Strick oder Tuch, die mit Schleifen, Lutschern, einem Püppchen u. dgl. geschmückt wurden, und alle Hochzeitsgäste mussten sich loskaufen. Das eingesammelte Geld übergab man der Braut oder es wurden Getränke dafür eingekauft. Die Versperrung pflegte die Aufgabe älterer Frauen von Seiten der Braut zu sein. Gegenwärtig hat sie sich nur noch auf einige Hochzeiten beschränkt und wird von den Arbeitsgenossen des Bräutigams organisiert.[8]

Gewisse Veränderungen weist auch die Auswahl der Hochzeitsgäste auf. Laut Mitteilungen der Informatoren hat an dem Hochzeitsfest in Rumänien jeder beliebige Mensch teilgenommen. Das Einladen pflegte von zwei Jüng-

7. Diese Unterhaltungsveranstaltungen für Jugendliche vor der Hochzeit haben bei rumänischen Slowaken nicht die Gestalt grosser Bewirtungen angenommen, die in den Neusiedlerortschaften vorwiegend von Ansiedlern aus der Mährischen Slowakei (genannt *svíca,* Kerze) oder in Böhmen (genannt *štandrle,* Ständlein) angerichtet zu werden pflegen und bei denen eine kostspieligere Bewirtung als bei der Hochzeit selber veranstaltet wird. Siehe *J. Šťastná:* Veränderungen der Familienfeierlichkeiten und das Problem der Adaptation „traditioneller" Erscheinungen. In: Vesnice I. Důsledky ekonomických změn ve způsobu života. Národopisná knižnice, Bd. 7. Praha, 1973. 168—169., (tschechisch).

8. Ältere Leute empfinden den Verlust einiger Bräuche als Mangel. Der Informator, J. Š., war mit seinem Paten bei der Hochzeit von dessen Tochter in Dyjákovičky im südlichen Gebiet von Znojmo. Auf dem Weg von der Kirche erging sich der Pate in Klagen, dass sie von gar niemand angehalten werden. J. Š. improvisierte also eine Wegsperre; was er einsammelte, übergab er der Braut und der Pate war zufrieden.

lingen besorgt zu werden, die sogar bis in die Mitternacht umhergingen und kein Haus in der Gemeinde unbeachtet liessen. Nach ihrer Ankunft in Mähren beschränkten die rumänischen Slowaken das Einladen nur auf Angehörige ihrer Gruppe. Jedoch hat sich, zweifellos infolge der Mischehen, das Register der Hochzeitsgäste allmählich auch auf Arbeits- und Altersgenossen ausgedehnt[9].

Bei den Hochzeiten, die daheim in der Ortschaft stattfinden, werden einige Bräuche beibehalten, die mit der Ankunft in dem Haus der Braut dem Bräutigam wird eine falsche Braut, die *mladucha* vorgeführt, oder im Haus des Bräutigams verbunden sind (die Braut muss die Scherben von einem zerschlagenen Teller zusammenkehren, der Bräutigam muss Holz hacken).

Der Hochzeitsschmaus stellt eine finanzielle Belastung der Eltern dar. Soweit er in einem Restaurant bereitet wird, beteiligen sich an dessen Vergütung beide Familien zur Hälfte. Nur dann, wenn er daheim in dem Haus der Braut veranstaltet wird, werden die Kosten von den Eltern der Braut getragen. Auch wenn der Schmaus ausserhalb der Ortschaft veranstaltet wird, werden Zuckerwerk, Kuchen und Torten trotzdem zu Hause gebacken, um genug für die Gastgaben zu haben. Zur Deckung der damit verbundenen Ausgaben sind die Lebensmittel bestimmt, die von Verwandten oder „besseren Nachbarn" vor der Hochzeit ins Haus getragen werden: Eier, Butter, früher auch Mehl und Quark. Die Bekannten oder Nachbarn, die nicht zur Hochzeit eingeladen wurden, bringen sie gleichfalls mit. Die Lebensmittelschenkung ist eine Form der wechelseitigen nachbarlichen Selbsthilfe, denn man erwartet, dass sie bei gleicher Gelegenheit vergolten werde[10].

Die Geschenke für das Brautpaar werden erst im Verlaufe des Hochzeitsfestes bei dem von den Zeugen veranstalteten Mitternachtstanz, genannt *vykrúcanka* (Schwenktanz), übergeben. Es ist die Pflicht eines jeden Hochzeitsgastes, mit der Braut eine Runde zu tanzen (bei Ehepaaren wird die Frau mit dem Bräutigam ein Tänzchen machen) und in einen bereitgestellten Teller Geld, bzw. ein Geschenk hineinzulegen. Auf diese Weise kommen bei einer Hochzeit 10 bis 15 000 Kčs zusammen; sogar 20 000 Kčs ist keine Ausnahme. Es liegt klar, dass der Tanz mit der Braut eine Art Kulmination des Hochzeitsschmauses darstellt, ein Zentralmotiv, auf das die Aufmerksamkeit aller Hochzeitsgäste gerichtet ist und demgemäss dann das Niveau der Hochzeit bewertet wird. Von dem hohen Grade der Verbindlichkeit, den diese Form der Geldeinhebung beibehalten hat, zeugt, mit welch einem Unwillen die rumänischen Slowaken die Geschenkabgaben von den „Fremden" annehmen, die mit ihren Traditionen nicht vertraut sind und ihre Geschenke gleich nach An-

9. Gäste, die zur Hochzeit eingeladen sind, bekommen ein Glas, einen Kochlöffel und einen Löffel, damit sie sich überzeugen, dass sie tatsächlich eingeladen sind.

10. Darüber vgl. näher *A. Navrátilová:* Schenkung für den Bräutigam und die Braut im Verlauf des Hochzeitsfestes. In: Lidová kultura a současnost, Bd. 8. im Druck (tschechisch).

kunft abgeben, anstatt damit nach Regel und Recht bis zur Mitternacht zu warten. Jedoch halten es wiederum manche dieser Hochzeitsgäste für nicht allzu passend, die Neuvermählten mit Geld und gar auf eine derart öffentliche Weise zu beschenken, und so kommt es bei Mischhochzeiten, zu denen sich Gäste aus verschiedenen Gegenden zusammentreffen, sogar zu Missverständnissen.

Es sollen noch einige andere Neckbräuche, die eine Tendenz zum Verschwinden oder zur Formänderung aufweisen, erwähnt zu werden. Zu ihnen gehört die Verkleidung irgendeines der Hochzeitsgäste als eine Zigeunerin oder ein Weib mit Kind, das sich beklagt, der Bräutigam habe sie verleugnet und wolle sie nicht heiraten. Zu anderen, während des Hochzeitsschmauses durchgeführten Auftritten gehörte die Einhebung des Geldes „in den Brei", wobei die Köchinnen mit dem Kochlöffel in der Hand um den Tisch herumgingen und Kleingeld dafür nahmen, dass sie sich angeblich verbrüht hätten. Solche und ähnliche Szenen werden jetzt bei Hochzeiten nicht mehr aufgeführt. Namentlich die jüngere Generation hat zu ihnen eine geringschätzige und ablehnende Stellung genommen: „Bei einer Hochzeit habe ich mich als Zigeunerin verkleidet. Aber der Bräutigam verkannte es, die ganze Feier ging zugrunde. Sie haben es als eine Dummheit abgeschätzt. Dabei stammte der Bräutigam von uns, von den Slowaken."[11]

Als eine gewisse Abänderung des älteren Brauchs erscheint bei den heutigen Hochzeiten das Brautstehlen. Auch in Rumänien war es Bestandteil des Hochzeitsfestes, allerdings in einer milderen Form. Die Jünglinge trugen die Braut nur über die Schwelle in ein anderes Zimmer hinüber und der Bräutigam musste Wein bezahlen. Jetzt wird die entführte Braut in einem Auto in eine Weinstube der Nachbargemeinde oder auch der Kreisstadt gefahren und die Aufgabe des Bräutigams ist es die Braut zu finden und für alle Hochzeitsleute die manchmal ziemlich erhebliche Zeche zu begleichen. Die Einführung dieses Brauchs wird jedoch nicht eindeutig angenommen. Er wird von der älteren Generation abgelehnt, und auch von den Jüngeren wird er nicht mit vollem Verständnis angenommen. Situationen, wo der Bräutigam sich weigert, seine Braut selbst ausfindig zu machen und beide Familien in Streit geraten, sind keine Ausnahmen.

In der ersten Zeit nach ihrer Ankunft in Mähren pflegten die rumänischen Slowaken auf ihren Hochzeiten auch die Brauthaubung durchzuführen. Um Mitternacht musste sich die *staruša* (lat. Paranympha, Hochzeitsmutter) viermal nacheinander die Braut vom Bräutigam mit folgenden Worten erbitten: „Soll er die junge Frau nehmen oder ihr den Kopf abhauen?" Dann stellten sie einen Eimer mit Wasser auf den Boden, legten ein Brettchen darauf und ein Kissen, auf das sie die Braut niedersetzen musste, damit sie dicke Kinder

11. Der Informator, J. Š., der in Rumänien bei sechzehn Hochzeiten Brautführer war.

bekäme. Der Bräutigam knöpfte der Braut die Bluse auf, damit sie leicht entbinden könne. Der älteste Brautführer nahm der Braut das Kränzchen vom Kopf ab und fragte sie dabei, ob sie das Kränzchen abnehmen oder den Kopf abhauen wolle. Erst beim drittenmal willigte die Braut ein und er durfte ihr den Kranz abnehmen. Beim Aufflechten der Zöpfe sang man:

"O Haare, Haare, schwarze Haare,
es war schade um eure Schönheit.
Ihr werdet weder von der Sonne erwärmt,
noch vom Wind umfächelt werden."

Ein anderer Text, den man bei der Haubung sang:

„Auf der grünen Wiese hockt ein Hase,
scharrt mit den Füssen, wie sehr er nur kann.
Ich würde auch so scharren,
wenn ich solche Füsse hätte
wie der Hase."

Gegenwärtig überwiegt eine scherzhafte Auffassung der gesamten Zeremonie zusammen mit einer Formänderung. Um Mitternacht setzt man dem Bräutigam einen Hut auf den Kopf und steckt ihm eine Pfeife in den Mund, der Braut wird ein Tuch um den Kopf gebunden. Der ganze Akt trägt vielmehr den Charakter der Rezession.

Die Forschungen haben gezeigt, dass für die gegenwärtige Hochzeitszeremonie eine Abschwächung des Anteils von magischen Vorstellungen in dem Bewusstsein der Menschen charakteristisch ist; das hat seine Reflexion auch in der Unterdrückung der altherkömmlichen Bedeutung der Bräuche in deren Unterlassung oder einer neuen Deutung gefunden. Bewahrt und weiterentwickelt werden diejenigen Bräuche, bei denen die gesellschaftliche und unterhaltende Funktion vorwiegt. Die Zivilzeremonie auf dem Standesamt wurde zu einem anerkannten Bestandteil der Hochzeit.

Tod und Begräbnis

Das Begräbnisritual auf dem Dorfe gehört zu den Zeremonien, in denen die profanen Bestandteile mit den kirchlichen eng verknüpft sind und deren ursprünglicher Sinn — die Hinterbliebenen vor den Verstorbenen zu beschützen und deren friedliches Fortleben nach dem Tod zu sichern, mit der Zeit bereits verschleiert und von den Handlungen sozialgesellschaftlichen Charakters überdeckt wurde.

Im Vergleich mit anderen Bevölkerungsgruppen wird in den Familien rumänischer Slowaken eine höhere Anzahl traditioneller Glaubenshandlungen beibehalten, die mit dem Tod des Menschen verknüpft sind: das Aufmachen der Fenster, das Zudrücken der Augen, das Aufbinden des Kinns, das Zusammenbinden der Hände mit einem Rosenkranz, das Abstellen der Uhren das Umwenden der Spiegel an die Wände und auch das Zudecken von Rundfunk- und Fernsehempfängern. Es überlebt auch noch der Brauch, weder im Haus noch im Garten etwas zu verrichten und für die ganze Zeit bis zur Bestattung sich nur auf die notwendigste Besorgung der Haustiere zu beschränken. Der Tod wird in der Ortschaft kundgegeben durch Glockenläuten, durch ein kurzes Andenken im Ortsrundfunk, wobei zugleich auch das Datum des Begräbnisses angegeben wird, und durch Anbringen einer Todesanzeige an einem öffentlichen Ort (Geschäft). Infolge der Gesundheitspflege hat sich die Anzahl der daheim sterbenden Menschen erheblich eingeschränkt. Den vom Krankenhaus nach Hause überführten Verstorbenen bahrt man noch in der Stube in einem abgedeckten Sarg auf, an dem Kerzen brennen und die Verwandten und Bekannten kommen, um von ihm Abschied zu nehmen. Drinnen verbleibt nur die allernächste Familie, die anderen stehen vor dem Totenhaus umher. Die Zeitgenossen führen an, dass man in Rumänien drei Tage lang über dem Verstorbenen wachte, damit er nicht allein bliebe. Die ganze Zeit über brannte Licht bei dem Sarg und 20 bis 30 Menschen beteten an ihm und sangen fromme Lieder.

Den Verstorbenen pflegt man Blumen und heilige Bilder in den Sarg zu legen, nur in einem Fall haben wir festgestellt, dass man dem Verstorbenen seine geliebte Taschenuhr gegeben hatte. Den Sarg tragen Bekannte aus der Türen hinaus, wobei sie darauf achten, dass sie ihn mit den Füssen voran hinaustragen und an der Schwelle mit ihm dreimal auf den Boden klopfen. Vor dem Haus wartet schon der Priester, der eine Andacht über dem Sarg hält und der Leichenzug begibt sich in die Kirche und zum Friedhof. Das Begräbnis eines ledigen Jungen wird wie eine Hochzeit ausgestattet. Den Sarg tragen Jünglinge mit Schärpen an der Brust und an ihrer Seite gehen Kranzjungfern in langem Kleid. Vor dem Sarg geht die sog. „weisse Braut", die eine gebrochene Kerze auf dem Kopfkissen trägt, hinter dem Sarg schreitet eine schwarze Braut mit dem Blumenstrauss. Diese letzte Braut pflegt in der Regel das Mädchen zu sein, mit der der Verstorbene eine Bekanntschaft unterhalten hatte.

Auf dem Friedhof wird der Sarg von Söhnen oder anderen Männern aus der Verwandtschaft herabgelassen. Hat es sich um einen öffentlich tätigen Menschen gehandelt, so hält an seinem Grab ausser dem Priester auch noch der Vorsitz ende des Komittees für bürgerliche Angelehengeiten eine Trauerrede. Zivilbestattungen gab es in der Gemeinde z. B. drei im vergangenen Jahr. Die Trauerverabschiedung vor dem Haus wurde von den Funktionären des Komittees besorgt, die auch gemeinsam mit den anderen den Leichenwagen mit

dem Sarg bis zur Kreuzung an der Hauptstrasse begleiteten. Es muss gesagt werden, dass solche Begräbnisse trotz eines im grossen und ganzen gut beurteilten Ablaufs der Zeremonie in der Ortschaft immer noch eher eine Ausnahme bleiben.

Ein charakteristischer Zug des Begräbnisses bei rumänischen Slowaken ist das grosse Mahl, genannt *kar* (Leichenmahl), das zum Unterschied von der anderen Bevölkerung grundsätzlich daheim, nicht in einem Gasthaus, veranstaltet wird. Bei dem Mahl wird Fleisch, Schnaps und Wein aufgetragen und man lädt dazu noch vor dem Verlassen des Friedhofes jeden, der an dem Begräbnis teilnahm, samt den Musikanten ein. Am anderen Tage nach dem Begräbnis wird in der Kirche eine Seelenmesse gelesen, auf die noch eine kleinere Bewirtung folgt, die nur noch für die allernächste Familie daheim veranstaltet wird.

Gräber pflegen die Reemigranten ebenso sorgfältig wie die übrige Ortsbevölkerung, vor allem zum Allerheiligenfest. Die Trauerkleidung, die früher mehr als ein Jahr lang getragen wurde, wird heute bei der jüngeren Generation allein auf das Anlegen einiger schwarzfarbiger Kleidungsstücke (Rock, Kopftuch) beschränkt. Der Verstorbenen gedenkt man mit einem Gebet beim Weihnachtsabendmahl gleichwie mit Ablegen von Resten aller Speisen auf einen speziellen kleinen Teller, der die ganze Weihnacht hindurch auf dem Tisch bleibt.

Abschliessend kann gesagt werden, dass das Studium der Frage der Eingliederung rumänischer Reemigranten in das gesellschaftliche und kulturelle Leben in den wiederangesiedelten Gebieten Südmährens einige Anlässe einzuführen gestattet, denen auch von dem Gesichtspunkt der Lösung des Problems der Dynamik sozialkultureller Umwandlungen und deren Stimulationen aus Aufmerksamkeit gewidmet werden muss[12].

Die langfristige Absonderung von dem eigenen Ethnikum und das Leben in einer fremdvölkischen Umwelt hat die rumänischen Slowaken zu einer verschlossenen Lebensweise geführt, die durch die ausschliesslich endogamen Heiraten noch unterstützt wurde. Anhand der Literatur und des mündlichen Materials, das in den Erinnerungen der Informatoren erfasst ist, schliessen wir, dass das Mass des kulturellen Einflusses der übrigen Völkerschaften, mit denen die rumänischen Slowaken in Kontakt kamen (Magyaren, Rumänen), minimal war.[13] Weitere Ursachen des Konservatismus bei der Bewahrung von Geisteskulturerscheinungen waren die Isolierung der Ortschaften und das Analphabetentum. Die Reemigration bedeutete für die rumänischen Slowaken ein

12. Zu diesen Problemen siehe auch die Studie von *I. Heroldová:* Die völkerkundliche Problematik neuangesiedelter Grenzgebiete. Český lid, 1978. 195—206, wo auch weitere Literatur angeführt ist (tschechisch).

13. Vgl. *R. Urban:* Tschechoslowaken in Rumänien, Bukarest, 1930.; *L. Hamaš:* Aus der Geschichte der Slowaken in der Sozialistischen Republik Rumänien. Slowakische Gemeinden im siebenbürgischen Erzgebirge. In: Slováci v zahraničí. 2. Martin, 1974. 107—129., (slowakisch).

Herausgerissenwerden aus der authentischen Umgebung und den Übergang in eine ethnisch verschiedenartige, in sozialer und kultureller Hinsicht noch nicht stabilisierte Gemeinschaft, die durch Unterschiedlichkeit der herkömmlichen Brauchtraditionen gekennzeichnet war. Auf diese Situation reagierten die Reemigranten gegenüber der anderen Ortbevölkerung mit Misstrauen sowie mit der Hervorhebung eigener Kulturmerkmale, die sie an ihre Heimat erinnern liessen. Die Zeremonien und Bräuche spielten in dieser ersten Periode der Ansiedlung von Grenzgebieten die Rolle eines Faktors, durch den die Reemigranten zusammengeschlossen wurden, mit dem Ziel sich von den übrigen Gruppen abzusondern und die Gefühle der Unsicherheit und Fremdheit zu überwinden. Wenn sie sich jedoch früh in ihren gesellschaftlichen Zeremonien den sich in der Ortschaft neu bildenden Traditionen anpassen, um das Gesellschaftsleben voll geniessen und ihre Bedürfnisse befriedigen zu können, so führten sie die im Familienkreis eingehaltenen Bräuche zur Bewahrung derjenigen kontinuierlichen Überlieferungserscheinungen weiter, in denen die erlebten Normen anscheinend ausserhalb des Rahmens der Gesellschaftskontrolle fixiert wurden. Da sie sich jedoch mit ihren Familienzeremonien an dem Prozess sozialer Formierung und der Integration der sich neu bildenden Ortsgemeinschaft nicht aktiv beteiligten, kam es zu Zusammenstössen ihrer Gebrauchsformen und gesellschaftlichen Normen mit den ortsüblichen Formen und dadurch zum Verlust ihrer Lebensfähigkeit.

Es kam zu einem fast völligen Verschwinden der Bräuche, deren Wesen auf die Erfassung der abergläubischen Vorstellungen und Handlungen magischen Charakters, die nur noch unter den Angehörigen der älteren Generation gefunden werden können, abgezielt war. Aber auch bei diesen letzteren ist die Überzeugung von deren Bedeutung und Verbindlichkeit für die Erfüllung bestimmter Lebensinteressen und -bedürfnisse schon sehr abgeschwächt. Sofern sie bei der jüngeren Generation vorkommen, dann nur deshalb, weil diese unter dem erzieherischen Einfluss ihrer Eltern und Grosseltern steht. Des öfteren sind sie auch nur noch Ausdruck der formalen Einstellung Jugendlicher zu altherkömmlichen Traditionen. Das gilt auch für die kirchliche Taufe und Heirat. Anders ist die Situation beim Begräbnis, wo das kirchliche Ritual noch bislang als eine verbindliche gesellschaftliche Norm gilt.

Zu einem lebendigen Bestandteil der Zeremonialität sind diejenigen Traditionen geworden, die zur Integration der Gemeinschaft und zur Festigung ihrer normativen Ordnung beitragen (Besuche und Mitbringen von Gaben für die junge Mutter, Hochzeitsgeschenke, Verteilung von Gastgaben, Abschiednehmen von Verstorbenen u. a.). In dem verschlossenen, an Grösse beschränkten Kollektiv der Ortschaft sind, die Bewirtungen und Schmäuse, in denen Rapräsentations und Prestigebedürfnisse zugleich zur Geltung kommen können, ein bedeutsames Kommunikationselement. Auch die Bräuche, in

denen die Unterhaltungs- und Spielelemente überwiegen, überleben und werden weiterentfaltet.

Einen bedeutsamen Faktor, der zur Beseitigung von Äusserungen der Absonderung bei den Reemigranten beitrug, stellten die Bildung (gemeinsamer Schulbesuch mit tschechischen Kindern) und die Mischehen dar, die seit den sechziger Jahren in höherem Masse vorkommen, wo auch schon eine gewisser sozialkultureller Ausgleich des tschechischen und slowakischen Ethnikums eingetreten war. Durch Bildung und Mischehen werden die Gebrauchmerkmale der Ethnika vom Gesichtspunkt der Bedürfrnisse gesellschaftlicher Formierung und nach Sozialkontrolle in der Dorfgemeinschaft her immer eindringlicher geformt. Da die rumänischen Slowaken gewöhnt sind, sehr enge Familienbande aufrechtzuerhalten, können wir bei ihnen eine Dynamik der Gestaltung der respektierten und akzeptierten Normen und Formen gesellschaftlicher Betätigungen feststellen, durch die die Qualität ihrer gesamten Lebensweise weiter erhöht wird.

A Dél-Morvaországba Romániából visszatelepült szlovákok családi szokásairól

A cseh—morva határ mentén élő 1945 után újratelepített, etnikailag és lakóhelyileg egyaránt különböző származású dél-morvaországi lakosság származásának tanulmányozása egy egész sor ösztönző tényezőt kínál ahhoz, hogy figyelemmel kísérjük alkalmazkodását, beilleszkedését és elterjedését. A romániai szlovákok számára a Znojmo területére való visszatelepedés egy új, szociális és kulturális tekintetben még nem stabilizálódott és néprajzilag eltérő területre történő érkezést jelentett. Kultúrájuk és életmódjuk annak az analfabetizmusnak és azoknak a fejletlen szociális körülményeknek a következménye volt, amelyben éltek. A népi hagyományok és szokások különösen az odaérkezésük utáni első években összekötő szerepet játszottak, amelyek segítettek abban, hogy legyőzzék a bizonytalanság érzését, amely ugyanakkor más népek iránti zárkózottságuk alapja is volt. Annak ellenére, hogy a társadalmi szokások komoly kollektív megítélés függvényei, mégis viszonylag korán jelentkeztek náluk az új kulturális környezet hatásai. A családi ünnepeknél (születés, esküvő, halál) némiképpen még megmaradnak a hagyományok, de fokozatosan ezeket is visszaszorítják az új életmód és szociális helyzet befolyása miatt létrejövő változások. A visszatelepedők asszimilálódásának folyamatában meghatározó tényező a vegyes házasság, valamint a műveltségbeli fejlődés. Babonás elképzeléseket és a családi szertartásokhoz és szokásokhoz kötött mágikus cselekvéseket csak az idősebb nemzedéknél találunk, bár meggyőződésük azok kötelező voltáról jelentősen csökkent. A szokások egyik élő részévé válnak azok a tevékenységek, amelyek a közösség integrálódását és normatív rendjének megszilárdulását (többek között szülő nők látogatása, megajándékozása, nászajándékok, vendégeskedés, halottak búcsúztatása) segítik elő. A kommunikációt jelentősen segítő események a keresztelői, esküvői lakomák, torok, vendéglátások, amelyek során mindenekelőtt reprezentációs és presztízskérdések jutnak kifejezésre. Kifejlesztik a túlnyomóan szórakozási és játékelemekkel tarkított szokásokat is.

Navrátilová Alexandra

BÉLA GUNDA

Europäische Beziehungen eines ungarischen Zauberspruches[1]

Schon seit Beginn dieses Jahrhunderts befassen sich ungarische Forscher mit den Segenssprüchen durch Rückwärtszählen. *B. Munkácsi* erwähnt derartige Zauberverse aus Ungarn (Umgebung von Szeged und Komitat Fejér), womit die Ratten vom Haus vertrieben werden. Er bezieht sich ferner auf die Beschwörungen durch Rückwärtszählen, die bei den Tschuwaschen gegen Geschwülste, Halsgeschwüre und Hagelkorn eingesetzt werden, fügt aber hinzu: „Um Missverständnisse zu vermeiden, sei hier bemerkt, dass die Übereinstimmungen zwar unbestreitbare Zeichen einer Verbindung zwischen den Segenssprüchen aus Ungarn und der Wolgagegend sind, an sich aber noch nicht die östliche Herkunft der ungarischen Segenssprüche beweisen. Zur Entscheidung dieser Frage müssten wir die Zaubersprüche der einheimischen Nationalitäten, insbesondere der Slawen und Rumänen kennen, und erst als wir uns nach gründlicher Untersuchung überzeugen konnten, dass die ungarischen Zaubersprüche von hier nicht stammen konnten, dürfen wir an die östliche Herkunft denken."[2] Auch *Zs. Szendrey* erwähnt kurz die Zaubersprüche durch Rückwärtszählen. Die Zaubersprüche, bei denen die Linderung oder das Vergehen des Leidens durch Auf- oder Abwärtszählen symbolisiert wird, stuft er in den Typ ein, der dem Heilen der Krankheit dient. Seine Behauptung, wonach beide Formen von den Litauern bis zu den Tschuwaschen führt, ist richtig; daraus zieht er den Schluss, dass wir an russischen Einfluss und byzantinische Herkunft denken müssen. Byzanz müssen wir allerdings aus dieser Problematik ausschliessen, bemerkenswert ist hingegen seine Feststellung, wonach „die Zahlen... seit den Hexenprozessen des 16. Jahrhunderts durch das Rückwärtsrezitieren des Vaterunsers sowie anderer Gebete und Psalmen er-

1. Die vorliegende Abhandlung wurde in abgekürzter Form anlässlich der Konferenz der Folklore Abteilung der Ethnographischen Forschungsgruppe der Ungarischen Akademie der Wissenschaften (3—5. November 1980) vorgelesen.

2. *B. Munkácsi:* Keleti típusú magyar varázsige. Ethnographia, XVI. 1905. 58—59. — Nach den Zweifeln von *B. Munkácsi* hält *Gy. László* den Zauberspruch durch Rückwärtszählen für ein uraltes ungarisches Erbe (A honfoglaló magyar nép élete. Budapest 1944. 270—271). Allerdings kannte *Gy. László* den europäischen Hintergrund und die reichhaltige Literatur der Frage nicht.

setzt wurden".[3] Dem sei hinzugefügt, dass dies freilich nur zum Teil und stellenweise zutrifft.

Im Jahre 1957 erschien die Abhandlung von *V. Diószegi* über die Zaubersprüche durch Rückwärtszählen.[4] Zur Aufklärung der Herkunftsfrage typologisiert der Verfasser die ungarischen Heilsegen nach ihrer Struktur, fügt aber keine Erklärung hinzu, befasst sich nicht mit der von früheren Autoren erörterten Einleitung und sagt auch nicht, ob mit den Segenssprüchen irgendeine Zauberhandlung einhergeht. Die Zusammenstellung von *V. Diószegi* ist bei weitem nicht vollständig. Ungarische Mitteilungen wie die von *J. Jankó*[5], *H. Wlislocki*[6], *O. Herman*[7], *G. Kiss*[8], *M. Luby*[9], *I. Ecsedi*[10], *Z. Kodály*[11] und anderer liess er ausser acht. Nach der Abhandlung von *V. Diószegi* erschien die Segensammlung von *Z. Kallós* aus der Moldau und Gyimes (Siebenbürgen), die auch in bezug auf das Innenleben der Zaubersprüche orientiert.[12] Unlängst veröffentlichte *S. Bosnyák* aus der Moldau eine kostbare Sammlung ungarischer Zaubersprüche durch Rückwärtszählen.[13] In einer — übrigens recht lückenhaften — Abhandlung über Gattungs- und Systematisierungsprobleme der ungarischen Zaubersprüche legte *É. Cs. Pócs* ein beachtliches theoretisches Wissen an den Tag.[14] Die Frage der Zaubersprüche durch Rückwärtszählen wird aber kaum berührt.

Ich möchte hier vor allem betonen, was im Laufe der Typisierung weder *Zs. Szendrey* noch *V. Diószegi* aufgefallen ist, dass nämlich auch die Zaubersprüche durch Rückwärtszählen mit verschiedenen Riten und Zauberhandlun-

3. *Zs. Szendrey:* Ráolvasók eredetének kérdéséhez. Ethnographia, LXII. 1942. 106.

4. *V. Diószegi:* „Visszafelé számláló" ráolvasások. Néprajzi Közlemények, II. Nr. 3—4. 1957. 162—163.

5. *J. Jankó:* Kalotaszegi babonák. Ethnographia, II. 1891. 277.; *J. Jankó:* Torda, Aranyosszék, Torockó magyar (székely) népe. Budapest, 1892. 191.; *J. Jankó:* Torda, Aranyosszék, Torockó magyar (székely) népe. Budapest, 1893. 255.; *J. Jankó:* A Balaton-melléki lakosság néprajza. Budapest, 1902. 415.

6. *H. Wlislocki:* Aus dem Volksleben der Magyaren. München, 1893. 135—136.

7. *O. Herman:* A magyar pásztorok nyelvkincse. Budapest, 1914. 20—21. Hier gibt *O. Herman* auch eine naturwissenschaftliche Erklärung für die „Wirkung" des Zauberspruches gegen Würmer.

8. *G. Kiss:* Ormányság. Budapest, 1937. 155.

9. *M. Luby:* Fogyó legelőkön. Budapest, o. J. 173.

10. *I. Ecsedi:* Népies vadfogás és vadászat a debreceni határban és a Tiszántúlon. Jelentés... a Déri Múzeum 1932. évi működéséről. Debrecen, 1933. 199—200.

11. *Z. Kodály:* Ráolvasó imádság szárazbetegség ellen. Ethnographia, XX. 1909. 315. — Es ist mir unmöglich, im Rahmen dieser Arbeit sämtliche Varianten und die Angaben sämtlicher Autoren (*M. Balázs, Á. Csiszár, A. Vajkai* usw.) zu zitieren und werde auch aus meiner eigenen reichhaltigen Sammlung aus dem Zemplén-Gebiet nur einige Beispiele anführen.

12. *Z. Kallós:* Ráolvasás a moldvai és gyimesi csángóknál. Műveltség és Hagyomány, VIII. Debrecen 1966. 137—157. Bedeutungsvoll sind auch die Beschwörungstexte von *É. Cs. Pócs:* Zagyvarékás néphite. Néprajzi Közlemények, IX. 1964. 176—184. S. noch: *Z. Polner:* Föld szülte fáját. Szeged, 1978.; *G. Barna:* Állatgyógyítás visszafelé számláló ráolvasással. In: Jubileumi évkönyv a Jász Múzeum alapításának 100. évfordulójára. Jászberény, 1974. 189—210.; *G. Barna:* Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén. Budapest, 1979. 42., 61—62.; *K. Jung,* Gondolatok a magyar—délszláv egybevető néphiedelem és mitológiai kutatás kapcsán. Ethnographia, XCII. 1981. 145.

13. *S. Bosnyák:* A moldvai magyarok hitvilága. Folklór Archívum, Nr. 12. Budapest, 1980. 156., 160., 171., 183.

14. *É. Cs. Pócs:* A magyar ráolvasások műfaji és rendszerezési problémái. Népi kultúra — népi társadalom, I. Budapest 1968. 253—280.

gen einhergehen. Das Wesentliche der Segenssprüche besteht nicht nur in der Zauberei durch Worte; der Zauberer oder die Zauberin wirkt auf die betreffende Person oder Krankheit nicht nur durch das Rezitieren eines gewissen Textes, sondern auch durch bestimmte Handlungen ein. Dies blieb den meisten Forschern unbemerkt. Dabei hat schon *N. Kruševskij* in seinem Werk (1876) über die grossrussischen Zaubersprüche das Wesentliche der Segen und Beschwörungen definiert. Demnach ist der Zauberspruch „ein in Worten ausgedrückter Wunsch, begleitet oder nicht begleitet von einer bestimmten Handlung, ein Wunsch, der unweigerlich in Erfüllung gehen müsste".[15] Dennoch richteten die Forscher der Zaubersprüche ihr Augenmerk auf die Textauslegungen. Es konnte freilich vorkommen, dass die Gewährsleute bei der Aufzeichnung des Textes die Handlungen und Riten bereits vergessen oder eben Texte ohne Riten übernommen hatten, zumal die europäische Folklore-Literatur voll mit solchen Texten ohne Riten und Handlungen ist. Allerdings ist schon im lateinischen Text des *Marcellus* (um 400) zu lesen, was bei dem Rezitieren der Zaubersprüche zu tun sei.

Es ist ein grosses Verdienst von *Z. Kallós,* mit Beispielen nachgewiesen zu haben, dass die Segenssprüche mit der Verrichtung gewisser Handlungen verbunden sind. „Es gibt mehrere Beispiele dafür — so *Z. Kallós* —, dass der Text mit der Zeit aus der Einheit von Text und Handlung abbröckelt, während

15. *N. Kruševskij,* Zagovar kak vid russkoj narodnoj poezi. Varšavskija universitetskija izvestija. Warszawa 1876. 7. — *Ju. M. Sokolow* behauptet, dass die Segenssprüche nur im Zusammenhang mit den ihnen zugeschriebenen Handlungen untersucht werden können; werden ihnen die synchretischen Elemente (am Morgen oder am Abend, bei der Wegkreuzung, flüsternd usw. zu rezitieren) genommen, so bleiben sie wirkungslos. Derselbe Autor lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die Rolle der „Sachkenner", „Quacksalberinnen" und „Gelehrten", die in bezug auf litauische Beschwörungen auch von *V. J. Mansikka* erwähnt werden (*Ju. M. Sokolow:* Russkij folklor. Moskwa, 1941. 192., 193., 198.). Mit diesen Meinungen stimmt die Feststellung von *E. Karskij* überein (*E. Karskij,* Geschichte der weissrussischen Volksdichtung und Literatur. Berlin—Leipzig, 1926. 8.), der sich eingehend mit den belorussischen Beschwörungen beschäftigt und die Ergebnisse der früheren Forschungen zusammenfasst. Neuere Feststellungen vernebeln oder detaillieren bloss die klassischen Feststellungen über das Wesentliche der Beschwörungen, s. z. B. *O. A. Erich—R. Beitl:* Wörterbuch der deutschen Volkskunde. Leipzig, 1936. 75. Auch *J. Jaenecke-Nickel* betont die Einheit der mimischen Handlung und des Textes: *J. Jaenecke-Nickel.* Zauberspruch. *H. Strobach* (Herausg.), Deutsche Volksdichtung. Eine Einführung. Leipzig, 1979. 195. In der Analyse einer rückwärtszählenden Beschwörung aus der ungarischen Folklore erwähnt *G. Barna* die Bedeutung der Handlung und des Anlasses (*G. Barna:* Állatgyógyítás ... op. cit. 202—205.), doch sind die früheren Meinungen auch ihm unbekannt. In einem Aufsatz (Szöveg, cselekmény, hiedelem összefüggései a nem epikus ráolvasásokban. Népi Kultúra — Népi Társadalom, IX. Budapest, 1977. 51—96.) befasst sich *É. Cs. Pócs* ebenfalls mit dieser Frage, doch ohne zur Kenntnis zu nehmen, dass die europäische Folklore-Forschung den Zusammenhang zwischen Text und Handlung in den Beschwörungen schon längst festgestellt hat. Die angeführten Beispiele werden geschichtlich nicht vertieft. Bereits um etliche Jahre früher wurde der enge Zusammenhang zwischen Zaubertext und Handlung auch in der ungarischen Folklore-Literatur wiederholt betont (*Á. Bolgár:* Magyar bájoló imádságok a XV—XVI. századból. Budapest, 1934.).

Für den Begriff *Besprechen, Beschwörung, Behexung, Incantation, Segen, Segensspruch, Zauberspruch* usw. gibt es übrigens schon seit *J. Grimm* zahlreiche Definitionen. Auf die meisten der Texte und der mit ihnen zusammenhängenden Handlungen kann sich jede Terminologie beziehen. Deshalb ist die Kategorisierung der Segenssprüche zumeist eine unnütze Arbeit. Dasselbe gilt auch für die englischen Terminologien *(magic formula, spell, charm, incantation).*

die Handlung erhalten bleibt."[16] Mir scheint aber, dass dies auch umgekehrt zutrifft und der Text ohne Handlung weiter funktioniert.

Selbstverständlich gibt es auch in der früheren ungarischen Literatur zahlreiche Beispiele für den Zusammenhang zwischen Text und Handlung. Im Komitat Háromszék (Siebenbürgen) reisst die Quacksalberin dem wurmig gewordenen Schwein zehn Borsten aus und steckt sie in ihren Gürtel. Dann geht sie durch den Hof und wirft die Borsten nacheinander hinter sich, während sie zählt: *Zehn ist nicht zehn, neun ist nicht neun, acht ist nicht acht... eins ist nicht eins,* bis keine einzige Borste mehr übrigbleibt. Unterdessen darf sie nicht zurückschauen und einer Jüngeren die Heilkunst beibringen, denn sonst nützt das ganze nichts. Im ungarisch-kroatischen Dorf Darázs (Komitat Baranya, Jugoslawien) ist folgender Segensspruch bekannt: Wer aus der Wunde des Schweines die Würmer entfernen will, stelle sich neben das Schwein und zähle rückwärts: 10, 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, spreche aber die Zahl 1 nicht aus, sondern wende sich vom Schwein ab, berühre mit der Hand die Stelle, wo sich die Würmer befinden und sage: *„Keiner soll bleiben!"* Laut Volksglaube werden am nächsten Morgen die Würmer aus der Wunde des Schweines herausfallen.[17]

In Vilyvitány (Zemplén-Gebiet), falls die Kuh vom bösen Blick getroffen ist, nimmt die Zauberin etwas Glut vom Herd und wirft davon neun Stückchen ins Wasser und zählt bei dem Stück wie folgt:

Weder eins,
Weder zwei,
Weder drei,
Weder vier,
Weder fünf,
Weder sechs,
Weder sieben,
Weder acht,
Weder neun.

Mit diesem Wasser wird die Kuh gewaschen, die Quacksalberin wischt das Tier mit ihrem Hemd ab. Das restliche Wasser wird in die Stalltür gegossen.[18]

Ebenfalls aus Vilyvitány sei hier auch eine andere Zauberei beschrieben; die Begleithandlung ist auch in Bild dargestellt. Der geschwürige Körperteil wird mit demselben Text beschworen wie die behexte Kuh. Während sie den Zauberspruch rezitiert, drückt die Zauberin ihren Zeigefinger neben der Geschwulst auf die Hand (Abb. 1) und zählt so von eins aufwärts; unterdessen

16. *Z. Kallós:* op. cit. 140.
17. *S. Kövér:* Babonák. Magyar Nyelvőr, XX. 1891. 139. *B. Bellosits:* Délvidéki magyar babonák. Ethnographia, X. 1899. 311.
18. Eigene Sammlung.

Die Zauberin drückt ihren Zeigefinger neben der Geschwulst auf die Hand.
Vilyvitány, Zemplén-Gebiet. Aufn. Béla Gunda

bewegt sie ihren Finger in Kreuzform, aber immer so, dass er mit der Haut in Berührung bleibt.[19]

Die funktionelle Verbundenheit von Handlung und Zauberspruch zeigt sich noch charakteristischer im dritten Segen aus Vilyvitány. Wenn das Kind vom bösen Blick getroffen ist (es ist matt, schwach, fällt um), schneidet die Zauberin dem Kind eine Haarlocke sowie ein Stück seines Hemdchens ab und wickelt diese um eine geweihte Kerze. Sie hängt die Kerze im offenen Schornstein in den Rauch und zündet sie an. Wenn nun das behexte Kind heult oder schreit, sagt sie *hühü*. Während sie die Kerze in das Haar und das Hemdstück einwickelt, zählt die Zauberin wie folgt:

Weder eins,
Weder zwei,
Weder drei,
— — — —
Weder neun,
Weder zehn!

19. Eigene Sammlung.

Wenn das Kind heult oder schreit, wird das Verfahren stets mit einer neuen Kerze, einem neuen Hemdstück und einer neuen Haarlocke dreimal wiederholt. Die Behexung hört dann auf. Je früher die magische Handlung durchgeführt wird, umso mehr hilft sie dem behexten Kind.[20]

Für den Zusammenhang von Text und Handlung können auch zahlreiche europäische Beispiele angeführt werden. Der Zauberei von Vilyvitány ist der niederösterreichische Brauch ähnlich, den kranken Körperteil während der Beschwörung mit beiden Händen zu streicheln oder mit dem rechten Daumen darauf ein Kreuzchen zu machen.[21] In der Gegend von Maribor schneiden die Slowenen in einen Stab soviele Kerben ein wie jemand Geschwülste hat; auch der Zauberspruch wird je nach der Zahl der Geschwülste vorgetragen: *„Es gibt fünf Geschwülste, nicht fünf, nur vier, nicht vier, nur drei...“* usw. bis eins. Dann wird der Stab weggeworfen und wer ihn findet, auf den überträgt sich die Geschwulst.[22]

Es ist freilich eine wesentliche Frage, ob der Text und die Handlung gleichen Alters sind, ob sie zusammen entstanden sind oder erst eine spätere Adhäsion der beiden eintrat, ferner, ob sie in Zeit und Raum zusammen variierten und unter welchen Umständen sie sich voneinader loslösten? Wie kommt zwischen ihnen das Gesetz der Taylor'schen Adhäsion zur Geltung?

Im vorliegenden Fall möchte ich mich nicht mit den Handlungen befassen, denn sie führen uns zu anderen Bereichen der Zauberei und Magie, z. B. zur Übertragung, zur magischen Einzäunung, zum Verbrennen des Bösen. Übrigens hat schon *E. Karskij* betont, dass die verschiedenen Probleme der Beschwörungen nur durch die getrennte Untersuchung der einzelnen Formeln zu lösen seien (a.a.O. S.11).

*Diószegi*s Typologie halte ich nicht in jeder Hinsicht für akzeptabel. Das einfache Rückwärtszählen *(neun, acht... keines)* unterscheidet sich in gar nichts von der Formel *weder zehn, weder neun... weder nichts.* Auch ist es unwesentlich, ob die Verneinung mit dem Negationswort *nicht* oder dem Zeitwort *bleibt* erfolgt (*nicht sieben, sondern sechs* bzw. *von sieben bleibt sechs...*).

Das Ziel dieser Zaubersprüche ist die Vernichtung der Krankheit oder des Krankheitsdämons, was — und das ist wesentlich — durch die Reduzierung der Zahlen auf Null erreicht wird (z. B. *weder nichts; nicht eins, sondern keins; von zwei bleibe eins, von eins nicht einmal ein Körnchen*). In Somkerék (Szolnok-Doboka Gebiet, Siebenbürgen) lautet der Text gegen die Krankheit wie folgt: *„Neun, acht, sieben, sechs, fünf, vier, drei, zwei, eins, keins“*.[23] In Borsodszemere

20. Eigene Sammlung.

21. *H. Moses:* Krankheitsbeschwörungen und Sympathiemittel in Niederösterreich. Zeitschrift für österreichische Volkskunde, Bd. IX. Wien, 1903. 218.

22. *F. Kutnij:* Iz ljudska medicine. In: *I. Grafenauer—B. Orel,* Narodopisje slovencev, Bd. II. Ljubljana, 1952. 131.

23. *V. Diószegi:* op. cit. 163.

(Komitat Borsod) werden gegen Geschwüre die Zahlen folgendermassen reduziert:[24]

Neun ist nicht neun, sondern nur acht,
acht ist nicht acht, sondern nur sieben,
sieben ist nicht sieben, sondern nur sechs,
sechs ist nicht sechs, sondern nur fünf,
fünf ist nicht fünf, sondern nur vier,
vier ist nicht vier, sondern nur drei,
drei ist nicht drei, sondern nur zwei,
zwei ist nicht zwei, sondern nur eins,
eins ist nicht eins, sondern nur keins.

All die Beschwörungstexte, bei denen die Krankheit oder ihr Dämon mit Aufwärtszählen vernichtet werden soll, betrachte ich *als Textverderben, als eine negativ entwickelte Textvariante, denn es fehlt darin die Logik der Zauberei, die Vernichtungsidee.* Man könnte ja ohne jeden Sinn ebensogut bis Tausend oder gar eine Million zählen. Wenn beim Aufwärtszählen in den meisten Fällen dennoch nur bis neun gezählt wird, so deshalb, weil der Zauberer (Volksheiler) das mit der Zahl 9 zusammenhängende Zählungssystem, den Originaltext, irgendwie noch in Erinnerung hat. In den ältesten Textüberlieferungen ist überall das Abwärtszählen zu finden, so etwa im lateinischen Text des galloromanischen *Marcellus Burdigalensis* (Bordeaux) (um 400 n.u.Z.), wo zuerst die Mandelschwestern und sodann die Mandeln vernichtet werden. Der Text beginnt mit folgen der Einleitung.[25] *Glandulas mane carminabis, si dies minuetur, si nox, ad uesperam et digito medicinali ac pollice continens eas dices* — und geht dann folgendermassen weiter:

Nouem glandulae sorores,
octo glandulae sorores,
septem glandulae sorores,

24. *V. Diószegi:* op. cit. 169—170. — Hier möchte ich erwähnen, dass bei den Deutschen in Pennsylvania der Glaube herrscht, wonach am Maisstengel nur wenige Kolben wachsen werden, falls die Aussaat an einem Tag erfolgt, der mit 0 endet (10, 20, 30). (*E. M. Fogel:* Beliefs and Superstitions of the Pennsylvania Germans. Philadelphia 1915. 206.). Auch in diesem Fall hat die Null eine reduzierende, vernichtende Wirkung, einen abnehmenden Sinn.

25. *Marcellus:* De medicamentis ... 15, 102. Ich benütze die zweite Ausgabe des Marcellus-Werkes nach *M. Niedermann,* herausgegeben und eingeleitet von *E. Liechtenhan* (Corpus Medicorum Latinorum, V. Berlin, 1968.). Im Band ist auch die deutsche Übersetzung der Arbeit enthalten. Nachstehend die angeführte Beschwörung in deutscher Übersetzung: Die Mandeln bespricht man morgens, wenn der Tag kürzer wird, wenn die Nacht (kürzer wird), gegen Abend, und sagt man, indem man sie mit Ringfinger und Daumen festhält: „Neun Mandelschwestern, acht Mandelschwestern, sieben Mandelschwestern, sechs Mandelschwestern, fünf Mandelschwestern, vier Mandelschwestern, drei Mandelschwestern, zwei Mandelschwestern, eine Mandelschwester; neun Mandeln entstehen, acht Mandeln entstehen, sieben Mandeln entstehen, sechs Mandeln entstehen, fünf Mandeln entstehen, vier Mandeln entstehen, drei Mandeln entstehen, zwei Mandeln entstehen, eine Mandel entsteht, keine Mandel enststeht." — *O. v. Hovorka—A. Kronfeld:* Vergleichende Volksmedizin, Bd. II. Stuttgart, 1909. 693. Siehe noch: *J. Grimm:* Über Marcellus Burdigalensis. In: Kleinere Schriften. Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde. Bd. II. Berlin, 1865. 114—151.

sex glandulae sorores,
quinque glandulae sorores,
quattour glandulae sorores,
tres glandulae sorores,
duae glandulae sorores,
una glandula soror;
nouem fiunt glandulae,
octo fiunt glandulae,
septem fiunt glandulae,
sex fiunt glandulae,
quinque fiunt glandulae,
quattour fiunt glandulae,
tres fiunt glandulae,
duae fiunt glandulae,
una fit glandula,
nulla fit glandula.

Einen ähnlichen lateinischen Text gegen Halsschmerzen können wir im St. Gallener Kodex (9.Jh.) lesen: *Praecantatio ad faucium dolorem: haec dicis, manus inversas tergori inducis: [ita ut] septem [a] tusella VI tusella [se illas et a tusella] V tusella IIII tusella III tusella II [duo] tusella I tusella ⟨nulla⟩.*[26] In einem altenglischen Segensspruch (um 900) wird — dem lateinischen Text des Marcellus ähnlich — gegen Drüsenanschwellung ebenfalls von neun abwärts gezählt. In heutiger englischer Sprache lautet der Text wie folgt:[27]

Nine were Noddes (Noththe) sisters,
then the nine came to be eight,
and the eight seven,
and the seven six,
and the six five,
and the five four,
and the four three,
and the three two,
and the two one,
and the one none.

26. *R. Heim:* Incantamenta Magica Graeca Latina. Commentation ex Supplemento Undevicesimo Annalium Philologicorum seorsum expressa. (Jahrbücher für classische Philologie. Suppl. Band XIX. Lipsiae, 1892. 557.) Laut *Du Cange* (Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis, VIII. Graz, 1954. 216.) ist der terminus *tusella* mit Halsweh oder Kropf zu übersetzen.

27. *F. Grendon:* The Anglo-Saxon Charms. The Journal of American Folk-Lore, Bd. XXII. 1909. 127., 170—171.; *O. v. Hovorka—A. Kronfeld:* op. cit. 693—694. — In der neueren englischen Volksüberlieferung ist die Beschwörung durch Rückwärtszählen ebenfalls bekannt. Auf den Schlangenbiss legt man in Kreuzform zusammengebundene Haselnusszweige und zählt dann von neun abwärts (*W. G. Black:* Folk-Medicine, a Chapter in the History of Culture. Publications of the Folk-Lore Society XII. London, 1883. 122—123., siehe noch *Ch. G. Leland:* Children's Rhymes and Incantations. The Journal of American Folklore, II. Boston—New York, 1889. 113—116.).

Der im Text erwähnte *Noththe* ist wahrscheinlich ein Dämon, dessen neun Schwestern die Krankheit verursachen. Laut *F. Grendon* kann dieser Name die Verballhornung eines Terminus sein, womit ursprünglich die Krankheit (scrofulus) bezeichnet wurde, die man mit dem Zauberspruch heilte.[28] *F. Grendons* Meinung wird durch die in Gyimes (Siebenbürgen) und in der Moldau aufgezeichneten ungarischen Segenssprüche bestätigt, die damit beginnen, dass *csuma* (Pest), der Abszess, die „Abszess-Frau" sieben Töchter hat, ebenso wie im Altenglischen *Noththe* neun Schwestern hat. Auch im Marcellus-Text ist von neun Mandelschwestern die Rede. Der eine Segensspruch aus der Moldau lautet wie folgt:

Der Abszess hat sieben Töchter,
sieben Töchter haben sechs Töchter,
— — — — — — — — —
zwei Töchter haben eine Tochter,
eine Tochter soll keine haben.

Laut *S. Bosnyák* wird dieser Text mit folgender Schlussformel siebenmal vor dem geschwollenen Kuheuter gasagt (Somoska, Moldau):

Diese Kuh soll rein bleiben,
Wie sie unser Herr Jesus-Christ im Mutterleib schuf,
und wie sie ihre Mutter auf die Welt brachte.

Ein ähnlicher Text wurde in Gyimes aufgezeichnet: *„Abszess-Frauen, Ihr waret sieben. Von sieben blieben sechs, von sechs fünf, von fünf vier, von vier drei, von drei zwei, von zwei blieb eine, von einer keine, sie sind alle so verschwunden, wie die Scheisse neben dem Garten."*[29] In einer sorbischen Variante werden neun Schwestern des Rotlaufs (Rose) erwähnt (S. 154).

All diese Texte — lateinisch, altenglisch, sorbisch und ungarisch (Moldau, Gyimes) — drücken offenbar eine ähnliche Denkart aus und stellen einen Dämon, einen bösen Geist in den Vordergrund.

Auch in den archaischen dänischen und norwegischen Segenssprüchen wird wie im Altenglischen meistens von neun abwärts gezählt.[30]

Unter den ungarischen Segenssprüchen finden sich manche, bei denen nicht von neun, sondern von zehn oder gar von einer viel höheren Zahl abwärts gezählt wird.

Auch *I. Ecsedi* publiziert einen solchen Text. In Okány (Komitat Bihar)

28. *F. Grendon:* op. cit. 218.
29. *V. Diószegi:* op. cit. 168.; *Z. Kallós:* op. cit. 167.; *S. Bosnyák:* op. cit. 183.
30. *A. Chr. Bang:* Norske Hexeformularer og Magiske Opskrifter. Videnskabsselskabets Skrifter, II. Historisk-filos. Klasse, 1901. No. 1. Kristiania 1901—1902. 51—54.; *F. Ohrt:* Danmarks Trylle formuler. København-Kristiania, 1917. 284—289.

werden die Ratten am frühen Morgen fortgetrieben, wenn die Sonne aufgeht, weder früher noch später. Der rattenkundige Mann geht in den Raum (Stall), wo sich die Ratten aufhalten. Er stellt sich nicht auf die Schwelle, sondern steht so, dass der eine Fuss innerhalb, der andere ausserhalb der Schwelle sei. Sein Blick ist ständig nach Osten gerichtet. Jetzt beginnt er zu zählen: *„Neunundneunzig Ratten! Hier sind achtundneunzig Ratten! Hier sind siebenundneunzig Ratten!"...* und so zählt er abwärts bis eins. Als er auch die eine Ratte abgezählt hat, hält er eine kurze Pause. Dann winkt er mit der linken Hand nach Osten und sagt laut: *„Hier gibt es keine einzige Ratte!"* — und winkt mit der Hand abermals nach Osten.[31] Nachstehend möchte ich noch zwei Beispiele für die einschlägigen ungarischen Varianten anführen. Bei der Auszählung der Maden wird auf drei Atemzüge folgendes gesagt (Csénye, Komitat Vas):[32]

Hundert ist nicht hundert,
Neunzig ist nicht neunzig,
Achtzig ist nicht achtzig,
Siebzig ist nicht siebzig, usw,
Zehn ist nicht zehn,
Neun ist nicht neun,
Acht ist nicht acht, usw.
Zwei ist nicht zwei,
Eins ist nicht eins.

Im Komitat Szatmár (Ostungarn) werden die Würmer aus dem Vieh so ausgetrieben, dass man von 99 abwärts bis 1 zählt. Der Rinderhirt kann den Segensspruch für Schweine nicht anwenden. Geht der Hirt von den Schweinen zurück zur Rinderherde, bleibt sein Segensspruch ebenfalls unwirksam.[33]

Segenssprüche durch Abwärtszählen von hohen Zahlen kommen in der europäischen Folklore recht häufig vor. Im schwedischen Härjedalen reibt die Zauberin den russigen Boden eines Gefässes mit Katerfett ein. Dann zählt sie von zwanzig abwärts, während sie das Gefäss in der mit dem Uhrenzeiger entgegengesetzten Richtung rings um den Auswuchs bewegt; sodann macht sie mit dem Katerfett ein Kreuzzeichen auf den Auswuchs. In Wärmland wird das

31. *I. Ecsedi:* op. cit. 188—200.

32. *Gy. Sebestyén,* Dunántúli gyűjtés. Magyar Népköltési Gyűjtemény, Bd. VIII. Budapest, 1906. 419—420.

33. *M. Luby,* op. cit. 173. — Auch *H. Wlislocki* publiziert eine bemerkenswerte ungarische Beschwörung aus Kalotaszeg: „Man weicht Pferdemist in Salzwasser ein, dem man beim Kochen etwas Tannen- oder Fichtennadeln beimischt und legt das Ganze auf den leidenden Körperteil über Nacht auf. Vor Sonnenaufgang vergräbt man den Verband unter einen Baum und spricht: Ich habe die Gicht, die plaget mich; wenn nicht 77mal, so doch 66mal; wenn nicht 66mal, so doch 55mal; wenn nicht 55mal, so doch 44mal; wenn nicht 44mal, so doch 33mal; wenn nicht 33mal, so doch 22mal; wenn nicht 22mal, so doch 11mal; wenn nicht 11mal, so doch einmal; in Namen Gottes keinmal." *H. Wlislocki:* op. cit. 136. Siehe noch *Z. Kallós:* op. cit. 118., 147.

kranke Auge durch Rückwärtszählen von 100 bis 1 geheilt.[34] Aus Niederösterreich sind uns mehrere Heilverfahren durch Rückwärtszählen bekannt, wo das Zählen mit 77 oder 72 beginnt.[35] *H. Frischbier* publizierte bereits im Jahre 1870 einen höchst bemerkenswerten Zauberspruch gegen Gicht aus Preussen:[36]

Ich grüsse dich, Birk' und Ficht'
Auf siebenundsiebzigerlei Gicht!
Sie plaget nicht mich, sie plaget doch dich.
Hast du sie nicht 77mal, so hast du sie doch 65mal.
Hast du sie nicht 65mal, so hast du sie doch 54mal.
— — — — — — — — — —
Letzte Zeile des Zauberspruches:
Hast du sie nicht 10mal, so hast du sie doch
eins und keins.

Auch in diesem Falle könnten noch weitere Beispiele angeführt werden. Das Rückwärtszählen von einer Zahl über 9 ist eigentlich auch eine durch Textverderben erklärbare Variante. Bei den Segenssprüchen, die mit einer hohen Zahl beginnen, wird gar nicht immer fliessend gezählt. Zahlen werden zu zehne ausgelassen, nach 77 folgt 7, damit man möglichst bald den Einser oder gar die Null erreicht. *I. Ecsedi* und *M. Luby* schreiben zwar über fliessendes Rückwärtszählen, doch wurde ihnen der Zauberspruch offenbar nicht bis zu Ende aufgesagt. Es widerspricht der Natur der Zauberei, mit grossen Zahlen zu beginnen; Zaubereien dürfen nicht weitschweifig sein, denn das ginge zu Lasten des Geheimnisvollen. Es gibt natürlich auch umfangreiche Beschwörungen anderer Art, beispielsweise bei den Kroaten; für diese sind die in südslawischen Liedern üblichen Wiederholungen, Alliterationen und Wortspiele bezeichnend. Sie teilen sich in 4—5 strukturelle Teile auf.[37] All dies wird keineswegs durch die Krankheitsvertreibung mit Rückwärtszählen begründet.

Im weiteren wollen wir bei den Segenssprüchen bleiben, wo das Rückwärtszählen von neun (seltener von sieben, fünf oder gelegentlich von zehn) erfolgt.

Zur Erinnerung möchte ich hier noch einige anführen. In Lészped (Moldau) sagen die Ungarn gegen Geschwulst und Ausschlag folgendes: *„Von neun*

34. *C.-H. Tillhagen:* Folklig läkekonst. Stockholm, 1962. 118., 208.

35. *G. Jungbauer:* Deutsche Volksmedizin. Berlin—Leipzig, 1934. 113—114.; *J. J. Ammann:* Volkssegen aus dem Böhmerwald. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Bd. I. Berlin, 1891. 214.; P. *Dreschler:* Das Rückwärtszaubern im Volksglauben. Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde. Bd. IV. Heft VII. Breslau, 1900. 45—50. Siehe noch *J. H. Gallée:* Mittelniederdeutsches Arzneibuch. Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung. Bd. XV. 1889. 139—150.; *G. Eis:* Wahrsagetexte des Spätmittelalters. — Texte des späten Mittelalters. Berlin—Bielefeld. Helft 1. München, 1956. 14.

36. *H. Frischbier,* Hexenspruch und Zauberbann. Ein Beitrag des Aberglaubens in der Provinz Preussen. Berlin, 1870. 64.

37. *O. v. Hovorka—A. Kronfeld:* op. cit. 863—865. Umfangreiche Zaubersprüche sind uns von den Tschuwaschen bekannt. *Gy. Mészáros:* A csuvas ösvallás emlékei. Budapest, 1909. 309—329.

auf acht, von acht auf sieben, von sieben auf sechs, von sechs auf fünf, von fünf auf vier, von vier auf drei, von drei auf zwei, von zwei auf eins, von eins soll bleiben gar keines."[38]

Eine andere ungarische Variante aus der Moldau gegen Drüsengeschwulst:[39]

Neun ist nicht neun,
acht ist nicht acht,
sieben ist nicht sieben,
sechs ist nicht sechs,
fünf ist nicht fünf,
vier ist nicht vier,
drei ist nicht drei,
zwei ist nicht zwei,
auf des Forstes Zweigen
der Knorren soll gedeihen,
auf dass dieser kleine Józsi (Sepp)
Schaden nicht erleide!

In Pokolpatak (Moldau) bei den Ungarn werden die Maden mit folgendem Segensspruch vertrieben: „*Es gibt ihrer neun, bleiben acht, bleiben sieben, bleiben sechs, bleiben fünf, bleiben vier, bleiben drei, bleiben zwei, bleibt eines, keines soll bleiben! Dann fallen die Maden heraus.*"[40] Gegen den Schlangenbiss wird in Klézse (Moldau) folgendes gesagt: Zunächst geht man zu einem Mann oder einer Frau, der oder die zu beschwören vermag; diese Person zählt rückwärts: Zehn, neun, acht, sieben, sechs, fünf, vier, drei, zwei, eins, keines soll sein! So wird neunmal gezählt. Dann wird der Mensch dort gewaschen, wo ihn die Schlange gebissen hat, und das Unheil ist behoben.[41] Im März 1981 habe ich in Dobrodol (Syrmien, Jugoslawien) folgende Mitteilung einer alten Ungarin aufgezeichnet: Wenn das Schwein von Würmern befallen ist, spricht man zu niemandem und zählt vor Sonnenaufgang dreimal: neun, acht, sieben, sechs, fünf, vier, drei, zwei, eins, keins! Dieser Zauberspruch gilt auch für andere Tiere.

Die angeführten Texte sind ganz Europa bekannt. Hierher gehören die Beschwörung des *Marcellus* (um 400 n. u. Z.), der mit *septem [a] tusella* be-

38. *Z. Kallós:* op. cit. 153.

39. *V. Diószegi:* Embergyógyítás a moldvai székelyeknél. Néprajzi Közlemények, Bd. V. Nr. 3—4. 1960. 63.

40. *S. Bosnyák:* op. cit. 183.

41. *S. Bosnyák:* op. cit. 160. Freilich ist es fraglich, ob der Kranke von einer Schlange gebissen wurde, zumal das Schlangengift zu den schnell tötenden Giften gehört. In der Volksheilkunde werden auch Pflanzen gegen den Schlangenbiss benützt *(Arcticum lappa, Ajuga chamaepytis, Cannabis sativa, Verbascum thapsus), J. Fäller:* Növényeink a népies gyógyászatban, kuruzslásban és babonában. Debrecen, 1943. 7., 10., 15., 57.). Schon in ungarischen ärztlichen Arbeiten des 16. Jh. werden solche Pflanzen empfohlen. Natürlich haben wir keinerlei Beweise über ihre Heilwirkung und ihren tatsächlichen Gebrauch gegen Schlangenbiss. Es müsste geprüft werden, was das Volk für Schlangenbiss hält.

ginnende Text (9. Jh.), der altenglische rückwärtszählende Segensspruch (um 900). Es fällt immerhin auf, dass uns aus den Jahren 900—1700 jegliche Belege über diese Segenssprüche fehlen.[42]

In der rumänischen Folklore wimmelt es geradezu von zurückzählenden Beschwörungen, die den ungarischen Texten ähnlich sind. Hier nur einige (Tutova):

9 Geschwülste, kehret um,
8 Geschwülste, kehret um,
— — — — — — — —
2 Geschwülste, kehret um,
1 Geschwulst, kehre um.[43]

Eine andere Variante:

Neun Gänse sind fortgegangen
Um Gras zu fressen.
Sie frassen aber kein Gras,
Sondern frassen Geschwülste!
Neun sind fort, zurückgekommen sind acht,
Acht sind fort, zurückgekommen sind sieben,
— — — — — — — —
Zwei sind fort, zurückgekommen ist eine,
Eine ist fort und keine kam zurück.[44]

Wie auch in dieser Variante, stehen die Anfangsformeln der zurückzählenden rumänischen Beschwörungen mit irgendeiner Person oder einem Tier in Verbindung. Diese personifizieren nicht so sehr den Bösen oder die Krankheit (Rachenbräune, Drüsenanschwellung), sondern sind teilweise heilungsfördernde Wesen. Auch die nachstehenden Texte gehören in diese Kategorie:

1. *Es kamen neun Elstern (Dohlen) und nahmen 9 Geschwülste mit.*
Es kamen acht Elstern und nahmen acht Geschwülste mit.
— — — — — — — — — — — — — — — —
Es kamen zwei Elstern und nahmen zwei Geschwülste mit.
Es kam eine und nahm eine Geschwulst mit.
Keine Elster, keine Geschwulst.[45]

42. *F. Ohrt:* Rückwärts (in Segenssprüchen). In: *E. Hoffman-Krayer—H. Bächtold-Stäubli:* Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VII. Berlin—Leipzig 1935/1936. Spalte 845—846.
43. *I.-A. Candrea:* Folclorul medical român. Bukarest 1944. 344.
44. *I.-A. Candrea:* op. cit. 343.
45. *I.-A. Candrea:* op. cit. 344., aus dem Bezirk Putna.

2. *Călinei, Mălinei Bursche*
Machte neun Burschen,
Machte sie am Sonnabend,
Am Sonnabend gingen sie in den Krieg,
Neue gingen, achte kamen,
Achte gingen, siebene kamen,
— — — — — — — — —
Zweie gingen, einer kam,
Einer ging und keiner kam zurück.[46]

Die Anfangsformeln dieser rumänischen Segenssprüche kommen bei ungarischen Zaubersprüchen verhältnismässig selten vor; gerade mit der letzteren ist allerdings eine ungarische Variante aus Galgamácsa (Komitat Pest) vergleichbar, die gegen den Rotlauf („Antonsfeuer") gebraucht wird; der Bursche wird hier durch St. Anton ersetzt:[47]

Der Heilige Anton rückte ein mit neun anderen,
Er kam zurück mit acht,
Er ging fort mit acht
Und kam zurück mit sieben,
— — — — — — — —
Er ging fort zu zweit
Und kam zurück alleine.
Wenn all die anderen fortblieben,
So bleibe auch das Antonsfeuer (Rotlauf) fort!

Es würde zu lange dauern, die weiteren europäischen Varianten in allen Einzelheiten zu erörtern, und so möchte ich von den verschiedenen Völkern nur einige wesentliche Beschwörungsformeln zitieren.

Die mit 9 beginnende zurückzählende Beschwörung ist bei der Zubereitung des sog. „Kohlenwassers" bei den Hutzulen (Nordost-Karpaten) bekannt. Die Zauberin wirft neun Glutstückchen in einen Eimer Wasser, während sie von 9 abwärts zählt und bei jeder Zahl einen Gegenstand (Löffel, Spindel,

46. *I.-A. Candrea:* op. cit. 343., aus dem Bezirk Falciu. Von den vielfältigen Varianten der rumänischen Segenssprüche möchte ich hier nur noch eine erwähnen: In Ugocsa (Siebenbürgen) wurde die Rachengeschwulst mit folgenden Worten bezaubert: *„Rachengeschwulst aus neunerlei Dingen, Rachengeschwulst seit neun. Tagen, Rachengeschwulst seit acht Tagen, ... Rachengeschwulst seit einem Tag, Rachengeschwulst hat keinen Tag mehr. Sie soll trocknen wie der Stein trocknet;"* (*V. Scurtu:* Cercetări folklorice în Ugocea românească. Anuarul Arhivei de Folklor, Bd. VI. Bukarest, 1942. 244.)

47. *V. Diószegi:* op. cit. 168—169. Weitere Beispiele aus den Komitaten Zala und Tolna des Zauberspruches, in dem die Soldaten und der Krieg erwähnt werden, siehe in derselben Abhandlung. — Die Anfangszeile des Zauberverses erinnert an das volkstümliche Gebet (Bukowina), welches mit folgenden Worten beginnt: *„Losging der heilige Anton mit seinen sieben Söhnen und sieben Töchtern, mit siebenundsiebzig Enkeln....* Das Gebet wird ebenfalls gegen Rotlauf rezitiert. Siehe: *Zs. Erdélyi:* Hegyet hágék, lőtőt lépék. Budapest, 1976. 112., 117. Hier sei bemerkt, dass *Zs. Erdélyi* auch solche Motive der volkstümlichen Gebete aufzählt, die den bösen Blick verhindern. Unter diesen Gebeten finden sich auch Varianten von altungarischen Zaubersprüchen, z. B. eines im Jahre 1516 aufgezeichneten Textes (S. 101).

Birkenzweig, Gabel) beiseite legt. Das Zählen endet mit der Formel „kein". Sodann giesst sie das Wasser auf den Kranken mit Worten etwa folgenden Sinnes: Wer es gebunden hat, soll es auch auflösen (?).[48] Überaus vielfältig sind die serbischen Varianten der zurückzählenden Segenssprüche. Viele wurden in Srpski etnografski zbornik publiziert; manche Varianten sind in der Arbeit von *B. Timotijević* zu finden. Nachstehend die eine Variante:[49]

Die Blattern hatten neun Brüder,
alle neune zerzankten sich
jenseits des Meeres mit den Arabern:
sie lieferten sich einen Kampf,
alle neune waren hin:
von den neun blieben acht,
von den acht sieben,
von den sieben sechs,
von den sechs fünf,
von den fünf vier,
von den vier drei,
von den drei zwei,
von den zwei blieb einer.
Der hat drei Geschwister,
die drei schwarze kleine Besen tragen,
der eine heilt das Augenleiden,
der andere die Bluterkrankheit,
der dritte die Blindheit!

Die andere Variante:[50]

Mutter des Bodelj (stechender Schmerz) ging fort
um ihren Sohn zu suchen.
Sie begegnete drei jungen Türken,
die ihr sagten:
Kehre um,
Mutter des Bodelj,
wir haben deinen Sohn Bodelj
mit neun Messern gestochen.
Von den neun sind acht,
von acht sieben,
von sieben sechs,

48. *D. Neuman (Noy):* Five Hucul Healing Incantations. Indiana Slavic Studies. I. Bloomington, Ind. 1957. 197—198. Auch bei den Hutzulen kommen ganz einfache Texte vor, beim Zahndurchbruch der Kinder etwa folgender: *Weder neun, noch acht, . . .noch zwei, noch eins. W. Szuchiewicz:* Huculszczyzna, Bd. IV. Lwów, 1908. 319. Vgl. noch *Z. E. Boltarovič:* Narodne likuvannja ukraïciv Karpat... Kiev 1980. S. 26, 112.

49. *B. Timotijević:* Istrčaše donjozemci. Beograd, 1978. 65. Zu den serbischen und ungarischen Varianten s. *K. Jung:* Gondolatok a magyar—délszláv egybevető néphiedelem és mitológiai kutatás kapcsán. Ethnographia, XCII. Budapest, 1981. 144—145. Vgl. noch *L. Radenković* Narodne basne a bajanja. Niš-Priština Kragujevac, 1982.

50. *B. Timotijević:* op. cit. 100.

von sechs fünf,
von fünf vier,
von vier drei,
von drei zwei,
von zwei ist eines,
dieses einzige,
gegen den Stein geschmettert
in Stücke zerbrochen,
und unser Marko
blieb so gesund wie die Kornelkirsche.

Bei den Serben lautet ein Segensspruch gegen die Geschwulst wie folgt: *„Eine Hündin warf neun Welpen — von neun sind acht, von acht sieben... von zwei ist einer, von einem keiner."* Ausserdem kennen die Serben auch andere, auf den Krieg bezogene Anfangsformeln: *„Neune gingen weinend zum Heer, von neun blieben acht, von acht sieben... von zwei blieb einer, von einem keiner."*[51] Wie bereits erwähnt, kommen solche Anfangsformeln auch bei den Rumänen und Ungarn vor.

In bezug auf die Segenssprüche der ungarländischen Slowaken (Komitat Békés) schreibt *A. Krupa,* diese seien nicht nur mit einer Art von Krankheit verbunden, sondern es würden vielmehr verschiedene Krankheiten mit demselben Text beschworen. Dies sei besonders für die Varianten der zurückzählenden Zaubersprüche bezeichnend. Gegen Geschwülste wurde auch von der Zahl 9 nur einfach zurückgezählt oder jede Zahl verneint. Ein slowakischer Text gegen aufgebrochenes Geschwür, Wunde oder Flechte lautet wie folgt (Pitvaros):[52]

Nicht neun,
nicht acht,
— — —
nicht zwei,
nicht eins. —

Eine Maus ist hier durchgelaufen, damit daraus (nämlich aus dem Geschwür) nichts wird.

In Békéscsaba (Komitat Békés) fand eine Frau ein Taschentuch; sie dachte nicht, dass es ihr schaden wird und nahm es auf. „Doch alsbald wurde sie voller Ausschlag. Deshalb ging sie um Mitternacht zum Kreuzweg, zog mit einer Münze Kreise um die Finnen und sagte unterdessen: *Neun, acht...*

51. *S. M. Milosavljević:* Običaji sprskog naroda iz sreza Honoljskog. Beograd 1913. 223. Zu den kroatischen Varianten gegen Gliederreissen und Rheumatismus s. *O. v. Hovorka—O. Kronfeld:* op. cit. 292. Zur kroatischen Variante aus Ungarn (Komitat Somogy) s. *Á. Együd:* Adatok a láncversek számszimbolikájához. Somogyi Múzeumok Közleményei. Bd. III. Kaposvár, 1978. 289—290. — Den einfachen dalmatinischen Text gegen Geschwüre (Neun, acht, sieben, sechs, fünf, vier, drei, zwei, eines, keines) s. *Z. Fehér:* Bátya néphite. Folklór archívum, Nr. 3. Budapest, 1975. 132.

52. *A. Krupa:* Hiedelmek, varázslatok, boszorkányok. Békéscsaba, 1974. 141., 143., 146.

zwei, eine, keine. Dann warf sie das Geldstück und das Taschentuch mit der linken Hand über ihren Kopf hinter sich und ging fort. Sie durfte sich nicht umwenden, selbst wenn jemand ihr zugerufen hätte, sie habe ihr Taschentuch verloren." Diese Mitteilung von *A. Krupa* ist ein typisches Beispiel für den Zusammenhang zwischen Zaubersprüchen und sonstigen Riten.[53]

Aufschlussreich ist die von *E. Horváthová* publizierte slowakische Beschwörung:

Eine Mutter hatte neun Mädchen,
und von diesen neun nur acht,
und von diesen acht nur sieben,
— — — — — — — — —
und von diesen zwei nur eine,
und von dieser einen keine
soll untergehn.
Nicht mit meiner Macht,
mit der Hilfe des Herrn Jesu Christi,
und der heiligen unteilbaren Dreifaltigkeit.[54]

In Böhmen lautet eine Variante der zurückzählenden Segenssprüche wie folgt: *„Der heilige Petrus liegt im Grabe, neun Würmer hat er bei sich... der heilige Petrus liegt im Grabe, keinen Wurm hat er bei sich."*[55] Ebenfalls aus Böhmen ist folgender Zauberspruch gegen Blattern:

Die heilige Jungfrau Barbara
hatte neun Blattern,
hatte acht Blattern,
— — — — — — — — —
hatte eine Blatter,
die heilige Jungfrau Barbara
hatte keine Blattern.

„Hierbei halte die Daumen beider Hände kreuzweis über diese Stelle, hauche dann dreimal kreuzweis auf diese Blatter und sage dreimal: *Heilig, heilig, heilig, Herr Gott der Chöre!* Dann sage dreimal das ‚Vaterunser' und dreimal das ‚Gegrüsset sei o Maria'. Ist die Entzündung zu gross, so lege

53. *A. Krupa:* op. cit. 147. Weitere slowakische Rückwärtszählungen aus dem Komitat Békés: *V. Diószegi:* A tótkomlósiak hitvilága. A Békés Megyei Múzeumok Közleményei, Bd. III. Békéscsaba, 1974. 97—106.

54. *E. Horváthová:* Die volkstümliche Heilkunst. In: *E. Horváthová—V. Urbancová:* Die Slowakische Volkskultur. Bratislava, 1972. 254.

55. *J. V. Grohmann:* Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren. Prag—Leipzig, 1864. 153., s. noch 156., 181.; *J. Kosťal:* Zářikávámi nemocech. Prag, 1903. 7. Den gegen Zahnschmerzen gebräuchlichen Text von *J. V. Grohmann* bringt auch *A. Wuttke* (Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. Berlin, 1900. 172.) aus Böhmen. Allerdings ist bei Zaubersprüchen aus „Böhmen" nicht immer festzustellen, ob sie von Deutschen oder Tschechen stammen.

darauf eine gedörrte Zwetschke. Dies mache man am besten Früh und Abends, nichts jedoch am Tage" (*J. V. Grohmann:* op. cit. 181).

Bei den Sorben werden gegen die Rose (Rotlauf) die neun Schwestern beschworen (*Rose, du hast neun Schwestern ... Rose, du hast keine Schwester, das helfe dir,* usw.).[56] Auch den Polen ist das Zurückzählen von 9 bis 0 bekannt. Solche Beschwörungen werden gegen Kopfschmerzen gebraucht.[57] *O. Kolberg* beschreibt folgende ukrainische Zauberei: Wird jemand vom bösen Blick getroffen, macht man Glut aus stacheligen Ästen (Weissdorn), dann nimmt man frisches, von anderen am selben Tag noch nicht gesehenes Quellenwasser und wirft mit einem Messer neun Glutstückchen hinein, während man von neun zurückzählt *(nicht neun, nicht acht... nicht eins).* Dies wird noch zweimal wiederholt, damit insgesamt 27 Glutstückchen ins Wasser geworfen werden. Das Messer wird sodann in die Erde vergraben und der Kranke trinkt in Kreuzform (von den vier, in Kreuzform gegenüberstehenden Rändern des Gefässes) vom Wasser. Mit dem restlichen Wasser wird sein ganzer Körper gewaschen; was an Wasser noch übrigbleibt, wird durch die Tür in den Hof hinausgeschüttet.[58]

Ein slowenisches Beispiel wurde weiter oben bereits erwähnt. Die bisher gesammelten slowenischen Texte zur Vernichtung der Krankheiten sind sehr einfach; einer lautet wie folgt: *„Es gibt neun, es gibt nicht neun, es gibt acht, es gibt nicht acht, es gibt sieben... es gibt keinen, keinen einzigen."* Ein anderer: *„Es gibt neun Behexungen, es gibt nicht neun Behexungen, es gibt acht Behexungen, es gibt nicht acht Behexungen, es gibt sieben Behexungen...* usw.[59]

Text einer griechischen Variante: *„Es gab einmal neun Brüder, und von neun blieben acht nach, von acht blieben sieben nach... von zwei blieb einer nach, und von einem keiner."*[60] Die Franzosen beten die Flechte folgendermassen gesund: *„Aus Gottes Macht entferne sich die Flechte, aus neun Flechten*

56. *W. von Schulenburg:* Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882. 94

57. Die Angabe von *Siarkowski* wird auch von *V. J. Mansikka* zitiert: Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen. Suomalaisten Tiedeakatemian Toimituksia, Ser. B. Tom. I. Helsinki, 1909. 84.; *M. Udziela:* Medycyna i przesądy lecznicze ludu polskiego. Bibljoteka Wisly, VIII. Kraków, 1891. 108.

58. *O. Kolberg:* Pokucie. Obraz etnograficzny. Tom. III. Kraków, 1888. 133. Hier noch eine charakteristische polnische Zauberformel: In Podhala wird gegen den bösen Blick zuerst bis neun aufwärts gezählt *(nicht eins, nicht zwei, nicht drei ... nicht neun),* dann von neun abwärts *(nicht neun, nicht acht, ... nicht eins).* Zum drittenmal wird ebenso gezählt wie zum erstenmal. Bei anderer Gelegenheit nimmt man neun Brotstückchen und neun glühende Kohlenstücke, wirft sie ins Wasser und zählt unterdessen von eins bis neun, sodann von neun bis eins. Ob eine Behexung tatsächlich vorliegt, wird so festgestellt, dass man neun Kohlenstücke einzeln in kaltes Wasser wirft und inzwischen von neun bis eins zählt. Es gilt als Zeichen der Behexung, wenn die Kohlenstücke zum Boden des Gefässes hinabsinken. *B. Bazińska:* Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach polskich. In: *W. Antoniewicz* (Red.), Pasterstwo Tatr polskich i Podhala, Bd. VI. Kraków, 1966. 130. Zur Rolle der Zahl 9 und zum Heilen durch Zählen s. noch *K. Moszyński:* Kultura ludowa Słowian, Bd. II/2. Warszawa, 1967. 392.

59. *P. Kutnik:* op. cit. 131.

60. *S. Seligmann:* Der böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker. Berlin, 1910. 377.

werden acht, aus acht Flechten sieben... aus zwei Flechten eine, aus einer Flechte keine."[61] In den italienischen Abruzzen wird das Geschwür mit folgenden Worten vertrieben:[62]

Aus neun Brüdern des heiligen Ladislaus,
aus neun blieben acht,
aus acht sieben,
— — — — — — —
aus zwei bleibt einer.
Der heilige Ladislaus
vernichtet diese Geschwüre.

Varianten der rückwärtszählenden Segenssprüche gibt es auch in der deutschen Folklore, doch wird dieser Typ in grundlegenden Arbeiten wie die von *A. Spamer* und *I. Hampp* leider nicht behandelt.[63] Nur F. Ohrt hat eine einschlägige Zusammenfassung aufgestellt.[64] Beispiele wie das nachstehende sind in der deutschen Folklore für das Gesundbeten verschiedener Krankheiten mittels Rückwärtszählen zu finden:

Maria geht über Land,
Trägt neun Blätter in der Hand,
Hat sie nicht neun, so hat sie acht,
Hat sie nicht acht, so hat sie sieben,
Hat sie nicht sieben, so hat sie sechs...
— — — — — — — —
Hat sie nicht ein, so hat sie keine.[65]

Segenssprüche durch Rückwärtszählen von 9 abwärts sind uns aus Mecklenburg,[66] aus dem Böhmerwald von den Deutschen[67] und aus Siebenbürgen von den Sachsen[68] bekannt. *G. Jungbauer* scheint solche Texte bei den Deutschen für allgemein üblich zu halten.[69] Einschlägige deutsche Mitteilungen werden übrigens von *F. Ohrt* folgendermassen zusammengefasst: „In neuerer

61. Revue des Traditions Populaires. Paris, 1888. 37. In einem französischen Zauberspruch folgt dem kirchlichen Text das Rückwärtszählen: *Ratti, ratta, sortez de ce lieu au nom du grand Dieu vivant. Tu t'en iras chez un tel aussi franc que Juda a trahy notre Seigneur Jesu Christ au Jardin des Oulifie. Pater, Ave. 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1. J. Van Haver:* Nederlandse Incantatieliteratur. Gent, 1964 412. Auch in holländischen Segenssprüchen kommt das Rückwärtszählen vor. Ibid. 450—451.
62. *G. Finamore:* Credenze, usi e costumi abruzzesi. Palermo, 1890. 210.
63. *A. Spamer:* Romanusbüchlein. Berlin, 1958.; *I. Hampp:* Beschwörung, Segen, Gebet. Stuttgart, 1961.
64. *F. Ohrt:* op. cit. 1935/1936. Spalte 845—846.
65. *L. Büttner:* Fränkische Volksmedizin. Erlangen, 1935. 158.
66. *K. Bartsch:* Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg, Bd. II. Wien, 1860. 436.
67. *J. J. Ammann:* op. cit. 198., 213., 310.
68. *A. Spamer:* op. cit. 137. Bei der Zubereitung des „Kohlenwassers" werden die Kohlenstücke rückwärts gezählt. *H. Wislocki:* Volksglaube und Volksbrauch der Siebenbürger Sachsen. Berlin, 1893. 91.
69. *G. Jungbauer:* op. cit. 113.

Zeit sind derartige Sprüche sehr verbreitet; die Anfangszahl ist sehr oft 9 wie bei Marcellus, auch eine andere heilige Zahl, bes. 7 (77, 72). Neben Formen, in denen das Übel als eine Sippe (Schwestern, Brüder, Töchter) dargestellt wird, stehen andere, die es bloss mittels Zahlen bezeichnen („9 Blattern") oder die gar einfach rückwärts zählen (9 — 8 — 7...)."[70]

Skandinavische Beispiele habe ich bereits angeführt. Es sind dies zumeist einfache Rückwärtszählungen von 9 abwärts mit einer Anfangsformel, die sich auf die Krankheit oder den Geist des betreffenden Übels bezieht. Hier ein schwedischer Zauberspruch: *„Die Flechte hatte neun Töchter, aus den neun wurden acht, aus den acht wurden sieben... aus den beiden wurde eine, aus der einen keine.*[71] Ein norwegischer Segensspruch gegen die Flechte beginnt damit, dass der Zauberer mit leerem Magen auf seinen Zeigefinger spuckt und mit dem Finger die Flechte in der mit dem Sonnengang entgegengesetzten Richtung dreimal umkreist, während er folgendes sagt: *„Flechte, Flechte, mit all deinen Söhnen, aus neun werden acht, aus acht werden sieben... aus zwei wird einer, aus einem keiner."* Die Zauberhandlung muss dreimal, jeweils am Morgen, wiederholt werden.[72] Bei den Dänen zieht der Spruchsager den Zeigefinger der rechten Hand um die Flechte oder die Geschwulst und sagt: *„Flechte, mit deinen Söhnen neun, aus neun werden acht, aus acht sieben, aus sieben sechs, usw., aus einem wird keiner."* Nach dem Zählen macht er mit seinem Zeigefinger eine wegwerfende Bewegung.[73] Bei den Finnen legt der Zauberer „einen Finger (den Ringfinger der linken Hand) oder einen Gegenstand auf das Geschwür (dreht von Westen nach Osten) und zählt von 9 oder 10 abwärts bis 1 oder 0, so verschwindet das Geschwür".[74] Die Beschwörung und die damit verknüpften Handlungen haben vielfältige Varianten.

Bei den Litauern wird das von Würmern befallene Vieh mit folgendem Zauberspruch geheilt: *„Der heilige Hiob hatte 9 Würmer, aus neun wurden acht,*

70. *F. Ohrt:* op. cit. 1935/1936. Spalte 845—846.

71. *C.-H. Tillhagen:* op. cit. 118., 258.; *G.-O. Hyltén-Cavallius:* Wärend och Windarne. Ett försök i svensk ethnologi, I. Stockholm, 1864. 413—414. — Zaubersprüche, wo nicht die Zahlen reduziert, sondern Tiere, Pflanzen oder Gegenstände nach ihrer Grösse aufgezählt sind, werden hier nicht behandelt. Es handelt sich dabei um Varianten des Rückwärtszählens, wie etwa im folgenden ungarischen Text aus der Moldau: *Die Drüsengeschwulst ist so gross wie ein Pferd, Die Drüsengeschwulst ist so gross wie ein Schaf! Die Drüsengeschwulst ist so gross wie eine Nuss! Die Drüssengeschwulst ist so gross wie eine Bohne! Die Drüsengeschwulst ist so gross wie eine Linse! Nichts soll davon übrigbleiben.*

Der Text ist in *S. Bosnyák:* Adalékok a moldvai csángók népi orvoslásához. Orvostörténeti Közlemények, Bd. 69—70. Budapest, 1973. 289. enthalten. S. noch *V. Diószegi:* Visszafelé számláló... op. cit. 170.

72. *A. Chr. Bang:* op. cit. 54. Vgl. noch *R. Grambo:* Norske trollformler og magiske ritualer. Oslo—Bergen—Tromsø, 1979.

73. *F. Ohrt:* Danmarks Trylle formuler. op. cit. 285., 289.

74. *F. A. Hästesko:* Motivverzeichnis westfinnischer Zaubersprüche. FFC. No. 19. Helsinki, 1914. 33. In einer anderen Arbeit erklärt der Verfasser, dass das Rückwärtskreisen über den Geschwüren und Geschwülsten ebenfalls zwecks Entfernung erfolgt; — Rückwärtskreisen und Rückwärtszählen spiegeln denselben Gedanken wider. Der Zauberspruch wurde ursprünglich gegen Geschwülste eingesetzt, später auch gegen andere Krankheiten. Offenbar ist der lateinische Text

aus acht sieben... aus drei zwei, aus zwei einer, aus einem keiner." Anschliessend nimmt der Spruchsager einen tiefen Atem und bläst die Luft aus.[75] Auch bei den Letten ist das Rückwärtszählen von 9 abwärts bekannt.[76] Der gemeinsame Ritus des Rückwärtszählens und der Knotenbindung (die einem ganz anderen Kreis der Zaubereien angehört) kommt häufig bei den Ukrainern, Litauern, Letten und Deutschen vor. Hier ein litauisches Beispiel: „In einen Leinfaden, der auf die verkehrte Seite gesponnen werden soll, bindet man 3mal 9 Knoten mit dem ersten und vierten Finger und dabei spricht man in einem Atemzuge: 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1 und verbindet die kranke Stelle mit dem Faden."[77] Von 9 abwärts zählende Beschwörungen sind bei den Belorussen, den Ukrainern und den Grossrussen bekannt. Von eins aufwärts bis neun wird in Masurien gegen den „weissen Mann", bei den Ukrainern gegen den Wurm und bei den Grossrussen gegen die Rachenbräune gezählt.[78] Eine Variante tschuwassischer Zaubersprüche durch Abwärtszählen beschreibt *B. Munkácsi* in seiner oben erwähnten Abhandlung nach Angaben von *V. Magnitzkij*. Eine tschuwassische Beschwörung des gleichen Typs finden wir auch in der Sammlung von *Gy. Mészáros*. Die eine Variante gegen Hagelkorn wird folgendermassen durchgeführt:[79]

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Zerteile sich nach neun Feldern, — spuckt beiseite.
1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Zerteile sich nach 7 Feldern, — spuckt beiseite.
1, 2, 3, 4, 5
Zerteile sich nach 5 Feldern, — spuckt beiseite.
1, 2, 3
Zerteile sich nach 3 Feldern, — spuckt beiseite.
1
Keines soll bleiben, — spuckt beiseite.

die Grundlage der schwedischen und dänischen Zaubersprüche. Der Segensspruch durch Rückwärtszählen ist bei den Finnen relativ jüngeren Alters und scheint sich vom Westen her verbreitet zu haben. *F. A. Hästesko:* Länsisuomalainen loitsurunous. Soumalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia, 166. Helsinki, 1918. 89—91. — Hier sei erwähnt, dass laut *G. Barna* das Rückwärtszählen schon in der Zeit vor der ungarischen Landnahme existiert haben soll; er beruft sich auf einen tscheremissischen Zauberspruch gegen Alpdruck, nach einer Mitteilung von *Ödön Beke* ins Ungarische übersetzt von *Géza Képes*. In den Schlusszeilen des Zauberspruches wird von zehn abwärts gezählt (*G. Barna:* op. cit. 201.; *G. Képes:* Napfél és éjfél. Budapest, 1972. 291). Offebar haben die Tscheremissen die rückwärtszählenden Zaubersprüche von den Russen übernommen. Die Hypothese von *G. Barna* ist jedoch unbegründet. Er liess sowohl das russische Material als auch den europäischen Hintergrund und die europäische Literatur er Zaubersprüche ausser acht. Bei solchen Schlussfolgerungen müsste auch der Ursprung des ungarischen Zahlensystems geprüft werden. *Tiz* (zehn) ist im Ungarischen ein Wort iranischen Ursprungs, im Syrjänischen und Wotjakischen eine eigene Entlehnung aus dem Iranischen.

75. *V. J. Mansikka:* Litauische Zaubersprüche. FFC. No. 87. Helsinki, 1992. 83.
76. *V. J. Mansikka:* op. cit. 64.
77. *V. J. Mansikka:* Litauische Zaubersprüche. op. cit. 64., 83., 91—92. Einige hier angeführten russischen Arbeiten aus dem vergangenen Jahrhundert standen mir nicht zur Verfügung; ich habe sie aus dem Werk von *V. J. Mansikka* übernommen.
78. *V. J. Mansikka:* Litauische Zauberspüche. op. cit. 64.
79. *Gy. Mészáros:* op. cit. 389—390.

In seiner Arbeit über die russischen Beschwörungsformeln vertritt *V. J. Mansikka* die Ansicht, dass die Westslawen ihre Zaubersprüche nach dem Beispiel der Deutschen mit der Zahl 9 beginnen. Die Russen erweitern diese Formeln und benützen neben der Zahl 9 auch andere Zahlen.[80] Diese Ansicht bedarf aber einer Korrektur, denn wir konnten ja sehen, dass auch in deutschen Anfangsformeln höhere Zahlen vorkommen als neun. Auch *V. J. Mansikka* betrachtet den Text des *Marcellus* als Ausgangspunkt der Beschwörungen durch Rückwärtszählen: Durch die stufenweise Eliminierung der neun Mandelschwestern (des Bösen), d. h. durch Reduzierung der Mandel (Drüse) wird die Heilung der Krankheit, die Vernichtung des Krankheitserregers, des Krankheitsgeistes erreicht. In deutschen und böhmischen Varianten treten an Stelle der neun Mandelschwestern des *Marcellus* der heilige Hiob, der heilige Petrus oder Jesus, die neun Würmer haben, oder die heilige Barbara mit neunmal Fieberfrost. Anstatt der Mandelschwestern können auch andere Verwandte in den Beschwörungen vorkommen, wie etwa in polnischen und serbischen Zaubersprüchen, wo neun „Krankheitskinder" erscheinen und nacheinander dahinschwinden; diese Formeln sind bis zu den ukrainischen Gebieten zu verfolgen. Bei den Belorussen werden Geburtswehen und Pferdekrankheiten durch Rückwärtszählen kuriert, die Anfangszahlen können auf 12, 11 oder 10 geändert werden. Freilich schafft die Phantasie des Volkes unzählige Variante . So erscheinen bei den Grossrussen die elf Töchter des Herodes, die neun Frauen des Kranken oder die zehn Söhne des Longinus als Krankheitsdämonen.[81]

Wenn wir nun zu den Anfangsformeln der ungarischen Beschwörungen zurückkehren, so können wir feststellen, dass auch darin Dämonen, dämonisierte Krankheiten (Abszess, Pest, „Abszess-Frau") oder Heilige vorkommen. Die letzteren treten freilich schon nicht als Krankheitserreger auf; ihnen wird die Krankheit lediglich erzählt, damit sie helfen. Hier eine einschlägige Variante aus Tiszaigar (Komitat Szolnok):[82]

Dir sage ich, heiliger Iwan:
In der Kuh des Imre Csató,
Die heiss Szekfü und ist gescheckt,
Sind neun Würmer drinnen.
Nicht neun, sondern acht,
— — — — — — — —
Nicht zwei, sondern einer,
Nicht einer, sondern keiner.
Falle heraus, falle heraus!

80. *V. J. Mansikka:* op. cit. 83.
81. *V. J. Mansikka:* op. cit. 84—85.
82. *V. Diószegi:* Visszafelé számláló ... op. cit. 167.

In einer anderen Variante (Csépa, Komitat Szolnok) hat der heilige Wendelin neun wurmige Milchferkel. (Vgl. die neun Würmer des heiligen Hiob, des heiligen Petrus und Jesu in den deutsch-böhmischen Varianten.) In Csépa wird der Rücken des Schweines mit Wasser begossen, welches man über die Nacht in der Stube hielt; dazu wird folgender Text rezitiert:

Der heilige Wendelin hatte ein Milchferkel,
Darin waren neun Würmchen,
Nicht neun, sondern acht,
Nicht acht, sondern sieben,
Nicht sieben, sondern sechs,
Nicht sechs, sondern fünf,
Nicht fünf, sondern vier,
Nicht vier, sondern drei,
Nicht drei, sondern zwei,
Nicht zwei, sondern eines,
Nicht eines, sondern keines.

Die Beschwörung erfolgt am St. Wendelin-Tag, kann aber je nach Bedarf auch im Sommer wiederholt werden. Nach der Zauberei wird die Wunde mit irgendeiner schwarzen Salbe eingeschmiert (laut Mitteilung von Frau Mihály Cseténi, Csépa). Die Erwähnung des heiligen Wendelins im Zauberspruch lässt sich offenbar durch die Ausstrahlung des Wendelin-Kultes im unweiten Jazygien erklären.[83]

Wenn eine Wunde nicht heilen will, so wird im ungarischen Dorf Doroszló (Batschka, Jugoslawien) der heilige Hiob beschworen:

Der heilige Hiob hatte neunerlei Wunden.
Nicht neun, sondern acht,
nicht acht, sondern sieben
– – – – – – – –
nicht zwei, sondern eine,
nicht eine – keine!

Der Text wird dreimal wiederholt; dann bekreuzigt man die Wunde und sagt schliesslich folgendes: Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, mit Hilfe des heiligen Hiob möge das vergehen (*E. Kovács,* Doroszló hiedelemvilága. Újvidék 1982. S. 202).

In den Texten lässt sich die Rolle der Heiligen oft nicht eindeutig feststellen, doch geben diese zu erkennen, dass die althergebrachten Formen auch mit religiösen Vorstellungen vermischt werden. Die Krankheit, die uralten

83. *É. Gulyás:* A Vendel-kultusz emlékei a Jászságban. Szolnok Megyei Múzeumi Évkönyv 1979—1980. Szolnok 1980. 185—200.; *É. Gulyás:* Die Verehrung des heiligen Wendelin in Ungarn. Jahrbuch für Volkskunde, Bd. III. Würzburg, 1981. 197—206.

Dämonen scheinen aus den Anfangsformeln der Beschwörungen durch die Heiligen verdrängt zu werden, was sich auch dadurch erklären lässt, dass die Figur der Dämonen in der Glaubenswelt des Volkes allmählich verblasst. Die Anhäufung religiöser Vorstellungen fällt z. B. in einer ungarischen Beschwörung aus der Moldau auf. Der abwärtszählende Teil *(Sieben Drüsengeschwülste, von sieben blieben sechs...)* wird durch folgende Zeilen eingeleitet:[84]

Unser Herr Jesus-Christ,
als Er auf dieser Erde wandelte,
mit seinem frommen Hauswirt
und seiner falschen Wirtin,
da war sein Bett aus Schilfrohr,
sein Kissen aus Stein
und sein Abendmahl aus ungesalzenem Brei.
Sieben Drüsengeschwülste,
von sieben blieben sechs,
von sechs fünf,
von fünf vier,
von vier drei,
von drei zwei
von zwei bleibt eines,
von einem keines.
Es soll so auseinandergehen,
wie die Bohnenranken auseinandergehen.

Die obige Anfangsformel ist in der ungarischen Folklore auch als prosaische Erzählung bekannt, die dem Typ angehört, wo Jesus und der heilige Petrus verkleidet durch die Gegend wandern. Das Motiv kommt auch in Mythen, Sagen, Märchen und Bettlerliedern vor und ist uns aus den mediterranen Kulturen der Antike ebenso bekannt wie aus dem europäischen Mittelalter; auch in der neuzeitlichen Folklore ist es ganz allgemein.[85] Laut *T. Dömötör* enthalten diese Beschwörungen neben der analogischen Magie auch moralische Warnungen.[86] Allerdings ist diese Warnung in unseren moldauischen Texten schon ziemlich unvollständig.

Das Erscheinen religiöser Vorstellungen gelangt auch darin zum Ausdruck, dass nach der Reduzierung der Krankheit (des Dämons) auf Null noch irgendein Gebet gesagt wird, wie das in ungarischen und anderen europäischen Texten recht häufig vorkommt. Im Göcsej-Gebiet (Westungarn) werden die Kopfschmerzen bei Neumond mit folgenden Zauberspruch geheilt: *„9 Kriegs-*

84. *V. Diószegi:* Visszafelé számláló ... op. cit. 166—167.; *S. Bosnyák:* A moldvai ... op. cit. 160.

85. *T. Dömötör:* A népszokások költészete. Budapest, 1974. 112., 114. S. noch *Zs. Erdélyi:* op. cit. 114. In ihrem Buch A magyar nép hiedelemvilága, Budapest 1981 lenkt *T. Dömötör* unsere Aufmerksamkeit auf die europäischen Parallelen von mehreren anderen ungarischen Segenssprüchen (S. 174—181).

86. *T. Dömötör:* A népszokások ... op. cit. 119.

lager gehen (zurück) auf 8 Lager, 8 Lager auf 7 Lager, 7 Lager auf 6 Lager usw. bis 1." Anschliessend betet man das Vaterunser, das Ave Maria und das Kredo.[87] Auch in der Kolon (Nyitra-Gegend) leitet die ungarische Zauberin das Rückwärtszählen zum Teil mit einem Text kirchlichen Charakters ein; ausserdem „misst" sie den Kranken und betet noch neun Tage hindurch nach dem Rückwärtszählen *(weder neun, noch acht... noch eins).*[88]

Heute sind die Heiligen in den Anfangsformeln nicht mehr von Dauer, obwohl die verschiedenen Anfangsformeln gleichzeitig nebeneinander bestehen. An Stelle des Heiligen wird der Kranke oder das kranke Tier konkret benannt, wie etwa in folgenden Formeln: *„Im Schwein des János Farkas sind neun Würmer...* (Komitat Baranya),[89] *Der Simeon Weiss hat einen Goldfuchs, Darin sind neun Würmer...* (Komitat Csongrád).[90]

Durch die verschiedenen Anfangs- und Schlussformeln wird aber die Quintessenz der Segenssprüche, nämlich die Vertreibung der Krankheit (des Dämons) durch Abwärtszählen, nicht beeinträchtigt. *Der Eckpfeiler dieser Segenssprüche ist seit Marcellus unverändert geblieben.*

Die ungarischen Zaubersprüche durch Rückwärtszählen gehören sowohl in historischer und geographischer Hinsicht als auch von der Völkerpsychologie her dem System der europäischen Zaubersprüche an. Freilich schufen Zeit, Raum, gesellschaftlicher Status, Psyche, Fähigkeiten sowie die Überlieferungsmöglichkeiten des Wissens verschiedene Varianten, *doch der Archetypus — einst offenbar ebenfalls eine Variante — ging dabei nicht verloren.* Auch in den Varianten blieb das Wesentliche des ursprünglichen *Marcellus*-Textes erhalten, doch traten an Stelle der „neun Mandelschwestern", die „Abszess-Frau", der Abszess und die Pest.

Auf die Frage, wie der Zaubertext des Marcellus, bzw. seine Variante(n) in die ungarische Folklore gelangt sind, vermögen wir z. Z. keine anehmbare Erklärung zu geben. Offenbar haben die ungarischen Gesundbeterinnen das Werk *De medicamentis* nicht gelesen, doch ein Schulmeister, ein Geistlicher, ein Student usw. konnte in den vergangenen Jahrhunderten den Originaltext sehr wohl gelesen oder seine Variante gehört und sodann die „Zauberworte" weitergegeben haben. Gedruckte oder handgeschriebene Heil- und Zauberbücher mit solchen Texten konnten gesundbetenden Frauen oder Männern in die Hand gekommen sein. Auch der älteste ungarische Text des Rückwärtszählens von 9 abwärts ist in einem volkstümlichen Heilbuch aus dem 18. Jahrhundert erhalten geblieben, dessen Rezepte und Zaubersprüche bis Mitte des 17. Jh. zurückzuführen sind. Laut Appendix wurde die Arbeit in Mähren

88. *Z. Kodály:* op. cit. 315.
87. *F. Gönczi:* Betegségek gyógyítása a göcseji népnél. Ethnographia, XVI. 1905. 348.
89. *J. Berze Nagy:* Baranyai magyar néphagyományok, Bd. III. Pécs 1940. 261—262.
90. *Z. Polner:* op. cit. 31. Eine ähnliche Anfangsformel: *Man sagt, im Schwein der Horváts gäbe es neunundneunzig Würmer; nein! neunundachtzig ... Gy. Sebestyén:* op. cit. 420.

im Jahre 1654 abgeschrieben (richtiger vielleicht: aus einem anderen Werk kopiert), aus dem Böhmischen ins Ungarische und sodann, im Jahre 1678, aus dem Ungarischen ins Lateinische übersetzt. Diesen Text oder dessen Kopie benützte ein Chirurg in Tokaj im letzten Drittel des 18. Jh. Mit dem Rückwärtszählen ergänzt, lautet die „Medizin gegen Tollwut der Hunde" wie folgt: „+Zura+Zurabia+Zurabilen+Arlen+Narlen+inarlemen+consummatum+est". Diese Worte sind auf einen schmalen Zettel zu schreiben, der mit einem Stückchen roten Tuch, einem feingestossenem Waschstein, einem Krebsenauge, Taxusholz, einer Spinnwebe und ein wenig Kupfer in ein Stück Brot geknetet dem Hund zu geben ist, damit er es auffrisst; unterdessen muss man rückwärts zählen: nicht neun, nicht acht, nicht sieben, nicht sechs, nicht fünf, nicht vier, nicht drei, nicht zwei, nicht eins.[91] Laut Heilbuch soll diese Mixtur auch anderen Tieren nützen.

V. J. Mansikka misst den Zauberbüchern in bezug auf die Verbreitung der Beschwörungen grösste Bedeutung bei. Bekanntlich sind deutsche handgeschriebene oder gedruckte Zauberbücher zu den Böhmen und Polen gelangt und wurden aus dem Deutschen gelegentlich übersetzt. Derartige Bücher wurden auch aus dem Griechischen ins Bulgarische übertragen. Auch die niedere Geistlichkeit trug zur Verbreitung der Zaubereien bei. Bei einem Bauern aus Kiew wurde ein Buch gefunden, welches Beschwörungstexte enthielt und von einem Geistlichen geschrieben wurde. Auch die slowakischen Wanderhändler und selbstverständlich die verschiedenen fremden Ansiedler verbreiteten die Zaubersprüche.[92] Die Verbreitung der Beschwörungen wird massgeblich durch die Zweisprachigkeit gefördert. Dies zeigt sich im Aufsuchen rumänischer Gesundbeter, Medizinmänner und -frauen von ungarischer Seite sowie in den rumänischen Beschwörungstexten der moldauischen Ungarn.[93] *A. Vajkai* behauptet, bei den siebenbürgischen Rumänen seien heute noch gedruckte Groschenhefte zu finden, in denen Beschwörungstexte und volkstümliche Heilverfahren abgeschrieben sind. Diese werden am Kirchtag, auf dem Jahrmarkt von wandernden Buchhändlern gekauft und sorgfältig gehütet.[94] Laut *Zs. Erdélyi* kann man in der religiösen Marktliteratur recht oft mit Beschwörungen vermischte Gebete finden.[95]

Wollen wir noch einige Worte *Marcellus (Empiricus) Burdigalensis* widmen, der zweifellos gallischer Herkunft war und aus dem heutigen Bordeaux stammte. In seiner medizinischen Arbeit erwähnt er widerholt gallische Pflanzennamen. Seine Quellen sind teils bekannt (*Scribonius Largus, Plinius d. Ä.,*

91. *I. Dobrossy—M. Fügedi:* Ráolvasások egy 18. századi gyógyító-könyvből. A Herman Ottó Múzeum Évkönyve, Bd. XVII—XVIII. Miskolc, 1979. 245—260. Es wäre der Mühe wert, die handgeschriebene Arbeit in vollem Umfang philologisch aufzuarbeiten und herauszugeben.
92. *V. J. Mansikka:* Über russische ... op. cit. 83—126.
93. *V. Diószegi,* Embergyógyítás ... op. cit. 35—39., 69—74.
94. *A. Vajkai:* Népi orvoslás a Borsa völgyében. Kolozsvár 1943. 75—79.
95 .*Zs. Erdélyi:* op. cit. 28—29.

Medicina Plinii, Sextus Placitus usw.), teils unbekannt. Er schöpfte auch aus volkstümlichen Quellen und es ist anzunehmen, dass auch sein rückwärtszählender Zauberspruch volkstümlicher, gallisch-keltischer Provenienz ist. Wir kennen zwei Manuskripte (Paris und Laon) seiner Arbeit, beide aus dem 9. oder 10. Jahrhundert. Das Pariser Manuskript wurde 1536 in Basel von *Janus Cornarius* herausgegeben. Neuauflagen des Cornarius-Textes erschienen 1547 in Venedig und 1567 in Paris, die weiteren sind erst viel späteren Datums (*Helmreich* 1889, *Niedermann* 1916, 1968).[96] An Hand des Textes *„Septem [a] tusella..."* (9. Jh.) und des altenglischen Zauberspruches (um 900) ist es anzunehmen, dass der Segensspruch des *Marcellus* schon vor der Erscheinung seiner Arbeit in breiten Kreisen bekannt war, doch auch die Ausgaben des Werkes *De medicamentis* aus dem 16. Jh. dürften eine beachtliche, direkte und indirekte Wirkung auf die Volksheilkunde Europas ausgeübt haben. Eine weitere volkskundliche Untersuchung der Arbeit könnte diese Hypothese nur bekräftigen.

Seit Jahrtausenden befinden sich die Beschwörungen und Zaubersprüche in ganz Europa in Zeit und Raum in ununterbrochener Bewegung. Deshalb konnte *J. Jaenecke-Nickel* von der deutschen Wortmagie, den Zaubersprüchen, sagen, dass sie auf drei Quellen beruhten, nämlich auf antikem und christlichem Gut sowie auf germanischen Religionsvorstellungen. Der griechisch-römische und orientalische Einfluss verbreitete sich teils durch die Praxis des Verkehrs, teils auf literarischem Weg, namentlich durch das medizinische Schrifttum und übte solcherart seine Wirkung auf die deutsche Wortmagie aus. Das magische Gut wurde von Handelsleuten, Soldaten und Kolonisten auf dem Weg der Mündlichkeit und des Schrifttums (Zauberzetteln und -bücher) vermittelt. So ist der *Tumbo*-Spruch aus dem 11. Jh. *(Tumbo saz in berke mit tumbemo kinde enarme, tumb hiez ter berch, tumb hiez taz kint: ter heilego Tumbo uersegene tiusa uunda)* wahrscheinlich ebenfalls auf einen Zauberspruch des *Marcellus* (10, 35) zurückzuführen. Der *Tumbo* dürfte irgendein mythologisches Wesen (Bergriese) gewesen sein. Laut *V. J. Mansikka:* Christus auf dem heiligen Berg, auf dem Schosse seiner Mutter, der segnende Christus.[97]

Auch auf die rückwärtszählenden Beschwörungen gilt die Feststellung von *A. Vajkai* über die Tiefen der menschlichen Seele:

„Allen Traditionen ähnlich werden auch die Überlieferungen der Volksheilkunde auf winkeligen Wegen den darauffolgenden Generationen weiter-

96. *E. Liechtenhan:* Sprachliche Bemerkungen zu Marcellus Empiricus. Basel, 1917. 4., 7., 8., 38., 39.

97. *J. Jaenecke-Nickel:* op. cit. 196. Schon früher äusserten sich in ähnlicher Weise: *K. Helm:* Tumbo saz in berge. Hessische Blätter für Volkskunde, VIII. Leipzig, 1909. 134.; *F. Ohrt:* Über Alter und Ursprung der Begegnungssegen. Hessische Blätter für Volkskunde, XXXV. 1936. 55.; *F. Ohrt* Tumbo (Segen). *E. Hoffman-Krayer—H. Bächtold-Stäubli:* Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VIII. Berlin—Leipzig, 1936—1937. Spalte 1183—1185. Den Tumbo-Text zitiere ich nach *F. Ohrt.* Vgl. *V. J. Mansikka:* Über russische ... op. cit. 70.; *K. Helm:* Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. II/2. Heidelberg, 1953. 151.

gegeben, indem sie sich durch komplizierte psychologische Labyrinthe und den Ausstrahlungskreis vielerlei Kultursphären und Epochen hindurchzwängen... Mit der Verbreitung des Christentums starben die früheren Traditionen nicht aus und konnten dies auch gar nicht tun, denn sie waren ja nicht die Relikte einer bestimmten, deutlich abtastbaren Religion, sondern vielmehr eine instinktive, abwehrende Geste der menschlichen Natur, ihr bestürzender, hilfesuchender Aufschrei gegenüber dem Bösen und dem Übel. Was sie an heidnischem Gewand anhatten, löste sich in Fetzen ab, die der Wind in allen Himmelsrichtungen, weit über alle Berge zerstreute. Doch das Gefühl, der einfache Anspruch des kranken Menschen, seine Schmerzen weit wegzuwerfen, ist erhalten geblieben, denn auch der Kranke hört nicht auf, Mensch zu sein."[98]

Offenbar werden in der vorliegenden Arbeit nur einige Möglichkeiten angedeutet, an die Problematik der rückwärtszählenden Segenssprüche heranzukommen. Für das Problem empfängliche Folkloristen und Heilhistoriker können da neue Forschungsaspekte aufwerfen. Eine besonders dankbare Aufgabe wäre die Prüfung der Anfangsformeln, die den eigentlichen Zauberworten einen epischen Rahmen verleihen, den Bösen und die ihn ersetzenden, aber oft schon positiv veranlagten Personen vorstellen und die Wortzauberei einleiten.[99] Darauf hat übrigens schon *Á. Bolgár* die Aufmerksamkeit gelenkt, als er die Zauberformeln in zwei Typen aufteilte: 1. aus der Verbindung eines epischen und eines beschwörenden Teiles, 2. nur aus dem beschwörenden Teil bestehend.[100]

Aufgrund der vorangehenden Ausführungen lässt sich zusammenfassend folgendes sagen: Die um die Jahrhundertwende im ungarischen Sprachgebiet noch allgemein bekannten Segenssprüche durch Rückwärtszählen stehen in enger Beziehung zu den ähnlichen europäischen Varianten; sie bewahrten die Eigenarten des *De medicamentis*-Textes, vor allem die Reduzierung auf Null, d. h. die Vernichtung der Krankheit oder des Krankheitsdämons. Die aufwärtszählenden und die von hohen Zahlen abwärtszählenden Formeln sind als verdorbene Varianten dieses Typs anzusehen und dürften durch die Zahlensymbolik (77, 99) beeinflusst worden sein. Mit der Reduzierung (Vernichtung) erklärt sich die Tatsache, dass das Rückwärtszählen zur Heilung der verschiedensten Krankheiten (böser Blick, Geschwulst, Geschwür, Halsschmerzen, Rotlauf, Kopfschmerzen, Würmer in Tieren usw.) benützt wird, doch wird die die Zauberformel begleitende Handlung dementsprechend geändert (beim bösen Blick werden z. B. Kohlenstückchen ins Wasser geworfen). In den Beschwörungsformeln spiegeln sich auch später angehaftete kirchliche Traditionen

98. *A. Vajkai:* A magyar népi orvoslás vallásos és egyházi vonatkozásai. Új Élet, Jhg. 6, Nr. 1. Kassa 1937. 31.

99. *G. van der Leeuw:* Die sog. ‚epische Einleitung' der Zauberformeln. Zeitschrift für Religionspsychologie, Bd. 6. 1933. 161—180.; *K. Helm:* Altgermanische ... op. cit. 145—146.

100. *Á. Bolgár:* Magyar bájoló imádságok a XV—XVI. századból. Budapest, 1934. 6.

wider. An Stelle der Dämonen und Krankheiten treten in den Anfangsformeln Heilige und religiöse Motive, doch auch diese werden schon manchenorts durch konkret genannte Personen ersetzt. Die reduzierenden, vernichtenden Zauberworte (das Rückwärtszählen) bleiben aber von den Veränderungen unberührt und können auch selbständig funktionieren. Die Segenssprüche wurden gelegentlich durch magische Handlungen ergänzt. Es scheint, dass die ungarischen rückwärtszählenden Beschwörungen am besten von den in der Moldau ansässigen Ungarn bewahrt worden sind. Auch dürften die vorliegenden Ausführungen bestätigen, dass diese heilenden Segenssprüche das unwegsame Dickicht der Geschichte durchbrochen und verschiedene Völker, Sprachen, Religionen und Kulturen hinter sich gelassen haben, wie dies bei zahllosen anderen Erscheinungen des Volkslebens der Fall ist.

Die magische Bedeutung der Zahlen wird auch in der avantgardistischen Poesie verwendet. In der amerikanischen Anthologie *Occident* (University of California, Berkeley, Calif. 1965) stellt *Jim Wehlage* in einem Gedicht bis 11 reichende Zahlenreihen in verschiedener Weise auf und erklärt, die Zahlen veränderten den Sinn der Worte (in den Beschwörungen wird durch die Zahlen der Zustand des Kranken verändert). Ein Gedicht in englischer Sprache von *Bálint Szombathy,* erschienen in *Uj Symposion* (1982 Nr. 82), bringt die Stimmung der rückwärtszählenden Zaubersprüche zurück. Schliesslich finden wir im Gedicht *Révülő* (Verzückung) von *Zoltán Polner* (im Band *Egyetlen hangszer,* Magvető, Budapest, 1971. S. 73) die volkstümlichen Texte rückwärtszählender Segenssprüche.

Egy magyar varázsige európai kapcsolatai

A visszaszámláló ráolvasások igen elterjedtek a magyar néphagyományban. Több variánsuk ismeretes. Általában kilenctől számlálnak lefelé, hogy a kelést, a torokfájást, szemverést, orbáncot stb. gyógyítsák, a disznók sebéből a férget kiolvassák, a tehén rontását megszüntessék. A ráolvasás lényege a szavakkal való varázslás. A ráolvasó azonban nemcsak valamilyen szöveg elmondásával hat a személyre, a betegségre, a rontásra, hanem valamilyen cselekménnyel is. A cselekmény és a varázsige funkcionálisan összetartoznak. A cél a visszafelé számláló ráolvasásoknál a betegség, a betegség-démon megsemmisítése, amit a számok nullára való redukálásával érnek el. Éppen ezért szövegromlás, negatívan alakuló variáns mindaz a ráolvasó szöveg, amelynél felfelé számlálással igyekeznek megsemmisíteni a betegséget vagy annak démonát. Az ilyen szövegekből hiányzik a varázslás logikája, a megsemmisítés gondolata. Tulajdonképpen minden értelem nélkül lehetne számolni akár ezerig vagy millióig. Hogy a felfelé számlálásnál a legtöbbször mégis csak kilencig számolnak, ez annak tudható be, hogy a varázslók emlékezetében, a hagyományban valamilyen útonmódon megmaradt a kilences számmal összefüggő számolási rendszer, az eredeti szöveg.

A legrégibb reánk maradt szöveg a galloromán Marcellus Burdigalensis latin szövege (i. sz. 400 körül), amelyben kilenctől való lefelészámolással semmisítik meg a mirigy-növéseket, a mirigydaganatot. Hasonló latin szöveget őriz a Szent Gallen-i kódex (9. sz.). Egy óangol ráolvasóban (900 körül) Marcellus szövegéhez hasonlóan szintén kilenctől számolnak lefelé. A szövegben egy démon kilenc nővére idézi elő a betegséget. A mai európai néphagyományban a visszaszámláló rá-

olvasásnak – az epikus bevezető és záró formula révén – számtalan variánsa van. Ismerik az angolok, németek, svédek, hollandok, csehek, szlovákok, szerbek, lengyelek, románok, finnek, belo- és nagyoroszok, az ukránok stb.

A magyar népterületen még általánosan ismert visszaszámláló ráolvasók szoros kapcsolatban vannak az európai variánsokkal s megőrizték Marcellus szövegének sajátságait, elsősorban a betegség, a betegség szellemének nullára való redukálását, megsemmisítését. A magyar ráolvasók visszatükröznek később hozzájuk tapadt egyházi hagyományokat is. A kezdőformulákba a démonok, a betegség megnevezése helyébe szentek, vallási motívumok, események kerülnek, de ezeket is kiszorítják a konkrétan megnevezett személyek. Úgy tűnik, hogy a visszaszámláló ráolvasókat napjainkban leginkább a moldvai magyarok őrizték meg.

Hogy miképpen került a magyar folklórba Marcellus varázsszövege, ill. annak variánsa/variánsai, elfogadhatóan nem magyarázhatjuk meg. A magyar ráolvasó asszonyok nyilvánvalóan nem olvasták Marcellus munkáját, a De medicamentist, de olvashatta az eredeti szöveget, hallhatta a variánst a korábbi századokban egy-egy tanító, lelkész, diák, aki azután továbbadta a varázsigéket. A ráolvasó asszonyok, férfiak kezébe kerülhettek olyan nyomtatott vagy kéziratos gyógyító- és varázskönyvek, amelyekben ilyen szövegek voltak. A kilenctől való visszaszámlálás legrégibb magyar szövege egy 18. századi gyógyítókönyvben (Tokaj) maradt fenn, amelynek receptjei, varázsszövegei a 17. század közepére vezethetők vissza. Eredetileg cseh nyelvről fordították magyarra. De nyilvánvalóan a szövegnek nem ez az egyedüli forrása. A ráolvasó terjesztői lehettek a különböző vándorok, idegen telepesek. A ráolvasók terjedését elősegítette a kétnyelvűség, a vásári ponyvairodalom. Ha végigtekintünk a magyar s a más európai változatokon, megállapíthatjuk, hogy a visszaszámláló gyógyító ráolvasó Marcellus szövege (amely nyilvánvalóan szintén csak variáns) óta áttörte a történelem sűrű bozótját és maga mögött hagyott népeket, nyelveket, vallásokat, kultúrákat, mint a népélet számtalan más jelensége.

Gunda Béla

ELEK BARTHA

The Objects and Requisites of Foundation Sacrifice

The idea of foundation sacrifice in the Hungarian public opinion and partly in the professional common knowledge is held under the influence of the Hungarian folk-ballad about the walled-in woman. While the customs of foundation sacrifice of the neighbouring Germanic and Slavic peoples are more or less well-known among the experts of ethnography through the publications issued so far, Hungarian ethnographical textbooks give only a superficial and undifferentiated picture of foundation sacrifice.[1] I shall survey the forms of the customs called foundation sacrifice in Hungary, the functional connexion of the sacrificial objects and requisites used in these customs as follows. At present I shall not touch upon many other questions of this many-sided and far reaching cicle of problems or the consideration of the European ethnographical literature concerning this subject.[2]

Human sacrifice has been considered the most archaic, "original" form of foundation sacrifice for a long time. The popularity of the above-mentioned type of ballads and legends, and the statements of the ballad examinations relating to these types as well as some archeological discoveries which can only debatably be identified as foundation sacrifice recently contributed to this. Knowing the laws of the handing down of the genres of folklore, it can be questionable whether the ballad and legend tradition is always in close connection with the tradition of customs. Although it is of no minor importance to compare the two, the stress must be laid upon the material of customs.

Traces referring to human sacrifice appear in several places of the Hungarian folk culture. Though even the archeological discoveries do not give evi-

1. *I. Balassa–Gy. Ortutay:* Magyar néprajz. Budapest, 1979. 149., 624.; A magyarság néprajza, IV. Budapest, 1937. 179.; Magyar Néprajzi Lexikon (Red.: *Gy. Ortutay*), I. 697–698.

2. comp. e.g. *A. Hermann:* Az építő-áldozatról. Magyar Állam, 45. 1904. II. 5. The data of my present study come from the archeological discoveries that can be attached to the Hungarian ethnic group, and from the Hungarian popular tradition, and they cover the whole Hungarian language area. Thus it is natural that there are a lot of them from among the Hungarians who remained outside the frontiers of Hungary after World War I. In these cases instead of the county I indicate the country to which the settlement belongs now in the brackets after the place of the occurance.

dence of bloody human sacrifice, in recent past the forms of sacrifice substituting human sacrifice, even if not in a great number, could be found. It was customary among the Székely people in Csik (Roumania) to put a piece of bulrush or straw whith which the shadow of a passer-by had been measured into the foundation of a house in the course of its construction.[3] Half a handful of human hair was found to be built in the wall between the room and the kitchen at the height of the mouth of the oven when a house from the 18th century was being pulled down in Taródfa, a village in Vas county.[4] A human lock of hair turned up in Vác (Pest county) during the renovation of the formal episcopal see, and a similar discovery of a lock turned up at the reconstruction of the episcopal see in Eger (Heves county).[5] The part of the wall comprising the discovery in Vác used to be the wall of an earlier mediaeval dwelling house, the remains of which were utilized for a newer building during the rebuilding in the Baroque era after the Turkish destruction.[6] It is obvious in both cases that the locks did not get to the place of their uncovering during the process of construction, but during the later reconstruction. It is feasible that the use of the symbol of the lock as an offering became customary in Hungary in the Turkish era. From earlier such data are not known.

But there are such relics from the time well before the Turkish rule in the northern and eastern peripheries of the Hungarian language area that also refer to human sacrifice. On the side of the steeple of the Gothic church in the village of Chrenóc in Liptó county (Czechoslovakia) the full-sized anaglyphic picture of a babe in swaddling-clothes can be seen. The tradition linked with it has it that a living child was walled in in its place. The carving has no architectural functions and does not fit into the decoration of the church either.[7] The stone-work in a relief that can be seen on the wall of the nave of the St. James's church in Csíkdelne (Roumania) represents a grown-up man, and presumably it refers to foundation sacrifice, too.[8] The datum leading back to the time of the turn of the century and according to which the doll of a little girl playing around was built in the wall of a house in Zsadány (Békés county) being built at that time, can be associated with human sacrifice. After the doll had been thrown into the mortar, the crying girl was consoled by saying that the doll had to be sacrificed because it made the wall strong.[9]

3. *J. Kriza–B. Orbán–E. Benedek–J. Sebesi:* Székelyföldi gyűjtés. (Magyar Népköltési Gyűjtemény, III.) Budapest, 1882. 443.; *Zs. Szendrey:* A halottak, szentelmények és eljárásmódok a varázslatokban. Ethnographia, XLIX. 1938. 33.

4. *J. Csaba:* Emberi haj, mint építőáldozati tárgy. Néprajzi Közlemények, IV. 1959. 255–256.

5. *E. Tompos, Cs.:* Az építőáldozat újabb nyoma hazánkban. Műemlékvédelem, 1958. 150.; *J. Csemegi:* A siketnémák váci országos tanintézetének épülete. Művészettörténeti Értesítő, 1955. 134–147.

6. *E. Tompos, Cs.:* op. cit. 150.

7. *J. Ernyei:* Építőáldozat emléke. Ethnographia, XXXVIII. 1927. 260–261.

8. The information of Pál Péter Domokos.

9. *Z. Beck:* Építőáldozat. Békéscsaba, 1981. 28.

Human bones were found in a wall in Békéscsaba (Békés county) when a house built in the second half of the last century was being pulled down. The soil needed for the building had been got from a nearby cemetary out of use. That is how also bones got into the wall, but anyway, it deserves attention that they were well fitted together so as to form a man.[10] The Hungarians of the southland (Yugoslavia) dug the bones of a dead man under the door of a new house, while in Transylvania (Roumania) human shin-bones were dug into the foundation.[11] The latter two customs are rather of a nature assuring luck by practicing magic, but they come very near foundation sacrifice from the formal point of view. In the whole Hungarian language area, but even of outside it, there are such beliefs and customs according to which luck and prosperity are tried to be assured to the new house and its inhabitants by the parts of a dead man's body, their being dug into the ground or being put into the wall. A great part of these can be associated with foundation sacrifice not only from the point of view of form but also from that of content. If we mention even the practice of the burying in a dwelling house, which was customary earlier, the connexions between foundation sacrifice and the ancestors' cult begin to take shape more and more definitely in the light of the newer and newer data and that of the achievements of archeology.

Dispensing with some data concerning the substitution of foundation human sacrifice already mentioned, earlier the commonest form of foundation sacrifice may have been the animal sacrifice all over the country. Almost all of the archeological finds from the Middle Ages bear witness to this. The complete skeleton of a cock turned up from a little hole dug in the corner opposite to the oven of a pithouse divided into two compartments, built in the age of the Arpads and opened up in Kardoskút. The cock had been laid on its side and its head had been twisted round on its back in the narrow hole.[12] A completely intact skull of a horse presumably serving the purpose of sacrifice came to light from the ruins of a building during the excavations in Basahalom[13], and the jug containing the skeleton of a cock found under the chancel of the St. Peter's parish-church in Buda[14] also dates back to the early Middle Ages of Hungary. There are some more discoveries from the Middle Ages behind which we can suppose a purpose of foundation sacrifice with more or less certainty, and even all these are of animal origin.[15]

10. *Z. Beck:* op. cit. 29.
11. *A. Hermann:* Építő áldozat. Magyar Mérnök- és Építész-Egylet Közlönye, XXVIII. 1894. 306.
12. *I. Méri:* Árpád-kori népi építkezésünk feltárt emlékei Orosháza határában. Budapest, 1964. 16–17.
13. *J. Kovalovszky:* A dobozi és basahalmi Árpád-kori faluásatások. Folia Archaeologica, XVI. 1964. 139.
14. *K. Gyürky, H.:* Középkori építőáldozat Buda egykori külvárosában. Archaeologiai Értesítő, 94. 1967. 80.
15. *K. Csilléri, K.:* A magyar népi lakáskultúra kialakulásának kezdetei. Budapest, 1982. 273.

The animal sacrifice, or its traces and memory can be found in the folk culture of the end of the last century and the beginning of our century as well, in fact, it turns up even in the recent tradition. In Mindszent in Csongrád county a lamb is killed and the foundation-stone is sprinkled with its blood.[16] In Tápé (Csongrád county) a horse's head or a living chicken was put into the foundation of the hearth in preparation.[17] In Tunyog, Szatmárcseke (Szabolcs county) a cat or perhaps a chicken was dug into the foundation in the place of the first spit[18], the Székely people in Csík county (Roumania) walled a hen in the coign of the foundation of the house in the years around the turn of the century.[19] The society for the prevention of cruelty to animals took action against an architect in Temesvár (Roumania) in 1925 who, according to the wishes of the owners, walled living cocks put into boxes in the foundations of the houses during the course of construction.[20] In Nárai (Vas county) even in 1948 a living cat was walled in, in a brick-house[21], in Magyarcsanád (Csongrád county) even in the sixties the custom of walling a living hen or cock in the mudwall at the height of about 1 metre from the ground was alive.[22] In Esztár (Bihar county) living cocks were walled in the walls of the houses being constructed even in the recent past.[23] We possess data on the walling-in of a living cock in Gyoma (Békés county) from the twenties,[24] in Zsadány (Békés county) a black hen was put into the foundation at one of the corners of the house.[25] In Püspökladány and the surrounding area (Bihar county) also blood was mixed into the earth constituting the bottom of the oven.[26] Discoveries referring to cock or hen sacrifice turned up at the reconstruction and pulling down of municipial buildings as well. In the wall of a stone-house built in the 17–18 centuries in Torda (Roumania) an earthenware pot was found which contained the remains of a cock and eggs. Judging by the shreds of feather the cock was black.[27] At the pulling down of a house built in the second half of the 18th century in Torda again, a pot full of bones of chickens came to light.[28] The walling-in or the burying of a cock or a hen could have taken place not only before or during the building operations, but also after them. In Orosháza (Békés county) the blood of a newly killed chicken

16. *S. Bálint:* A szögedi nemzet, I. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1977. 321.
17. *S. Bálint:* Népi hitvilág Tápé archaikus hagyományainak tükrében. In: Tápé története és néprajza. (Red.: *A. Juhász*) Tápé, 1971. 637.
18. *J. Ernyei:* op. cit. 261.
19. *L. Székely:* Talos Ion: Mesterul Manole. Ethnographia, LXXXIV. 1973. 636.
20. Babonaság, boszorkányság, varázsolás — innen-onnan. Ethnographia, XXXVI. 1925. 172.
21. *J. Csaba:* op. cit. 255.
22. *F. Tóth:* Anyag és technika Makó népi építészetében. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1976/77 — 1. 206.
23. *Z. Ujváry:* Népszokás és népköltészet. Debrecen, 1980. 211.
24. *Z. Beck:* op. cit. 26.
25. *Z. Beck:* op. cit. 27.
26. *L. Dám:* A Nagy-Sárrét népi építészete. Műveltség és Hagyomány, XVII. 1975. 111.
27. *I. Téglás:* Építő-áldozat emléke Tordán. Néprajzi Értesítő, XI. 1910. 61.
28. *I. Téglás:* Építő-áldozat Tordán. Néprajzi Értesítő, XIV. 1913. 99.

was made to run under the threshold of a newly built house, while its carcass was buried under the right-hand side end of the threshold.[29] In Patóháza and Ópályi (Szatmár county) a cock or a dog used to be buried in the foundation of the new house before the moving in.[30] In a great number of villages in the South-Nyírség there is still alive the memory that a cock used to be buried in the eastern corner of the foundation of the house or under the threshold.[31]

The customs, traditions of sacrificial character, the essence of which is the killing of the animal are much commoner varieties than the forms of the above mentioned foundation animal sacrifices that can be undoubtedly regarded as foundation sacrifice, and are well-known all over Hungary, or rather all over the Hungarian language area even nowadays. In Patóháza (Szatmár county) a killed cock had to be thrown out of the window of the new house in order to avoid later deaths,[32] in Tiszaluc (Borsod county) a hen, or a cock was shut inside the new house, and the family did not move in until the animal had died of hunger. In Zagyvarékas (Szolnok county) the head of a hen was cut off, and the fortune of the house was told by the fact whether the head fell outside or inside.[33] In the vicinity of Szeged a lamb or a pig was slaughtered in the spare room of the new house. The blood ran all over the place, steeped into the ground and the meat was eaten by all.[34] In the villages of the lowland outskirts of Kárpátalja (the Soviet Union) a black cat, a black cock, or a black lamb was confined in the house before the moving in so that people should be saved from close death. If the animal chosen was a lamb, it was beaten to death with a stick in the morning, then it was eaten after the moving in. If a cat was closed in, it was also killed and hanged out under the roof.[35] In Hajdúhadház and Vámospércs (Hajdú county) some kind of animal, formally a pig, a sheep, sometimes even a calf, and more recently poultry was slaughtered and the earth of the house was sprinkled with its blood. The animal was killed on the ground and was left there until it had died. Some parts of the body of the animal, its horn, ear, tail, claw, or the feather of the poultry were dug into the ground of the house.[36] But these bloody animal sacrifices occured only sporadically in our century.

It is an another, frequent form of the foundation sacrifice connected with the new house and wide-spread everywhere among the Hungarians, that for the first time some kind of animal is taken into the new house, it is set free

29. *Z. Beck:* op. cit. 33.
30. *Z. Ujváry:* op. cit. 211.
31. *L. Dám:* Lakóházak a Nyírségben. Debrecen, 1982. 64–65.
32. *J. Bartók:* Babonák. Magyar Nyelvőr, XIV. 1885. 824.
33. *É. Pócs, Cs.:* Zagyvarékas néphite. Néprajzi Közlemények, IX/3–4. 1964. 225.
34. *S. Bálint:* A szögedi ... op. cit. 322.
35. *P. Fedaka:* Házépítési népszokások. Kalendárium, 1981. Uzshorod, 1981. 97.
36. *I. Dankó:* Két homoki hajdúváros népi építkezése. A debreceni Déri Múzeum évkönyve, 1968. 276.

within the house. All this happens either by making the animal taken into the house jump out of the window, or by confining it for a certain time, usually for the first night. The confined animal can be poultry, a hen, a cock, but most often a cat, while earlier a dog was confined within the house. According to the idea attached to the custom, the person who enters or sleeps in the new house first, soon falls ill or dies. That is why at certain places it is an old member of the family who takes it upon himself, since he will not live long. People attempted to shift this misfortune onto the animal by confining it. Before dealing with some functional questions of the main forms of customs I must handle also a special and very wide-spread sort of animal sacrifice. Like a man's hair, the size of his shadow are objects of foundation sacrifice equivalent to the man himself, the animal to be sacrificed is substituted with its useful product, namely the poultry with egg, in the same way. The material referring hereto could be quoted abundantly from the popular traditions of the recent past, but instead of doing that I mention only two characteristic data that can be considered as representative. The Hungarian tradition of legends has a knowledge of more famous buildings where, presumably, mortar mixed with eggs served as the building material of bigger buildings. Prince Imre Thököly had his bastion built by eggwhite as legend has it, and according to the contemporary accounts supposed to be authentic 9,000 eggs were used up when Kapivár in Sáros county (Czechoslovakia) was built.[37] The relation of these data to foundation sacrifice is disputable, but it cannot be dismissed that the motif of the mortar mixed with egg-white constitutes an independent type among those of our legends which have foundation sacrifice as their theme.[38] The discovery recently made in the museum of Orosháza (Békés county) is even more interesting. During the installation going on in the museum built in 1929, three nestfuls of eggs arranged neatly were found in a hole in the wall, and between the nests there nuts in the straw. Besides the walled-in 38 eggs, eggs were found also in the loft of the museum at the foot of each rafter, somewhere even more than one. The latters were not all hen's eggs, there were also goose-eggs and pheasant-eggs among them.[39] A record from the 18th century serves as an interesting contribution to the utilization of the animal products for the purpose of foundation sacrifice according to which the witches weaved milk into the fence. It was about the mending of the fence, and since the fence had been wronged by the cattle, their milk was to save it from further damaging.[40] But it can easily happen that all this is founded on a

37. *J. Binder:* Tojás az építkezésnél. Ethnographia, XIII. 1902. 282.
38. comp. e.g.: *Zs. Szendrey:* Magyar népmonda-típusok és tipikus motívumok. Ethnographia, XXXIII. 1922. 60.
39. *Z. Beck:* op. cit. 30.
40. *S. Dömötör:* Fontak-e sövénybe tejet a boszorkányok? Ethnographia, LIII. 1942. 49.

misunderstanding; such a belief has not been met with in the Hungarian popular belief so far.

There are two groups of customs within the foundation animal sacrifice that can be well separated from each other, i.e. the customs of the walling in and those of the confining of the animal within the new house. It is an interesting phenomenon that while in the former cases of walling-in and burying the informants rarely knew the original meaning of the custom even if it was still alive, in the latter cases the confining of the animals were always explained by the fact that the new building demanded a sacrifice. The other difference can be seen in the species of the animals marked out for sacrifice. Not taking into consideration the discoveries of horse's skulls from the Middle Ages, and some exceptions, the walled-in or buried sacrificial animal is almost always poultry, namely a cock or a hen, and the victim of the completed, new building is in most cases a cat, or perhaps a dog, and only earlier poultry. The role of the animals as foundation offering can be regarded as insignificant. The distribution of the species of the animals used for foundation sacrifice throws light on an important difference in approach, which already belongs to the aspect of the contents of the custom.

The basic idea of the sacrifice both before and under the process of construction and after the completion of the house is common and well-known. While the sacrificial animal is killed before and during the building operations, in most cases it is the new house itself that gets its victim. Thus in the former case we meet with the active form of foundation sacrifice, in the latter case it is most frequently passive, it is the living being which spends the first night in the house that becomes a victim. The customs substituting human sacrifice and egg sacrifice also belong to the active forms of foundation sacrifice. The basic presumption is the same in both forms of custom, namely the new building demands an offering, but the direct purpose of the custom is different. The slaughtered, and buried or walled-in offering serves the purpose of making the building steady, while there was an attempt to avoid illnesses and death by confining animals so that not a person but some kind of animal shall become the fatal victim of the new building. Here the aim is to avoid, „to deceive" fate, thus even that observation gets a meaning that the animal doomed to death is usually less valuable than the slaughtered sacrificial animal, it is generally a cat or a dog, and only in rare cases a useful animal. While in the former case the sacrifice is conscious and takes place with a definite purpose, on the latter occasions the sacrifice itself is inevitable and the related actions are not positively of a sacrificial nature.[41]

Besides the living offerings, those customs represent another type of

41. It must be noted that at the same time we have also data on the avoiding of sacrifice. This is intended when a small part of the wall not plastered up gives the impression of the incompleteness of the building, and the sacrifice can be eliminated in this way. Comp.: *É. Pócs, Cs.:* op. cit. 46

foundation sacrifice when sacraments, objects with magical power are employed for offerings. The main question is here also whether the difference in the object of sacrifice means difference in the meaning and function of the customs, and to what extent they can be regarded as customs of foundation sacrifice.

The use of the sacraments which are in form similar to foundation sacrifice can be found in practice in the Catholic and Greek Catholic areas of Hungary even now. In the vicinity of Hetés (Zala county) a consecrated catkin was put into the wall of the house.[42] In Zagyvarékas a bottle of sacred water is placed into each of the four corners of the house during the process of construction[43], in the environs of Szeged burning consecrated tapers of the thickness of an arm were built in the four corners earlier.[44] The inhabitants of Szentpéterfa and Harasztifalu (Vas county) walled a rosary into the wall of the house during the course of construction.[45] In Domaszék (Békés county) a crucifix was placed into the northern corner of the foundation of the house while prayers were being said.[46] The sprinkling of the foundation, the threshold or the walls during the process of construction, with sacred water, is customary everywhere among the Catholic Hungarians. The consecrated herbs is a favourite sacrificial sacrament as well. In the Greek Catholic villages of the Cserehát and the Zemplén Hills (Abaúj, Zemplén counties) flowers consecrated on the birthday of St. John the Baptist (24th, June) were put into the wall of the house while they were being built,[47] in Tápé (Csongrád county) grass consecrated on the day of the Blessed Virgin's assumption (15th, August) was placed into the foundation.[48] In Upper Northern Hungary (now Czechoslovakia) it was the custom among the German-speaking bricklayers that the first bricklayer hollowed out a small hole in the ground under the foundation-stone and placed *tisztesfű* (Stachys annua) into it in the shape of a cross.[49] We do not know whether it was consacrated or not.

Besides the sacraments also other objects carrying symbolic meaning or having magical power occur in the customs of sacrificial character of house building. Such as for example in Csákánydoroszló in Vas county a paperbagful of pumpkin seeds turned up from among the beams when a building with log walls was being pulled down. According to the residents the seeds were built in so that the newly-married couple moving in should have "seed", i.e. they should be fertile.[50] In Kolozsvár (Roumania) bread and wine are walled in the

42. *B. Bellosics:* A hetési faház. Ethnographia, VIII. 1897. 101.
43. *É. Pócs, Cs.:* op. cit. 225.
44. *S. Bálint:* A szögedi ... op. cit. 321.
45. *J. Csaba:* op. cit. 255.
46. *S. Bálint:* A szögedi ... op. cit. 321.
47. *E. Bartha:* Virágszentelés Észak-Magyarországon. A Miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei, 20. 1983.
48. *S. Bálint:* Népi hitvilág ... op. cit. 636.
49. *I. Richter M.:* Építkezési szokások a nagy épületek emelésénél. Ethnographia, LIII. 1942. 30.
50. *J. Csaba:* op. cit. 255.

basic wall of the Piarist house, which are replaced with new portions every hundredth year of the foundation of the house.[51] Regardless of religion it is a wide-spread custom to put money into the foundation or the wall of the houses during the process of construction. Recently it is becoming more and more popular to wall in documents and papers besides money with the names of the owners and chronological data considered as important. By virtue of their material the customs of foundation sacrificial character connected with objects and sacraments show great diversity and undoubtedly they bear witness to the different semantic and historical layers of traditions. Not all of these different layers of traditions have to do with foundation sacrifice. A lot of them have preserved their original meanings up to now, and it is only the common occassion of occurance and the formal similarity that connect them with foundation sacrifice in the scholars' view. Instead of real foundation sacrifice it is more practical to see rites of ensuring abundance, health, fertility by practicing magic, the paraliturgical forms of the ecclesiastical benediction, the recently arisen demand for leaving tokens of remembrance, saving, evil spirit-driving and other magical actions in these customs. The survey of the sacrificial requisites, objects used for foundation sacrifice, their relation to the function, the meaning is only one of the problems raised by the custom but not cleared up properly yet. The main types, and the varieties, the structure, the contexts and the meaning, the relationship between the beliefs and customs of foundation sacrifice, the historical layers of interethnic relations, the forms of the survival of the custom are a lot of unexplored fields, which are interesting lessons for the examination of folklore.

Az építőáldozat tárgyai és kellékei

Tanulmányomban a magyar építőáldozati szokások fő formáival és az ezekben a szokásokban áldozati célra alkalmazott tárgyak és kellékek funkcionális problémáival foglalkozom.

Az építőáldozat legelterjedtebb formája a középkortól fogva az állatáldozat volt. Az állatáldozat vagy az azt helyettesítő áldozatok mellett elenyésző az építési emberáldozatra utaló adatok száma. Az áldozatra szánt állatfajokat tekintve a középkori régészeti leletek és a közelmúlt hagyományai között nincs lényeges különbség.

Az építési állatáldozaton belül elkülöníthetők egymástól az állat megölésének és az új házba való bezárásának szokásai. Ez utóbbi az áldozat áttételes formája, inkább a végzet elkerülését, áthárítását célozza, nem is tekinthető kifejezetten áldozati szokásnak. Ez a kettősség az áldozatra szánt és az elhullásra ítélt állat kiválasztásában is némiképpen megmutatkozik.

Ugyancsak nincs feltétlenül közvetlen kapcsolata az építőáldozattal a szentelmények és egyéb tárgyak befalazásával járó szokásoknak. Nemegyszer célszerűbb, ha ezekben a szokásokban bőség-, egészség-, termékenységvarázsló rítusokat, az egyházi áldás paraliturgikus formáit, védő, gonoszűző és más mágikus cselekvéseket látunk.

Bartha Elek

51. *A. Hermann:* Építő áldozat. op. cit. 307.

MYKOLA MUŠYNKA

The Nativity Play of Czechoslovak Ukrainians: a Syncretic Expression of Pastoral Culture

Even though there are no exact data concerning the geographical distribution of the Nativity play in Slovakia[1] we can claim that this genre is most widespread in the territory of Eastern Slovakia, especially in localities populated by Ruthenians-Ukrainians. Unfortunately, it has been so far almost unnoticed by folklore research.[2] It is regrettable, since the research into the Nativity play utilizing the methods of modern ethnography (including sound and film documentation) could contribute to broader theoretical conclusions and answer some questions which researchers of the past decades did not propound, e.g. the question of the manner in which the plays were passed on to successive generations, the questions of the degree of improvisation, gesticulation, the dance and musical components in the Nativity play, etc.

Taken through the village (or town) the Nativity Christmas play is a typical expression of pastoral culture. The usual names for this kind of play among the Ukrainians of Eastern Slovakia are *pastyrska hra, pastuškovaňa* or *pastyrstvo,* and the participants are called *pastyre* or *pastusi.*[3] It is a play in which in a minimum space almost all kinds of art are harmoniously combined: theatre, recital, singing, music, dance and graphic art. It is generally assumed that this play dates back to the Middle Ages, and that its text developed from a puppet play and from the texts of church mysteries. In Slovakia the genre

1. The definitive answer to this question is expected to appear in the Ethnographic Atlas of Slovakia which is about to be finished.

2. The so far modest literature on the Nativity play in the examined area includes: *I. Paňkevič:* Viflejem jak rizdvjana hra i Vertep. Podkarpatska Rus, II. 1923. Uzhhorod, 29–30.; *J. Nedzelskyj:* Viflejemskija ihry. In: Narodna škola. Uzhhorod, 1940–41. No. 6. 99–103; *J. Nedzelskyj:* Uhrorusskyj teatr. Uzhhorod, 1941. 25–29.; *H. Ihnatovič:* Pryčynok do istoriji Betlehemu. Narodna tvorčis: ta etnohrafija, Kiev, 1967. No. 3. 59–62.; *J. Olejník:* Zimný slnovrat, jarné novoročie a letný slnovrat v Jakubanoch, Jarabine, Litmanovej, Osturni a Veľkom Lipníku. Naukovyj zbirnik Muzeju ukrajinskoji kuľtury v Svydnyku, 6. Prešov, 1972. 227–256.; *I. Čyžmar:* Čotyry viflejemski ihry iz Svydnyččyny. Prešov, 1972. 257–287.

3. There is a parallel use of terms *viflejemci, betlejemci, jasličkare,* all derived from the name of the basic prop of the play. The term "pastoral play" is used in other countries as well, and it is now frequent also in specialized literature. It is used e.g. by the German researcher *B. Schier* in his treatise on the Slovak Nativity play (*B. Schier:* Die Hirtenspiele des Karpathenraumes. Berlin–Dahlem, 1943.).

reached its pinnacle in the 18th century, while since the second half of the 19th century it gradually began to disappear.[4]

The development of the genre among the Ukrainian population of Eastern Slovakia had different chronological dimensions. Here the Nativity play began to be performed as late as the end of the 19th century. Admittedly, the Nativity play did not make its appearance in a vacuum. It had been preceded by a very strong local tradition of "carolling", i.e. strolling about with a star. In many localities this older "walk-about" tradition was constituted parallelly with the Nativity play even in the 20th century. The substance of "carolling" lay in that groups of youths and adults (consisting of 5 to 10 members), formed chiefly according to age categories, walked about the houses of their fellow-citizens, sang secular carols devoted to individual members of the household—the housekeeper, his wife, the son, daughter, the grandparents, and recited congratulations. As a reward they were treated, and received either a reward in kind or money which they used for joint entertainment. This variant of Christmas "walk-abouts" was retained in its original form only partly in the easternmost part of the Ruthenian ethnic area—in the environment of Snina and Medzilaborce.[5]

As late as the fifties of our century hazel wands called ščedraky were distributed by youths during those "walk-abouts" in northern villages of the Bardejov district (Livov, Lukov). These wands were used in turning the cattle out to graze.

Among the Ukrainian repatriates from Rumania who settled in the district of Tachov in western Bohemia (the villages of Milíře, Lesná and Obora) the ceremony of walking about, star in hand, has been preserved till today. The star retained here its ancient form. It is decorated with cosmogonic symbols (the Sun, the Moon, the Stars), even if the traditional candle inside the star was replaced by an electric bulb, and folk carols by church carols.

An important role in these "walk-abouts" was played by improvisation on which the financial reward depended too, and therefore the "carollers" tried hard to entertain their listeners with witty blessings and songs which were often parodies of church songs. In many places the carollers also often used zoomorphic and anthropomorphic masks — either for entertainment, or for magic purposes. These "walk-about" entertainments were only a step away from the genre of the Nativity play.

The research into the genre shows that the Ukrainians of Eastern Slovakia took the Nativity play over from the Slovaks, with the manner of the penetration of this play being rather varied. In places in which Ukrainian localities immediately bordered on Slovak ones, the penetration was direct: at Christmas

4. *R. Žatko:* Príspevky k štúdiu slovenských betlehemských hier. Slovenský Národopis, IV. 17.
5. Š. *Krčméry:* O slovenskom chodení s Betlehemom. Sborník Matice Slovenskej. Martin, 1933–34. 85–110.

time according to the Eastern rite (two weeks after the Roman Catholic Christmas) the Slovak Nativity players visited neighbouring Ukrainian villages where the play was taken over by local youths who subsequently returned the visit. A part of the plays got into Ukrainian localities by means of printed texts (by Kollár, Czambel, Dobšinský). There were also cases in which the Slovak Nativity play got to the Ukrainian environment by means of Hungarian.[6]

The Nativity play found a favourable ground in the Ukrainian environment and got rapidly domesticated, and soon it began to influence the Nativity play of neighbouring ethnic nations — the Slovaks, Poles and Hungarians. Examples of such influences are very numerous especially in the Slovak Nativity play, as documented by a number of researchers.[7] The most conspicuous expression of the influence is the penetration of Ukrainian songs, dances, proper names and dialect words.[8]

In spite of its religious content the Nativity play retained long its original entertaining function reflected especially in the dialogues of shepherds with the old Grandfather. The biblical characters in it were stripped of the aureole of sainthood, and conducted themselves as ordinary people. The Church proscribed such expressions of folk theatre, and since direct interventions aimed at stopping the performances failed, it attempted to replace them by artificial plays sanctioned by the Church authorities.

The first of these artificial plays was published by the Congregation of St. Vasilij (St. Basil) in Uzhhorod in 1898 as a separate supplement to the periodical *Nauka* under the title *Viflejemskija ihry* (The Nativity play).[9] In his introduction the anonymous author[10] makes no secret of his intention to eliminate with his play the folk "walk-about" Christmas plays in which, as he puts it, "the performance is full of vulgar and tasteless jokes, especially at the expense of the old, undereducated and dull shepherd, who is the target of the derision on the part of the youths who try to belittle him, which contradicts the Christian morality and its principle of honouring one's elders".[11] The

6. The teacher *Ivan Myhalka* translated several variants of the Nativity play from Hungarian into the local Ukrainian dialect in the last century (*I. Myhalka:* Viflejemski ihry v rokach 1870—1910. Podkarpatska Rus, II. Uzhorod, 1925.)

7. Š. *Krčméry:* op. cit.; *R. Žatko:* op. cit. 145.; *J. Olejček:* Jasličkári. Slovenská vlastiveda, 1922. 162.

8. Ukrainian loan words in Slovak, Hungarian and Polish Nativity plays have a stylistic function: they characterize individual persons as bearers of pastoral culture, which is apparently connected with the Walachian colonization.

9. Viflejemskija ihry, to jest' čin koľady na Roždestvo Christovo dľa učaščejsja molodeži. Ungvár, 1898.

10. Later research proved that the author of this Nativity play was *O. E. Roškovič.*

11. The situation was similar in other nations. E.g. one of the first authors of the Slovak "Betlehem", *J. Emanuel* wrote as early as 1856: "Many indecensies have crept into the play which offend the moral feeling of God-fearing people". *J. Záborský* wrote his "Betlehem" in 1870. with a osmilar aim to put into the play "something more reasonable and practizal" (quoted from *R. Žatko:* ip. cit. 24., 35.).

Fig. 1. The Christmas star from the village of Obora. Western Bohemia. Photo M. Mušynka, 1973.

above-named author finds another shortcoming of the plays in that they are performed by young adults who not only ignore the religious aspects of the play, but who unfortunately take the money, cakes, and whatever else they may receive to the pub, and there desecrate the innocent joy from the birth of the Saviour by drinking, fighting, and even cursing the Saviour himself.[12] According to the anonymous author the Nativity play should be practised by a teacher with his pupils, excluding everything that contradicts religious morality. Further on suggestions are made from the author on how the play, including the whole text of the play, together with religious carols, should be rehearsed.

This play enjoyed considerable popularity among the Ukrainians of

12. *R. Žatko:* op. cit. 35.

Eastern Slovakia. It was published several times in both the Cyrillic and Latin alphabet, among other countries also in the USA (at the beginning of the 20th century it was translated also into Hungarian), and it is performed in Eastern Slovakia even now. The characters include two angels and five shepherds, including the ageing head of the shepherds, the central character of the play. The angels are clad in long shirts reaching to their knees, and have wings fixed on their backs. The shepherds wear smocks and carry sticks, shepherd's crooks *(valašky)* and bells. The Grandfather wears linen trousers stuffed with straw. All of them, except the Grandfather, have their heads covered with tall decorated paper caps *(čakovy),* and their faces are brightly painted with soot and red colour. The Grandfather has his face covered with a linen or paper mask with a long beard made of yarn.

One of the chief props of the play is a representation of the Nativity scene *(viflejem, betlejem)* in the form of a little church or a crib with a two-dimensional or plastic depiction of the holy family.[13] The crib often contains miniature figures of sheep, moss, trees, exotic plants, etc.

The story of the play is simple: the shepherds talk about biblical prophecies and tired, they fall asleep; they are awakened from their dream by angels announcing the birth of Jesus Christ. The shepherds go on the pilgrimage to "Bethlehem", bow to the new-born child, and offer him various presents. The whole play is intertwined with church carols.

In spite of its diffusion the play was almost nowhere retained in its original version. It is everywhere complemented by folk elements, especially by the "sermon" of the old Grandfather, parodying the church *propoviď* (sermon) of a parson. The shepherds heave the Grandfather onto their crooks, and he *propovidaje,* i.e. tells a jocular tale from folk repertoire, most frequently one of a vulgar content.

In many villages the Nativity play is complemented by a character of the Jew whom the shepherds force to pray (with the Jew corrupting the prayer) and bow to Jesus, which is a source of comic amusement. This character (like the characters of the Gypsy, the Devil and some others) apparently got into the Nativity play via the puppet play "Vertep". In its further development the Nativity play is complemented (apparently under the influence of the western Nativity play) by the characters of Herod *(Irod),* the three kings, etc. But even in these variants the old Grandfather *(Dido Gubo)* remains the central character.

In the western part of the Ukrainian ethnic area the most widespread variant was the play similar to the Prešov variant of the Nativity play of 1904.[14] The characters include one or two angels, three shepherds (*Stach, Fedor* and

13. Viflejemskija ihry. Sobranije gr. kat. cerkovnych bratov. Homestead, 1920.
14. *J. Tarczay:* Az eperjesi jaszlicskárok. Néprajzi Értesítő, V. 1904. 1–12.

Fig. 2. Nativity players from Čertižné. Eastern Slovakia. Photo M. Mušynka, 1967.

Gubo), sometimes another shepherd called *Dido* (Grandfather) or *Staryj* (the old one). Often it includes some Šariš and Zemplín dialect elements. The songs are almost always replaced by church carols of the Eastern rite. Of the original Slovak songs, *Pasli ovce valasi, Dobre sa mal Kuba, Z tamtej strany jarka* and some others were retained.

A certain type of the Nativity play is widespread in Ukrainian localities north of Sobrance (Beňatina, Podhorod', Ruský Hrabovec). It arose by the contamination of the Nativity play from Central Slovakia with a variant of local origin. The play begins with the song *A včera z večera,* after which follows the monologue of *Fedor* about his roaming about the mountains, the loss of his *fujara* (a musical instrument of the shepherds, similar to the flute) and about the origins of the shepherds. *Fedor* gradually summons to the scene his brother *Stach,* young *Gubo* and old *Gubo* who talk, sing, dance, and finally welcome the angel with the representation of the Nativity. Their dialogues are partly in the Central Slovak, partly in the Šariš-Zemplín dialects. The second part of the play which is in a jocular tone, is presented in the local Ukrainian dialect, and is in no way connected with the first part. It is an intermediate component after which follows the traditional "offering" to Jesus, which is a continuation of the first part.

Many common elements with Slovak variants appear also in the Nativity

Fig. 3. The Grandfather from the Nativity play in Čertižné. Eastern Slovakia. Photo M. Mušynka, 1971.

play from Svidník recorded by *I. Čyžmar*[15] the cast of which, apart from the traditional Nativity characters—*Fedor, Gubo* and *Stach*—includes also the junior shepherd *Junák,* mentioned in Emanuel's "Bethlehem" as early as 1856.

In the interwar and post-World-War-II periods a rather widespread variant of the Nativity play among the Ukrainians of Eastern Slovakia was another artificial play in which two angels, three shepherds and the Devil appeared. It was anonymously distributed in numerous hand-written copies, and it was vehemently propagated especially by parsons. It was published as an anonymous folk play by *I. Čyžmar* in "The scholarly volume of the Museum

15. *I. Čyžmar:* op. cit. 205–270.

of Ukrainian culture in Svidník".[16] In fact this play was written by the Trans-Carpathian writer and editor *A. Bobuľskyj,* and it was published in 1925 by J. Feldeszi printing house in Uzhhorod.[17] There followed several new editions,[18] and in 1930 it was as a whole included into the theatre play "Mesija"[19] which further contributed to its popularization. The play holds faithfully to the biblical story of the birth of Christ, and no trace of typical folk humour is left there. Only the final monologue of the Grandfather *(Dido)* is jocular. Under the influence of folk tradition A. Bobuľskyj included in his play the Devil as the incorporation of evil.

In my field research I have come across translations of Nativity plays into the local Lemko dialect. The translators were mainly the local teachers[20] but I could never identify the original source of the translation. Several Nativity plays from Hungarian were translated by the Trans-Carpathian teacher *I. Myhalka*[21].

Aiming at eliminating folk Nativity plays "The Bureau for the Defence of Religion" in Uzhhorod published a translation into Ruthenian *jazyčie* (an artificial literary language based on the Ruthenian dialects of Ukrainian) of a French Nativity play from the Provencal region.[22] The cast of the characters in the play includes Virgin Mary, Holy Joseph, a Bethlehem inn-keeper and other biblical characters. The message of the play is explained by the translator: "It is well known that at present ... at Christmas time performances of 'Nativity plays' take place in inns, the contents of which performances equal to blasphemy. Our parsons and teachers will find in this edition ready-made material for their performances by which they can drive out the too 'popular' plays".[23] However, the play fell short of the expectations of the publisher, and did not displace the folk Nativity plays, since it did not take roots either in the Trans-Carpathian Ukraine, or in Eastern Slovakia.

The last attempt to eliminate folk Nativity plays of the Ukrainians of Eastern Slovakia was made by *Š. Papp.* In "Kalendar Grekokatolika 1970" he published four short Nativity plays with directions for their performances in which he writes: "It occurs that Nativity players utilize Nativity scenes of no clear origin, the texts of which are not only unsuitable, but even scandalous... From now on the Nativity players are obliged to submit their texts

16. *I. Čyžmar,* op. cit. 270–275.
17. *A. Bobuľskij:* Koľadky s roždestvennoj igroj dľa koľadnikov. Uzhhorod, 1925.
18. *A. Bobuľskij:* Pastyrskaja Igra. Uzhhorod, 1930.
19. *A. Bobuľskij:* Messija. Uzhhorod, 1930.
20. One of such plays was translated by the teacher Chudík in Jakubiany.
21. *I. Myhalka:* Viflejemski ihry v rokach 1870–1910. Podkarpatska Rus, II. Uzhhorod, 1925. 199–203.
22. *J. Rusak:* Viflejem. Misterija v pjati dejstvijach. Tajna Roždestva Christovoho. Uzhhorod, 1937.
23. Quoted from *H. Ihnatenko:* Pryčynok do istoriji "betlehemu". Narodna tvorčišt ta etnohrafija. Kiev, 1967. No. 3. 62.

for approval by their parish priests".[24] Although *Papp*'s Nativity plays derive from folk tradition, they are stripped of the qualities which are at the core of the folk Nativity play — wit and space for improvisation. Their performances are therefore very rare.[25]

I have recorded a very interesting Nativity play in verse among Ukrainian repatriates from Rumania who had settled in the village of Troskotovice in Southern Moravia.[26] The characters in it include apart from the traditional Nativity play characters (the three shepherds, *Dido*—i.e. the Grandfather, the three kings and the two angels) also the biblical prophet Hosea *(Osija)*. In the thirties and forties the play was annually performed in the village of Skejuš in the district of Timisoara from where it was transferred into the village of Troskotovice in the district of Znojmo. It is a translation of a Rumanian folk Nativity play made by the Skejuš deacon *I. Turkyňák*.[27]

At present the most widespread variants of Nativity plays among the Ukrainians of Eastern Slovakia are *Roškovyč*'s "Bethlehem" of 1898 and *Bobuľskij*'s "Nativity play" of 1925. Both plays are adapted from and adjusted to folk traditions. The shepherds speak about routine events of everyday life: about tending cattle, its guarding from wolves, cooking cheese and *bryndza* (a special kind of sheep cheese). They like to make jokes, sing their favourite songs, beating time with sticks and ringing bells, they dance simple shepherd dances, and occasionally fortify themselves with a gulp of *pálenka* (brandy). The main character of the play, Dido (the Grandfather), is basically realistically conceived, though at moments slightly caricatured: he has rich life experiences, the young people respect him, however they also occasionally make fun of him. Dido himself has a sense of humour, and as if intentionally seeks out comic situations. In some variants this character is, as it were, *split:* old *Gubo* behaves with seriousness and dignity, while his double—young *Gubo,* is an idiosyncratic folk clown. From time to time *Dido* "reincarnates" into the character of the Jew or the Devil.

The songs that accompany the Nativity play are mostly of a religious nature. They are the church carols *Nova radisť stala* (A new joy is born), *V Viflejemi novina* (Tidings in Bethlehem), *Božij syn dnes narodivsja* (The son of God was born today) and others. Only east of Laborec there are retained the ancient secular *koľadky* (carols) in decasyllabic verse, and with a refrain after each line. Folk *koľadky* also occur there with religious themes, and even parodies of church carols.

24. Š. *Papp:* Choždenňa z Viflejemon. Kalendar Grekokatolika, 1970. Prešov, 1969. 77.
25. One of them was in the repertoire of the Nativity players in the village of Rybnica.
26. *M. Mušynka:* Materiály z výskomu folklóru presidlencov z Rumunska v Čechách a na Morave. Prešov–Kurov, 1975. 51–57.
27. *I. Turkyňák* lives now in the Roumanian town of Reşiţa where I visited him twice and put down not only the play itself, but also the circumstances of its translation and passing on.

Fig. 4. Nativity players from Kurov. Eastern Slovakia. Photo A. Lazorík, 1978.

The Nativity play spread almost exclusively by oral tradition or in hand-written copies. One and the same variant was performed in a village in the course of several decades, so that it was intimately known to the inhabitants, and the performers, mostly boys between 14 and 18, were bound to acquire a perfect command of their roles. Any deviations from the play were regarded as signs of the inability to learn the prescribed text and resulted in smaller financial rewards.

In some localities the play was transmitted by means of a "pastoral letter". It was the verbatim text of the play and of all accompanying songs. Usually it was sold by the outgoing group of performers to the incoming one for a small fee. Often the "pastoral letter" was owned by a deacon or some older citizen, who was also the director of the play. It was in his house that the performers met to rehearse before Christmas. In order to avoid abuse of the "pastoral letter", i.e. to prevent its copying without the consent of the owner, some deacons enciphered the text. One of such enciphered "pastoral letters" retained till today comes from the year 1917. It was the work of the deacon Michal Opuda from Čertižné near Michalovce, and he rehearsed the Nativity play from it till his death in 1961. After his death the "letter" was inherited by his

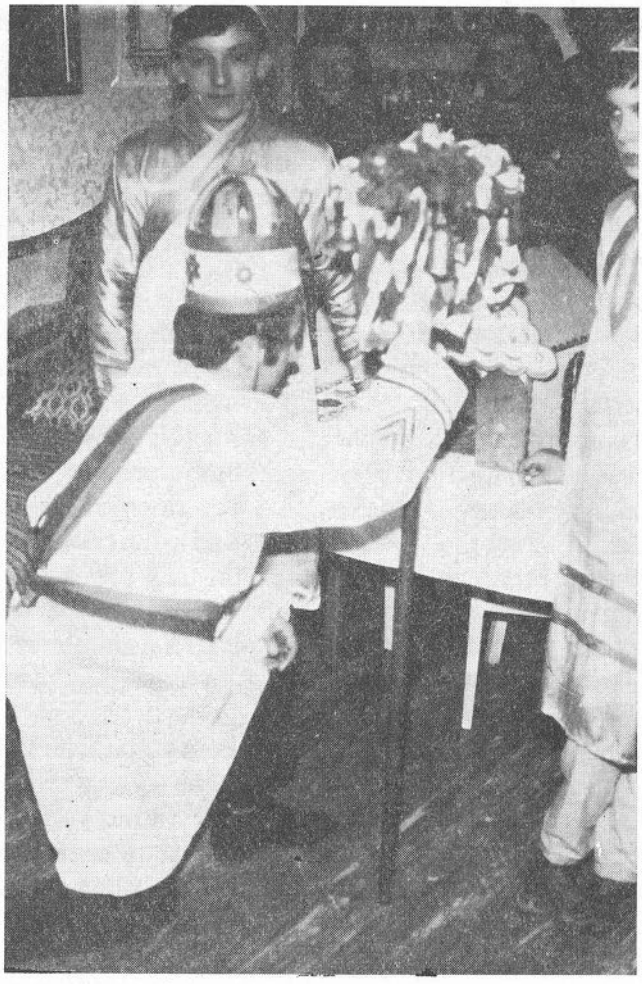


Fig. 5. The third shepherd in front of the Nativity scene (cf. the V-shaped signs on his sleeve). Čertižné, Eastern Slovakia. Photo M. Mušynka, 1971.

son who rehearses the Nativity play up to the present from the same enciphered copy.[28]

We find references in literature about Slovak tinkers and liniment-peddlers performing the Nativity play in Bohemia and Moravia in the 18th and 19th centuries. We have come across a similar fact in our field research even in the recent past.

In 1959 a group of youngsters from the village of Beňatina in the district of Michalovce took part in a work party in Hradec Králové in Eastern Bohemia. Since Christmas in their village is celebrated according to the Julian

28. The manuscript of the Nativity play by M. Opuda wih the enciphered copy is now in the hands of the author of the present contribution.

calendar, they all remained at work on the Roman Catholic Christmas. They asked their people back home to send them costumes and props of the Nativity play, and on Christmas Eve they began to walk about the homes of their superiors and acquaintances in Hradec Králové, and later also about the houses of strangers who invited them to their dwellings. The Nativity play of the Beňatina youngsters was a genuine rarity on Christmas Eve in this Czech town, which was reflected also in the financial reward: during one night the lads "carolled out" more than 7,000 crowns.

Even though the Nativity play at present retains a rather conservative character (the performers often do not understand the meaning of some passages of the recited text, which leads to its comic corrupting), we can nevertheless come across certain innovations, especially in the decoration of the Bethlehem scene and other props. E.g. in the variant of the Nativity play from Čertižné near Michalovce there are four shepherds without names or any other distinctions among themselves. However, this was resented by the performers, and so, in order to make the viewers understand who of the shepherds is the first, or the second, or the third, or the fourth, they sewed onto their sleeves a corresponding number of V-shaped ribbons (like on the uniforms of the students of military schools).[29] It is an interesting example of the occurence of the sign in folk theatre, the precise analysis of which was made by *P. P. Bogatyrjev*.[30]

Finally we can say that the Nativity play, even among the Czechoslovakian Ukrainians, is about to become extinct, and that it is therefore necessary to make efforts and record the highest possible number of its variants for scholarly purposes and for future generations. The findings recorded in the Ethnographic atlas of Slovakia could be a good foundation for further study in this field.

A csehszlovákiai ukránok betlehemes játéka: a pásztorkultúra szinkretikus megnyilvánulása

A csehszlovákiai ukránok (a Kárpáton túli etnikum szerves részének) házról házra járásának legrégibb formája a koledálás és a csillaggal való járás volt. Fokozatosan ezekből alakultak ki a betlehemes játékok. Ezen a területen a róluk szóló első feljegyzéseket csak a XIX. század közepétől ismerjük. A játékok valószínűleg a szlovákoktól terjedtek át a kelet-szlovákiai ukránokhoz. A helységek többségében mind a mai napig fennmaradtak.

A pásztorkultúra szinkretikus megnyilvánulása ez, melyben kis területen harmonikusan egységet alkot: a dal, zene, tánc, recitálás, az élőszó és a művészet kifejeződése. A betlehemes játékok fő szereplői: öreg bacsa *(Dedo, Kubo, Gubo, Staryj)*, két-három pásztor és két angyal. Később bekapcsolódtak a játékokba a három királyok, a bábszínház „vertep"-jéből a zsidó, az ördög és a cigány. A legfontosabb rekvizitum a templomocska vagy istálló formájú betlehem. Maszkja csak a *Dedó*nak, illetve a *zsidó*nak van. A többiek hangulatosan ki vannak festve, hosszú inget és pásztorkabátot

29. cf. the photograph of the Nativity players in Čertižné.
30. *P. Bogatyrjev:* Lidové divadlo české a slovenské. Praha, 1980.

(halenát) viselnek, fejükön csákó, kezükben *valaška* (fokosféle) vagy bot van csengőkkel (bádoglemezecskékkel), ezeket földhöz ütögetve tartják a dal és tánc ritmusát.

A betlehemes játékok lényeges részeként, – vallásos tartalmuk ellenére – mai napig megmaradt a szórakoztató elem, az öreg *Dedo* rögtönzött „szentbeszéde", tréfás dalok, táncok stb. Az egyház minden eszközzel harcolt a népi színház e megnyilvánulásai ellen, de mivel a közvetlen tiltásoknak nem volt eredménye, igyekezett e népi játékokat nem eredeti, egyházi hatóság által jóváhagyott játékokkal helyettesíteni. E játékok jelentős mértékben elterjedtek a lakosság körében, de mindenütt közelebb vitték őket a népi hagyományokhoz, azaz népszínjátszás elemeit építették be, amelyek ellentétben voltak a betlehemes játék vallásos jellegével.

Maradtak fönn ruszin nyelvjárásra magyarról, szlovákról és elvétve franciáról fordított betlehemes játékok változatai is. A morvaországi Troskovicében románból átültetett betlehemes játékszöveget jegyeztek föl a Romániából áttelepült ruszinok körében. Betlehemes játékok kanonizált szövegeinek bevezetésére *Š. Papp* tett utoljára kísérletet 1970-ben.

A betlehemes játékok szájhagyományként vagy anonim, olykor szellemesen rejtjelezett másolatokban („pásztorlevelekben") terjednek. Keleti szertartású koledák kísérik. A természetbeni adományt mindenütt pénzadomány váltotta fel.

Mušynka Mykola

GÁBOR BARNA

Das Topfwerfen und Topfzerschlagen in der ungarischen Volksüberlieferung

Ein häufiges Element der ungarischen Volksbräuche stellt das Zerschlagen von Töpferwaren, die mit den verschiedensten Dingen (Asche, Schmutz, Mist bzw. Süssigkeiten) gefüllt sind, dar.[1] Der Verfasser der vorliegenden kurzen Studie kann sich allein darauf beschränken, die verschiedenen Variationen dieses Brauches, die Gelegenheiten seiner Ausführung sowie seine geographische Verbreitung auf dem ungarischen Sprachgebiet vorzustellen. Die Funktion dieses Brauchelements wird kurz untersucht. Den Gelegenheiten zur Ausführung des Topfzerschlagens gemäss geordnet werden die Angaben vorgestellt. Zu diesen Gelegenheiten gehören in der ungarischen Volksüberlieferung: 1. der Fasching, 2. der Luzientag, 3. die bedeutenderen Namenstage, 4. die Taufe, 5. die Hochzeit und 6. das Schlachtefest.

Das Topfzerschlagen zum Fasching

Die am meisten bekannte Version des Topfzerschlagens lebt in der Grossen Ungarischen Tiefebene, in der Jászság und Umgebung.[2] In der ungarischen Fachliteratur bürgerte sich hierfür zur Bezeichnung ähnlicher mit dem Topfzerschlagen verbundener Bräuche der Name *bakfazék* oder *bakfazékhordás* ein. In der vorliegenden Studie wird aber an Stelle der speziell ungarischen Bezeichnung *bakfazék* der allgemeinere Terminus *Topfwerfen* oder *Topfzerschlagen* gebraucht.

Die für die Jászság (Kom. Szolnok) charakteristischste Version des Topfzerschlagens war als Brauch des Verspottens sitzengebliebener Mädchen bekannt. Am Fastnachtsdienstag, dem letzten Tag des Faschings, trugen die jungen Burschen kaputte mit Asche und Schmutz gefüllte Töpfe zu den sitzen-

1. Zum Brauchelement und Funktionselement siehe: *Z. Ujváry:* A szokáskutatás néhány terminológiai kérdése. Műveltség és Hagyomány V. 1963. mit weiterer Literatur.
2. *J. Nagy:* Sajátos farsangi népszokás a Jászságban. „Bakfazékdobás." Jászsági Füzetek 3. Jászberény, 1967.

gebliebenen Mädchen, um sie unter Spottversen in deren Küche zu werfen. Bis zu Beginn unseres Jahrhunderts war der mädchenverspottende Charakter dieses Brauches vorherrschend.[3] Im Laufe der Zeit kam es dann aber zu einer Veränderung im Charakter des Brauches. Auch ein Freiersbursche konnte seiner Liebsten einen *bakfazék* bringen. Jedoch war dieser dann anstelle von Schmutz mit Süssigkeiten, Schokolade, Wal- oder Haselnüssen gefüllt. In einer der jüngsten Monographien über die Jászság wird auch hervorgehoben, dass sich die mädchenverspottende Sitte des bakfazékhordás in den ersten zwei bis drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts allmählich in eine Sitte des Brautwerbens und Beschenkens umgewandelt hat.[4] In einigen Dörfen der Jászság erwiderten die Mädchen dann nach ein paar Tagen das bakfazékhordás.[5]

Neben den Bezeichnungen *bakfazék, bakfazékdobás* und *bakfazékhordás* für diesen Brauch sind auch die Namen *cibereszűrés* (dt. etwa: Fastensuppe seihen), *cefreszűrés* (dt. etwa: Maische seihen) und *kiszihordás* (dt. etwa: Todaustragen) bekannt. Diese Termini beziehen sich alle auf die sauern Fastensuppen und -sossen. Ebenso blieb der Ausdruck *ciberét szűrni* (dt. etwa: die Fastensuppe seihen) in der Nagykunság (Karcag, Kisújszállás, Ecsegfalva, Dévaványa) und in Ada (Bezirk Bács-Bodrog, Jugoslawien) im Sinne von unverheiratet bleiben erhalten.[6] Diejenigen, die diesen Brauch als erste beschrieben, erwähnten den Brauch des *bakfazékhordás* als charakteristische Tradition der Jászság.[7] Dieser Brauch ist aber auch in der Kultur der unmittelbar an die Jászság grenzenden Dörfer lebendig, und zwar in den gleichen Variationsformen und unter den schon genannten Bezeichnungen. Für diese Siedlungen ist die Übernahme aufgrund der unmittelbaren Verbindungen und der Heiraten verständlich[8], doch kommt dieser Brauch auch weiter entfernt vor. So wurden in Tiszaföldvár (Kom. Szolnok) am Fastnachtsdienstag unter dem Fenster der unverheirateten Mädchen Töpfe zerschlagen.[9] In der Siebenbürgener Ortschaft Radnót (Kom. Kisküküllő) nahm man am Fastnachtsdienstag in aller Frühe die auf den Zaun zum Austrocknen gesteckten Töpfe ab und warf sie zum Ärger des Besitzers vor die Tür.[10] In Lajosmizse (Kom. Pest) warf man zur Faschingszeit dem Nachbarn einen Eimer mit Asche an die Tür,

3. Der Charakter des Mädchenverspottens wird hervorgehoben von *E. Tárkány Szűcs:* Magyar jogi népszokások. Budapest, 1981. 791. Siehe noch: *G. Barna:* Lánycsúfoló szokások. Szolnok Megye Néprajzi Atlasza 81. Fragengruppe. (Volkskundeatlas des Komitates Szolnok) im Druck.
4. *L. Szabó:*. Jászság. Budapest, 1982. 263–264. Siehe noch: *G. Barna:*. op. cit.
5. *J. Nagy:* op. cit. 14.
6. Új Magyar Tájszótár I. Budapest, 1979. 680–681.
7. *J. Prückler:* Bakfazék. Ethnographia XL. 1929. 217.; *J. Prückler:* Jászberényi néphit, népszokások és babonák. Ethnographia XLI. 1930. 130.; *I. Bereczki:* Jászsági népszokások. In: Jász-Nagykun Szolnok vármegyei kalendárium az 1948. évre. Szolnok, 1948. 91.; *L. Szabó:* op. cit. 263–264.
8. Besenyszög (Kom. Szolnok), Tápiógyörgye, Nagykáta (Kom. Pest): *J. Nagy:* op. cit. 10–11.; Zagyvarékas (Kom. Szolnok): *J. Nagy:* op. cit. 10, *É. Cs. Pócs:* Zagyvarékas néphite. Budapest, 1964. 147.
9. *Zs. Szendrey:* A tavaszelő ünnepkörének szokásai és hiedelmei. Ethnographia LII. 1941. 102.
10. *E. Makkai–Ö. Nagy:* Adatok a téli néphagyományaink ismeretéhez. Kolozsvár, 1930. 57.

um so die Hexen zu vertreiben.[11] Noch in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts war es in der Siebenbürgener Ortschaft Magyarózd (Kom. Alsó-Fehér) Brauch, anderen Leuten am Fastnachtsdienstag zur Abendbrotzeit Töpfe mit Asche vor die Tür zu werfen.[12] Auch aus dem östlichen Randgebiet der Grossen Ungarischen Tiefebene, aus der Nyírség (Bezirk Szabolcs), ist der Brauch des Topfzerschlagens bekannt, der hier mit dem Lärmschlagen und dem Läuten, einem häufigen Element der winterlichen Volksbräuche, verbunden war. An das Tor der unverheirateten Mädchen warf man in der Faschingszeit Töpfe mit Asche.[13]

Den Angaben aus dem Atlas für Volkskunde für das Komitat Szolnok zufolge wurden in Vezseny, Tiszavárkony, Rákóczifalva, Cibakháza und Tiszaigar (Kom. Szolnok) zur Faschingszeit kaputte mit Schmutz gefüllte Töpfe am Haus von unverheirateten Mädchen zerschlagen.[14] Als Brauch des Mädchenverspottens gilt auch in dem siebenbürgischen Maroscsesztve (Kom. Alsó-Fehér) das Zerschlagen von aschegefüllten Gefässen zu Sylvestermitternacht.[15] In einigen Gegenden von Siebenbürgen wurden beim Lärmschlagen am Neujahrstag auch irdene Töpfe zerschlagen, um den Lärm zu erhöhen.[16] Der gleiche Brauch ist auch aus dem Alfölder Ort Hajdúhadház (Kom. Hajdú-Bihar) bekannt.[17]

Das Topfzerschlagen zum Luzientag

In der bisherigen Fachliteratur ist das Topfzerschlagen zum Luzientag unbekannt. Auffallend ist dabei aber, wie stark dieser Brauch dem oben erwähnten Brauch aus der Jászság ähnelt. Ebenso charakteristisch wie das *bakfazékhordás* für die Siedlungen der Jászság war das Topfzerschlagen zum Luzientag, ung: *Lucahordás,* für die kleinere gut abgrenzbare Landschaft des ungarischen Sprachgebietes, für die westlichen Gemeinden des ehemaligen Komitates Ung (heute Slowakei).

In dem am Fluss Laborc gelegenen Bés (Kom. Ung) zogen die etwas älteren Jungen durchs Dorf: *Lucát vittek* (dt. etwa: Luziengehen). Dazu füllten sie Krüge oder Töpfe mit Asche oder Wasser und warfen sie in die Küchen hinein. Dieser Brauch galt hier eher als Scherz und Fopperei, deshalb suchten sie sowohl die Häuser, wo Jungen und auch Mädchen wohnten, auf. In den

11. *N. Relkovič:* Babonagyűjtés. 1. Boszorkányok. Ethnographia XXXVIII. 1927. 155.
12. *I. Horváth:* Magyarózdi toronyalja. Budapest, 1980. 137.
13. *S. Erdész:* Nyírség. Budapest, 1974. 288.
14. *G. Barna:* op. cit. Diese Siedlungen stehen siedlungsgeschichtlich mit der Jászság in Verbindung, und so kann es sein, dass das Topfzerschlagen in diesen Dörfern seinen Ursprung in der Jászság hat.
15. *E. Makkai–Ö . Nagy:* op. cit. 14.
16. *Ö . Nagy:* Téli néphagyományaink. Útmutató néprajzi gyűjtőknek. Kolozsvár, 1938. 39.
17. *J. Igmándy:* Szilveszteri népszokások Hajdú megyében. Ethnographia LII. 1941. 121.

schweren Jahren nach dem zweiten Weltkrieg ging dieser Brauch hier verloren. In dem sehr traditionsbewussten Ort Abara (Kom. Zemplén), der am rechten Ufer der Laborc gelegen ist, zogen junge Burschen durchs Dorf. Sie legten Nüsse oder Äpfel in ihren Topf und brachten diesen zu den Häusern, wo Mädchen wohnten. Wenn die Tür geöffnet wurde, warfen sie den Topf, damit man sie ja nicht erkennt, flink mitten in die Küche. Die Mädchen sammelten dann die Scherben und die Nüsse auf. Doch dieser Brauch wurde nicht nur vom Bräutigam ausgeführt, sondern es konnte auch ein guter Bekannter oder Verwandter des Mädchens sein, der Nüsse oder Äpfel brachte. Wo jedoch keine Mädchen wohnten, dort warfen die jungen Burschen einen mit Asche gefüllten Topf in die Küche, um die Hausbewohner zu ärgern. In dem Ort Deregnyő (Kom. Zemplén), der am Zusammenfluss von Ung und Laborc liegt, trugen die jungen Burschen am Luzienabend den Luca-fazék (dt. etwa: Luzientopf) in die Häuser, wo Mädchen wohnten, oder in die Spinnstube. Sie suchten hauptsächlich die Mädchen auf, mit denen sie sich gerade verstritten hatten. Während der 1940-er Jahre ging dieser Brauch in beiden Orten verloren. In Mokcsakerész (Kom. Ung) wird sogar davon erzählt, dass sich die am Luzienabend herumziehenden Burschen maskiert hätten. Sie kleideten sich in flauschige Mäntel und banden sich Bärte vor: d. h., *sie verkleideten sich als Luzie*. Dann warfen sie mit Asche gefüllte, kaputte Töpfe durch die offenstehenden Haustüren ins Haus. Aber auch hier wird erwähnt, dass die jungen Burschen ihrer Geliebten Töpfe mit Süssigkeiten brachten. In dem durch den Kürbisanbau bekannten Ort Dobóruszka (Kom. Ung) kam es vor, dass man statt des Tontopfes einen Kürbis ins Haus warf.

Als Erklärung für den Zweck der Ausübung dieses Brauches in der Unglandschaft werden das Ärgern und Foppen genannt. Die Beschenkung von jungen Mädchen als Zeichen der Brautwerbung löste diesen Brauch in unserem Jahrhundert auch hier ab, bzw. existierte parallel dazu. Das Lärmschlagen mag seinerzeit wahrscheinlich zum Vertreiben und Fernhalten der bösen und schädlichen Mächte gedient haben, und zwar gerade am Luzientag, dem am besten geeigneten Zeitpunkt für das Erscheinen der bösen Geister.

Das Topfzerschlagen an besonderen Namenstagen

In der ungarischen Volkstradition dienen auch einige Namenstage als Gelegenheiten zum Topfzerschlagen und Topfwerfen. Wegen der Eventualität aller bisherigen Forschungen gibt es diesbezüglich noch wenige Angaben. Dass dieser Brauch aber einst in breiteren Kreisen gelebt hat, zeigt die Tatsache, dass er auch an weit voneinander entfernten Punkten des ungarischen Sprachgebietes anzutreffen ist (Transdanubien, östliches Randgebiet der Grossen Ungarischen Tiefebene, Transsylvanien).

In Beregdaróc (Kom. Bereg) gratulierten sich die Bekannten untereinander mit dem Brauch des Topfzerschlagens. Sie taten Asche oder gelöschten Kalk in einen kaputten Topf und warfen ihn am Vorabend des Andreas-Tages durch die Küchentür hinein. Wer so einen Topf brachte, wurde hereingebeten und bewirtet.[18] Bis zu den 1930-er Jahren wurden die Männer namens Andreas in dem siebenbürgischen Havad (Kom. Kolozs) auf ähnliche Weise beglückwünscht. Hier zertrümmerten gute Freunde die mit Asche gefüllten Töpfe am Haustor und riefen: *„Es lebe Andreas!"* Die Gratulanten wurden bewirtet. Sie zogen dann durchs Dorf zu jedem, der Andreas hiess. Andere Namenstage wurden auf ähnliche Weise gefeiert.[19] In den Orten Hodász und Tiszabecs (Kom. Szatmár) zerbrach derjenige, der zu einer Namenstagsgesellschaft dazukam, einen irdenen Topf, bevor er ins Haus trat, um damit dem Hausherren soviel Segen zu bringen, wieviel Scherben es waren. Aus Spass oder Hohn füllte man auch Sekrete in diesen Topf.[20] Ähnlich wurden in den transdanubischen Orten Vajszló und Hirics (Kom. Baranya) zum Namenstag mit Bohnen gefüllte Töpfe auf dem Dachfirst zerschlagen.[21]

Neben dem analogischen Zauber (dem Gefeierten soll soviel Segen zuteil werden, wieviel Scherben es gegeben hat) kann im Brauch des Topfzerschlagens zum Namenstag auch ein Vertreiben der bösen Mächte durch Lärmschlagen angenommen werden.

Topfzerschlagen bei der Taufe

Auch bei dem ersten grossen Ereignis im Leben des Menschen, bei der auf die Geburt folgenden Tauffeierlichkeit, ist der Brauch des Topfzerschlagens ebenfalls anzutreffen. Die Taufe stellt im Grunde genommen den Akt der Aufnahme des Neugeborenen in die Gemeinschaft dar, was in Begleitung zahlreicher Riten vorsichgeht. Diese Riten sind alle dazu berufen, die Gesundheit von Mutter und Kind, bzw. deren gute Eigenschaften zu stärken und zu fördern. Die recht verstreuten Angaben in der Fachliteratur weisen aber darauf hin, dass es sich hier um eine weniger allgemeine Erscheinung handelt.

Ausser einigen nicht genau lokalisierbaren Hinweisen in der Fachliteratur beziehen sich nur einige Angaben aus Nordungarn (Paloczenland) und aus der Grossen Ungarischen Tiefebene auf das Topfzerschlagen zur Taufe.[22] In Hosszúpályi (Kom. Bihar) war es zu Beginn des Jahrhunderts Brauch, dass

18. *S. Papp Zoltán:* A beregdaróci emberek élete a századfordulón. Budapest, 1975. 272.
19. *Ö. Nagy:* Népszokásaink múltja és jövője Havadon. Népismereti Dolgozatok. 1980. 192
20. *Zs. Szendrey:* Szatmár megye néphagyományai II. Ethnographia XXXIX. 1928. 35.
21. *J. Berze Nagy:* Baranyai magyar néphagyományok III. Pécs, 1940. 308.
22. *Zs. Szendrey–Á. Szendrey:* Szokások. In: A magyarság néprajza III. Budapest, o. J.; *F. Wlislockiné Dörfler:* A gyermek a magyar néphitben. Ethnographia IV. 1893. Beide Arbeiten erwähnen das Topfzerschlagen nur im allgemeinen.

die Dorfkinder zu einer Taufe Tonkrüge an die Tür des Hauses warfen, wo die Taufe gehalten wurde. Dem Aberglauben nach wurde einer, dem zur Taufe Krüge zerschlagen wurden, niemals taub.[23] Zum gleichen Zweck zerwarf man auch in Hódmezővásárhely bei der Taufe Tonkannen.[24] In einigen Gemeinden in Transdanubien wurden die grossen Tauffeiern meistens in der Zeit nach der Ernte, in den Herbstmonaten, gehalten. Dann wurden Tontöpfe vor dem Fenster des Täuflings zerschlagen, um damit dem Kind Glück zu bringen.[25] Auch von den Paloczen aus dem Komitat Nógrád heisst es, dass sie zur Taufe mit Asche gefüllte Töpfe zerschlugen.[26] Wer in Topolya (Kom. Bács-Bodrog) im Süden des ungarischen Sprachgebietes der Wöchnerin als erster Nahrungsmittel brachte, tat diese in einen Tonkrug, den er dann am Türpfosten zerschlug, damit das Neugeborene einst ein feiner, stolzer und bekannter Mensch werde.[27]

Topfzerschlagen zur Hochzeit

In der ungarischen Volkstradition stellt die Hochzeit eine der wichtigsten Gelegenheiten zum Topfzerschlagen dar. Die Mehrzahl der Angaben bezieht sich hierauf, und diese Angaben stammen aus dem gesamten ungarischen Sprachgebiet von Transdanubien bis Siebenbürgen, vom Oberland bis Slawonien. Innerhalb der Ereignisfolge bei einer Hochzeit konnte das Topfzerschlagen an verschiedenen Stellen vorkommen.

1. Einigen Angaben zufolge (Kocs, Kom. Esztergom; Balajt, Kom. Borsod; Szokolya, Kom. Nógrád) wurden mit Asche gefüllte angeschlagene Tontöpfe ganz betont vor den Wagen einer aus der Fremde kommenden Braut geworfen.[28]

2. Häufiger kam es vor, dass Töpfe zerschlagen wurden, wenn die Braut in die Kirche begleitet wurde. Dann wurden die mit Holzasche gefüllten Töpfe gegen die Räder des Hochzeitswagens geworfen, wie z. B. in Putnok und Umgebung (Kom. Gömör).[29] In Sándorfalva (Kom. Csongrád) warfen die Gäste im Haus der Braut kaputte Töpfe gegen den Wagen der Braut, damit die Hexe ihr nichts anhabe. Dabei gaben sie drei Schüsse aus Pistolen ab.[30] Auch hier nennt die volkstümliche Erklärung das Fernhalten des Bösen als

23. *A. Vende:* Bihar vármegye népe. In: S. Borovszky (red.) Bihar vármegye és Nagyvárad Budapest, o. J. 221.

24. *L. Kiss:* A szüléssel, kereszteléssel és felneveléssel járó szokások, babonás hiedelmek Hódmezővásárhelyről. Ethnographia XXX. 1919. 87.

25. *Á. Szendrey:* A népi élet társasösszejövetelei. Ethnographia XLIX. 1938. 130.

26. *P. Farkas:* Nógrád vármegye népe. In: S. Borovszky (red.) Nógrád vármegye. Budapest, o. J. 154.

27. *R. Borus:* Topolya népszokásai. Topolya, 1981. 114.

28. *Á. Szendrey:* Szokolyai népszokások. Néprajzi Értesítő XXX. 1938. 300.; *E. Fél:* Kocs 1936-ban. Budapest, 1941. 98. und eigene Sammlung.

29. Neben eigenen Sammlungen habe ich auch die Angaben von *A. Fajcsák* dankend benutzt.

30. *A. Juhász:* Sándorfalva népélete. In: A. Juhász (red.) Sándorfalva története és népélete. Sándorfalva, 1978. 330.

Grund. *Sándor Bálint* zählt das Topfzerschlagen zu den magischen Momenten, die dem Hochzeitszug angehören in der Umgebung von Szeged.[31] In mehreren Gemeinden von Siebenbürgen und im Komitat Szatmár kam es auf dem Gang zur Hochzeit zum Topfzerschlagen. In Tura (Kom. Pest) wurden dem Hochzeitszug Teller nachgeworfen, während man in Lázár (Kom. Alsó-Fehér) als Zeichen des Glückwunsches Töpfe mit Asche an die Räder des Brautwagens warf, wenn er sich in Bewegung setzte.[32] Wenn der gegen die Räder geworfene Topf nicht zerbricht, dann bedeutet das in Dámóc (Kom. Zemplén) Unglück. Ebenso ist es ein Unglück, wenn die Brautführer vergessen die Töpfe zu zerschlagen.[33] In den Gegenden Nordungarns, im Paloczenland, warfen die jungen Burschen im vergangenen Jahrhundert als Abschied von der Braut Töpfe gegen die Wagenräder.[34]

3. Bei einer neueren Version des Topfzerschlagens zur Hochzeit geschah dies nach der Trauung auf dem Weg von der Kirche zum Haus des Bräutigams. In Kenntnis all dieser Angaben kann gesagt werden, dass dies das am stärksten betonte Ereignis im gesamten Verlauf einer Hochzeit darstellte. Es sind hier Beispiele für das gesamte ungarische Sprachgebiet bekannt.

In Berettyóújfalu (Kom. Bihar), Tunyog und Matolcs (Kom. Szatmár) warf man Gefässe mit Flugasche gegen die Wagenräder[35], und in Karcag (Kom. Szolnok) warf man Töpfe mit Asche unter die Wagen, die von der Kirche kamen.[36] In Szentes (Kom. Csongrád) wurde auch aus Gewehren gefeuert. Diese Angabe aus Szentes stammt aus dem Jahre 1807 und ist eine der ältesten zum Brauch des Topfzerschlagens.[37] In Szeged-Alsóváros wurden Weinflaschen auf dem Heimweg zerschlagen.[38] In den südlichsten Dörfern des ungarischen Sprachgebietes, in Kórógy (Slawonien) trank das junge Paar nach dem Abschied von der Braut ein Glas Wein und warf dann die Gläser gegen die Räder des Wagens. Zweck dieser Handlung war es, böse Geister fernzuhalten und zu vertreiben.[39] In Gombos (Kom. Bács-Bodrog) wurde vor der Braut bei ihrer Ankunft im Haus des Bräutigams ein Becher zerbrochen. Die Braut schritt dann über die Scherben hinweg, damit sie später viel Kraft beim Melken hat. Ebenso wurden hier auch Töpfe mit Asche zerbrochen, indem man sie an die Torecke warf.[40]

31. *S. Bálint:* A szögedi nemzet. A szegedi nagytáj népélete III. Szeged, 1980. 116.
32. *Zs. Szendrey:* Bakfazék. Ethnographia, XLII. 1931. 93.; *F. Schrym:* Turai népszokások. Szentendre, 1972. 112.
33. *Zs. Szendrey:* Bakfazék ... op. cit. 93.; *F. Virter:* Zemplén vármegye népe. In: S. Borovszky (red.) Zemplén vármegye és Sátoraljaújhely r. t. város. Budapest, o. J. 160.
34. *S. Résó Ensel:* Magyarországi népszokások. Pesten, 1867. 210.
35. *M. Sándor:* Egy bihari parasztasszony hiedelmei. Folklór Archívum 4. Budapest, 1976. 207.; *M. Luby:* A parasztélet rendje. Budapest, 1935. 117.
36. *Gy. Scheftschik:* Jász-Nagykun-Szolnok vármegye múltja és jelene. Pécs, 1935. 261.
37. *A. Filep:* Szokásleírások a 18. és a 19. századból. Népi kultúra – népi társadalom V–VI 1971. 130.
38. *S. Bálint:* Lakodalmi szokások Szeged-Alsóvároson II. Népünk és Nyelvünk V. 1933. 89.
39. *O. Penavin:* A nagycsaládszervezet Szlavóniában (Kórogyon). Újvidék, 1981. 141.
40. *K. Jung:* Az emberélet fordulói. Gombosi népszokások. Újvidék, 1978. 117.

Bei der in Nordungarn lebenden Volksgruppe der Paloczen wurde ein Topf mit Asche vor der Braut zerschlagen, wenn diese gerade auf den Hof des Hauses des Bräutigams trat.[41] In Putnok und den umliegenden Orten Serényfalva und Hubó (Kom. Gömör) warf man der heimkehrenden Hochzeitsgesellschaft alte Töpfe vor die Füsse.[42] Auch in Tornaújfalu (Kom. Abaúj) füllte man Asche in Töpfe, die dann vor die Hochzeitswagen geworfen wurden.[43] In dem siebenbürgischen Magyarózd (Kom. Alsó-Fehér)[44] und am Westrand des ungarischen Sprachgebietes in Szentliszló (Kom. Zala)[45] warfen junge Burschen mit Asche gefüllte Töpfe gegen den Wagen der Braut.

4. Stellenweise ist der Brauch des Topfzerschlagens innerhalb der Ereignisfolge bei einer Hochzeit auch dann anzutreffen, wenn die Ausstattung der Braut (Möbel, Kleidung und Bettwäsche) ins Haus des Bräutigams gebracht wurde (ung.: *ágyvitel).*

In Kiskunhalas (Kom. Bács-Kiskun) warf der Brautführer einen leeren Topf gegen die Räder des Wagens, auf dem die Sachen der Braut waren, und rief dabei aus: *Wenn hieraus wieder ein Gefäss wird, dann sollen die zwei sich trennen!*[46] Hierzu stehen für Kiskunhalas schon Angaben aus dem vergangenen Jahrhundert zur Verfügung.[47] Aus Hódmezővásárhely (Kom. Csongrád) ist bekannt, dass alte Weiber mit Flugasche gefüllte Tonkrüge gegen die Räder des Wagens, auf dem das Bett der Braut war, geworfen haben, wenn dieser ans Tor des Hauses des Bräutigams kam.[48] In Orosháza (Kom. Békés) erschreckte man die Pferde, indem man Töpfe mit Flugasche vor den Wagen warf.[49] Bei der Volksgruppe der Matyós im Bezirk Borsod rief man beim Zerschlagen der Töpfe: *Wenn aus diesen Scherben wieder ein heiler Topf wird, dann soll das Paar sich trennen!*[50] Auch aus den Paloczendörfern der nordungarischen Gebiete gibt es Angaben zum Topfzerschlagen, während das Bett der Braut gebracht wurde (Mátraderecske, Nagyvizsnyó, Kom. Heves).[51] Ein paar verstreute Angaben erwähnen das Topfzerschlagen bei anderen Ereignissen während der Hochzeit. So wurden z. B. in Diósviszló (Kom. Baranya) Gefässe zerbrochen, wenn die Verwandten von auswärts Abschied nahmen.[52]

41. *J. Manga:* Adatok a nyugati palóc házassági szokásokhoz. Néprajzi Értesítő XXXIV. 1942. 195.
42. Eigene Sammlung.
43. *S. Borovszky* (red.): Abaúj vármegye és Kassa. Budapest, o. J. 391.
44. *I. Horváth:* op. cit. 157.
45. *E. Gönczi:* Göcsej s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése. Kaposvár, 1914. 342.
46. *J. Papp:* Kiskunhalas népi jogélete. Budapest, 1941. 19–20.
47. *J. Thury:* Kis-Kun-Halas néprajza. Ethnographia I. 1890. 387.
48. *L. Kiss:* A szegény emberek élete II. A szegény asszony élete. Budapest, 1981[3]. 159.
49. *Z. Beck:* Az élet nagy eseményei. In: Gy. Nagy (red.) Parasztélet a vásárhelyi pusztán. Békéscsaba, 1975. 510.
50. *I. Györffy:* A házasság és a lakodalom a matyóknál. Népünk és Nyelvünk II. 1930. 241.
51. Sammlung von *Gy. Viga* und *Gy. Molnár.*
52. *J. Berze Nagy:* op. cit. 139.

Topfzerschlagen beim Schlachtfest

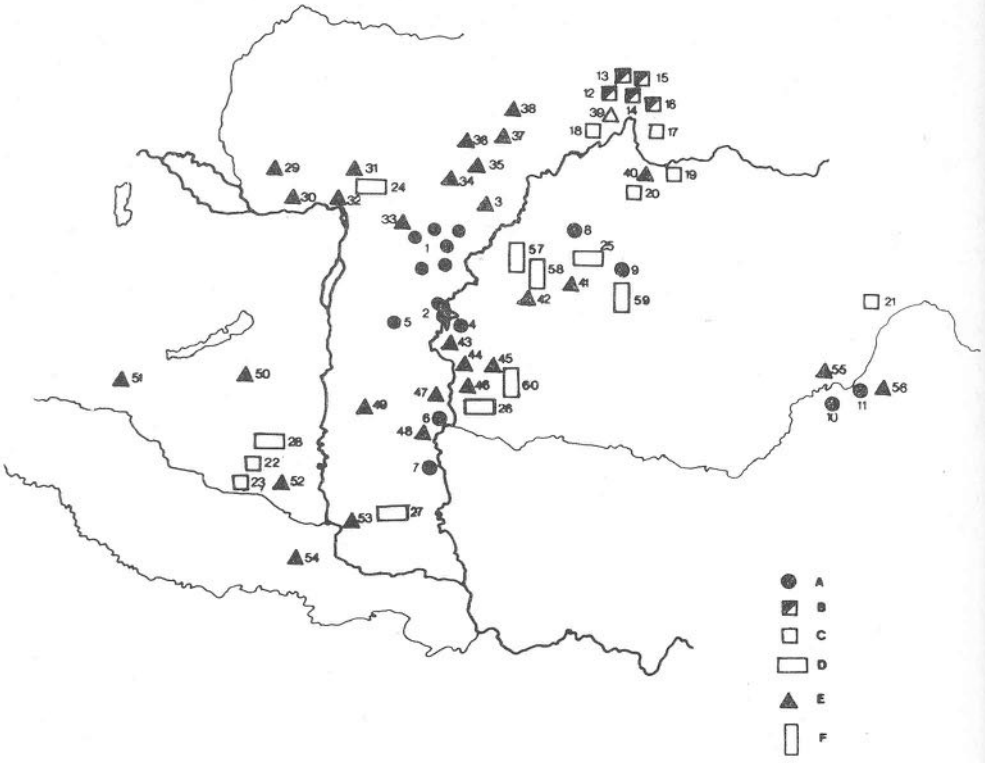
Zum Topfzerschlagen beim Schlachtfest gibt es nur wenige Angaben. Hierbei ist es beachtenswert, dass sie alle aus der Grossen Ungarischen Tiefebene und aus der Trans-Theissgegend stammen.

Als ganz besondere Farbflecken im Norden der Nagykunság zeigen sich die Städte Karcag und Kunmadaras (Kom. Szolnok). In diesen beiden Orten suchten maskierte Gestalten die Häuser auf, wo ein Schwein geschlachtet wurde. Hier warfen sie dann alte Töpfe mit Flugasche auf den Hof. Es hiess: *Sie haben das Schwein zersprengt* oder *abgeschoseen.* (ung.: *pukasztottak* vagy *meglőtték a disznót*).[53] In Szalárd (Kom. Bihar) nahe der Nagykunság war dies Zersprengen-lassen (ung.: *pukkantás*) ein Brauch bei Schlachtfesten, jedoch nur in der Faschingszeit. Man machte sich auf diese Weise einen Spass mit seinen Bekannten.[54] In der Umgebung von Orosháza (Kom. Békés) warfen die Hausleute selber einen Tonkrug an die Wand beim Schlachtefest. Dies sollte bedeuten, dass sie im nächsten Jahr so viele Mastschweine haben werden, wie es Scherben gegeben hat.[55]

Zusammenfassung

In der Fachliteratur zur ungarischen Ethnographie hat *Zsigmond Szendrey* die Parallelen des Topfzerschlagens beim Fasching in der ungarischen Brauchtradition zusammengefasst und den Versuch unternommen, den Brauch zu interpretieren. Er erwähnt auch das Topfzerschlagen zu Namenstagen und bei der Taufe, und weist auch darauf hin, dass ein ähnliches Topfzerschlagen auch in den Bräuchen der Töpfer anzutreffen ist. Über die Bräuche in der Jászság trifft er die Feststellung, dass diese nur in Verbindung mit dem Faschingstrubel zum Mädchenspott geworden sind. Ursprünglich mag dies ein abergläubischer Brauch des Überbringens von Glückwünschen gewesen sein.[56] Seiner Meinung nach stehen die in Scherben zerbrochenen Gefässe in den Bräuchen der Jászság und in den ihr analogen Bräuchen als Symbol für die Glückwünsche.[57] Beispiele hierfür schöpft er aus den Traditionen der Töpfer. In Nagybánya (Kom. Szatmár) und in Hódmezővásárhely (Kom. Csongrád) zerschlugen die Töpfer, bevor sie sich auf den Weg zum Markt machten, eingesprungene Gefässe. Denn sie meinten, dass so viele Käufer zu ihnen kommen werden, wie es Scherben gegeben hatte.[58] Bei dem Topfzerschlagen zum Fasching, zur Hochzeit,

53. *G. Barna:* Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén. Budapest, 1979. 230.; *G. Barna:* Zajkeltés. Szolnok Megye Néprajzi Atlasza 95. Fragengruppe (im Druck).
54. *E. Makkai–Ö . Nagy:* op. cit. 39.
55. *Z. Beck:* Disznótoros szokások Orosházán és környékén. In: Népszokások Békés megyében. Békéscsaba, 1974. 94.
56. *Zs. Szendrey:* Bakfazék ... op. cit. 92–93.
57. *Zs. Szendrey:* Bakfazék ... op. cit. 93.
58. *Zs. Szendrey:* Szatmár megye ... op. cit. 30.; *Zs. Szendrey:* Bakfazék ... op. cit. 92–93.



Das Topfzerschlagen auf dem ungarischen Sprachgebiet

A: Topfzerschlagen zum Fasching, *B:* Topfzerschlagen zum Luzientag, *C:* Topfzerschlagen an besonderen Namenstagen, *D:* Topfzerschlagen bei der Taufe, *E:* Topfzerschlagen zur Hochzeit, *F:* Topfzerschlagen beim Schlachtfest.

A: 1. Jazygien, 2. Tiszavárkony (Kom. Pest), 3. Vezseny (Kom. Pest), 4. Tiszaföldvár (Kom. Szolnok), 5. Lajosmizse (Kom. Pest), 6. Szeged (Kom. Csongrád), 7. Zenta (Kom. Bács-Bodrog, heute jugoslavien), 8. Hajdúhadház (Kom. Hajdú), 9. Szalárd (Kom. Bihar, heute Rumänien), 10. Radnót (Kom. Kis-Küküllő, heute Rumänien), 11. Magyarózd (Kom. Alsó-Fehér, heute Rumänien),

B: 12. Abara (Kom. Zemplén, heute Slowakei), 13. Deregnyő (Kom. Zemplén, heute Slowakei), 14. Bés (Kom. Ung, heute Slowakei), 15. Mokcsakerész (Kom. Ung, heute Slowakei), 16. Dobóruszka (Kom. Ung, heute Slowakei),

C: 17. Beregdaróc (Kom. Bereg), 18. Bodrogköz, 19. Tiszabecs, (Kom. Szatmár), 20. Hodász (Kom, Szatmár), 21. Havad (Kom. 22. Vajszló (Kom. Baranya), 23. Hirics (Kom. Baranya),

D: 24. Kom. Nógrád, 25. Hosszúpályi (Kom. Bihar), 26. Hódmezővásárhely (Kom. Csongrád), 27. Topolya (Kom. Bács-Bodrog, heute Jugoslavien), 28. Kom. Baranya,

E: 29. Aha (Kom. Bars), 30. Kocs (Kom. Esztergom), 31. Ipolyság (Kom. Nógrád), 32. Szokolya (Kom. Nógrád), 33. Tura (Kom. Pest), 34. Mátraderecske (Kom. Heves), 35. Nagyvisnyó (Kom. Heves), 36. Putnok és Serényfalva (Kom. Gömör), 37. Balajt (Kom. Borsod), 38. Tornaújfalu (Kom. Abaúj), 39. Dámóc (Kom. Zemplén), 40. Tunyog, Matolcs (Kom. Szatmár), 41. Berettyóújfalu (Kom. Bihar), 42. Karcag (Kom. Szolnok), 43. Cibakháza (Kom. Szolnok), 44. Szentes (Kom. Csongrád), 45. Orosháza (Kom. Békés), 46. Hódmezővásárhely (Kom. Csongrád), 47. Sándorfalva (Kom. Csongrád), 48. Szeged-Alsóváros (Kom. Csongrád), 49. Kiskunhalas (Kom. Pest), 50. Igal (Kom. Somogy), 51. Szentliszló (Kom. Zala), 52. Diósviszló (Kom. Baranya), 53. Gombos (Kom. Bács-Bodrog, heute Jugoslavien), 54. Kórogy (Kom. Szerém, heute Jugoslavien), 55. Lázár (Kom. Alsó-Fehér), 56. Magyarózd (Kom. Alsó-Fehér, heute Rumänien),

F: Kunmadaras (Kom. Szolnok), 58. Karcag (Kom. Szolnok), 59. Szalárd (Kom. Bihar, heute Rumänien), 60. Orosháza (Kom. Békés)

zur Taufe, zum Schlachtfest und zum Luzientag waren jedoch nicht die sich auf einer Analogie gründenden Glückwünsche wichtig, sondern vielmehr der durch das Topfzerschlagen verursachte Lärm, der die bösen und schädlichen Mächte vertreiben und fernhalten soll. Letztendlich kann dies auch hinter der Tradition der Töpfer vermutet werden.

Die meisten der hier vorgestellten Bräuche gehen mit dem durch andere Instrumente verursachten Lärmschlagen einher. So wurde auch noch zu Beginn unseres Jahrhunderts auf Hochzeiten geschossen. Bei der Mehrheit der Bräuche zu Sylvester und Neujahr weist oftmals selbst der Name des Brauches auf die Wichtigkeit des Lärmschlagens hin (z. B. *kongózás, kolompolás;* im dt. etwa: läuten, dröhnen).[59] Auch die Namen einiger Varianten des Topfzerschlagens geben einen Hinweis auf das Lärmschlagen. So heisst es z. B. auf dem Schlachtefest in der Nagykunság: *pukkantanak* oder *meglövik a disznót* (dt. etwa: sie zersprengen oder schiessen das Schwein), und die Gratulanten zum Namenstag nennt man in der Bodrogköz *püffesztők* (dt. etwa: Polterer).

An einigen Orten tragt das Läuten (ung.: kolompolás) zu Sylvester den Charakter des Mädchenverspottens.[60] In den in der Grossen Ungarischen Tiefebene bekannten Varianten des Mädchenverspottens zum Fasching ist das Motiv des Lärmschlagens besonders stark.[61] Ein zum Topfzerschlagen am Luzientag in der Unglandschaft analoger Brauch ist in Berettyóújfalu im Bezirk Bihar anzutreffen. Hier haben die jungen Burschen am Luzientag vor den Türen der sitzengebliebenen Mädchen mit Hilfe von Pfannen und Mörsern einen heillosen Lärm gemacht und dabei Spottverse aufgesagt.[62] Ein Mädchenverspotten zum Luzientag aus anderen Gegenden ist in der ungarischen Fachliteratur nicht bekannt.

Als Ziel und Zweck des am meisten verbreiteten Topfzerschlagens und Lärmschlagens zur Hochzeit nennt die volkstümliche Erklärung das Erschrekken der Pferde, des jungen Paares und der Hochzeitsgesellschaft. Seltener taucht jedoch der ursprüngliche Sinn des Lärmschlagens auf: das Fernhalten der bösen Mächte vom neuen Leben (Jászjákóhalma, Kom. Szolnok).[63] Als Erklärung für das Topfzerschlagen bei der Taufe wird am häufigsten gesagt, dass man das Gehör des Kindes auf die Probe stellen will. Wenn das Kleine nämlich aufweint durch den Lärm, dann ist es nicht taub und wird es auch nicht, denn das Gefäss wurde ja für das Kind zerbrochen. Einzig in Topolya gibt es eine andere Erklärung für das Topfzerbrechen zur Taufe: aus dem Neugeborenen soll einmal ein stolzer, feiner und bekannter Mensch werden.

59. Vgl. *G. Barna:* Néphit ... op. cit. 175.
60. *N. Liszt:* Szilveszter esti kolompolás Hajdú megyében. Ethnographia XVI. 1905.; *G. Barna:* Néphit ... op. cit. 175.
61. *Vgl. T. Dömötör:* Naptári ünnepek — népi színjátszás. Budapest, 1979/. 93.
62. *E. P. Szalay–I. V. Szathmári:* A népi társadalom élete Berettyóújfaluban. In: Gy. Varga (red.) Berettyóújfalu története. Berettyóújfalu, 1981. 501.
63. Eigene Sammlung.

Am eindeutigsten ist die Funktion des Lärmschlagens und Topfzerschlagens bei der Hochzeit und bei der Taufe: Die bösen Mächte sollen ferngehalten und Unglück soll verhindert werden. Diese Ereignisse gehören ja auch zu den erhabensten im Leben eines Menschen, wenn er von nun ab sein Leben in neuer Weise fortsetzt, bzw. wenn sein Leben beginnt. Das Topfzerschlagen kann hier also als eines der wichtigen Elemente von Übergangsriten angesehen werden. Diese Riten können auch mit den Varianten zum Fasching und zum Luzientag verbunden sein. Heute dienen sie meist dem Mädchenspott. Ihr ursprünglicher Sinn bestand wahrscheinlich darin, durch das Vertreiben der bösen Mächte die Eheschliessung zu fördern, da allein dieser Familienstand der Moralordnung in der Gemeinschaft nachkommt. Für seinen Charakter des Mädchenverspottens gibt es auch hier eine Erklärung: Wer dieser Ordnung nämlich nicht entspricht, hat es verdient beschämt zu werden.

Das Lärmschlagen und Topfzerschlagen am Luzientag und zu Neujahr mögen ebenfalls dazu gedient haben, die bösen und schädlichen Mächte zu vertreiben, und dies besonders an den Tagen, wie dem Luzientag und zu Beginn des neuen Jahres, wenn sie sich umhertreiben.

Bei einer geographischen Untersuchung des Brauches des Topfzerschlagens im ungarischen Volk fällt auf, dass es über Transdanubien nur lückenhafte Angaben gibt. Dies mag in erster Linie ein Spiegelbild der Fachliteratur und der bisherigen Forschungen sein. (Siehe Landkarte!) Auch aus der beiliegenden Landkarte ist gut zu ersehen, dass allein das Mädchenverspotten zum Fasching in der Jászság und das Topfzerschlagen zum Luzientag in der Unglandschaft eine auch geographisch gut abgrenzbare Kleinlandschaft charakterisieren. Das Topfzerschlagen bei der Hochzeit ist am weitesten verbreitet, während dieser Brauch in anderen Fällen (Taufe, Schlachtefest) nur verstreut vorkommt.

Der Brauch des Topfzerschlagens ist aber nicht nur beim ungarischen Volk bekannt. So gibt es ihn auch bei der slowakischen Bevölkerung im Bezirk Békés (Tótkomlós) und auch in breiten Kreisen auf dem Gebiet der Slowakei.[64] In mehreren Siedlungen der Westtschechei und Schlesiens warf man ebenfalls Gefässe gegen die Räder des Hochzeitswagens. In diese Gefässe tat man Weizenkörner, während sie in verschiedenen Gebieten Polens (Masuren) mit Lebensmitteln gefüllt wurden.[65] Bei den Sorben galt das Topfzerschlagen im vergangenen Jahrhundert ebenfalls als Ereignis bei der Hochzeit.[66] Auf deutschem Gebiet kommt das Topfzerschlagen am häufigsten zum Aschermittwoch vor. Das Topfzerschlagen in der Faschingszeit diente zum Vertreiben

64. *V. Diószegi:* A tótkomlósiak hitvilága. In: Néprajzi tanulmányok Tótkomlósról. A Békés Megyei Múzeumok Közleményei 3. 1974. 87.; *J. Manga:* Die Hochzeitsbräuche der Paloczen und ihre slowakische Analogien. Acta Ethnographica VI. 1957. 168.

65. Handwörterbuch des deutschen Abarglaubens IX. Berlin, 1938/41. 794.

66. *E. Schneeweiss:* Feste und Volksbräuche der Sorben. Berlin, 1953. 50–51.

der bösen Mächte. Das Füllen der Gefässe mit Asche mag eine Folgeerscheinung des Namens dieses Tages sein (Aschermittwoch). Auf deutschem Gebiet lebten auch die unterschiedlichen Formen des Mädchenverspottens, die letztendlich zur Sicherung der Fruchtbarkeit dienen sollten.[67]

Auch in Bezug auf die Gelegenheiten zu seiner Ausführung ist das Topfzerschlagen auf deutschem Sprachgebiet sehr verbreitet. So wurde dieser Brauch z. B. an den letzten drei Donnerstagen des Advent, am 24. Dezember und in der Neujahrsnacht (diese wurden auf Helgoland „Topfschmeissabende" genannt) ausgeübt, und sie mögen die Gefässe auch mit Asche gefüllt haben. Bekannt ist auch die deutsche Variante, bei der ein mit Asche gefülltes Gefäss am Aschermittwoch beim Nachbarn auf den Flur oder ins Zimmer geworfen wurde.[68] Diese Variante stimmt mit der aus Ungarn und aus der Jászság völlig überein. Die Ostslawen zerschlugen ein mit Asche gefülltes Gefäss beim Einzug in ein neues Haus.[69]

Auf deutschem Sprachgebiet ist der Polterabend vor der Hochzeit die bekannteste Gelengenheit des Topfzerschlagen. Der Fachliteratur nach gilt das Topfzerschlagen — neben Zurückhaltung und Vertreibung der Dämonen durch Lärm — als symbolisches Zerbrechen der Jungfrauschaft.[70]

Dem Volksglauben nach ist die Asche von heilender Kraft und ein kathartisches und apotropäisches Mittel. In den europäischen Bauerntraditionen kommt sie hauptsächlich bei den Bräuchen zum Aschermittwoch vor. Ihre Kraft, Dämonen fernzuhalten, stammt noch aus der Zeit vor dem Christentum.[71] Die Verwendung von Erde, Staub und Asche wird auch von *Zsigmond Szendrey* in diesem Brauch auf diese Weise interpretiert. Seiner Meinung nach kommt der Staub in glücksbeschwörenden Bräuchen vor.[72] In den ungarischen Volksbräuchen (aber ausser der volkstümlichen Heilkunde) mag die Asche auch vorwiegend eine Auswirkung der Zeremonien zum Aschermittwoch sein. In Csallóköz (Slowakei) und in Moha (Kom. Fejér) zogen z. B. in der Faschingszeit maskierte Gestalten von Haus zu Haus und beschmierten die Hauswände mit Russwasser oder bemalten die Fussgänger mit Russ. Dieser Aschermittwochsbrauch ist in breiten Kreisen im Süden der Grossen Ungarischen

67. Handwörterbuch ... I. 1927. 619.
68. Handwörterbuch ... IX. 1938/41. 793.
69. Handwörterbuch ... IX. 1938/41. 794.
70. Handwörterbuch ... I. 1927. 611–612., 614.; IV. 1931/32. 159., 170.; VI. 1934/35. 561.; IX. 1938/41. 794.
71. Handwörterbuch ... I. 1927. 611–612., 614.; *G. Gugitz:* Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs I. Wien, 1949. 94.
72. Vgl. *Zs. Szendrey:* Bakfazék ... op. cit. 93.; *Zs. Szendrey:* Népszokásaink léletkani alapjai. Ethnographia XLV. 1934. 14.; *Zs. Szendrey:* A halottak, szentelmények és eljárásmódok a varázslatokban. Ethnographia XLIX. 1938. 37.

Tiefebene, in der Umgebung von Szeged und auch in Szerémség bekannt.[73] Wahrscheinlich brachte ihre gleiche Funktion, nämlich das Vertreiben des Bösen, den Brauch des Topfzerschlagens mit der Anwendung von Asche in Verbindung.

In dieser kurzen Zusammenfassung wird ein Überblick über die Jahrzehnte der Jahrhundertwende und des 20. Jahrhunderts gegeben. Das Anliegen dieser Arbeit besteht nicht darin, die Literatur zur ungarischen Ethnographie völlig zu zitieren, sondern vielmehr darin, jene Bräuche und jene Gelegenheiten kurz vorzustellen, deren eines Hauptelement das Zerschlagen eines häufig mit Asche (Flugasche usw.) gefüllten Tontopfes darstellt, um dadurch die bösen und schädlichen Mächte zu vertreiben und fernzuhalten von den wichtigen Ereignissen im Leben des Menschen.

Edénytörés a magyar népszokásokban

Üres vagy különféle anyagokkal megtöltött (hamu, szemét, trágya, ill. édesség) cserépedények összetörése gyakori eleme a magyar népszokásoknak. Legismertebb változata a Jászságban és környékén él: *bakfazék, bakfazékhordás* a neve. A hasonló szokások jelölésére ez a név vált általánossá a magyar szokáskutatásban. Tanulmányunkban az általánosabb és egyértelműbb *edénytörés* terminust használjuk.

Rövid tanulmányunk a jászsági bakfazékhordással analóg szokásokat vizsgálja a gyakorlás alkalmai szerint csoportosítva. A legismertebb farsangi, legtöbbször vénlánycsúfoló szokásváltozatok mellett itt kerül először bemutatásra a Luca-napi edénytörés szokása. Ez a magyar nyelvterület északi peremén, az ungi magyarság körében ismert (v. Ung megye, Szlovákia). Ezen kívül összefoglaljuk a jelesebb névnapok, s más jeles napok hasonló hagyományait. Adataink azt mutatják, hogy a magyar nyelvterületen legelterjedtebbek a lakodalmi eseménysor különböző pontjain felbukkanó edénytörtések. Ezzel szemben csupán szórványos adataink vannak a keresztelői és a disznótori edénytörés szokásáról. Az edénytörés szokásának párhuzamai megtalálhatók a környező népek hagyományaiban is.

A szokás értelmezésére Szendrey Zsigmond vállalkozott először. Megállapításait kiegészítve azt mondhatjuk, hogy az edénytörés a magyar népszokásokban a zajcsapással együtt járó szokások, szokáselemek közé tartozik, célja pedig a gonosz, ártó hatalmak távoltartása az emberi élet jeles eseményeitől.

Barna Gábor

73. *Z. Ujváry:* Szokások és hiedelmek a Csallóközből és Nyitra környékéről. Varia Folkloristica. Debrecen, 1975. 20.; *B. Bellosics:* Bács-Bodrog vármegye népe. Magyarok. In: Borovszky S. (red.) Bács-Bodrog vármegye. Budapest, 10.; *J. Kovács:* Szeged és népe. Szeged 1901. 318.; *Zs. Szendrey:* A tavaszelő ... op. cit. 103.; *B. Gunda:* Folklórgyűjtés a Szerémségben. A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei 19–20. Újvidék, 1974. 61. (Maradék), 63–64. (Satrinca)

ÉVA VERONIKA HUSEBY

Lebensweise und Endogamie — Exogamie in einem Nordungarischen Dorf

In der vorliegenden Studie werden die endogamen und exogamen Tendenzen der Ortschaft Cserépfalu in der Zeit zwischen 1880 und 1982 kurz aufgezeichnet, beziehungsweise wird die mit ihnen einhergehende Ideologie und das Wertsystem zu Beginn der 1980-er Jahre angeschnitten.* Die Ferststellungen wurden zum Teil aus dokumentierten Materialien — statistischen Angaben, kirchlichen und staatlichen Personenstandsregistern oder wissenschaftlichen Publikationen — und zum anderen Teil aus Forschungen, die in den Jahren 1982/83 auf dem Weg des teilnehmende Beobachtung durchgeführt wurden, sowie aus Biographien, Interviews und Erfassungen, welche im genannten Zeitraum gesammelt wurden, geschöpft. Durch das dokumentierte Material wird illustriert, dass sich dieser Ort in seinen gesellschaftlich-wirtschaftlichen Beziehungen sowohl früher als auch heute offen zeigte, doch in dem in seinen gesellschaftlich-kulturellen-ehelichen Beziehungen eine einst verschlossene, stark endogame Tendenz aufweisenden Dorf setzte Mitte des Jahrhunderts ein Prozess ein, der auch die gesellschaftlich-kulturellen-ehelichen Beziehungen offen und stark exogam werden liess. Dennoch lässt das rezente Forschungsmaterial darauf schliessen, dass die mit der Eheschliessung verbundene Ideologie und das diesbezügliche Wertsystem bis auf den heutigen Tag eher der endogamen Form den Vorzug geben.

Cserépfalu ist eine der Siedlungen, die im 13. Jahrhundert an den Südhängen des Bükk-Gebirges entstanden.[1] Dieser Ort liegt etwa 20 km nordöstlich von Eger, 18 km nördlich von Mezőkövesd und 57 km südwestlich von Miskolc. Seit Mitte des Jahrhunderts gehört Cserépfalu verwaltungsmässig zum Bezirk Borsod-Abaúj-Zemplén, beziehungsweise zu dem im südwestlichen Zipfel

*Diese Studie stellt einen Teil einer am Lehrstuhl für Sozialanthropologie der University of Michigan im Rahmen des ungarisch-amerikanischen kulturellen Austauschprogrammes in Arbeit befindlichen Monographie dar. Die in den Jahren 1982/83 durchgeführten Feldarbeiten wurden durch das ungarische Internationale Institut für Kulturelle Beziehungen und das Fulbright-Hays sowie das International Research Exchanges Board finanziert.

1. In den bislang aufgedeckten archivarischen Quellen wird der Name des Dorfes zuerst 1248 genannt. Siehe *L. Kiss:* Földrajzi nevek etimológiai szótára. Budapest, 1980. 161.; *I. Sugár:* Borsodi oklevelek a Heves megyei levéltárakban. 1245—1521. Miskolc, 1980. 12.

dieses Bezirkes gelegenen Kreis Mezőkövesd. Vordem gehörte es zum Kreis Eger im Komitat Heves. Die Einwohnerzahl des Dorfes erreichte im Jahre 1940 einen Spitzenwert von 2204 Personen; mit Ende der 1940-er Jahre begann dann das Abwandern, beziehungsweise ein natürlicher Rückgang der Einwohnerzahl, welcher nach drei Jahrzehnten eine Minderung um etwa 600 Personen zum Ergebnis hatte. Statistischen Angaben aus dem Jahre 1980 zufolge gehören zu Cserépfalu 44,64 km² Fläche, innerhalb derer auf 1,16 km² Weichbild die von ihrer Nationalität her ungarische und von der Konfession her vorwiegend reformierte Dorfgemeinschaft in 553 Haushalten mit insgesamt 1394 Personen lebt.[2]

Abgesehen von der Periode, als das Dorf in der Zeit zwischen der Türkenherrschaft und 1712 zur Kirche des benachbarten Noszvaj gehörte, ist Cserépfalu seit 1576 eine eigenständige Kirchgemeinde. Seine Einwohnerschaft blieb auch nach der Gegenreformation homogen reformiert, während die umliegenden Siedlungen entweder zu einem grossen Teil römisch-katholische oder konfessionell heterogene Gemeinschaften bildeten. Durch das bis auf das Jahr 1731 verfolgbare dokumentierte Material werden die zentrale und tonangebende Rolle der Kirche und der reformierten Schule sowie der durch die Pastoren, Legaten und Lehrer von Sárospatak vermittelte Geist im religiösen Leben des Dorfes illustriert.[3] Wie dies auch aus den Lebensgeschichten älterer Informanden hervorgeht, begleitete ihre Zugehörigkeit zur reformierten Kirche die Einwohner von Cserépfalu ihr Leben lang, indem hierdurch nicht nur die grossen Wendepunkte in ihrem Leben berührt wurden, sondern ihr tägliches Tun und Wirken, ihr Bewusstsein und ihr Zugehörigkeitsgefühl zum Dorf und zur Gemeinschaft waren damit verbunden und darin integriert.

Ebenso zeigt das rezente Material, dass die Zugehörigkeit zur Kirche des Dorfes bis auf den heutigen Tag eines der wichtigsten Kriterien des „Cserépertums" — Identität, Lokalpatriotismus und Überlieferung von Traditionen, beziehungsweise deren bewusste Äusserung — ist. Obgleich es seit 1949 keine statistischen Erhebungen zur konfessionellen Verteilung gibt und auch die hier zitierten Angaben recht vorsichtig zu interpretieren sind, repräsentierten im Jahre 1982 bei einer Einwohnerzahl von 1394 Personen die Haushalte, die Kirchensteuer zahlten, eine Zahl von 1190 Personen. Laut Informanden ist es für jede *ordentliche* Familie in Cserépfalu sehr wichtig, dem *Pastoren seinen Lohn* pünktlich und genau zu entrichten. Beobachtungen zeigen, dass es sich hierbei nicht allein um eine wichtige Handlung, sondern auch um ein wichtiges Gesprächsthema handelt. Vor allem bereden die Frauen unter sich, wer, wann, wovon und auf welche Weise für den *Lohn des Pastoren* sorgt.

2. Borsod-Abaúj-Zemplén megye Statisztikai Évkönyve 1980.

3. Vgl. *L. Mizser:* 400 éves a cserépfalvi egyház. Reformátusok Lapja, X/4. I. 1976. Nr. 25. 3.; *P. Szakács:* Az Egyházközség története és jegyzőkönyve. Cserépfalu, 1934.; *G. Tóth:* Cserépfalu és Bükkzsérc vallási szokásai. (Handschrift) 1939.

Ebenfalls im Jahre 1982 nahmen 364 Männer und 728 Frauen am Heiligen Abendmahl teil; es fanden 13 Taufen und 11 kirchliche Trauungen statt. Von 32 Toten wurden 29 von der reformierten Kirche, einer von der römisch-katholischen Kirche und zwei nach den Zeremonien der Sekte der Zeugen Jehovas beerdigt. Im gleichen Jahr fand auch keine ausschliesslich nur sozialistische Namensgebung statt, ebenso gab es keine nur standesamtliche Trauung und auch keine säkulare, sogenannte „gesellschaftliche" Beerdigung im Dorf. Namensgebungen ohne kirchliche Zeremonien fanden bis hierhin insgesamt viermal statt: 1974, 1976, 1978 und 1979; nur standesamtliche Trauungen gab es drei: 1974, 1978 und 1981. Und nur säkulare, das heisst gesellschaftliche Beerdigungen gab es acht in den Jahren von 1972 bis 1982. Obgleich diese Angaben statistisch nicht nachgeprüft wurden, hat es den Anschein, dass sie den von *M. Tomka* zitierten Angaben gleichen.[4] Im Jahre 1983 sind alle aus Cserépfalu stammenden und in Cserépfalu wohnhaften Kinder zwischen 13 und 14 Jahren Konfirmanden, die zur Christenlehre gehen und am Kindergottestdienst teilnehmen. Dennoch gibt das rezente Material — Beobachtungen, Erfahrungen, Aussagen von Informanden — auch ein anderes Bild ab: Für die meisten Einwohner von Cserépfalu bedeutet die Zugehörigkeit zur Kirche heute, dass sie Kirchensteuer zahlen, ihre Kinder in der Kirche taufen, konfirmieren und trauen lassen sowie sich selbst und ihre Familienmitglieder kirchlich beerdigen lassen. Und obwohl dies jeder für sehr wichtig erachtet, darüber spricht und es ausführt, egal, wer oder was dagegen stehen, so nehmen sie jedoch am sonntäglichen Gottesdienst, an Bibelstunden und Gebetsabenden nicht regelmässig teil. An einem gewöhnlichen Sonntagsgottesdienst nehmen allgemein 90—95 Personen, das heisst 6,78% der Einwohnerschaft teil. Und an einem Fest- oder Abendmahlsgottesdienst sind allgemein 120—140, Personen das heisst, 9,28%, zugegen. Interviews, Gespräche und Lebenserzählungen erbrachten, dass die Weltanschauung und Lebensphilosophie der meisten Leute aus Cserépfalu nicht durch die Religion bestimmt sind; die religiösen Formen und Äusserungen durchsetzen ihr alltägliches Leben nicht, und der Glaube an das Übernatürliche ist auch in der Altersgruppe über 60 Jahre nur verstreut aufzufinden. Sozialanthropologische Erfassungen, die mit den 1982 konfirmierten, jetzt 14—15 Jahre alten Jugendlichen und mit den Konfirmanden von 1983, die in einem Alter von 13—14 Jahren sind, gemacht wurden, sowie Gespräche und Interviews, die mit ihnen geführt wurden, zeigten, dass sie materialistischer Weltanschauung sind; sie glauben an nichts Übernatürliches; ihr Wertsystem konzentriert sich ausschliesslich auf die Aneignung materieller Güter, auf die Schaffung von Vergnügungsmöglichkeiten sowie auf die Verwirklichung der Ungebundenheit von wenig Arbeit und einem leichten Leben.

4. *M. Tomka:* Életfordulók ünneplése a szocialista országokban. In: Ünnepek a mai magyar társadalomban. Budapest, 1982. 163—185.

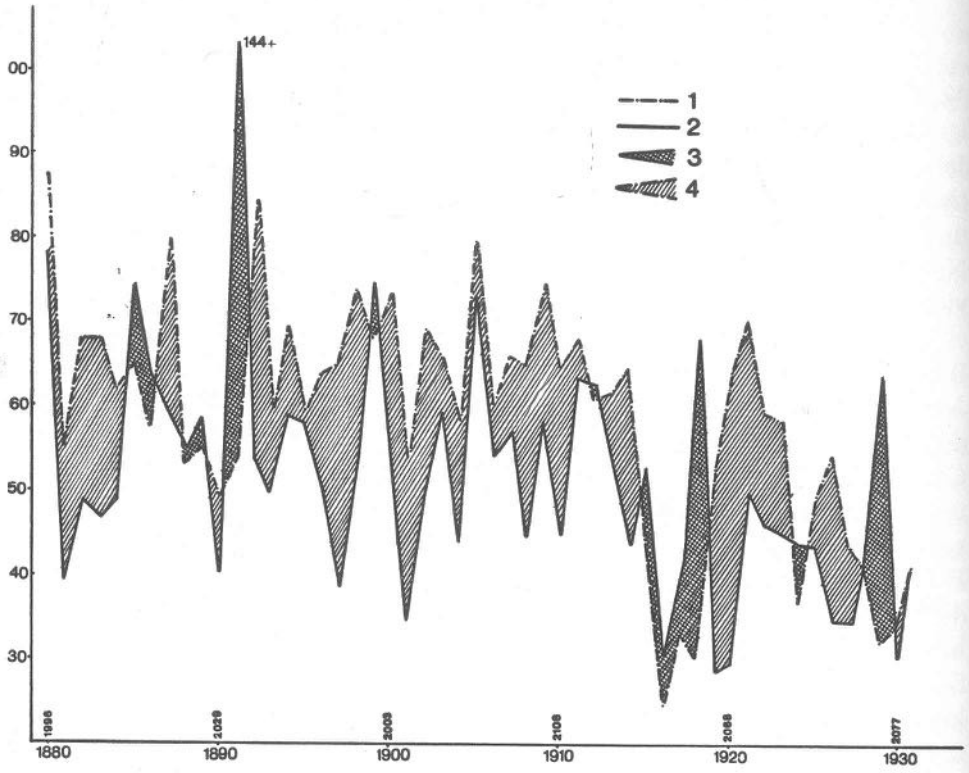


Abb. 1. Herausbildung der Bevölkerung von Cserépfalu (1880—1930) 1. Geburten, 2. Todesfälle, 3. natürliche Abnahme, 4. natürliche Zunahme

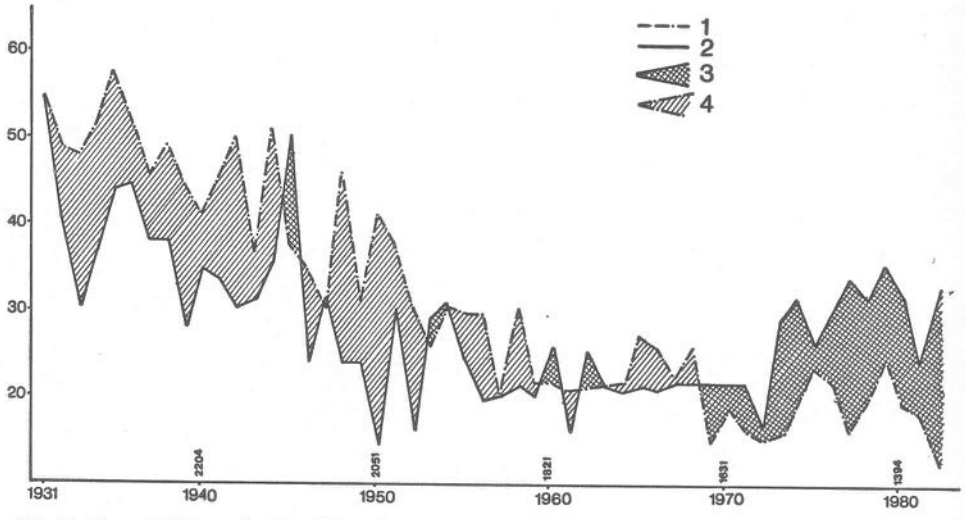


Abb. 2. Herausbildung der Bevölkerung von Cserépfalu (1931—1982) 1. Geburten, 2. Todesfälle, 3. natürliche Abnahme, 4. natürliche Zunahme

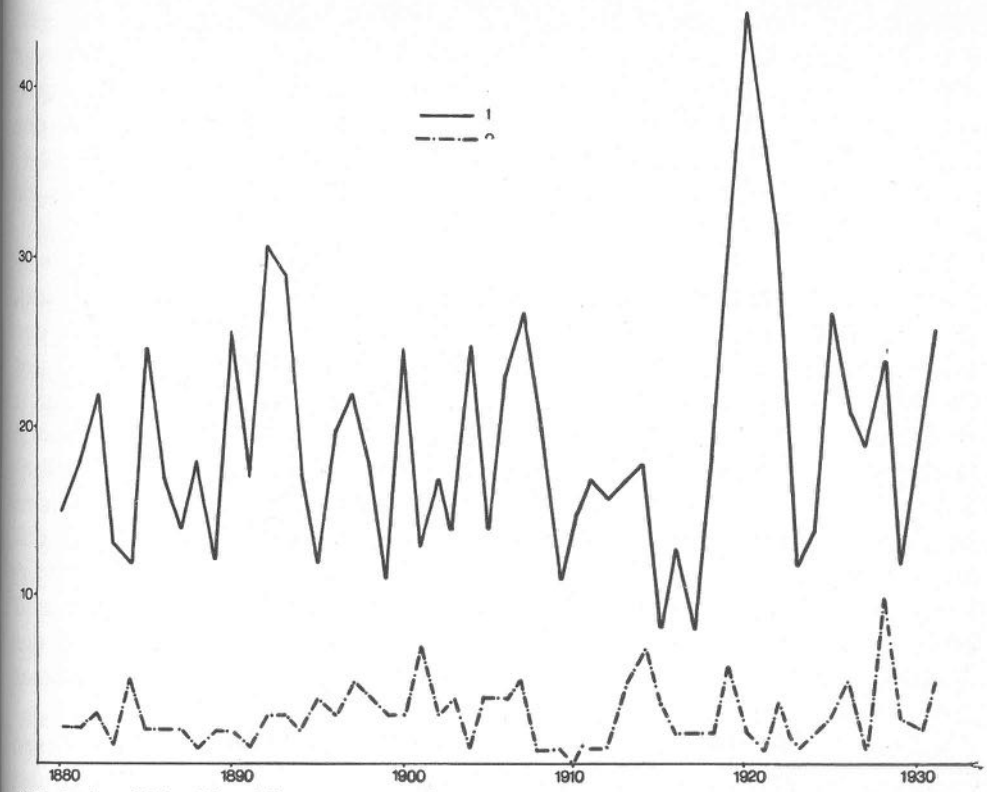


Abb. 3. Anzahl der Eheschliessungen und die Herausbildung von Endogamie und Exogamie (1880—1930) 1. Anzahl der Eheschliessungen, 2. endogame Ehen

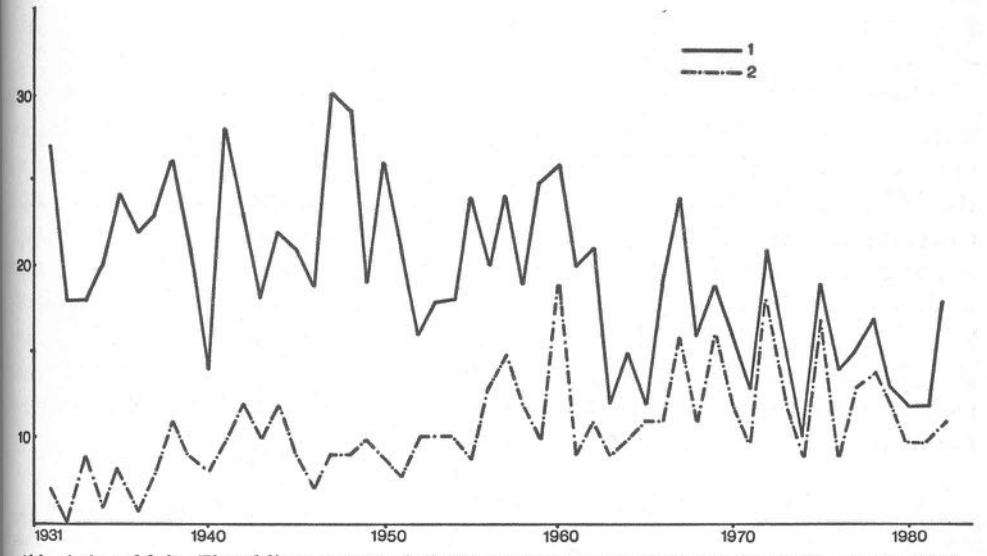


Abb. 4. Anzahl der Eheschliessungen und die Herausbildung von Endogamie und Exogamie (1931—1982) 1. Anzahl der Eheschliessungen, 2. endogame Ehen

Wie für ihre Vorgänger, so ist auch für sie die Konfirmation der wichtigste Ritus für die Aufnahme in die Gemeinschaft der Erwachsenen, was durch die feierliche Übergabe des Personalausweises nicht ersetzt werden konnte. Form und Funktion sind demnach die alten geblieben, doch Inhalt und Wesen der Konfirmation sind heute eher die Geschenke — Geld, Schmuck, Kleidung — sowie die Zeremonien in der Kirche und im Familienkreis, was auch für sie Ausdruck des „Cserépertums" ist.

Die Zugehörigkeit zur Religion, zur Kirche des Dorfes ist in jeder Altersgruppe wichtig, als *Form*. Auch die aus Cserépfalu in die Stadt umgezogen sind, aber regelmässig „nach Hause" kommen, stehen weiterhin im Bann der kohäsiven, identitätsverleihenden und Traditionen forttragenden Funktion der Gemeinschaft. Jedoch existiert bei den Jugendlichen von heute die Religion als *Inhalt* und die Zugehörigkeit zur Kirche als die eine zentrale Rolle spielende Lenkkraft nicht mehr, bei der mittleren Altersgruppe ist dies kaum wahrnehmbar, und es hat den Anschein, als ob dies auch bei den Älteren im Verschwinden ist. Dennoch ist die Zugehörigkeit zur Kirche auch weiterhin Ausdruck für das echte „Cserépertum" und spielt auch heute eine wichtige Rolle in dieser vorwiegend römisch-katholischen, beziehungsweise recht heterogenen Gegend in dem Wertsystem der Einwohner von Cserépfalu in Verbindung mit der Eheschliessung, wobei einer Eheverbindung in den eigenen Kreisen immer der Vortritt gegeben wird.

Auch in der Vergangenheit war es für Cserépfalu typisch, in anderen Gebieten des Landes Arbeit aufzunehmen. Geographisch-ökonomische und gesellschaftliche Gründe zwangen einen Grossteil der Einwohnerschaft in der Zeit vor dem zweiten Weltkrieg, jährlich sechs bis sieben Monate fern ihres Heimatdorfes zu arbeiten. Dies ging schon so weit, dass das Dorf als eines der Saisonarbeiterdörfer am Fusse des Bükk-Gebirges bekannt wurde.[5]

Von der 7750 Katastraljoch umfassenden Gesamtgemarkung der Gemeinde waren 5500 Katastraljoch Waldungen. Von dem Gesamtgebiet standen wiederum zwischen 1820 und 1945 insgesamt 5200 Katastraljoch in Bodennutzung des Fideikommissars Philipps von Coburg.[6] Der Boden, der dem Grossteil der Einwohnerschaft von Cserépfalu zur Nutzung bereitstand, machte zur Mitte des vergangenen Jahrhunderts 1600 Katastraljoch aus und belief sich 1930 nur noch auf 1200 Katastraljoch. Darüber hinaus handelte sich um einen Ackerboden von allgemein schlechter Qualität, der schwer zu bearbeiten war, abschüssig gelegen war und nach Verbesserung verlangte.[7] Die meisten Einwohner von Cserépfalu verfügten über so wenig Boden, dass der Ackerbau ihnen keinen Lebensunterhalt sichern konnte.

5. *Z. Szabó:* Cifra nyomorúság. A Cserhát, Mátra, Bükk földje és népe. Budapest, 1936.
6. Nach der Meinung meines Kollegen Ferenc Bakó hatte jene Tatsache, dass sich der Grossgrundbesitz von Cserépfalu nicht in Händen der Kirche befand, sondern in Nutzung weltlicher Grundbesitzer war, Auswirkung auf die spezifische Entwicklung des Dorfes.
7. *E. Fényes:* Magyarország Geográfiai Szótára, I. Pest, 1851. 213.

Neben dem Ackerbau am Ort und der recht ausgedehnten „Saisonarbeit" befasste sich so mancher Einwohner von Cserépfalu mit Fuhrwerkerei, Kalkbrennerei, Holzkohlenbrennerei, Reibsandabbau oder Fertigung von Holzwerkzeugen, beziehungsweise mit dem Transport der daraus entstandenen Produkte auf Märkte und Jahrmärkte sowie mit deren Verkauf. In den Jahren vor Ausbruch des zweiten Weltkrieges zeichnet sich eine gewisse konfessionelle Teilung innerhalb der im Dorf betriebenen Berufe ab. Die obengenannten Tätigkeiten wurden von der Mehrheit des Dorfes, das heisst von der reformierten Einwohnerschaft ausgeübt. Älteren Informanten zufolge hat József Csóka, Forstingenieur des Herzogs von Coburg, für die Forstarbeiten römisch-katholisch Gläubige eingestellt, doch beim Holztransport liess er nur *ordentliche Leute aus Cserépfalu* arbeiten. Zu Beginn der 1940-er Jahre liess Csóka aus Coburger Geldern eine katholische Kapelle an der Hauptstrasse von Cserépfalu errichten. Diese wurde am 19. März 1944 feierlich eingeweiht.

Vom späten Frühjahr bis zum Herbst nahmen die meisten Leute aus Cserépfalu, die ein Alter von 13—14 Jahren erreicht hatten, eine Saisonarbeit weit entfernt von ihrem Heimatdorf, hauptsächlich in der Grossen Ungarischen Tiefebene, auf (ung.: *summáztak*). Sie zogen in grossen Gruppen aus; und da sie alle aus einem Dorf stammten, hatte dieses, egal wie weit sie von zu Hause entfernt waren, immer ein Auge auf sie. Vom Herbst bis zum Frühjahr übten die Frauen und Mädchen verschiedene zusätzliche Arbeiten aus. Selbst die ältesten Informanten behaupten, dass die Früchte des Waldes stets gesammelt und verkauft wurden: Sie pflückten Schneeglöckchen und Maiglöckchen, sammelten Pilze, Kornelkirschen, Hagebutten und Weidenruten. Diese Erträge brachten sie in Rückenkörben, welche sie von den Noszvajern durch Kauf oder Tausch erworben hatten, frühmorgens aufbrechend zu Fuss auf den Markt von Mezőkövesd oder Eger, weitaus seltener auf den von Miskolc.

Die sogenannten *„Matyóer Arbeiten"* (ung.: *matyózás*), das heisst das Besticken von Blusen, Westen, Decken usw. mit den „Matyó"-Mustern von Mezőkövesd auf Bestellung von Kleinhandwerkern und Kleinhändlern aus Mezőkövesd, nahmen den Informanten zufolge ihren Anfang zu Beginn der 1930-er Jahre.[8] Die Frauen und Mädchen webten nicht nur für die eigene Familie, sondern verkauften ihre Arbeiten beispielsweise auch an die Leute aus dem benachbarten Répáshuta.

Die schon erwähnte *Saisonarbeit* (ung.: *summázás*), das Fuhrwerken, die

8. Diese Art von „Matyó-Arbeiten" begannen in den umliegenden Dörfern und in Mezőkövesd schon in den 1910-er Jahren auf Motivierung der „oberen Gesellschaftssphäre" hin: Auf den Wunsch der Grossherzogin Isabella liess der Obergespan von Borsod 1910 auf dem Opernball eine Matyó-Hochzeit veranstalten, woraufhin die echten und die nachgeahmten Matyó-Muster in Mode kamen. „Pester Händler belegten die Stickerinnen mit Beschlag."; *I. Koós:* Summásélet. Miskolc, 1960. Wahrscheinlich konnten sie in dem Dorf der so plötzlich angestiegenen Nachfrage nicht genüge leisten, und liessen darum auch in den umliegenden Dörfern sticken. Unabhängig hiervon setzen die Informanten aus Cserépfalu den Anfang der 1930-er Jahre für den Beginn der „Matyó-Arbeiten" im Ort.

Nebenarbeiten und die regelmässigen Handelsverbindungen durch den Verkauf auf Märkten und Jahrmärkte und durch das Hausieren weisen auf wirtschaftlich offene gesellschaftliche Verbindungen hin. Die Leute aus Cserépfalu dehnten ihre gesellschaftlich-wirtschaftlichen Verbindungen auch in den Jahrzehnten vor dem zweiten Weltkrieg nahezu auf das gesamte Karpatenbecken aus. Unter anderem spiegelt sich dies auch in ihrem reichen Wortschatz, in den Spottnamen und Meinungen sowie Vergleichen im Zusammenhang mit in anderen Gebieten ansässigen Volksgruppen wider.

Die Industrialisierung und die Einführung der Grossbetriebswirtschaft in den vergangenen 37 Jahren hat sowohl im wirtschaftlichen Leben des Dorfes als auch in den Hauptberufen beträchtliche Veränderungen gebracht. Gegenwärtig gehören der Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaft „Hor Völgye", die vier Nachbardörfer — Bogács, Bükkzserc, Cserépfalu und Szomolya — wirtschaftlich mehr oder weniger miteinander verbindet, 195 Mitglieder aus Cserépfalu an. Von ihnen arbeiten 89 aktiv, und 106 sind Rentner. Während die meisten Frauen am Ort beschäftigt sind, gehen etwa 45% der aktiv verdienenden Männer in weiter entfernte Staatsgüter, Produktionsgenossenschaften, Forstwirtschaftsbetriebe, Weinanbaubetriebe und in die Industrie zu arbeiten. Das Holzkohlebrennen hat ganz und gar aufgehört. Mit der Kalkbrennerei befasst sich einzig und allein ein Mann, dessen Brüder den Kalk traditionsgemäss mit einem Planwagen in die Grosse Ungarische Tiefebene transportieren, wo sie ihn auf Wochen- und Jahrmärkten oder direkt ins Haus verkaufen.[9] In dem einst durch seine Holzschnitzerei und seine Fertigung von Holzwerkzeugen so bekannten Cserépfalu beschäftigen sich heute allein vier Männer aus einer Familie mit diesem Handwerk.[10] Die Fertigwaren verkaufen sie zum Teil auf Wochen- und Jahrmärkten, oder liefern sie an Staatsgüter in der Grossen Ungarischen Tiefebene und in Transdanubien im Rahmen von zuvor geschlossenen vertraglichen Abmachungen. Im Holzverarbeitungsbetrieb der Staatlichen Verarbeitungs- und Verkaufsgenossenschaft daselbst werden von den hier beschäftigten Genossenschaftsmitgliedern Griffe für Holzwerkzeug gefertigt.

In der in Cserépfalu untergebrachten Näherei der Budapester Genossenschaft für Weisswaren arbeiten 86 Frauen. Sie nähen vorwiegend für den Export. Die einst als Nebenverdienst betriebenen „Matyó-Arbeiten" bedeuten seit Beginn der 1960-er Jahre für rund 180 Frauen aus Cserépfalu ihre Hauptbeschäftigung. An die 100 von ihnen arbeiten für die Hausindustriegenossenschaft der Matyóer Volkskunst in Mezőkövesd, und die übrigen rund 80 Frauen

9. Im Zusammenhang mit der Kalkbrennerei in Cserépfalu vgl.: *F. Bakó:* A Bükk hegység mészégetőinek munkaszervezeti formái. Egri Múzeum Évkönyve, I. 1963. 297—315.; *Gy. Kiss:* A mész honában, Cserépfaluban. Borsodi Szemle, 10. 1966. Nr. 3. 50—57.; *Á. Lajos:* Mészégetés a Hór völgyben. Borsodi Szemle, 2. Nr. 2. 29—34.

10. Im Zusammenhang mit der Holzschnitzerei vgl.: *Á. Lajos:* Díszes fafaragás a Hór völgyében. A miskolci Herman Ottó Múzeum Évkönyve, III. 1963. 103—135.

fertigen Stickarbeiten für Kleinhandwerker und Händler aus Mezőkövesd. Die früher in so starkem Ausmass betriebene landwirtschaftliche Saisonarbeit in den verschiedensten Teilen des Landes ist heute — was ihr Volumens und ihre Bedeutung anbelangt — zurückgegangen, doch es kann nicht gesagt werden dass sie in den Hintergrund gedrängt worden ist. Auch heute noch gehen viele Leute von hier während ihres Urlaubs zum Arbeiten in die Staatsgüter und Produktionsgenossenschaften in der Grossen Ungarischen Tiefebene, wo sie beispielsweise 1982 an die 400—600 Ft pro Tag verdienten, während ihr Tageslohn zur gleichen Zeit in der Produktionsgenossenschaft „Hór Völgye" 124 Ft betrug. Unter den Informanten gab es kaum einen, der nicht regelmässig Saisonarbeiten übernommen hat weit entfernt vom Dorf. Mehrere Informanten im Alter zwischen 40 und 46 Jahren haben seit Beginn der 1950-er Jahre an 50—60 verschiedenen Orten gearbeitet, doch auch die 25- bis 40-jährigen Leute gehen gern und regelmässig im Sommer andernorts arbeiten, denn „wir bringen ein schönes Stück Geld mit nach Hause!"

Die Früchte des Waldes zu sammeln und auf dem Markt zu verkaufen, ist bis auf den heutigen Tag eine wichtige ökonomische Tätigkeit im Dorf geblieben Das Schneeglöckchen-Pflücken (ung.: *hóvirágozás)* erbringt bei 6—8 Tagen Pflücken, zu Sträussen binden und Verkauf auf dem Markt pro Person bis an die 6000—8000 Ft Profit. Neben dem Pflücken von Schnee- und Maiglöckchen sowie dem Sammeln von Hagebutten, Pilzen und Kornelkirschen, was auch heute noch von vielen Frauen, Mädchen und Schülern betrieben wird, hat sich ein neuer Nebenerwerbszweig herausgebildet, das sog. „Schneckensammeln" (ung.: *csigázás*), dem sich, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch vorwiegend junge Mütter widmen, die mit ihren Kindern für drei Jahre zu Hause sind. Sie sammeln die Schnecken am Ufer der Hór und verkaufen sie kiloweise an die Staatliche An- ond Verkaufsgenossenschaft, von wo die Schnecken in feuchten Sand gebettet, in westliche Länder exportiert werden. Da ein grosser Teil der Waren, die aus den „Matyó-Arbeiten", dem „Schneckensammeln" und aus der Näherei stammen, exportiert wird, stehen die Leute aus Cserépfalu heute ganz bewusst im Netz der Weltwirtschaft. Sie sprechen viel darüber, wohin die gestickten Blusen beispielsweise geliefert werden, wer, wann und für wieviel Geld sie wohl kaufen wird, und was für einen Profit dies dem Staat bringen wird usw. Neben den alten Marktbeziehungen sind heute auch neuere, weiter ausgedehnte zu finden: Die Frauen von Cserépfalu reisen regelmässig in die Nachbarländer mit Gesellschaftsreisen. Dabei haben sie aber nicht den Tourismus, die Ruhe, den Besuch oder die Entspannung im Auge. Das Wesen dieser 2—4 Tage dauernden Reisen besteht im Einkaufen oder Tauschhandel. Sie wissen ganz genau, wann welche Artikel „gängig" sind. So reisen sie zum Beispiel vor einer Konfirmation, Taufe oder Hochzeit nach Wien, um dort in den Geschäften der Mariahilfestrasse für Geld, sowjetischen Sekt oder ungarisches Brot die verschiedenen Prestige-Artikel zu erwerben:

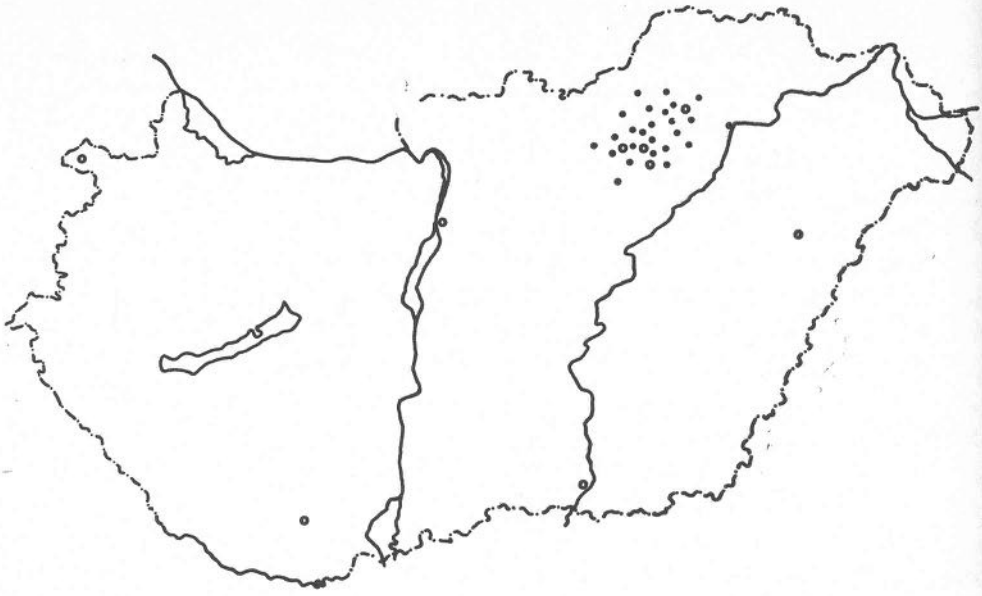


Abb. 5. Exogamie (1788—1852)

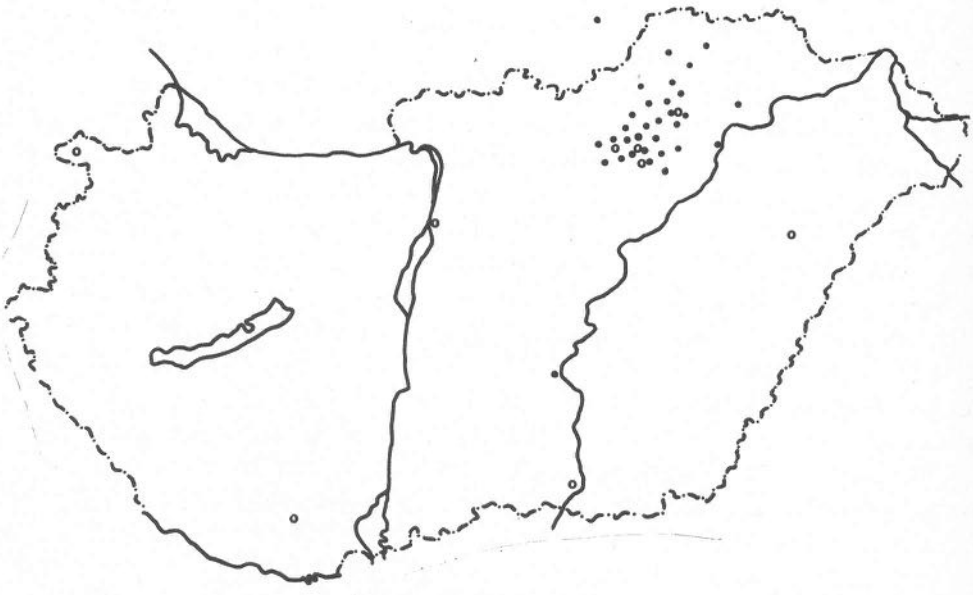


Abb. 6. Exogamie (1853—1917)

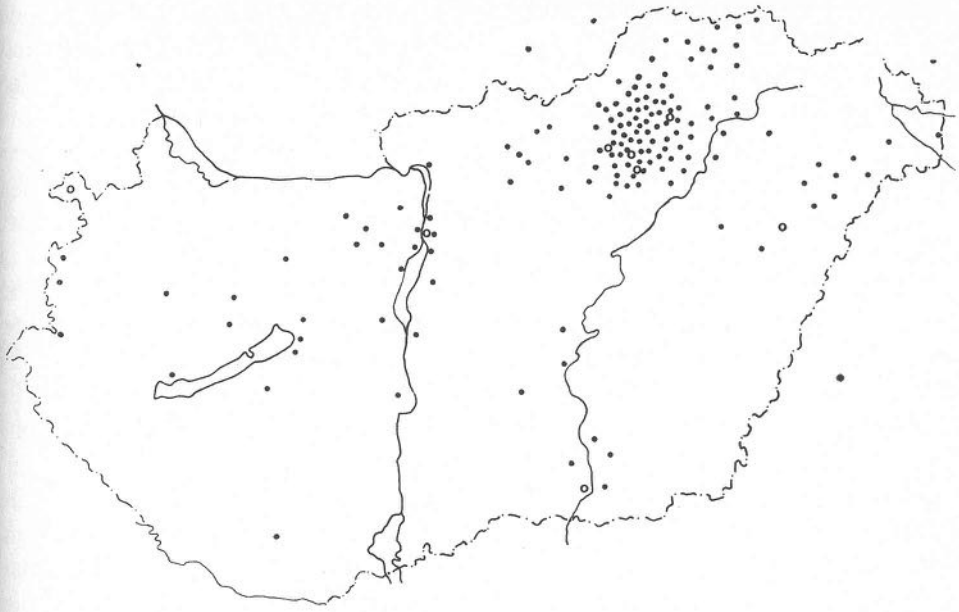


Abb. 7. Exogamie (1918—1982)

den sog. französischen Samt, italienisches Gold oder vergoldete Ketten, Wiener Tücher genannte Kopftücher usw.

Von dem Wirtschaftsleben des Dorfes und seiner gesellschaftlichen Stellung kann gesagt werden, dass am Auskommen der Einwohnerschaft durch die Landwirtschaft innerhalb des Dorfes weder die Bodenreform von 1945, noch der spätere Zusammenschluss in Produktionsgenossenschaften etwas ändern konnten, denn die Ackerfläche war dermassen gering, dass selbst das von der Nachbargemeinde Tard angeschlossene Gebiet keine wesentliche Hilfe leisten konnte.[11] Gleichzeitig wurden aber die Waldungen nicht aufgeteilt, sondern nach 1945 organisierte man die Gebiete, die zum Coburger Fideikommiss gehörten, zu einem Forstwirtschaftsbetrieb um. Die Bedeutung und das Volumen der in weiter entfernten Gegenden übernommenen landwirtschaftlichen Saisonarbeit nahmen ab, traten jedoch nicht in den Hintergrund: selbst in der Tätigkeit der jungen Leute von heute ist dies als wesentliche und regelmässig ausgeübte Erscheinung zu verzeichnen. Nebenerwerbszweige existieren auch heute; auch weiterhin ist es wichtig geblieben, die Früchte des Waldes zu sammeln und auf dem Markt zu verkaufen. Wie in der Vergangenheit, so gilt es auch heute als ausschlaggebendes Moment, das Dorf regelmässig zu verlassen, um in anderen Gegenden Lebensmöglichkeiten zu suchen.

11. *J. Misz:* Adatok a mezőkövesdi járás mezőgazdaságának szocialista fejlődéséről. Történelmi Évkönyv, II. Miskolc, 1968. 374.

Die wirtschaftliche Situation und die Rolle des reformierten Glaubens haben in diesem vorwiegend römisch-katholischen oder aber konfessionell heterogenen Gebiet in starkem Masse auch die ehelichen Verbindungen der Einwohner von Cserépfalu geprägt. Wie die Personenstandsregister der Kirche aus der Zeit von 1788 bis 1892 beweisen, waren 77,10% der Eheschliessungen endogam. Es darf also behauptet werden, dass das konjugale System des Dorfes in den vergangenen 200 Jahren durch eine starke Endogamie augezeichnet war. Hinzugesetzt werden muss aber, dass die Möglichkeiten für die Wahl eines Ehepartners in dem zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert wahrscheinlich recht schwach bewohnten Dorf nur gering waren; für diesen Zeitabschnitt war eher die Exogamie charakteristisch.[12] So traten die Einwohner aus Cserépfalu beispielsweise im 18. Jahrhundert mit 34 umliegenden Siedlungen, die in einem von den Flüssen Eger, Theiss und Bódva umgrenzten Gebiet gelegen, einen gewissen „Heiratskreis" bildeten, in eheliche Beziehungen.[13]

Die kirchlichen und staatlichen Personenstandsregister über die vergangenen 102 Jahre weisen vor allem Heiraten in den eigenen Kreisen auf. Von den zwischen 1880 und 1982 geschlossenen 1726 Ehen waren 1281, das heisst 74,21%, endogam. Teilt man diese Periode nun in Zeitabschnitte ein, die annähernd vier Generationen repräsentieren, so zeichnet sich zu Anfang eine nur unwesentliche Veränderung ab, doch in den vergangenen 27 Jahren dominiert dann schon die Exogamie. Von den 352 Eheschliessungen zwischen 1955 und 1982 waren 199, das heisst 56,53% exogam.

Wenn man die Geburts- und Wohnorte der nicht aus Cserépfalu stammenden Partner auf der Landkarte verfolgt, dann bemerkt man nicht nur einen wesentlichen Anstieg der Exogamie, sondern auch eine bedeutsame Erweiterung des oben erwähnten, verhältnismässig engen „Heiratskreises", ausserhalb dessen Grenzen bis zum Ende des ersten Weltkrieges nur wenige Leute aus Cserépfalu eine Ehe eingingen. Seit dieser Zeit hat sich der Heiratskreis immer stärker ausgedehnt, in den vergangenen 27 Jahren hat er sich auf fast alle ungarischen Bezirke, auf die Tschechoslowakei, Rumänien, die Sowjetunion, Schweden und sogar Kanada ausgebreitet. In diesen 27 Jahren haben jene 199 Einwohner von Cserépfalu, die ihren Ehepartner nicht aus dem eigenen Dorf gewählt haben, eheliche Beziehungen zu 100 Siedlungen angetreten.

Das dokumentierte Material erbringt demnach die Feststellung, dass die auf die 1780-er Jahre folgende und anderthalb Jahrhunderte andauernde stark endogame Tendenz in Cserépfalu während der vergangenen drei Jahrzehnte

12. *L. Mizser:* A ragadványnevek néprajzi vonatkozásai. A miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei, 15. Miskolc, 1976. 82—90.

13. *F. Bakó* und *J. Őrsi:* Weisen ebenfalls auf die Heiratskreise am Rande des Bükk- und des Mátra-Gebirges hin, die sich so spezifisch entwickelt haben und über Generationen hinweg zu verfolgen sind. *F. Bakó:* Felsőtárkány község lakodalmi szokásai. Ethnographia, LXVI. 1955. 345—408.; *J. Őrsi:* Házassági kapcsolatok szerepe az etnikai jegyek meghatározásában. In: Mátraderecske. Néprajzi tanulmányok. (Red.: *F. Bakó*) Eger, 1978. 88—107.

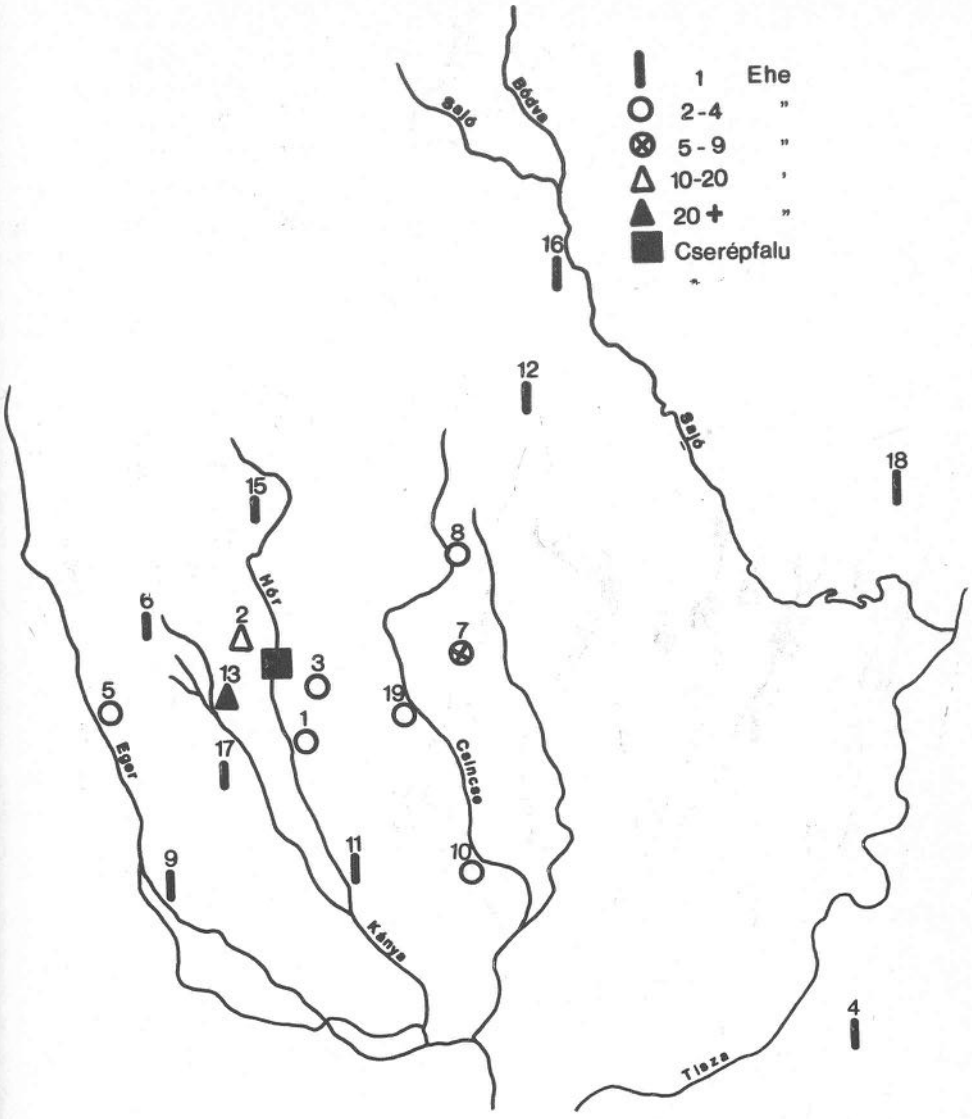


Abb. 8. Exogame Beziehungen (1880—1904) 1. Bogács, 2. Bükkzsérc, 3. Cserépváralja, 4. Csege, 5. Eger, 6. Felsőtárkány, 7. Geszt, 8. Kisgyőr, 9. Maklár, 10. Mezőkeresztes, 11. Mezőkövesd, 12. Miskolc, 13. Noszvaj, 14. Pányok, 15. Répáshuta, 16. Sajókeresztúr, 17. Szomolya, 18. Taktaharkány, 19. Tiboldaróc

von einer vorwiegend exogamen Richtung abgelöst wurde. Es kann auch bemerkt werden, dass der Heiratskreis der rezenten Exogamie weitaus grösser ist, als der der Eheschliessungen ausserhalb des Dorfes vor dieser Zeit. Dennoch lässt das rezente Material darauf schliessen, dass die Ideologie und das Wertsystem in Verbindung mit den ehelichen Beziehungen auch im weiteren der

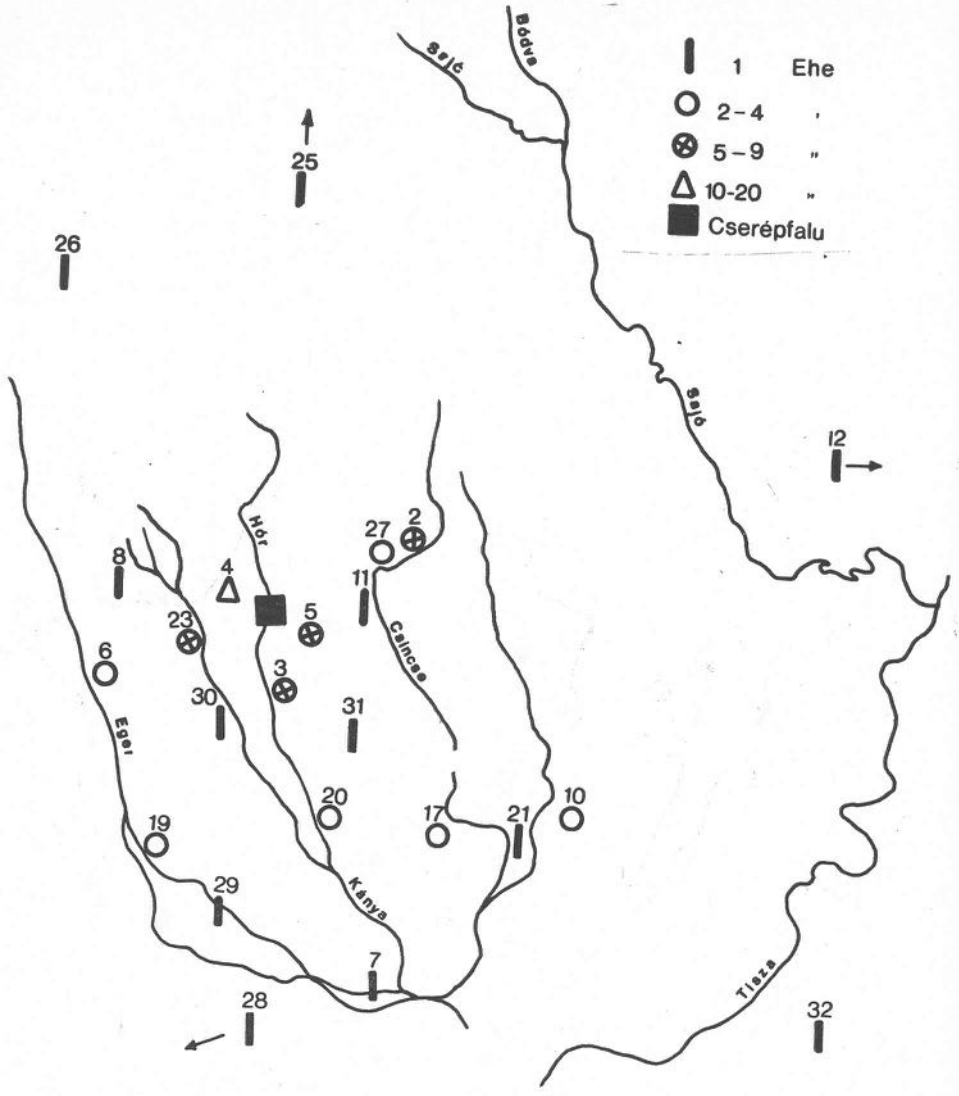


Abb. 9. Exogame Beziehungen (1905—1929) 1. Beje, 2. Borsodgeszt, 3. Bogács, 4. Bükkzsérc, 5. Cserépváralja, 6. Eger, 7. Egerlövő, 8. Felsőtárkány, 9. Geszt, 10. Gelej, 11. Kács, 12. Klematowka (Szovjetunió), 13. Királyhegyalja, 14. Kisterenye, 15. Kövi, 16. Kakaritanya, 17. Kiskeresztes 18. Kisgyőr, 19. Maklár, 20. Mezőkövesd, 21. Mezőnagymihály, 22. Mezőnyék, 23. Noszvaj, 24. Ratkószabadi, 25. Rozsnyó, 26. Rimaszombat, 27. Sály, 28. Szentes, 29. Szihalom, 30. Szomolya 31. Tard, 32. Tiszacsege

endogamen Form den Vorzug geben. Die Feststellung wird in erster Linie durch das Material aus Interviews, Gesprächen und Lebenserzählungen, die von verschiedenen Altersgruppen aus dem Dorf vermittelt wurden, unterstützt. Charakteristisch ist, dass die Eheschliessungen innerhalb der eigenen Kreise nicht nur von der älteren und mittleren Generation in Cserépfalu bevorzugt

wird, sondern auch von den jungen Eheleuten und den Eheanwärtern. Auch in der Folklore des Dorfes, im Volksglauben, in den Sagen, Gesängen und Sprichwörtern kommt die Bevorzugung der Endogamie zum Ausdruck. Im folgenden sollen aus diesen sowie aus einigen Fallbeispielen lehrreiche Exempel genannt werden.

Nach einer Studie aus dem Jahre 1939 heisst es unter anderem: „In Cserépfalu ist es leider Brauch, dass die Eltern die Wahl treffen, beziehungsweise sich einigen, und nicht die jungen Leute wählen sich ihren Lebenspartner... wichtig ist, dass der junge Mann und das Mädchen gleich reich sind... Es ist schlimm, dass es in Cserépfalu so wenig junge Männer gibt, und um nichts in der Welt heiraten sie in ein anderes Dorf. Nicht einmal zwischen denen aus Bükkzsérc und Cserépfalu gibt es Ehen, obgleich in dem Dorf oft innerhalb der eigenen Verwandtschaft geheiratet wird und es demzufolge viele taube, stumme und verkrüppelte Kinder gibt." Das in dieser Studie widergegebene Bild war bis zu den 1960-er Jahren — das heisst, bis zur Gründung der Produktionsgenossenschaft und bis zur Lockerung der Familienkohäsion; bis zu der grossen Abwanderung und bis zum Pendelverkehr zwischen Wohnort und Arbeitsplatz — mehr oder weniger gegenwärtig im Dorf. Aus den Lebensgeschichten der Informanden über 40 Jahre ist zu schliessen, dass ihre Eltern ihnen jenes Mädchen oder jenen jungen Mann aus dem Dorf zum zukünftigen Ehegatten gewählt haben, den oder die sie vom „Rang" her, vom Besitz und familiären Status her als passend befunden haben. „Egal, ob ich nun den Burschen aus Bogács mochte oder nicht, meine Eltern haben nun einmal gesagt, dass ich nur einen aus Cserépfalu nehmen darf. Na, dann bin ich dessen Frau geworden, den sie mir ausgesucht haben!"

Ein nächster Informand, geboren 1929, hat sechs Schulklassen besucht und mit 28 Jahren geheiratet, berichtete, dass er durchs ganze Land gekommen ist: „Drei Jahre war ich bei den Soldaten, und dann sechs Jahre im Bergbau, in Bánhorvát ... 'nen schönen Batzen Geld hab' ich meinen Eltern geschickt, aber nach Hause gefahren bin ich nur selten ... Mädchen kannte ich auch, und Frauen, jede Sorte ... für dies und das waren sie gut genug, aber als Frau, da hab ich keine gefunden. Stimmt, ich hab auch nicht danach gesucht ... was war'n das für rückständige Leute gegenüber den Cserépfaluern [sic]. Selbst wenn sie mehr Geld hatten, wirtschaften konnten sie nicht, ihr Geld warfen sie nur zum Fenster raus ... Das Bergwerk hat alles Leben aus den Bergleuten 'rausgesogen. Sie tranken ihre zweieinhalb Gläser, und schon war'n sie voll..., na, und wie soll ich sagen: 'ne Frau wollte keiner von ihnen, so sind ihre Frauen alle verkommen und haben es mit jedem Fremden getrieben ... Meine Mutter war sehr böse, weil sie es doch erfahren hat. Da hat sie gesagt: 'Wozu musst du von zu Hause weg?' Und sie hat dann eine für mich gefunden, weil sie Angst hatte, dass auch mich so'n Mädchen aus *Tirpák* (Slowakin aus der

Gegend Nyírség) wegschnappt, wie meinen Bruder. Da hätt' ich was erleben können, oder ich könnte womöglich eine Fremde ins Haus bringen..."

Der nächste Informand, eine Frau, geboren 1931, hat acht Klassen besucht, stammt aus einer Handwerkerfamilie. Seit 1964 stickt sie. Wie sie selbst einschätzt: „... waren wir vielleicht noch besser bestückt als manche Mittelbauernfamilie... Mein Vater hatte das erste Fahrrad in Cserépfalu. Von Kind an bin ich immer gemeinsam mit meinem Vater, meinem Grossvater, meinen Brüdern nach Répáshuta, Daróc und Cserépváralja gefahren... Sonnabends morgens sind wir mit dem Pferdefuhrwerk aufgebrochen und haben die eine Woche zuvor bestellten Stiefel mitgenommen ... 1938 bekamen wir 1 Zentner Weizen von den Hutaern für ein Paar Stiefel ... und wir haben immer neue Bestellungen aufgenommen ... Ich hatte viele Freundinnen in den umliegenden Dörfern, doch als dann ein Bursche aus Huta zu uns kam, ich mag so 16 gewesen sein ... wurde mein Vater böse und sagte: 'Er soll sich wegscheren, dieser Toth (Slowake)!' Ich sollte nur einen aus Cserépfalu nehmen. Na, ja, ich war auch ziemlich begehrt, so als einziges Kind. Ich hab mich gekleidet wie die Tochter der reichsten Bauern ... Als ich geheiratet habe, hatte ich 40 komplette Kleider ... Mein Vater traf die Wahl, doch ich mochte ihn auch leiden..."

Ein weiterer Informand war 1926 geboren, hat sechs Klassen besucht, stammte aus einer armen Bauernfamilie (sie hatten anderthalb Morgen Land und lebten von ständiger Saisonarbeit). Zwölf Jahre arbeitete er als Hilfsarbeiter in einem Industriebetrieb. Heute ist er Invalidenrentner. Seit seinem 13. Lebensjahr war er Fuhrmann: Im Sommer brachte er Kalk in die Grosse Ungarische Tiefebene und im Winter transportierte er Holz aus dem Wald nach Mezőkövesd. Er meinte: „... ich hab viele Mädchen gekannt, überall, wo was los war, war ich dabei. Die Mädchen mochten mich schon, na, und ich sie auch ... aber das kam gar nicht in Frage, ein anderes Mädchen ins Haus bringen. Ich sag den Kindern auch immer: 'Das ist nichts, ein fremdes Mädchen heiraten. Die aus der Stadt und auch die andern vom Lande spielen sich nur als feine Damen auf und hungern, bloss arbeiten und sparen, das können sie nicht. Ja, die aus Cserépfalu, die sind fleissig. Da kennt man sich aus, und man weiss eben auch alles über ihre Familie."

Ein Interview, das in dem nahen Tibolddaróc mit einer 1901 dort geborenen Frau aufgenommen wurde, welche aus einer armen Bauernfamilie stammte und im Alter von 44 Jahren die Frau eines verwitweten Mittelbauern aus Cserépfalu wurde, gibt, da diese Frau römisch-katholischen Glaubens ist, ein anderes Bild von der Verschlossenheit des Dorfes, Die Frau lebte 40 Jahre lang in Cserépfalu, doch nach dem Tod ihres Mannes ist sie sofort nach Daróc zurückgezogen. „Vorher hab ich die Leute aus Cserépfalu auch gekannt. Ich wollte gar nicht dorthin heiraten. Aber damals war alles so durcheinander in der ganzen Welt (1945), und die Herren stellten keine Dienstleute ein, da bin ich eben Lajos' Frau geworden... In Cserépfalu waren die Leute nicht so

arm wie in Daróc: die sehen sehr aufs Geld und fleissig sind sie ... kaum hatten sie was, schon zogen sie damit auf den Markt es verkaufen ... das hat man in Daróc nie getan. Ich kann von den Leuten aus Cserépfalu nur Gutes sagen: Hartnäckige, starrköpfige Kalvinisten sind das, die alles offen sagen. Und sie sind mehr aufs Geld bedacht als die Darócer. Aber sie sind auch fleissiger, und sauber sind sie. Freundlich sind sie schon, nur Fremde lassen sie schwer an sich ran, und sie akzeptieren auch keinen, besonders wenn er einen anderen Glauben hat ... ich hab es gelernt, mich anzupassen, als ich noch in Diensten stand. Und ich konnte mich auch in Cserépfalu gut anpassen. Vierzig Jahre habe ich nun unter ihnen gelebt, doch weder das Dorf noch die Familie von meinem Mann haben mich je akzeptiert..."

Laut Meinung einiger männlicher Informanden im Alter von 18—25 Jahren „... ist Cserépfalu eines der moralischsten Dörfer in der Umgebung. Hier gehen die unverheirateten Burschen nicht zu andern Frauen, sondern nur in die Kneipe ... na gut, es gibt hier auch ein-zwei als Dirnen verrufene leichte Mädchen, aber nicht so wie in Váralja oder Bogács ... Die sind dafür was, aber nicht als Frau! Die Mädchen aus Váralja kippen nen halben Liter Schnaps in sich hinein und dann treiben sie's mit jedem. Unsere Mädchen trinken nicht und suhlen nicht herum. Die aus der Stadt sind gefallsüchtiger, bei denen kennt man sich nicht aus... Ich würde nur eine aus Cserépfalu heiraten, denn die sind anständig, geradezu, und dann könnten wir hier auch wohnen und von hier aus arbeiten gehen..."

Am interessantesten sind wohl jene Äusserungen, die bei den Cserépfaluern, welche eine exogame Ehe geschlossen haben, sowie bei ihren Familien beobachtet werden können. Ein 1953 geborenenr junger Mann aus Cserépfalu, der die Berufsschule absolviert hat, in Miskolc arbeitet und täglich nach Hause fährt, da er in seinem Geburtsort wohnhaft geblieben ist, hat vor 11 Jahren ein Mädchen aus Bükkzsérc geheiratet, oder aber wie die Cserépfaluer spottweise sagen: „Er hat sich *gaggancs* zur Braut genommen." Die junge Frau brach alle Beziehungen zu ihren Eltern und ihren sechs Geschwistern ab, in ihrer Sprechweise, ihrem Wortgebrauch und ihren Äusserungen wurde sie gans zu einer Cserépfaluerin. Ihr siebenjähriger Sohn kannte nur seine Verwandten aus Cserépfalu, von den anderen Verwandten, die in dem zwei Kilometer enfernten Bükkzsérc wohnen, hat er nur gehört, es gibt aber keine Verbindung zu ihnen. In Cserépfalu leben sie mit vier Generationen unter einem Dach aus gemeinsamer Kasse, die von der jungen Frau verwaltet wird. Es hat den Anschein, als ob die Familie sie aufgenommen hätte, sie gern hätte, doch aus den Mitteilungen ihrer Schwiegermutter und deren Mutter wird immer wieder das Gegenteil laut, wie zum Beispiel: „Wir haben dem Jungen gesagt, wenn er hier Scheisse findet, warum geht er dann für einen Dreck ins andere Dorf? Aber er ist dann doch immer nach Zsérc rüber und hat sie geheiratet. Alles was recht ist, sie ist eine ordentliche, arbeitsame Frau, und sparsam

ist sie auch. Für ihre Familie tut sie alles. Aber ein richtiges Cserépfaluer Mädchen hat er uns eben nicht ins Haus gebracht; und wieviele hätten sich um ihn gerissen!"

Es ist recht interessant, dass die jungen Informanden im Alter von 18 bis 25 Jahren jenen oft zitierten Spruch der älteren nicht kennen, mit ihren stereotypen Auffassungen und Meinungen von den Einwohnern der umliegenden Dörfer aber völlig darin übereinstimmen:

„Willst du eine Schöne, so geh' nach Zsérc,
Willst du eine Reiche, so geh' nach Bogács,
Willst du eine Saubere, so geh' nach Cserép,
Willst du eine Hure, so geh' nach Váralja."

Das weibliche Schönheitsideal wird durch die Worte „csecses, faros, úgy takaros" (im Dt. etwa: Ist ihre Brust voll und ihr Hintern schön rund, dann ist die Frau nett und gesund.) zum Ausdruck gebracht. Und die Männer von Cserépfalu meinen, dass ihre Mädchen die schmuckesten in der ganzen Gegend sind.

Wie dies die obenstehenden Untersuchungen zeigen, tritt in der Zeit zwischen Ende des 18. Jahrhunderts und 1950 in der Gesellschaft des nordungarischen Dorfes Cserépfalu eine starke Endogamie zutage. Diese Erscheinung ist mit dem ständigen Anwachsen der Bevölkerungszahl verbunden. Seit etwa 1950 ist die Einwohnerzahl des Dorfes stetig zurückgegangen, und parallel hierzu haben sich auch die endogamen Tendenzen vermindert, und zwar in solch einem Masse dass in den vergangenen 25–30 Jahren die Exogamie dominiert hat. Charakteristisch für die Verhaltensweise der Einwohner von Cserépfalu ist es jedoch, dass trotz alldem auch weiterhin die Heirat in den eignen Kreisen die vorrangige und geschätzte Form in allen Altersgruppen geblieben ist.

Es darf angenommen werden, dass neben dem mit den Heiraten in den eigenen Kreisen in Verbindung zu setzenden reformierten Glauben im Falle einer gesellschaftlich und wirtschaftlich so offenen Gemeinde die Endogamie eine der wichtigsten Kohäsionskräfte ist, welche den durch das Abwandern, die geringe natürliche Vermehrung und die Heiraten nach aussen betriebenen Zerfallprozess in der Gemeinde aufhalten. Eine Form dieser so sehr wichtigen Kohäsionskräfte ist jene Sanktion, welche die exogamen Tendenzen mehr und mehr missbilligt, immer stärker verurteilt und sie nur unter gewissen Bedingungen gutheisst.

Életmód és endogámia—exogámia egy észak-magyarországi faluban

Tanulmányomban egy észak-magyarországi falu, Cserépfalu házasodási szokásainak endogám és exogám tendenciáit, ezeknek az életmóddal és az identitással kapcsolatos vonatkozásait vizsgálom.

A XVIII. század végétől a falu nyitott társadalmi-gazdasági kapcsolatrendszerével szemben a kulturális-házassági kapcsolatok rendkívül zártak, endogámikusak voltak. Századunk közepétől kezdve a falu lélekszáma fokozatosan csökken, s ezzel egyidőben a házasságokban az exogámia vált uralkodóvá. A helyi értékrend ugyanakkor sajátos módon még mindig a belházasságot részesíti előnyben. Ennek okai részint a hagyományos szemléletmód napjainkig tartó érvényesülésében kereshetők, részint pedig abban, hogy a megváltozott társadalmi-gazdasági feltételek között több, a közösség kohézióját korábban alapvetően meghatározó tényező veszített jelentőségéből, vagy másodlagossá vált. Érvényes ez a falu közösségének egyik legfontosabb összetartó erejére, a református egyházhoz való tartozásra is, amelyben az adatok szerint egyre inkább a külsődlegességek kerülnek előtérbe.

Amint az az interjúkból is kitűnik, a falu társadalmát ért kihívásokkal, az elvándorlással, a külházasságokkal, az alacsony természetes szaporodással szemben az egyik legfontosabb összetartó erő az az uralkodó vélekedés, amely, legalábbis az elvárások szintjén, egyértelműen csak az endogám házasságokat hagyja jóvá.

Huseby Éva Veronika

ZOLTÁN UJVÁRY

Jeux dramatiques pendant la noce en Hongrie

La noce, qui offre une excellente occasion de spectacle populaire, constitue en elle-même, avec son caractère de cérémonie, une forme particulière d'art dramatique. On peut considérer les coutumes relatives au mariage comme autant de scènes de théâtre se succédant selon la volonté d'un «metteur en scène invisible». Ce metteur en scène n'est autre que la tradition elle-même. S'il est évident que les scènes de noce fixées par la tradition n'ont pas pour fonction le jeu théâtral, il n'en reste pas moins vrai que des éléments dramatiques se manifestent souvent dans la forme même de la cérémonie. Ce qui prouve qu'il y a là une possibilité de jeu, c'est la fréquence du thème de la noce dans le répertoire des jeux dramatiques. Ce n'est donc pas l'effet du hasard si le drame populaire servait souvent de point de départ aux chercheurs qui voulaient étudier les coutumes relatives au mariage et à la noce. On considérait la noce dans son ensemble comme une espèce de drame, mais on ne s'intéressait guère aux jeux mêmes qui en constituent les éléments autonomes. L'événement relatif à la pseudo-fiancée en masque ne leur apparaissait que comme un simple détail de la cérémonie.

Les jeux de la noce peuvent être classés en deux groupes suivant qu'ils sont joués par des personnes *invitées* ou *non-invitées*. Le rôle de ces personnes a été capital pour déterminer le caractère des jeux, des scènes, des simulacres. Ainsi, par exemple, les non-invités présentaient presque toujours des mimes, le plus souvent en masque, tandis que les invités, sans masques, amusaient le public principalement par des scènes parlantes.

Les masques se succédaient dans un ordre déterminé. C'est le garçon d'honneur qui les annonçait à la noce, généralement après le dîner, avec des compliments le plus souvent obscènes. Rien qu'avec leur extérieur ou, parfois, avec leurs masques bizarres, leur accoutrement, ces personnages muets produisaient un grand effet. Leurs jeux étaient conditionnés par des situations particulières, des masques, etc., sans qu'ils aient eu à remplir dans ce cadre des rôles déterminés. De telles scènes exigeaient cependant un jeu coordonné. Elles étaient jouées le plus souvent sans paroles, quelquefois en parlant d'une

voix déguisée. On s'y préparait généralement à l'avance, mais il arrivait qu'on les jouât sans préparatifs.

L'autre groupe comprend les invités, les gens du cortège du mariage. Des garçons et des hommes mariés aimant à plaisanter amusaient généralement les gens de la noce. Les jeux avaient lieu plutôt tard, souvent après minuit, sinon au petit matin pour secouer la fatigue des participants et les faire rire. On jouait pendant qu'on faisait le chignon de la fiancée ou durant les pauses des musiciens. Mais on jouait déjà des scènes amusantes pendant le dîner.

Le meneur de jeu était généralement le *garçon d'honneur,* jouant lui-même très souvent dans telle ou telle scène. Dans ces plaisanteries, on voyait souvent apparaître les personnages du *fiancé* et de la *fiancée*. Le garçon d'honneur, pendant toute la durée de la noce, plaisantait les invités qui à leur tour se plaisantaient volontiers entre eux. Parmi ces plaisanteries, il y en a beaucoup qui sont des improvisations individuelles, tandis que d'autres sont connues sur l'ensemble de notre territoire linguistique. On s'amusait souvent à poser des *devinettes*. Des *pièces rimées,* parfois obscènes, servaient également à entretenir la bonne humeur. Dans les villages de l'Alföld, on appréciait beaucoup les divers *travestissements du Pater* que l'on devait réciter pendant les noces depuis probablement le milieu du siècle dernier. C'était le garçon d'honneur qui le récitait, mais on sait qu'il a été également récité dans d'autres circonstances. C'était avant tout pendant les noces que l'on chantait les *Noces de Cana* dont l'histoire merveilleuse était généralement terminée par la danse des personnages. Il ne fait pas de doute que l'exécution de ce chant sur les noces de Cana faisait partie du répertoire dramatique ou des coutumes dramatiques. Des recherches sur le terrain ont apporté la preuve de la fonction dramatique particulière du chant pendant les noces. De même, c'était pour augmenter la bonne humeur qu'on jouait les personnages de la *pseudo-fiancée* et du «*kunkapitány*» («capitaine des Comans»), ce dernier personnage bouffon rappelant par son nom une charge d'autrefois qui avait perdu entre temps son importance.

Dans le répertoire des jeux, une place toute particulière revient à trois scènes dialoguées, qui réprésentent des conflits sociaux. C'est que dans notre art dramatique populaire, les antagonismes de classe, les conflits entre groupes sociaux ou individus trouvent rarement leur reflet. Dans les scènes de genre qui appartiennent à cette catégorie, les personnages représentés sont le plus souvent caricaturés, avec une prédominance de l'expression des traits extérieurs. Ces scènes sont pour la plupart muettes et à un seul personnage, ce qui explique l'absence de conflit et de tension dramatique. Cependant, dans un certain nombre de scènes monologuées avec un ou plusieurs personnages, on voit se dessiner en virtualité des conflits dramatiques. De telles scènes étant peu nombreuses, elles méritent d'autant plus notre attention: ainsi celles qui opposent le berger à son maître ou le brigand au gendarme, représentant de

l'autorité. Ces jeux de scène étaient difficiles à apprendre et à exécuter, le texte souvent versifié laissait peu de place à l'improvisation: pour jouer, il fallait respecter le texte et trouver le ton juste. Ces scènes sont probablement dues à des faiseurs de vers populaires.

Le *dialogue de l'ivrogne et de sa femme* remonte à des sources littéraires. On le jouait souvent pendant les noces dans les villages de l'Alföld, mais il apparaissait aussi lié à d'autres circonstances sur tout le territoire linguistique. Le dialogue possède de remarquables versions chantées. Vu la diffusion du jeu et du chant dans l'aire de la langue hongroise, il faut croire que cette scène était particulièrement prisée dans le répertoire populaire des jeux dialogués.

La parodie de l'*enterrement,* de la *cérémonie funèbre* mérite une attention toute particulière, et du point de vue formel, et du point de vue fonctionnel. C'est une scène généralement répandue dans l'Alföld. Le fait d'avoir été souvent jouée en explique les contraintes formelles, dictées par la tradition. On y imitait d'une manière grotesque la cérémonie et le sermon funèbres. On y voyait souvent apparaître, comme dans le théâtre populaire de toute l'Europe, le personnage du *médecin* ou un personnage à fonction analogue chaque fois qu'il s'agit de ranimer le cadavre. Le texte des sermons funèbres est souvent obscène. Au moment fort de la scène, on désigne, à l'aide d'une carotte, d'un épi de maïs, etc., le phallus du mort et il arrive même que le joueur exhibe le sien propre.

La scène du mort est jouée à plusieurs personnages, d'où la nécessité d'accorder leur jeu. Les joueurs eux-mêmes se recrutent parmi les invités de la noce, mais la scène est jouée devant un public de circonstance. La parodie de l'enterrement fait partie des coutumes traditionnelles de la noce d'une manière indépendante dans la mesure où l'on peut l'en séparer; chaque fois qu'on la présentait à une noce, elle en constituait l'un des événements marquants.

Dans les villages de l'Alföld, on jouait souvent pendant les noces des *scènes de parodie de mariage,* tandis que dans d'autres régions de la Hongrie, ce type de jeu se rattachait surtout aux traditions du carnaval. Les textes que l'on disait pendant la cérémonie du pseudo-mariage sont de caractère obscène. La scène est essentiellement la parodie du *serment,* de la *bénédiction* ou de la *prière* et de la *cérémonie.* L'effet comique provenait en outre des jeux de physionomie et de la manière de parler des personnages. Les pseudo-fiancés portaient des masques à peine différents par rapport à la réalité.

Les jeux d'imitation pendant les noces connaissent de nombreuses variantes. On goûtait particulièrement ceux qui figuraient des *métiers* et divers *personnages de genre.* La mentalité populaire se manifeste d'une manière significative dans ce choix thématique qu'on retrouve dans divers genres folkloriques qui représentent des artisans, des commerçants ambulants, des figures typiques qu'on pouvait rencontrer à la foire, des personnages d'origine étrangère ou vivant en marge de la société. Tout ce monde apparaissait souvent

dans les coutumes populaires dramatiques, dans les différentes scènes que l'on jouait et improvisait. Il arrive souvent que ces personnages soient les protagonistes de scènes isolées, d'autres fois ils n'ont qu'un rôle secondaire, surtout dans les jeux de défilé. Pendant les noces, les personnages de genre jouaient généralement un rôle individuel.

Les jeux d'imitation avaient pour personnages préférés le *forgeron,* le *cordonnier,* le *barbier,* le *ramoneur,* le *meunier,* le *cabaretier,* le *médecin,* etc. Les joueurs mimaient les divers métiers avec des gestes caractéristiques. Parmi ces personnages de genre, on voyait souvent apparaître le *brigand,* le *hussard,* le *gardien des chevaux,* le *tzigane* et le *mendiant,* mais on goûtait également les scènes qui montraient la *femme* et la *femme enceinte.*

Parmi les divers types d'étranger que l'on jouait dans ces scènes de genre, une place particulière revient au personnage du *Turc.* Dans nos coutumes populaires dramatiques, ce personnage devait être répandu sur tout le territoire linguistique; ses racines sont à rechercher dans le passé du peuple hongrois.

La vie militaire trouvait son expression spécifique dans les *jeux de recrutement.* La version à la fois dramatisée et simplifiée des principaux moments du recrutement ne manquait pas de produire une profonde impression sur les communautés populaires et elle témoigne de l'importance que l'on attribuait à l'événement. La danse des recrues qui accompagnait ces jeux fait l'objet de recherches particulières. Des recherches sont également à entreprendre pour situer exactement dans le temps et dans l'espace la diffusion de ces jeux. Les pièces rimées remontent probablement à une seule et même source. Il faut également tenir compte de l'influence de la littérature estudiantine.

On appréciait beaucoup les jeux de *jugement* et de *fausse exécution,* ainsi que les jeux qui consistaient à *tuer un coq.* Ces jeux-là faisaient partie des coutumes caractéristiques du carnaval en Europe. Les exemples sont nombreux qui attestent un rapport entre les jeux du carnaval et ceux de la noce. Ce sont les coutumes carnavalesques qui sont à l'origine des jeux de jugement joués pendant les noces. Ce qui s'explique aussi par le fait que les noces avaient surtout lieu dans la période du carnaval. Il ressort de la fonction de ces jeux de jugement que cet emprunt n'était pas dû au hasard.

Parmi les jeux d'imitation relatifs au monde animal, le rôle le plus important revenait au *cheval,* mais on figurait aussi l'*ours,* le *taureau,* le *bouc* et la *cigogne.* Le cheval et la cigogne étaient connus aux noces de l'Alföld et de la Transdanubie, l'ours dans les villages de l'Alföld. Il ressort des exemples que l'ours ne figurait que rarement à la noce et qu'il fait partie avant tout des traditions relatives à la filanderie, au carnaval et aux divers travaux. Le seul masque ornitomorphe des noces qui mérite à tous égards notre attention, celui de la cigogne, a des origines qui remontent probablement à la culture hongroise d'avant le IX^{e} siècle, à l'époque qui précède l'arrivée de nos ancêtres dans le bassin des Carpathes.

Quant à la fonction même de ces jeux qu'on a pu observer aussi bien dans un passé récent qu'il y a cent ou deux cents ans, elle consiste avant tout à distraire, à amuser. Il est évident que les cérémonies ont pris forme avant que ces jeux ne fassent leur apparition aux noces. La noce n'est par conséquent qu'un lieu de jeu théâtral, une possibilité de satisfaire des penchants ludiques.

La fonction primitive des jeux ne se révèle que par rapport à l'ensemble de la culture populaire. Une telle enquête permet de constater qu'à l'arrière-plan de ces jeux humoristiques, on retrouve finalement le culte des ancêtres, le culte agraire, la magie de la fécondité, les sacrifices, les rites préventifs et productifs.

(Pour les jeux dramatiques pendant la noce, voir les exemples que nous avons recueillis dans le t. II de notre ouvrage *Le jeu et le masque*.)

Dramatikus játékok a magyar lakodalomban

A *Játék és maszk* c. munkám II. kötetében (Debrecen, 1983.) a lakodalom maszkos, dramatikus játékaival, a teriomorf és az antropomorf alakoskodásaival foglalkozom. A fentiekben rövid összefoglalást nyújtok a legáltalánosabb játékokról és színi jelenetekről, valamint a lakodalomról mint a népi színjátszás egyik jelentős alkalmáról. Részletesebben l. említett könyvemben.

Ujváry Zoltán

JÓZSEF VEKERDI

Zigeunerforschung im Karpatenbecken

Ausser gewissen Teilen der Balkanhalbinsel ist der Raum des Karpatenbeckens von Zigeunern am stärksten besiedelt. Allein dieser Umstand gibt eine genügende Erklärung dafür, warum eine besondere Bedeutung in diesem Gebiet — dessen Grenzen vor dem ersten Weltkrieg mit dem ehemaligen Königtum Ungarn zusammenfielen — der wissenschaftlichen Erforschung dieser Volksgruppe von jeher zugemessen wurde. So ist es auch kein Zufall, dass die erste und in gewisser Hinsicht bis zum heutigen Tage unübertroffene ethnographisch-soziographische Beschreibung des Lebens der Zigeuner in einer ungarischen Zeitschrift, in den in Wien in deutscher Sprache herausgegebenen „Allergnädigst-privilegierten Anzeigen aus sämmtlich-kaiserlich-königlichen Erbländern" das Tageslicht erblickte (1775—1776).

Die Veröffentlichung dieser Schrift war der Zigeunerpolitik der Königin Maria Theresia zu verdanken. Der unbekannte Verfasser des anonymen Artikels war ein wohlgebildeter und politisch geschulter Anhänger der Aufklärung, der der perspektivischen Bedeutung der rationalistischen Massnahmen der Königin bewusst war, und sich zum Ziel setzte, durch die Darlegung der Sitten und der Lebensart dieser merkwürdigen Volksgruppe ihre Eingliederung in die Gesellschaft zu beschleunigen.

Die Objektivität der Schrift ist zu bewundern. Keine Spur der heutigen Zigeunerromantik, aber auch keine Spur des Zigeunerhasses der Jahrhundertwende lässt sich darin entdecken. Kleidung, Wohnung, Speise, Haushalt, gelderwerbende Tätigkeiten, Familienleben, Erziehung der Kinder und vor allem die eigentümliche Denkart der Zigeuner werden in allen Einzelheiten wahrheitsgetreu geschildert. Während der heutige Zigeunernationalismus einen „Zigeuner aller Länder, vereinigt euch" Slogan auf dem Banner trägt, sah der erste Soziograph des Zigeunertums klar, dass man von keiner einheitlichen Zigeunernation sprechen kann. Er unterschied das, was allen Zigeunern der Welt gemeinsam ist, von dem, wodurch sich die Zigeuner der einzelnen Länder voneinander grundsätzlich absondern. Gemeinsam ist die herkömmliche primitive Denkart, die Zufriedenheit mit ihren elenden Umständen, unter-

schiedlich ist alles, wodurch sich ein Mensch in der Gesellschaft behaupten kann: Arbeit und Kultur. Den Grund für die sonderbare Erscheinung, dass die Zigeuner seit Jahrhunderten in Europa leben, jedoch die europäische Zivilisation keinen Einfluss auf ihre Denkart und ihr Benehmen ausüben konnte, ihre „Unart und Ausgelassenheit" nicht zu tilgen vermochte, fand er in der Erziehung, die die Persönlichkeit des Menschen gestaltet, und die bei den Zigeunern fast keine ist. Sobald das Zigeunerkind laufen kann, werde es von der Mutter zum Betteln und Diebstahl ausgebildet, erhalte aber keine berufsmässige oder moralische Erziehung. Dabei betont aber der Verfasser, dass ihr antisoziales Benehmen nicht aus der Natur folge (heute würden wir sagen: nicht genetisch bedingt sei), und durch richtige Erziehung wohl verändert werden könne, obwohl es — wie er es bekennt — ausserordentlich wenige diesbezügliche Beispiele gebe.

Der Artikel der „Anzeigen" ist unsere früheste Quelle über die Ableitung der Zigeunersprache aus dem Indischen. Der Verfasser berichtet aus mündlicher Mitteilung darüber, dass der ungarische Theologe Wáli 1753/54 in Utrecht und Leyden die Ähnlichkeit einiger Wörter aus der Sprache indischer Studenten zu den entsprechenden Zigeunerwörtern beobachtete und dadurch die Frage der Herkunft entscheiden konnte.

Die Schilderungen der „Anzeigen" fanden eine treffende Weiterentwicklung im Buch des deutschen Gelehrten *H. M. G. Grellmann* „Die Zigeuner" (1783). Der erste Teil des Buches, die „Beschreibung der Zigeuner nach ihrer Lebensart, ihren Sitten und Eigenschaften" schöpft vor allem aus den „Anzeigen" und aus den brieflichen Mitteilungen ungarischer Gelehrten. Auch blieb die politische Zielsetzung des Buches dieselbe. Die „neuere Aufklärung" erfordert — behauptet Grellmann, — sogar die niedrigsten Volksgruppen des Staates „durch Unterricht und Belehrung" zu bessern und für die Gesellschaft nützlich zu machen.

Rund hundert Jahre später erschien das Buch von *A. H. Schwicker* „Die Zigeuner in Ungarn und Siebenbürgen" (1883). Der Verfasser, Gymnasiallehrer in Budapest, scheint die Zigeuner des Landes aus eigenen Erfahrungen gekannt zu haben. Ausserdem stützte er sich auf die Angaben seiner Bekannten, die im Alltagsleben mit den Zigeunern zu tun hatten. Die streng wissenschaftlich gehaltene, ethnographisch-soziologische Beschreibung der „physischen Beschaffenheit und Lebensweise", des „geistigen und sittlichen Lebens" steht in vollem Einklang mit den Behauptungen der „Anzeigen" und Grellmanns, nur werden die konkreten Erscheinungen noch ausführlicher geschildert. Auch verfügt Schwicker bereits über Kenntnisse von der Sprache, Volkspoesie und Musik der Zigeuner.

Schwicker warnt mit gutem Grund davor, die Kategorien unserer Kultur und unserer Gesellschaft bei den Zigeunern auffinden zu wollen. Die Welt der Zigeuner sei von unseren Normen grundverschieden. „Sitte, Verfassung,

Religion anderer Menschen bleiben ihm unverständlich und deshalb verhält er sich dagegen auch gleichgiltig und theilnahmslos". Auch erkannte er, dass die Zigeuner nicht wegen der Verfolgung seitens der Gesellschaft, sondern „hauptsächlich nach eigenem Willen" in einer geistigen und sozialen Rohheit und Verlassenheit leben. Unabhängig von Schwicker, musste die moderne Soziologie die These der „benachteiligten Lage aus eigener Schuld" wiederentdecken (V. J. Molnárné und Zs. Orolin, 1980).

Weitere hundert Jahre später — diesmal in ungarischer Sprache — wurde nochmals ein Gesamtüberblick des Lebens und der Kultur der ungarländischen Zigeuner veröffentlicht: *A cigány gyermekek nevelésének és oktatásának problémái* (‚Fragen der Erziehung und des Unterrichts der Zigeunerkinder'), von E. Várnagy und J. Vekerdi (1979). Das Buch wurde als Hilfsmittel für Studenten der pädagogischen Hochschulen geplant, dementsprechend wurden psychologische und pädagogische Fragen in den Mittelpunkt gestellt. Die diesbezüglichen Teile des Buches stellen die Zusammenfassung einer jahrzehntelangen Untersuchung der Zigeunerkinder durch Professor Várnagy und seine Forschungsgruppe dar. Derartige Untersuchungen sind alleinstehend in der internationalen Zigeunerkunde. Da aber die psychologische Eigenart der Zigeunerkinder ohne die Kenntnis der gesamten Zigeunerkultur unverständlich bleibt, wurde das Buch durch eine allgemeine Darstellung der ethnographischen und soziologischen Ergebnisse der modernen ungarischen Zigeunerforschung eingeleitet. Ausgangspunkt der Behauptungen war die Erkenntnis, dass die erschreckende Rückständigkeit der zigeunerischen Schulkinder (psychologisch 2—$2^1/_2$ Jahre im 6. Lebensjahr) auf ihre benachteiligte Lage zu Hause, unter den Umständen des traditionstreuen Familienlebens, zurückzuführen ist.

Im Anhang werden die neuesten diesbezüglichen Verordnungen angeführt. Seit 1961 wird in Ungarn eine ausserordentliche Aufmerksamkeit der Lösung des Zigeunerproblems gewidmet. Der Prozentsatz der Zigeunerbevölkerung ist in Ungarn sehr hoch (gegenwärtig ca. 4%) und nimmt sehr rasch zu, dagegen geht der soziale Aufstieg der Zigeuner sehr langsam vor. Deshalb geniessen die Zigeuner in Ungarn eine weitgehende finanzielle und administrative, staatliche Unterstützung. Trotzdem haben alle diejenigen, die in einer unmittelbaren Beziehung zu den Zigeunern stehen, wie Lehrer, Beamte oder Zigeunerforscher, in den letzten Jahren den Eindruck gewonnen, dass der Aufstieg auf die Oberfläche beschränkt blieb. Wohl beteiligen sich die Zigeuner bereits an Arbeit, Wohnung und Schulung, doch blieben Denkart und Verhalten so gut wie unverändert. Der Bruch zwischen den günstigen äusseren Möglichkeiten und der inneren Rückständigkeit führte zu einem unerwarteten Anstieg des devianten Benehmens. Die Kriminalität ist mindestens zehnfach höher als bei der nichtzigeunerischen Bevölkerung, und etwa 70—80% der gewalttätigen jugendlichen Delikte werden durch Zigeunerjungen verübt. Dieser

Umstand lenkte die Forschung der letzten Jahre unter anderem zur Kriminalistik.

Die geistige Kultur der Zigeuner des Karpatenbeckens (vor allem Siebenbürgens) fand in den Werken von H. von Wlislocki (1856—1907) eine eingehende und farbige Beschreibung. Freilich konnte auch Wlislocki keine Produkte einer materiellen Zigeunerkultur vorfinden, aber aus religiösen Vorstellungen, magischen Riten, festlichen Gebräuchen, Märchen und Liedern fügte er ein umfassendes Weltbild des wandernden Zigeunervolkes zusammen. Obwohl Wlislocki der hervorragendste Zigeunerforscher aller Zeiten gewesen ist, werden viele seiner Behauptungen durch die heutige Forschung einer scharfen Kritik unterzogen. Sein Pantheon wird aus Improvisationen fantasiereicher Zigeuner aufgebaut worden sein, die Festgebräuche wurden von den Zigeunern einfach den ungarischen und rumänischen Festgebräuchen nacherzählt, aber wahrscheinlich nie ausgeübt. Die wunderschönen Zaubermärchen dürfen ihren Stoff Zigeunererzählern, aber ihre endgültige Gestaltung vielleicht der Hand Wlislockis verdankt haben. Jedenfalls muss darauf hingewiesen werden, dass die ungarische Zigeunerforschung der letzten Jahre bei den sesshaften Zigeunern in Siebenbürgen eine überraschend reiche Märchen- und Liederkultur entdeckte, was die Annahme berechtigt, dass vor hundert Jahren die konservativen Wanderzigeuner noch mehr zu sagen hatten.

Neben der ethnographisch-soziographischen Tatbestandsaufnahme des herkömmlichen Zigeunerlebens lag der Schwerpunkt der ungarischen Zigeunerforschung in der Erschliessung der Sprache, der Märchen und der Volkslieder. Die ersten Wörterverzeichnisse und grammatischen Skizzen enstanden am Ende des 18. Jhs., und der fürstliche Patron der Zigeuner und der Zigeunerkunde Erzherzog Josef (1833—1905) verfasste eine vergleichende Zigeunergrammatik aller Dialekte (1888). Er sicherte auch die finanziellen Möglichkeiten zur Veröffentlichung der Zeitschrift „Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn" (1887—1907), die ein Organ für allgemeine Zigeunerkunde unter der Leitung von A. Herrmann und mit der aktiven Teilnahme von H. Wlislocki wurde. Die Tätigkeit dieser Triade bildete den Höhepunkt der ungarischen Zigeunerforschung des vorigen Jahrhunderts.

Vereinzelte Versuche aus den folg nden Jahrzehnten (Volksliedsammlung von B. Bartók und Z. Kodály aus 1912—1914, Märchen- und Balladensammlung von S. Csenki aus 1938—1943) fanden zu ihrer Zeit keinen Anklang. Erst in den fünfziger Jahren erfolgte eine intensive Wiederbelebung der Zigeunerstudien. A. Hajdú, Kodály's Schüler am Konservatorium, sammelte eine imposante Anzahl von Zigeunerliedern, und zwar in einer sehr genauen Aufzeichnung der Melodien, womit er (neben den Csenki-Brüdern) in der allgemeinen Zigeunerkunde alleine steht. Auch war Hajdú der einzige, der die Melodien der zigeunerischen Volkslieder einer wissenschaftlichen Untersuchung unterzog.

Um 1949 begann der leider allzu früh hingeschiedene K. Erdős (1924—1962), bester Kenner des Zigeunertums seit Wlislocki, seine wissenschaftliche Tätigkeit. Religiöse Vorstellungen, Sitten, Gebräuche, Handwerk der Zigeuner waren ihm aus alltäglichem Umgang mit Zigeunern bekannt, die er liebte und die ihn liebten. Seine eingehenden Kenntnisse der verschiedenen Zigeunermundarten und -gruppen verhalfen ihn dazu, jegliche falsche Verallgemeinerungen vermeiden zu können. Er sprach nicht von „zigeunerischen Geburtsriten", sondern von Geburtsriten der ungarischen, bzw. walachischen Zigeuner, usw.

Erdős, Hajdú und der Verfasser dieser Zeilen wurden durch eine enge Freundschaft verbunden. Aus dieser zweiten „ungarischen Triade" gebührte der erste Platz in jeder Hinsicht Erdős.

Seit den fünfziger Jahren haben wir auch eine intensive Sammeltätigkeit zur Erforschung aller Zigeunersprachen und -mundarten des Landes begonnen. Aufgrund des gesammelten Materials erschienen grammatische Beschreibungen von Gy. Mészáros, sprachwissenschaftliche Aufsätze von C. J. Hutterer. Eine ausführliche Grammatik und Wörterbuch aller zugänglichen sprachlichen Erscheinungen der verschiedenen ungarländischen Zigeunerdialekte von J. Vekerdi befindet sich im Druck in englischer Sprache (eine ungarische Bearbeitung ist in handschriftlicher Form in Budapester Bibliotheken zu finden).

Viele Märchen wurden in Zigeunersprache aufgenommen, und noch mehrere durch die Forscher der ungarischen Volksmärchen von zigeunerischen Märchenerzählern auf ungarisch aufgezeichnet. Die gesammelten Texte boten die Möglichkeit, eine monographische Darstellung des Zigeunermärchens zu schreiben, in welcher die strukturellen, ästhetischen, moralischen und stilistischen Eigentümlichkeiten der zigeunerischen Erzählungskunst ausgelegt wurden (J. Vekerdi, *A cigány népmese,* 1974).

Die Vielseitigkeit von Wlislocki und Erdős fand in der mannigfaltigen wissenschaftlichen Tätigkeit von Gy. Mészáros eine Fortsetzung. Mészáros verfasste Aufsätze über verschiedene Bereiche der zigeunerischen Volkskultur (Lieder, Religion, Wahrsagen, Schmiedearbeit, Pferdezucht), sowie über die soziologischen Aspekte des Zigeunerproblems.

Die Erforschung der Geschichte der Zigeuner ist in den meisten Ländern auf ihre Verfolgungen orientiert. Dies ist nicht der Fall in Ungarn, da sie hier — die deutsche Besatzung des Landes 1944 abgerechnet — nie verfolgt wurden. Hier ist man bestrebt, aus urkundlichem Material (Privilegien, Schutzbriefe, Zusammenschreibung unter Josef II.) ihre ehemaligen berufsmässigen Tätigkeiten, zahlenmässigen Angaben u. ä. zu erforschen (L. Mészáros u. a.). Ihre Vorgeschichte, sowie die gesellschaftsgeschichtliche Entwicklung wurden anhand ihrer Sprachgeschichte untersucht.

Indem die ethnologische und sprachwissenschaftliche Sammeltätigkeit, sowie die psychologischen Beobachtungen wertvolles und zuverlässiges Mate-

rial anhäuften, hat die moderne Soziologie noch nicht die angemessenen Methoden gefunden, der eigenartigen Welt der Zigeuner so nahe kommen zu können, wie das den anspruchslosen Beobachtern der vergangenen Jahrhunderte gelungen ist. Die auf die Verhältnisse unserer Zivilisation zugespitzten Tests erwiesen sich als ungeeignet, ein Licht auf das Leben der ausserhalb der Grenzen dieser Zivilisation existierenden Zigeuner zu werfen. Die zahlreichen, doch meist bloss journalistischen Versuche gingen nicht über eine subjektive Theoretisierung hinaus, wie das auch in allen westlichen Ländern der Fall ist. Nur ein repräsentativer Zensus von 2% der Zigeunerbevölkerung des Landes im Jahr 1971 führte zu positiven Ergebnissen. Es stellte sich u. a. heraus, dass 79% der Zigeuner die Zigeunersprache nicht mehr kennt.

Ein besonderer Platz gebührt der siebenbürgischen Zigeunerforschung. Wlislocki's Behauptung über den alleinstehenden Reichtum der transilvanischen Zigeunerkultur wird durch die Funde der dortigen ungarischen Volkskundlern bestätigt. O. Nagy entdeckte eine blühende und teilweise sehr archaische Märchenkultur bei den siebenbürgischen Zigeunern. J. Ráduly und F. Pozsony haben die verschollenen ungarischen Volksballaden und Volksgebräuche in Zigeunergemeinden wiedergefunden. Leider ist in Rumänien die Forschungstätigkeit für ausländische Fachmänner verboten.

In Jugoslawien hat 1979 eine gründliche statistisch-soziographische Tatbestandsaufnahme in der Vojvodina stattgefunden *(Etnoloska gradja o romima-ciganima u Vojvodini)*.

Aus dem Burgenland haben wir sehr gute Sprachproben von J. Knobloch (1953) und soziologische Berichte von Cl. Mayerhofer.

VERZEICHNIS DER NACH 1945 ERSCHIENENEN FREMDSPRACHIGEN VERÖFFENTLICHUNGEN

Abkürzungen:
ALH: Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae
AOH: Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae
ET: Études Tsiganes (Paris)
JGLS: Journal of the Gypsy Lore Society (Liverpool)

Csenki, S.: Hungarian Gypsy tales. Ed. and transl. by B. Gilliat-Smith. JGLS 29 (1950), 82—93.; Ilona Tausendschön. Zigeunermärchen und -schwänke aus Ungarn. Einl. J. Vekerdi, Anm. Á. Kovács. Bp. Corvina—Kassel, Erich Röth. 1980.

Erdész, S.: Drachentypen in der ungarischen Volksüberlieferung. Acta Ethnographica 20 (1971), 85—128.

Erdős, K.: A classification of Gypsies in Hungary. Acta Ethnographica VI (1958), 449—457.; Gypsy horse-dealers in Hungary. JGLS 38 (1959), 1—6.; Gypsy metal-workers in Hungary. JGLS 41 (1962), 113—124.; Magie des Tziganes Hongrois „des Carpathes" du comitat Nógrád. Psyche (Paris) (1957), 6—7, 236—244.; Notes on pregnancy and birth customs among the Gypsies in Hungary. JGLS 37 (1958), 50–56.; La notion de *mulo* ou „mort-vivant" et le culte des morts chez les Tsiganes hongrois. ET (1959) 1, 1—9.; Dances of the Hungarian Gypsies. JGLS 39 (1960), 127—130.; Le problème Tsigane en Hongrie. ET (1960) 3, 1—10.

Gunda, B.: Die Funktion des Märchens in der Gemeinschaft der Zigeuner. Fabula VI (1963), 95—107.; Gypsy medical folklore in Hungary. Journal of American Folklore 1962, 131—146.

Hajdú, A.: Le Folklore Tsigane. ET 1962/1—2, 1—33.; La loki djili des Tsiganes Kelderaš. Arts et traditions populaires (Paris) XII (1964), 139—177.; Les Tsiganes de Hongrie et leur musique.

1. Les différents groups. 2. Musique folklorique. ET 1958/1.; Three Romani tales. Ed. transl. annot. by B. Gilliat—Smith. JGLS 39 (1960), 92—122 and 40 (1961), 14—18.

Harmatta, J.: The Gipsies in Hungary. In: Gipsies, forgotten children of India. Ed. Chaman Lal. Delhi 1962. 84—98.

Hutterer, M.—Mészáros, Gy.: Zur Fachsprache der zigeunerischen Wahrsager in Ungarn. ALH 22 (1972), 317—348.

Mészáros, Gy.: The Cerhāri Gypsy dialect. AOH XXX (1976), 351—367.; La langue tsigane en Hongrie. ET 1978/1, 29—33.; Four Hungarian Gypsy songs. JGLS 48 (1969), 55—57.; Lovári-Texte aus Ungarn. ALH 18 (1968), 174—190.

Nagy, O. The persistence of archaic traits among Gypsy story-telling communities in Romania. JGLS I/4 (1978), 221—239.

Réger, Z.: Bilingual Gypsy children in Hungary: explorations in „Natural" second-language acquisition at an early age. International Journal of the Sociology of Language 19 (1979), 59—82.

Sárosi, B.: Gypsy music. Budapest 1978.; Zigeunermusik. Bp. 1977.; Gypsy musicians and Hungarian peasant music. 1970 Yearbook of the International Folk Music Council, 1971. 8—27.

Szegő, L.: Some problems of the „ballad of the snake." AOH XXVII (1973), 373—386.; Chansons populaires des Tsiganes de Pilisvörösvár. ET 1975/2—3, 17—22.

Valis, É.: Two Gypsy tales from Hungary. ALH 18 (1968), 375—392.

Várnagy, E.: Développement de la personalité chez les enfants tziganes. ET 1974/2—3.; Alcuni atteggiamenti culturali dei genitori zingari nella famiglia. Lacio Drom (Roma) 1982/1, 13—15.; Education of Gypsy children. International conference, 15—17 February 1979. Abstracts of papers read in Hungarian. Ed. E. Várnagy. Pécs 1980.

Vekerdi, J.: The Gurvāri Gypsy dialect in Hungary. AOH XXIV (1971), 381—389.; Gypsy fragments from the early 18th century. AOH XIV (1962), 123—129.; Statistisches zum Wortschatz des Zigeunerischen. ALH 21 (1971), 129—134.; Gypsy folk songs. AOH XX (1967), 339—352.; The Gypsies' role in the preservation of non-Gypsy folklore. JGLS I/2 (1976), 79—86.; Mujkālo Zlotāri: a Gypsy ballad. AOH XXXII (1979), 253—271.; Quinze chansons tsiganes dans le Comitat Békés. ET 1980/4, 33—37.; Le roi de glace. Ballade tsigane de Hongrie. ET 1975/2—3, 12—17.; Gypsy texts. AOH XIII (1961), 305—323.; Hungarian Gypsy text. JGLS I/4 (1978), 239—248.; Mönch Bleihaupt. Zigeunermärchen. ALH 16 (1966), 135—148.; Two Gypsy tales. AOH XVII (1964), 335—342.; Comment les Tsiganes vivaient-ils auparavant? Récit lovari de Hongrie, recueilli par A. Mohay. ET 1980/2, 1—6.; L'idée de Dieu chez les Tsiganes Vlax. ET 1977/1—2, 14—21.; Gypsy folklore. New Hungarian Quarterly IX/30 (1968), 150—153.; Earliest archival evidence on Gypsies in Hungary. JGLS I/3 (1977), 170—172.; L'histoire des Tsiganes de Hongrie. ET 1978/2, 7—10.; On the social prehistory of the Gypsies. AOH, im Druck.; An outline of Gypsy studies in Hungary. With a summary and bibliographic abstracts in English. (A magyarországi cigány kutatások története.) Debrecen, 1982. 50—59.

Vig, R.: Gypsy folk songs from the Béla Bartók and Zoltán Kodály collections. Studia Musicologica 16 (1974), 89—131.; Gypsy folk songs from Hungary. Live records. 1976. SPLX 18028—29.

Cigánykutatások a Kárpát-medencében

A cigányságról az első tudományos értékű leírás az első magyar folyóiratban, a Bécsben német nyelven kiadott „Anzeigen"-ben látott napvilágot (1775—1776). Mária Terézia felvilágosult szellemű cigánypolitikáját támogatta, éppúgy, mint nyomában a német Grellmann, aki szintén főleg magyarországi anyagra támaszkodott.

A múlt század végén József főherceg szervező tevékenysége (többek között az „Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn" c. folyóirat, 1887—1907) világviszonylatban első helyre emelte a Kárpát-medencében folyó kutatásokat. Munkatársai közül Wlislocki Henrik páratlanul gazdag anyagot tett közzé az erdélyi cigányok hiedelemvilágáról, szokásairól, népköltészetéből (adatai olykor megkérdőjelezhetők). Munkásságuk összefoglalása a Pallas-lexikon „Cigányok" címszavának melléklete.

A második világháború idején a Csenki-testvérpár (Sándor és Imre) gyűjtött kitűnő, cigány nyelvű népdal- és népmese-anyagot (részben kiadatlan). Az 1950-es évek végén Erdős Kamill (1924—1962), Hajdú András és Vekerdi József folytatta a gyűjtéseket. Erdős tanulmányai a hiedelmekről és foglalkozásokról tökéletesen megbízhatóak. Meseszövegek kiadása cigány nyelven és magyar fordításban folyamatosan történik. Népi gyógyítással Gunda Béla foglalkozott. Cigány adatközlők

magyarul elmondott meséiből Erdész Sándor tett közzé egyedülállóan gazdag monográfiát (Ámi L. meséi). Szokások, hiedelmek, dalok, nyelvjárások kutatását Mészáros György végzi.

A mai magyarországi ciganisztikai kutatásokra jellemző a komplex szemlélet. A nyelvi gyűjtésekkel együtt folyik a néprajzi gyűjtés, ezekkel karöltve történik a társadalomtörténeti kutatás, mindezek eredményeit figyelembe veszi a pedagógiai és lélektani vizsgálat (pécsi kutatócsoport, Várnagy Elemér irányításával).

Erdélyben Nagy Olga magyar nyelvű mesegyűjtései cigány adatközlőktől páratlanul érdekes meseelméleti és -esztétikai feldolgozásokhoz szolgáltattak anyagot. Ráduly János és Pozsony Ferenc a kihalt magyar népballada-kincset cigányok között fedezte fel.

Összefoglaló irodalom: *Vekerdi József:* A magyarországi cigánykutatások története. Debrecen, 1982. KLTE Néprajzi Tanszék. (Folklór és etnográfia 7.)

Vekerdi József

VILMOS VOIGT

Is There a Logic of Culture?

All definitions of culture traditionally speak about tradition. It is therefore due to start discussing this topic in a most traditional way, namely, tossing a hint at the fact that though we know about several hundred culture definitions, there is not a single grouping method in which the definers would generally agree.[1] In fact even culture definitions taken in the narrow sense have wide ranging connections to society's, history's, or to some extent, man's biological and—quite recently—ecological determinating factors, or taking it short, they are connected to phenomena, that are themselves complicated enough to need a number of factors alone for their own definition.

Still I believe we could rather deal with problems related to culture modelling independently from any culture definitons I could or would offer, and in this instance we could try to give an easier answer to the question of how to connect the two notions of the one metaphor: "logic of culture".

Suppose we take language, biological race, social communication or mode of production among the monads of culture, still we would have to point out that culture is not to be identified only with the sum of its components, it is not even to be fully modelled by these categories. For instance, it is evident that there is a French or an English culture, but it is just as evident that there is no French race, and the English language is not at all committed to the British Isles. We might speak in Marxist terms of ancient Greek mode of production (equivalent to the social-economic type of a *polis*[2]), but it would be rather difficult, if not impossible, to class Henry Ford I. and a Chaplin-immortalized-worker on an assembly-line as representatives of the same culture, although they are undoubtedly put together by the "iron-hoof" in the same mode of production. Briefly we can admit, that components of culture are only elements in a culture definition, they are neither identical with the definition, nor with its subject: culture itself.

1. *A. L. Kroeber–C. Kluckhohn:* Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. New York, 1963.
2. *F. Tőkei:* A társadalmi formák elméletének néhány kérdése. Budapest, 1977.

Another possibility is exploring these basic concepts of the culture as *models* and using them in describing an analogue of culture taken from a certain given angle of aspects. For this we need such general phenomena that are themselves manifold, their functional operation is well-known, and they possess many factors, among which the interrelations are however easily clarifiable. Just for an example, the psychological model of learning or the economic model of production and distribution could thus model the whole of society or culture. On the other hand it is just as easy to show up examples in which it becomes clear that such models are actually forced upon the phenomena and do not express their essentials, but in fact hide them away; and if their use is pushed too far, they even have an hindering effect in describing and understanding culture. When mentioning the three-divisional world-image depicted on shaman's drums, or the world-maps drawn before the victory of the global concept, or the scholastic ethics, or else the vulgar-Marxist summarizing of history—we might be aware of the dangers embedded in this item.

Possibility of modellin gimproves if we experiment only with partial modelling, as a demonstration of *functioning* of a culture, in the original sense of the word "model". For us in exploring the semiotics of culture there seems to be three main types of such *function models.* Neither of them would be able to express the entire culture, yet they involve a potential help in understanding essential factors of the existing of culture. All three interrelate, so their discussion could best be done if we proceed with a description that deals with them in their relation to one another.

Language, communication, and *(social) semiosis* can be regarded in this sense as those interrelated functional models of culture, still there is a slight distinction in the way and reason they can be used for. Language as model can be applied first of all from semantic and logical/psychological aspects. Communication as model proceeds a little further, for it also comprises pragmatic, sociological, even to some extent technical factors. However, as most universal (but at the same time more vague), we can regard the semiotic culture models, which centre around sign processes (semioses). At first sight it is a very positive solution to model culture by semiosis, for it is a rather attractive concept that culture is an "expressive system", which symbolically transfers information and produces specific values, that don't reveal themselves in their physical substance or in any of their typical characteristics, but only in an essentially indirect, transposed, something-standing-for-something-else way.

Let a single example indicate what I mean here: an opera performance in the local "National Theatre" may certainly be an important element of a given culture (just think of the case of Bayreuth, where the whole life of the settlement is based on it), yet we cannot believe that the actors' costumes could be conceived in their material, or the orchestra's play through the physically measurable energy consumption of their hand movements, or the effect of the

singers could be described in the number of oscillations in the air they produce. It is also clearly conceivable that in this case of an opera performance we have not to deal merely with language communication of from the standpoint of culture: I doubt that anybody should understand the entire text (not even acoustically) or that anybody's hunger for information could be satisfied by getting to know that the mysterious figure arriving on a swan should be called *Lohengrin*. Presumed culture is bound to the whole of society and it is inseparable from convention, the practice of social semiosis obviously characterizes the given culture fairly well, however a certain hint of dubitance still may arise as to whether this is really sufficient for a reliable modelling.

Attempts for synthesis in culture semiotics tried, so far, to get around this question by selecting the most general factors of semioses for modelling of culture. Lotman, for instance, differentiates a semantic and a syntactic type of culture, though he also speaks of a compound semantic-syntactic type.[3] This definition translated into common language means not more than the semiotic model of culture absorbs everything that can be found as an element in culture, for whatever being *connected* to anything else is *syntactic,* or whatever taking any kind of *meaning* is *semantic*—seen this way, his model is only capable of indicating shades or directions, in the sense, that we can use it only to demonstrate whether culture in a given time period or in a given society was predominantly compositive or appositive. In fact, Lotman's and his school's key term "culture's semiotic mechanism" is in line with the argument above, for this mechanism only shows how semiosis works in a culture but leaves the other question, of how or to what extent semiosis can express the whole of culture, unanswered.

Consequently we have to pace our steps in the direction of a better conceived and more minutely described culture modelling. Establishing a kind of *logical* models of culture would seem very much helpful in this respect.

Leaving now open the not easily answerable question of what actually *logic* is (together with problems concerning the fact that several different logical trends could coexist within the frame of the same culture) we still have to face some other difficulties concerning both in theory of culture and in theory of semiotics. (Although it is not my duty to judge the possibility and the limits of setting up a strictly logical model for culture, I believe, there are some serious problems to overcome from the standpoint of the theory of logic, as well. However I am not indulging into difficulties of this type.)

We might take logic e.g. in a sense of *logical syntax,* and thus conceive it as a general description of the potential correlations of different concepts. In this case, all we have to do, is to give the definition of "culture-statements", and we would solve all the problems around a logical model of culture.

3. *Ju. Lotman:* Stat'i po tipologii kul'tury. Tartu, 1970. 12—35. (Materialy k kursu teorii literatury — vypusk I.)

At this instance we bump into something that effects the very essence of culture. How does culture function? When giving priority to words, statements, syllogism and argumentation, i.e. phenomena describable by logical syntax, we should but not forget that there are also *institutions* with their functioning that belong to the essence of culture, too. However, in this field even the latest developments in the domain of logic do not comprise all the important questions of culture theory. Although we do have model logic, which investigates reality and validity relationships of utterances, series of statements, arguments or even entire "texts"; we also possess an elemental logic of event *(Handlungslogik),* and the slightly different *logic of action,*[4] the logic of a narration was to be described by the latters recently,[5] which meant a field where products of culture—and not only artifacts and/or their logical description were searched— however all these are barely initiatives, and no logic of action could describe until now human norms, manners and customs, or any everyday occurances of culture (like e.g. greeting, behaviour, taste, stereotypes etc.).[6] Latest trends of logic give in these cases the formal language of the action's description, they never explain them. Therefore these can be promising initiatives, but not ripe resolutions yet.

It is worth but noting, that *textual logic,* which can describe other texts outside literary ones, as well, has brought forth many important preliminary solutions, and they can be utilized in culture theory, too. Since, however, the whole of culture cannot be identified with texts or with sets of texts, these, too, remain initial results only.[7]

A small deviation from the main line of this paper has to be done, because we have to consider briefly the different traditions in logic *("national logics")* too. Sometimes this denotation is nothing more than a metaphoric reference to the different schools; but in other cases, exactly out of their significance in culture theory, we might endow them with some importance, as for example, terms like "German metaphysics", "French rationalism", "British empirical or analytical school", etc. It is obvious that these trends would not be intelligible without their social and historical background, i.e. cultural environment in which they were nurtured, and just as Marxist dialectical logic claims to solve urgent social problems, many such schools could be understood as cultural products. Naturally this will not mean that "national" logical systems would be named as primarily "cultural" systems, and according to that would directly express the logic of the given culture.

For a commonly known example: Freud's psychoanalsysis would be to-

4. *G. H. von Wright:* The Logic of Action. A Sketch. In: The Logic of Decision and Action. (Red.: *N. Roscher*) Pittsburgh, 1967. 121—136.

5. *A. Sladek:* Aktionslogik und Erzähllogik. Tübingen, 1977.

6. *I. Pörn:* Action Theory and Social Science. Boston–Dordrecht, 1977. (Synthese Library 120.)

7. See e. g. *K. Csúri* (ed.): Literary Semantics and Possible Worlds. Szeged, 1980. (Studia Poetica 2.) and *Z. Kanyó* (ed.): Studies in the Semantics of Narrative. Szeged, 1980. (Studia Poetica 3.)

tally unimaginable without some knowledge of the Austro-Hungarian Monarchy's or Vienna's culture at the turn of the century. The social theory of Charles Morris is one of the most typical phenomena of the United States' culture: his preferences, stresses, topics and solutions are very much "American". Still with even so many reflexive culture references in them we cannot state that these were the theories or even metatheories of the cultures spoken of. They merely reflect dominant facts of culture and feeling within a culture, push long accepted decision strategies into the front, make ideologic motives manifest. Besides this the more their statements are logically valid, the less they are bound to any culture *(culture specific),* and the more independent they are of the practice of a given culture *(culture free).* Even value assignement—this particularly cultural mechanism—can to some extent become valid, independent from a culture's theory or even from its practice. (Any time we compare the ethical norms, penal-code, actions of the well-known literary heroes and everyday practice of a certain culture it will be clearly visible, that value-judgements about "crime and punishement" will have a rather wide range in dimensions and forms.)

"National logics" or "culture specific" logics are therefore scarcely or rather indirectly capable of investigating the logic of the given culture; to see it realized in them would only be an even greater failure.

Summing all it up with a paradox: logics have connections to cultures, but presuming one logic valid, this must have no cultural biases, just because of its being purely logical. Consequently: if a logic is by its essence a logic, it cannot be a logic of one culture. However it would not be right to close my review with scepticism. Dealing with logic of culture can be fruitful from both logic's and culture's standpoint.

Culture has, namely, a *system* (functioning, rules, regularities and even particularities to be described in functions). To enumerate all these a *system logic* could be apt, although it should be stressed that a system logic would not describe logic but only the system of logic. Nevertheless it would be a great scientific win to have such a work done—in its effect it could revolutionize culture theory, too. Only recently Soviet culture theory produced some progress in system theoretical direction, even by general system theory,[8] through the work of Markarjan and others, yet there is more to be done, than has already been accomplished.

On the other hand the *logic of a culture's system* would be an attractive topic, yet a milestone for the progress of the science of logic, too. According to experience we cannot say that modern logic, symbolic logic even logical semantics expressed as their only aim to conquer more and more new fields of re-

8. *E. S. Markarjan:* Voprosy sistemnogo issledovanija obščestva. Moskva, 1972. — *E. S. Markarian:* The Concept of Culture in the System of Modern Sciences. In: The Concept and Dynamics of Culture. (Ed.: *B. Bernardi.*) The Hague — Paris, 1977. 103–118.

search to cover. Yet the Polish, English, American and other logical schools have reached far out, exactly through their inner logical investigations from linguistic theory to topology, from mathematics to semiotics, from communication theory to sociology.[9] A serious investigation into the logic of a culture's system could only be hailed. Not qualities, meaning, or statements, but characteristics, facts, and strategies, would be taken into consideration instead, not mentioning more complicated phenomena (e.g. which culture phenomenon is equal with the word, meaning, sentence, statement, syllogism etc. in logic). Any logic capable of approaching this problem with a possible solution has fulfilled its given task, since it even overcame itself.

Carrying on in this prophetic tone, we will have to answer the question when and where we can expect this "cultural logic" from. I believe, if ever such a logic should be born, it might stem from a logic which has dealt with language, communication, phrases, expression patterns of literary and other texts, or from a place where logic of actions and interactions has some past to draw upon. Methodologically most chance for a logical description of culture can be given to logical schools preoccupied with semantics and the possible worlds —also with the aim of opening up a new chapter in the history of logic.[10]

Van-e logikája a kultúrának?

Ha nem csupán metaforának tekintjük, hanem komolyan elemezzük a kérdést, van-e sajátos „logikája" a kultúrának, igen sokféle szempontot kell figyelembe vennünk.

Elsősorban az a kérdés, hogy van-e valamilyen (működési) modellje a kultúrának? A nyelv, a közlés és a társadalmi jelezés szerepel leggyakrabban ilyen modellként. Ezek közül külön figyelmet érdemel a kultúra szemiotikája, annak mind szemantikai, mind szintaktikai vonatkozásában. Lotman és iskolája beszél „a kultúra szemiotikai mechanizmusáról", amelyet így is értelmezhetünk, noha voltaképpen nem közvetlenül logikai modell. Ha a szó szoros értelmében vett logikai modelleket keressük, több változatot is megfigyelhetünk. A logikai szintaxis ugyan ad fontos eligazításokat, azonban nem tesz közvetlenül kultúra-specifikus megállapításokat. Az intézmények ugyanis a kultúra fontos elemei, amelyeknek azonban nincs logikailag meghatározható státusuk. Újabban a cselekvéslogika (nem egészen azonos felfogásban ennek német irányzata a *Handlungslogik*, angolszász változata a *logic of action* néven ismert) számos elemi területen (pl. köszöntések, viselkedés, ízlés, közhelyek) fontos vizsgálatokat végzett, anélkül azonban, hogy az egész kultúra rendszerét egyelőre megragadta

9. *T. Pawlowski:* Linguistic and the Semiotic Theory of Culture. "Scientia" — Rivista di Scienza V–VI–VII–VIII (1974) 1–5.—*S. Żółkiewski:* Semiotika a kultúra. Bratislava, 1969.—*L. N. Dorogova* (Red.): Hudožestvennaja kul'tura. Ponjatija, terminy. Moskva, 1978.—*B. Dajka:* Kultúrantropológia és irodalmi elemzés. Helikon, XXIV. 1978. 285–298.—*V. Voigt:* A kultúra szemiotikája. A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományok Osztályának Közleményei, 30. 1978. 281–295. The quoted works with further references give an outline of semiotic culture study possibilities.

10. For a general outline (without specifications) of the culture semiotics: *U. Eco:* Looking for a Logic of Culture. Lisse, 1975. (Peter de Ridder Press Publications in Semiotics of Culture 1). For my descriptive outline on culture and sign systems: Kultúra és kommunikáció. In: Minerva Nagy Képes Enciklopédia, 4. Település—Városiasodás—Az emberi kommunikáció. Budapest, 1975. 397–410. The topic, however, needs a further, detailed elaboration.

volna. A szöveglogika más részletkérdésekben ad segítséget. A „nemzeti logika" csupán képletesen kapcsolódik a kultúrához, és nem is a kultúra rendszerét vizsgálja, hanem arra a tényre utal, hogy még az egyes logikai irányzatok sem elválaszthatatlanok társadalmi hátterüktől.

Mindezek után egy paradoxont említhetünk: a logika éppen azért és annyiban érvényes, amennyiben nem közvetlenül környezetéhez kötött (vagyis kultúra-specifikus), hanem általános összefüggések felismerését jelenti. Ilyen értelemben a logikának nem lehet a kultúra kifejezéseként funkcionálni. Másrészt viszont a logika vizsgálhatja a rendszereket, és ez a rendszer-logika alkalmas arra, hogy segítségével a kultúrát, mint rendszert elemezzék. Voltaképpen nem a kultúrának, hanem a *kultúra rendszerének* van logikája, és ezt kell vizsgálni. Itt azonban a nehézség abban áll, hogy a logika hierarchikus fogalomkészletének (fogalom, jelentés, állítás, következtetés stb.) nem tudunk pontosan megfeleltetni kulturális jelenségeket, illetve tényeket. Azonban ez a kutatási terület igen fontos, és ha a mondottak értelmében a logika kiterjeszti érvényességi területét a kultúra vizsgálatára is, ez nemcsak a kultúraelmélet szempontjából lesz jelentős előrelépés, hanem a logika történetében is új fejezetet nyit.

(Mivel az érintett kérdések irodalma egyenesen áttekinthetetlenül nagy, csupán a legfontosabb, útbaigazító, irányt jelző művekre hivatkoztam. A két záró jegyzetben idézek két olyan írást, amelyben részletesebben kifejthettem elgondolásaimat a kultúra működését illetően. A témakör mindenképpen fontos és további kutatást érdemel.)

Voigt Vilmos

CONTENTS — INHALT — TABLE DES MATIÈRES

Endre Füzes: Ergebnisse und Aufgaben in der Forschung der Gebäude des ungarischen Bauernhofes 5
László Dám: Flechtwerkbau in der Grossen Ungarischen Tiefebene 21
Soňa Švecová: Die Rodeackersiedlungen in der Slowakei und ihre Beziehung zu den Saisonwohnsitzen 35
Ján Botík: Lokale Besonderheiten und die Dynamik der Veränderungen der traditionellen Kultur in den Hochgebirgsgegenden der Slowakei 49
Attila Paládi-Kovács: Élevage dans les hautes montagnes en tant que type du système hongrois d'élevage 71
József Szabadfalvi: Angaben zu der Kommunikation der Hirten auf der Hortobágyer Weide 81
Erzsébet Bődi: The Obtaining of Butter and its Utensils in the Carpathian Basin 87
Attila Selmeczi Kovács: Der Kollergang im Karpatenbecken 101
Gyula Viga: To the Ethnoecology of the Bükk Mountains 113
Alexandra Navrátilová: Zur Entwicklung der Familienzeremonien rumänischer Slowaken in Südmähren 123
Béla Gunda: Europäische Beziehungen eines ungarischen Zauberspruches 137
Elek Bartha: The Objects and Requisites of Foundation Sacrifice . . . 167
Mykola Mušynka: The Nativity Play of Czechoslovak Ukrainians: a Syncretic Expression of Pastoral Culture 177
Gábor Barna: Das Topfwerfen und Topfzerschlagen in der ungarischen Volksüberlieferung 191
Éva Veronika Huseby: Lebensweise und Endogamie—Exogamie in einem Nordungarischen Dorf 205
Zoltán Ujváry: Jeux dramatiques pendant la noce en Hongrie 225
József Vekerdi: Zigeunerforschung im Karpatenbecken 231
Vilmos Voigt: Is There a Logic of Culture? 239

TARTALOM

Füzes Endre: Eredmények és feladatok a magyar parasztudvar építményeinek kutatásában 18
Dám László: Sövényépítkezés az Alföldön 33
Švecová Soňa: A szlovákiai kopanyicák és az időszakos lakóhelyek összefüggése 48
Botík Ján: A hagyományos kultúra helyi sajátosságainak és változásainak dinamikája Szlovákia magas hegységi területein 69
Paládi-Kovács Attila: A magashegyi pásztorkodás mint típus a magyar állattartás rendszerében 79
Szabadfalvi József: Adatok a hortobágyi pásztorok kommunikációjához 86
Bődi Erzsébet: A vajnyerés és eszközei a Kárpát-medencében 100
Selmeczi Kovács Attila: A zúzókorong a Kárpát-medencében 112
Viga Gyula: A Bükk-hegység etnoökológiájához 121
Navrátilová Alexandra: A Dél-Morvaországba Romániából visszatelepült szlovákok családi szokásairól 136
Gunda Béla: Egy magyar varázsige európai kapcsolatai 165
Bartha Elek: Az építőáldozat tárgyai és kellékei 175
Mušynka Mykola: A csehszlovákiai ukránok betlehemes játéka: a pásztorkultúra szinkretikus megnyilvánulása 188
Barna Gábor: Edénytörés a magyar népszokásokban 204
Huseby Éva Veronika: Életmód és endogámia—exogámia egy északmagyarországi faluban 223
Ujváry Zoltán: Dramatikus játékok a magyar lakodalomban 229
Vekerdi József: Cigánykutatások a Kárpát-medencében 237
Voigt Vilmos: Van-e logikája a kultúrának? 244

LIST OF CONTRIBUTORS

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. Ján Botík

Národopisný ústav SAV
884 16 BRATISLAVA
Klemensová 19.
Czechoslovakia

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. Endre Füzes
MTA Néprajzi Kutatócsoport
BUDAPEST
Országház u. 30.
P.O.B. 29.
H—1250

PhDr. Béla Gunda

Néprajzi Tanszék
Kossuth L. Tudományegyetem
DEBRECEN, 10
P.O.B. 16.
H—4010

Éva Veronika Huseby

University of Michigan
Department of Anthropology
LSA Building
ANN ARBOR, MICHIGAN 48109
USA

PhDr. Mykola Mušynka

080 01 PREŠOV
Gorkého 21.
Czechoslovakia

PhDr. Alexandra Navrátilová

Ústav pro etnografii
a folkloristiku ČSAV
603 00 BRNO
Mendlovo nám. 1.
Czechoslovakia

PhDr. Attila Selmeczi Kovács

MTA Néprajzi Kutatócsoport
BUDAPEST
Országház u. 30.
P.O.B. 29.
H—1250

PhDr. Attila Paládi-Kovács

Néprajzi Tanszék
Eötvös L. Tudományegyetem
BUDAPEST
Pesti Barnabás u. 1.
H—1052

PhDr. Soňa Švecová

14700 PRAHA 4
Na vrstvách 970.
Czechoslovakia

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. József Vekerdi

Országos Széchenyi Könyvtár
BUDAPEST
Múzeum krt. 14.
H—1827

PhDr. Gyula Viga

Herman Ottó Múzeum
MISKOLC
Felszabadítók útja 28.
H—3529

PhDr. Vilmos Voigt

Folklór Tanszék
Eötvös L. Tudományegyetem
BUDAPEST
Pesti Barnabás u. 1.
H—1052