

Die „Rogatsiengesellschaften“

Theriomorphe Maskierung und adoleszenter Umzugsbrauch in den Kontinentalzonen des Südbalkanraums

Leopold Schmidt gewidmet

Von WALTER PUCHNER (Athen)

Die vergleichende Maskenforschung im mittel- und südosteuropäischen Raum hat durch die Sammelwerke von L. Schmidt und R. Wildhaber¹⁾ eine gesicherte Basis erhalten, die die Einordnung regionaler Phänomene in einen übergreifenden Zusammenhang jederzeit mit Sicherheit gestattet. Gerade die einzelnen Kulturregionen des europäischen Südostens haben sich als Maskenlandschaften von seltener Vielfalt und Eigenprägung erwiesen, so daß die gezielte Regionalforschung in diesem Bereich nicht nur Detailerkennnisse auf dem Materialsektor beistellen, sondern aufgrund des Kulturschichtenprofils auch einen Beitrag zum historischen Werden des rezenten Maskenwesens liefern kann.

Unter der Vielzahl der zeremoniellen Umzüge im Zeitraum von Weihnachten bis zur Theophanie, mit dem Schwer- und Höhepunkt des Neujahrsbeginns, die in verschiedenen Namensformen im ganzen Balkanraum auftreten^{1a)}, läßt sich eine Gruppe isolieren, die sich durch eine z.T. rigoros geregelte Exekutionsform auszeichnet. Der im wesentlichen burschenbündische Prozessionszug von Haus zu Haus, oder von Mahala zu Mahala (Wohnviertel), der unter strenger Gruppenbildung und absoluter Gehorsamspflicht das Weihnachts-, Neujahrs- oder Theophanielied singt und dafür Gaben erhält, ist unter dem Namen *rogatsia* (mit vielen Variationen) in den Kulturlandschaften Thrakiens, Makedoniens und Thessaliens

¹⁾ L. Schmidt, Masken in Mitteleuropa. Wien 1955; ders., Maskenwesen, Maskenbrauch und Maskenspiel seit 1960. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XX/69 (1969), S. 203ff.; R. Wildhaber, Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa. Basel 1968.

^{1a)} Eine systematische und zusammenfassende Übersicht über die Morphologie der Umzugsformen der *Colinda/Kalanda*-Gruppe in den einzelnen Balkanzonen steht noch aus. Eine solche wäre auch deshalb so wünschenswert, weil sich vielleicht in größerem Zusammenhang nachweisen ließe, wie die überaus vielfältigen Erscheinungsformen der Zwölftenumzüge mit der Wirtschafts- und Gesellschaftsform der einzelnen Landschaftsräume kongruieren oder differieren bzw. der Wandel der letzteren gewisse Brauchmutationen bedingt.

(vereinzelt auch des Epirus) anzutreffen²⁾. In Thrakien scheint die noch komplexere Karnevalsszene (*kuker* oder *kalojeros*) einiges von der Umzugsaktivität angezogen zu haben, da hier die Streudichte zum genannten Termin geringer ist³⁾; der kontinuierliche Zusammenhang der Fastnachtsszene mit der Zwölftenpompe ist durch Beispiele bei den historisch vorgängigen Brauchformen der *momoeria* an der Südküste des Schwarzen Meers evident⁴⁾.

Allen diesen panbalkanischen Umzugsvarianten zum Zwölftentermin, ob sie nun *koledari*⁵⁾ oder *rusalia*⁶⁾, *starci*⁷⁾ oder *vasiličari*⁸⁾ genannt werden, ist die maskuline Exklusivität der aktiven Brauchträger gemeinsam, mit Ausnahme vielleicht der infantilen Erscheinungsformen, da das Kind noch „geschlechtslos“, nicht Träger einer Sexusrolle ist⁹⁾. Die Teilnahme oder alleinige Brauchausübung durch Kinder muß nicht in allen Fällen Ergebnis eines funktionsmindernden Infantilisierungsprozesses bedeuten¹⁰⁾, sondern kann auch eine Parallelbegehung der vorpubertären Altersgruppe sein¹¹⁾ oder durch die Initiative eines Schullehrers

²⁾ Die heutigen Staatsgrenzen sind für diese Brauchsicht historisch nachrangig, aber nicht für ihren Wandel. Die verschiedenen politischen Systeme führen zu einem differenten Industrialisierungsrhythmus und zu unterschiedlicher Mechanisierungsintensität (Auswirkungen auf das Brauchleben); Säkularisierung und Neuordnung des Kommunalwesens, Abwanderungen und gezielte regionale Nachholinvestitionen schaffen eine mentale und demographische Mobilität, die erhebliche Traditionskontaminationen und -verluste nach sich zieht. Diese industrielle und säkularisierende Phasenverschiebung in der Brauchentwicklung bzw. im Brauchschwund gehört zu den größten Schwierigkeiten der rein rezenten komparativen Brauchforschung im bezeichneten Raum.

³⁾ Die Komplementärrelation beider Maskenzeiten, die sich auch in Vermummungsattributen und Verkleidungstechniken nachweisen läßt, hat eine ihrer Ursachen in der Vorstellung von der Anwesenheit der Seelen auf der Oberwelt an beiden Terminen.

⁴⁾ Als historische Bezugsdimension darf man wohl das griechische Reich von Trapezunt ansprechen, das die Halosis Konstantinopels nur kurz überdauerte (dazu A. E. Βακαλόπουλος, 'Ιστορία τοῦ νέου Ἑλληνισμοῦ. Τόμ. Α'. Ἀρχές καὶ διαμόρφωσή του [Geschichte des neuen Griechentums. Bd. I. Anfänge und Ausformung]. Thessaloniki 1974², S. 357 ff.).

⁵⁾ A. J. B. Wace, Mumming Plays in Southern Balkan. In: *The Annual of the British School of Athens* 19 (1912/13), S. 248 ff., bes. S. 262.

⁶⁾ M. Arnaudoff, Die bulgarischen Festbräuche (Bulgarische Bibliothek 4) Leipzig 1917, S. 30 ff.

⁷⁾ Β. Σκορδέλης, Ἀνάλεκτά τινα τῆς ἐπαρχίας Φιλιππουπόλεως [Miscellen aus dem Kreis Philippopol (Plovdiv)]. In: Πανδώρα ΙΑ' (1861), S. 259, S. 447—453.

⁸⁾ Arnaudoff, Bulgarische Festbräuche, op. cit., S. 23 ff.

⁹⁾ Zum Verhaltenskodex der beiden Sexusrollen im angesprochenen Kulturraum vor allem R.-E. Blum, *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*. London 1970. S. 171 ff.

¹⁰⁾ Wie z. B. in manchen kretischen Gebieten. Θ. Σπαντιδάκης, Τὰ Κρητικὰ κάλαντα [Die kretischen Kalanda]. In: *Κρητικὴ Ἔστια ΣΤ'* (1954) τεῦχ. 47, S. 2—3.

¹¹⁾ So unternahmen früher kleine Kinder und halbwüchsige Burschen getrennt einen Sammelumzug in Kastoria (Südmakedonien). Χειρόγραφον τοῦ Κέντρου Ἐρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφίας [Hs des Forschungszentrums für Griechische Volkskunde]; in der Folge XKEA, 1101α: 9.

entstanden¹²⁾. Der Offenheit zur unteren Altergrenze hin über die Pubertätsschwelle zurück entspricht eine gewisse Offenheit in bezug auf die obere Altersgrenze; über den Status der Agamie hinaus¹³⁾. Erwachsene oder verheiratete Männer können auch im Burschenbrauch eine führende Rolle spielen, nicht nur als Organisatoren wie Lehrer und Priester¹⁴⁾, sondern auch als aktive Brauchträger^{14a)}. Die Zäsur der nuptialen Statusänderung und Familiengründung scheint sich auf die Exklusivität der Altersgruppe weniger auszuwirken¹⁵⁾ als der Anspruch auf potentielle maskuline Potenz und die Übernahme der Pflichten und Rechte der balkanpatriarchalischen Mannesrolle¹⁶⁾. Dieser Anspruch und die bezügliche Rolleneinübung setzen denn auch schon im Schulalter ein¹⁷⁾. Auf die soziale Sonder-

¹²⁾ So z.B. an der südlichen Schwarzmeerküste Ende des 19. Jahrhunderts. Ν. Χ. Θεϊόπουλος, Χριστούγεννα στὴν Πουλαντζάκη [Weihnachten in Pulantzaki]. In: Ποντιακὴ Ἔστια 5 (1954), S. 2390—2391.

¹³⁾ Vgl. die Beispiele aus Bulgarien und Rumänien bei M. Arnaudov, Kukeri i rusalii. In: *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis XXXIV* (Sofija 1920), S. 1—242, bes. S. 138ff.

¹⁴⁾ So etwa bei den Theophanieumzügen, wo der Priester in Begleitung von Kindern oder Burschen den Hagiasmos, die Weihwasserbesprengung von Haus, Stall, Vieh und Menschen vornimmt.

^{14a)} In vielen Deskriptionen wird denn auch zwischen ledigen Burschen und verheirateten jungen Männern bei diesen Umzugsformen gar nicht unterschieden; es ist für den Beobachter auch gar nicht so leicht möglich, eine solche Unterscheidung zu treffen, außer wenn sie von Bedeutung ist, wie etwa bei den Umzügen der *Kuker*-Gruppe in Thrakien.

¹⁵⁾ Dies ganz im Gegensatz zu den Mädchenbräuchen, die mit der Eheschließung strikt ihr Ende finden.

¹⁶⁾ Der Gültigkeitsgrad bzw. die Änderung dieses allgemeinen Ehr- und Verhaltensideals ist heute zonenmäßig zu differenzieren. Die historischen Grundlagen dieser älteren Rollenvorstellung gehen auf den Typ des Türkenkämpfers zurück. G. Gese-mann, Heroische Lebensform. Zur Literatur und Wesenskunde der balkanischen Patriarchalität. Berlin 1943.

¹⁷⁾ Dafür legt der Typ des panegyrischen Ansingeliedes auf das männliche Schulkind deutlich Zeugnis ab:

Κυρά, ἔχεις ὄμορφο μικρό, στὸ μόσκο ἀναθρεμμένο,
τὸ λούζουν, τὸ στολίζουνε, στὸ δάσκαλο τὸ στέλνεις,
τὸ καρτεράει ὁ δάσκαλος, μὲ μιὰ χρυσὴ βεργούλα,
τὸ καρτεράει ἡ δασκάλισσα μὲ δυὸ κλωνάρια μόσκο.

5 „Παιδί μου, ποῦ εἶν' τὰ γράμματα, παιδί μου, ποῦ εἶν' ὁ νοῦς σου;
— Τὰ γράμματά μου στὸ χαρτί κι' ὁ νοῦς μου πέρα δέρνει,
πέρα στὶς νιές τὶς ὄμορφες, πέρα στὶς μαυρομάτες,
πῶχουν τὰ μάτια σὰν ἐλιά, τὰ φρύδια σὰ γαιτάνι“.

[Frau, du hast einen hübschen Kleinen, in Moschus großgezogen, / man wäscht ihn, schmückt ihn, du schickst ihn zum Lehrer, / der Lehrer erwartet ihn mit einer goldenen Rute, / die Lehrerin erwartet ihn mit zwei Duftzweigen. / „Mein Kind, wo sind deine Kenntnisse, mein Kind, wo sind deine Gedanken? / — Meine Kenntnisse auf dem Papier und meine Gedanken quälen sich drüben, / drüben bei den Mädchen den schönen, drüben bei den Schwarzäugigen, / die Augen haben wie Oliven und Brauen wie eine Schnur.“] Ν. Γ. Πολίτης, Ἐκλογαὶ ἀπὸ τὰ τραγούδια τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ [Auswahl aus den Liedern des griechischen Volkes], Athen 1914. Nr. 193, S. 161. Wie noch

stellung der Brauchträgerschicht der Burschenschaften und ähnlicher Altersverbände im Europa früherer Jahrhunderte, ihren exklusiven Charakter und ihre speziellen Aufgaben für die Brauchausübung im Rahmen einer begrenzten Öffentlichkeit ist bereits von älteren Forschergenerationen hingewiesen worden¹⁸). Die höhere Mobilität, die der adoleszente Agamiestatus mit sich bringt, wird in temporären Rollenverbindlichkeiten und Gruppenbildungen gebunden, die zwar quer zur intra- und interfamiliären Positionshierarchie verlaufen, aber öffentlichen (ökonomischen oder rituellen) Zielen dienen. Damit ist in gewissem Sinne eine Initiation in eine begrenzte Öffentlichkeit (Dorf, Stadt, Region) verbunden, die Übernahme eines verbindlichen Mannesideals sowie die Beitragspflicht zu gewissen Gemeinschaftsleistungen¹⁹). Zu solchen Leistungen, die die Dorfjugend für die Kommunität erbringt, zählt die Organisation und Durchführung der Zwölftenumzüge, deren Erträge entweder der Umzugsgruppe selbst oder öffentlichen Zwecken (Schule, Kirche, Bauvorhaben) zugute kommt²⁰).

Aber auch religiöse, mythologische und „abergläubische“ Vorstellungen spielen in unterschiedlichem Ausmaße im Motivationshorizont der Umzugsaktivität ihre Rolle. In dieser Hinsicht stellen die „Heischegänge“ von Weihnachten, Neujahr und Theophanie nur einen Ausschnitt eines ganzen Spektrums von mantischen und apotropäischen Aktionen, Verhaltensvorschriften und Verboten während des Zeitraums des Dodekahémerons dar²¹). Die zyklische Prozession der *rogatsia* gehört damit terminmäßig der großen Gruppe der panbalkanischen *Colinda/Kalanda*-Formen²²) an, bewegt sich aber auch im Vorstellungshorizont der Fastnachtsumzüge und der *Rusalia*²³). Letztere Gemeinsamkeiten stehen in Zusammenhang mit Vorstellungskreisen von der Anwesenheit der Toten auf der Erde zu gewissen Jahresterminen²⁴), erstere beziehen sich auf den heortologischen Sinnhintergrund,

ausführlichere Varianten aus Epirus zeigen (Δ. Α. Πετρόπουλος, 'Ελληνικά δημοτικά τραγούδια [Griechische Volkslieder], Bd. I, II. Athen 1958/59. II, S. 25, 26), trifft die Erwartung eines Interesses am anderen Geschlecht schon beim Schulkind auch auf den südbalkanischen Kontinentalraum zu. Das Loblied skizziert idealisierte Verhaltenserwartungen für den Träger der jeweiligen Position. Der Anspruch auf die Mannesrolle schon im frühpubertären Alter wird von den Älteren wohlwollend akzeptiert und erwartet.

¹⁸) In Auswahl: L. Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde. Bühl-Baden 1927; O. Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen. 1. Bd., Frankfurt 1934; R. Wolfram, Schwerttanz und Männerbund. Kassel 1936. Ethnologische Nachweise bleiben hier ausgespart.

¹⁹) Diese Verpflichtungen, die das Ehrideal mit sich bringt, ist im Handlungskorrektiv des φιλότιμο angesprochen.

²⁰) Um den Wert der Gaben zu steigern, nehmen bei größeren Bauvorhaben auch die Dorfhonoratioren am Umzug teil (Spantidakis, Kretika Kalanta, S. 2—3).

²¹) Dazu allgemein Γ. Α. Μέγας, Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας [Fragen der griechischen Volkskunde]. In: 'Επετηρίς του Λαογραφικού 'Αρχείου 1941/42, S. 77—195.

²²) Sowohl die südslawische wie die griechische Bezeichnung geht auf die römischen *Calendae* zurück.

²³) Zur älteren Brauchmorphologie in Makedonien K. Šapkarev, Russalii. Plovdiv 1884.

²⁴) Vor allem den „Psychosabbata“ der beiden letzten Fastnachtswochen und der

die Umzugsmorphologie, Brauchträger, Symbolik von Attributen und Handlungen, Lieder, Tänze, Verkleidungsfiguren und Szenentypen. Um die kulturgeographische und alterssoziologische Prozessionsvariante der Rogatsiengesellschaften in Besonderheit und Affinität besser kontrastieren zu können, seien zuvor generell die Möglichkeiten der Brauchmorphologie der südbalkanischen Zwölftenumzüge ausgestellt²⁵⁾.

I.

Die Umzüge werden von Kleinkindern²⁶⁾, Kindern (Schulalter)²⁷⁾, Burschen²⁸⁾ oder erwachsenen Männern²⁹⁾ ausgeführt, einzeln³⁰⁾, paarweise oder in Gruppen verschiedener Größe³¹⁾, oft auch gestaffelt^{31a)}. Die Heischetätigkeit setzt am Vorabend des Weihnachtstages ein³²⁾, in Ausnahmefällen auch schon früher³³⁾, wird

ersten Woche der Osterquadragesima sowie am ersten Samstag nach Pfingsten (τοῦ ρουσαλιῶ).

²⁵⁾ In das Beispielmateriale sind vereinzelt auch mediterrane Übergangszonen mit einbezogen.

²⁶⁾ Z. B. beim Weihnachtsumzug in Farsala (Thessalien) ΑΣΛΠ 1043: 99. Ἀρχεῖον τοῦ Σπουδαστηρίου τῆς Λαογραφίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν [Handschrift des Seminars für Griechische Volkskunde an der Universität Athen].

²⁷⁾ Die Neujahrsumzüge (*surva*) der Knaben mit dem geschmückten Olivenzweig fast überall in Makedonien (N. E. Πέτροβιτς, Σύμμεικτα λαογραφικὰ Σερρών [Volkskundliche Miszellen aus Serres]. In: Σερραϊκὰ Χρονικὰ Ε' (1969/70), S. 149—165, bes. S. 155f.).

²⁸⁾ In Südostthrakien, der heutigen Europäischen Türkei, gingen vor dem Zweiten Weltkrieg am Theophanietag Burschen im Alter von 17—20 Jahren mit einem blumengeschmückten Kreuz von Haus zu Haus und sangen das Troparium des Tages. Δ. Α. Πετρόπουλος, Λαογραφικὰ Σκοποῦ Ἀνατολικῆς Θράκης [Volkskundliches aus Skopos in Ostthrakien]. In: Ἀρχεῖον τοῦ Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Θησαυροῦ 5 (1939/40), S. 145—229, bes. S. 157.

²⁹⁾ In Keramidion (Thessalien) gingen am Theophanietag um 1900 neben der üblichen Heischeprozeession auch alte Männer in Masken um. Α. Δ. Παπαχατζόπουλος, Λαογραφικὰ τοῦ Κεραμιδίου τῆς ἐπαρχίας Βόλου [Volkskundliches aus Keramidion in der Provinz Volos]. In: Θεσσαλικὰ Χρονικὰ 2 (1931), S. 114—138, bes. S. 131ff.).

³⁰⁾ Z. B. bei den Weihnachtskalanda in Ätolien. Δ. Ντοῦζος, Λαογραφία ὄρεινῆς Ναυπακτίας [Volkskundliches aus dem Berggebiet von Nafpaktos], Athen 1961, S. 63.

³¹⁾ Im allgemeinen sind kleine Gruppen von zwei bis vier Mitgliedern weit häufiger als größere Formationen. Nur selten ist die Teilnehmeranzahl symbolisch wie z. B. die zwölf Männer beim Weihnachtsumzug der *Rugatsia* in Lavara in Griechisch-Thrakien, die die zwölf Apostel darstellen. Α. Παπάζογλου, Τὰ «Ρουγκάτσια» τῶν Λαβάρων Διδυμοτείχου [Die „Rugatsia“ in Lavara im Raum Didymotichon]. In: Θρακικὰ 43 (1969), S. 204—221.

^{31a)} So unternehmen in Uskiup (Ostthrakien) die 12—15jährigen Burschen und die 17—20jährigen zu verschiedenen Zeitpunkten ihre eigenen Umzüge. Petropulos, Laographika, S. 156f.

³²⁾ Im Falle von Weihnachten ist der Vortag sogar weit häufiger frequentiert als der Festtag.

³³⁾ In Siatista (Makedonien) schon ab 6. Dez. Γ. Θ. Γιαννούλης, Τὰ Κόλιαντα [Die Koliada]. In: Μακεδονικὸν Ἡμερολόγιον 1934, S. 223—227.

am Vorabend des Neujahrstages^{33a)} und an diesem selbst³⁴⁾ fortgeführt und findet in der Hagiasmos-Prozession am Vor- und Festtag der Theophanie³⁵⁾ ihren Abschluß. Die von Haus zu Haus Ziehenden sagen Heischsprüche auf³⁶⁾, singen die bezüglichen Festlieder³⁷⁾ oder panegyrische Preislieder auf einzelne Personen³⁸⁾, wünschen Glück und Prosperität³⁹⁾ und erhalten Geschenke verschiedener Art⁴⁰⁾. Die Lieder werden z.T. von Instrumenten begleitet⁴¹⁾ oder von rhythmischen Stockschlägen auf den Boden⁴²⁾, nichtöffnenden Häusern⁴³⁾ wird gedroht⁴⁴⁾, oder

^{33a)} Auch hier übersteigt die Häufigkeit der Umzüge am Vorabend die des Neujahrstages um ein Vielfaches.

³⁴⁾ Hier sind besonders die verschiedenen *Surva*-Handlungen zu nennen, das Schlagen von Mensch und Vieh mit der Kornelkirschrute, das körperliche Robustheit und Gesundheit, bei Frauen Fruchtbarkeit bringen soll.

³⁵⁾ Im Anschluß an den Hagiasmos (die Wasserweihung) in der Kirche geht der Priester in Begleitung einiger Kinder durch das Dorf, singt das Tauftroparion und besprengt die Räumlichkeiten der Häuser mit Weihwasser. So in Kukulion in Epirus; K. Π. Λαζαρίδης, 'Από τὰ λαογραφικά στοιχεία τοῦ Κουκουλιού-Ζαγοριού γιὰ τὰ Δωδεκαήμερα [Von den alten volkskundlichen Elementen in Kukulion in Zagoria während der Zwölfsten]. In: 'Ηπειρωτικὴ 'Εστία 7 (1958), S. 890—896. Dieser Umgang vertreibt nach dem Volksglauben die Kallikantzaroi, schädlich-dümmliche Totendämonen, die während der zwölf Tage auf der Oberwelt ihr Unwesen treiben. K. Καραπατάκης, Τὸ δωδεκαήμερον τῶν Χριστουγέννων [Die zwölf Tage der Weihnachten]. Athen 1971, S. 258 ff.

³⁶⁾ So bei den Weihnachtsumgängen in Kallipefki in Thessalien. ΑΣΑΠ 1665: 112.

³⁷⁾ Ein Christgeburtslied zu Weihnachten, das Lied vom *Hl. Basileios* am Neujahrstag und das Tauftroparion oder ein Lied, das die Taufe Christi im Jordan schildert, am Theophanietag. Näheres dazu im folgenden.

³⁸⁾ Diese Lieder, deren Aufbau je nach der Zusammensetzung der angesungenen Familie wechselt, werden gewöhnlich nach den Festliedern gesungen, und sind an keinen religiösen Termin gebunden (dieselben Lieder können am Neujahrstag von Burschen und am Lazarussamstag von Mädchen gesungen werden).

³⁹⁾ Die einfachen Neujahrsgrüße beziehen sich durchwegs auf langes Leben: χρόνια πολλά, εἰς πολλὰ ἔτη, za mnogo godina, surva godina usw. Die Aspekte der Eueterie, des Guten Jahrs, bestehen in Gesundheit, Fertilität und Prosperität von Mensch und Vieh sowie Eukarpie der Felder.

⁴⁰⁾ Neben der monetären Entlohnung spielen Nüsse, Mandeln, Feigen usw. eine große Rolle, für die *Rogatsia* speziell aber Lebensmittel: Wein, Fleisch, Würste, Pasteten, Brot, Butter usw.

⁴¹⁾ Hier ist vor allem der Dudelsack (γκαίντα, gajda) zu nennen. Z.B. in Thrakien, A. 'Εσκιτζόγλου, Λαογραφικὴ μελέτη Σιταρίας Διδυμοτείχου [Volkskundliche Studie von Sitaria im Raum Didymotichon]. In: Θρακικά 42 (1968), S. 259—303, bes. S. 286, aber auch die Trommel, z.B. auf der Insel Skyros um 1850; Μ. Κωνσταντινίδης, 'Η νῆσος Σκῆρος [Die Insel Skyros], Athen 1901, S. 171; weitere Beispiele bei L. Kretzenbacher, Südosteuropäische Primitivinstrumente vom „Rummelpott“-Typ in vergleichend-musikvolkskundlicher Forschung. In: W. Wünsch, Volksmusik Südost-Europas. München 1966, S. 50 ff. In anderen Fällen bilden sich auch kleine Orchester; so in der Stadt Karditsa in Thessalien Klarinette, Violine und Mandoline; ΑΣΑΠ 1414: o. S.

⁴²⁾ So z.B. beim Koliadra-Umzug in Epirus; XKEA 1908 Γ': 49.

⁴³⁾ Bei manchen *Rogatsia*-Prozessionen in Thrakien besteht im Gegenteil sogar Anwesenheitspflicht aller Familienmitglieder; E. Γραμματικόγλου, Λαογραφικά

die Inwohner verspottet⁴⁵); man droht mit dem Einschlagen der Türen und Fenster⁴⁶), was in einigen Fällen auch ausgeführt wird⁴⁷). Zum Zwecke des An-die-Tür-Schlagens (Alarmfunktion)⁴⁸) bedient man sich Stöcke mit einer großen Verknotung⁴⁹), welche spezielle Namen tragen⁵⁰); auch Äxte und Hämmer sind im Gebrauch⁵¹). Der Umgang geschieht häufig mit großer Lärmentwicklung⁵²), entweder durch mitgeführte Viehglocken⁵³) oder durch Kirchengeläute⁵⁴), und ist allgemein sehr störend⁵⁵). Kinder stehlen auch Holz⁵⁶) für das Weihnachtsfeuer⁵⁷). Man führt auch Dochtlampen⁵⁸), Kartonkirchen⁵⁹), Schiffe⁶⁰), Kreuze⁶¹), Ikonen⁶²)

Πυθίου Διδυμοτείχου [Volkskundliches aus Pythion im Raum Didymotichon]. In: *Θρακικά* 43 (1969), S. 180—203, bes. S. 186ff.

⁴⁴) In Grintades (Makedonien) droht man mit dem Raub der Tochter des Hauses; Δ. Λουκόπουλος, *Σύμμεικτα λαογραφικά Μακεδονίας* [Volkskundliche Miscellen aus Makedonien]. In: *Λαογραφία* 6 (1917/18), S. 13—168, bes. S. 130ff.

⁴⁵) Vgl. das Beispiel bei Petropulos, *Ellenika demotika tragoudia II*, op. cit., S. 32.

⁴⁶) So beim Weihnachtsumzug der Kinder in Mesolakkia (Makedonien); *ΑΣΛΠ* 1689: 169f.

⁴⁷) Bei Geschenkverweigerung in Damaskinia (Makedonien); *XKEA* 1103a: 5.

⁴⁸) Γ. Μέγας, *Ἑλληνικαὶ ἑορταὶ καὶ ἔθιμα τῆς λαϊκῆς λατρείας* [Griechische Feste und volksreligiöse Bräuche], Athen 1956, S. 44ff. In Thessalien schlägt man an die Haustüren der Verwandten heftiger als an andere (euergetische Funktion des *Surva*-Schlagens?); Petropulos, *Laographika*, S. 157.

⁴⁹) So in Epirus; Ν. Β. Λώλης, *Τὸ «δωδεκάημερο» στὴν Ἠπειρο* [Die „Zwölfsten“ in Epirus], Athen 1965, S. 10ff. In Thessalien versuchen die Kinder, Stöcke mit möglichst großer Verknotung zu finden, *ΑΣΛΠ* 1409: 16ff.

⁵⁰) Die Namen der Knüppel gehen in der Regel auf das griechische *ματσούκι* oder das bulgarische *surva* zurück. Die Knorren werden in Thrakien *ντουμούτσι*, in Makedonien *στοῦμπο* genannt.

⁵¹) Makedonien, Π. Παπαδάκης, *Λαογραφικὰ Ἀμυνταίου* [Volkskundliches aus Amyntaion]. In: *Ἀριστοτέλης* 3—4 (1957), S. 73—74.

⁵²) Z. B. bei den Weihnachtsumzügen in Nordthessalien, *XKEA* 1971: 55.

⁵³) Diese werden entweder umgehängt (*ΑΣΛΠ* 1407: 63 Thessalien) oder in der Hand gehalten (*ΑΣΛΠ* 1408: 57 Thessalien). Man fädelt auch Eisenstücke an eine Schnur und schlägt sie gegeneinander (*ΑΣΛΠ* 1808: 111f. Zentralgriechenland). Für Lärmumzüge bevorzugt man die großen Viehglocken (*ΑΣΛΠ* 1665: 113 Thessalien). Das Schlagen des Triangels ist nur bei den Kinderumzügen der Mediterranzone zu finden.

⁵⁴) So in der Neujahrsnacht in Damaskinia (Makedonien) (*XKEA* 2442: 83f.).

⁵⁵) Ein eigenartiges Beispiel aus der Peloponnes (Karytaina): Alte Männer mit Flöten, Spitzhacken und Feuerzangen durchstöbern am Vortag vor Weihnachten jedes Haus von oben bis unten und singen das Christgeburtslied (*ΑΣΛΠ* 1766: 144).

⁵⁶) So bei den Weihnachtsumzügen in Magula/Thessalien (*XKEA* 1980: 14f.).

⁵⁷) In Siatista/Makedonien *κλαδαριά* genannt; Δ. Ν. Παπαναούμ, *Λαογραφικὰ Σιατίστης* [Volkskundliches aus Siatista], Thessaloniki 1968, S. 28, in Aposkepos/Makedonien *παλέσκα* (*XKEA* 1102: 5).

⁵⁸) So bei den Neujahrsumzügen der Karagunides, der Nomaden der thessalischen Tiefebene; Χ. Α. Κολότσιος-Δημόφιλος, *Λαογραφία Καραγκούνιδων Δυτικῆς Θεσσαλίας* [Volkskunde der Karagunides West-Thessaliens], Trikala 1962, S. 54f.

⁵⁹) Dieser Umzugstyp ist eher für den Inselraum charakteristisch. Griechische Flüchtlinge von der Westküste des Schwarzen Meers haben den Brauch stellenweise in Makedonien eingebürgert; z. B. in Nymfopetra (*XKEA* 2339: 149).

⁶⁰) Nur für die Mediterranzone typisch, so z. B. im Athen des 19. und 20. Jahr-

u.a. mit sich; Gebildbrote werden gebacken und verteilt⁶³). Die Umziehenden schüren das Feuer auf⁶⁴), schlagen Vieh und Mensch mit der Kornelkirschrute⁶⁵), lesen verstreuten Weizen auf⁶⁶) und ahmen Tiere nach, die sich dadurch vermehren sollen⁶⁷). Man schwärzt sich auch die Gesichter mit Ruß⁶⁸), tanzt am Dorfplatz zu Instrumenten⁶⁹), kleidet sich festlich⁷⁰) oder in Lumpen⁷¹).

hundreds; R. Rodd, *The Customs and Lore of Modern Greece*. London 1892, S. 137; Σ., *Οἱ μικροὶ πρωτοχρονιάτικοι Ταρσανάδες τῆς Ἀθήνας* [Die kleinen Schiffswerften zu Neujahr in Athen]. In: *Ναυτικὴ Ἑλλάς* 6 (1933/34), S. 1535.

⁶¹) Mit einem blumengeschmückten Kreuz singen die Burschen die Theophaniekalanda in Thrakien; Petropulos, *Laographika*, op. cit., S. 157.

⁶²) In Monodendrion im Gebiet von Zagoria in Epirus gehen kleine Kinder am Neujahrstag mit der Ikone des *Hl. Basileios* um (XKEA 2266: 18f.). Dasselbe trifft man bei der griechischen Restbevölkerung in Kappadokien an; Θ. Θεοδωρίδης, *Τὰ παρασιώτικα κάλανδα* [Kalanda in Farasa]. In: *Μικρασιατικά* 1 (1970/71), S. 133—135.

⁶³) Z.B. in Epirus zu Weihnachten (ΑΣΛΠ 1679: 73).

⁶⁴) Makedonien (XKEA 1102: 7f.).

⁶⁵) In Promachoi/Zentralmakedonien gehen die Kinder nach dem Absingen des Weihnachtsliedes in den Stall und schlagen jedes Tier dreimal mit ihrem Stock, „damit es im Sommer von den Fliegen verschont bleibt“ (XKEA 2394: 254f.). Mit der *Surva*-Rute schlägt man in Thrakien und Makedonien am Neujahrstag die Leute auf den Rücken (ΑΣΛΠ 1690: 124).

⁶⁶) Ein Teller Weizenkörner mit Schnee vermischt spielt bei den thrakischen *Surva*-Umzügen eine gewisse Rolle. In Mikro Derion geht ein Knabe mit einer Kornelkirschrute, einem Teller mit Weizen und kleinen Münzen am Silvestertag zu den Verwandten ans Bett, schlägt sie dreimal mit der Rute und verstreut Weizenkörner mit Schnee vermischt im Zimmer, wobei er reiche Ernte wünscht. Am Neujahrstag schlagen die Kinder die aus der Kirche Kommenden mit blühenden Kornelkirschzweigen auf den Rücken und sagen: Neue Füße, neues Kreuz, eiserne Knochen; Μελέτη ἀπὸ τῆ ζωῆ καὶ τὰ ἤθη τῶν κατοίκων τοῦ Μικροῦ Δερεῖου [Studie über das Leben und die Sitten der Einwohner von Mikro Derion]. In: *Θρακικά* 42 (1968), S. 105—110, bes. S. 109. Dasselbe ist auch für Bulgarien nachgewiesen; Δ. Κ. Βογάζλης, Ἡθη, ἔθιμα καὶ προλήψεις τῶν Ἑλλήνων βορειοθρακῶν ὡς καὶ τῶν συνοίκων τους Βουλγάρων [Sitten, Bräuche und Aberglaube der nordthrakischen Griechen sowie der benachbarten Bulgaren]. In: *Ἀρχεῖον τοῦ Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Θησαυροῦ* 21 (1956), S. 177—234, bes. S. 199f.

⁶⁷) In Amurion (Thessalien) setzen sich die Kinder in einem Zimmer des Hauses auf den Boden und ahmen Schaf-, Ziegen-, Rinder- und Hühnerlaute nach (XKEA 1974: 58f.). In Avjerinos setzen sich die Burschen wie Legehühner um das Feuer und blöken (!). Kastanien, Nüsse und Äpfel werden durch das Zimmer geworfen, die Burschen lesen blökend und auf allen vieren kriechend die Gaben auf; Ι. Δ. Τάρης, *Τὰ κόλλιντα στὸν Αὐγερινὸ (Βοῦτου Κοζάνης)* [Die kollida in Avjerinos]. In: *Καλλιτέχνης* I (1947), S. 17—18. Ähnliches konnte bei den griechischen Nomaden im Südbalkan vor der Jahrhundertwende beobachtet werden: „In other days when the boys entered the home they sat down a little, and after a time the householder threw currants and peas on the floor. The boys then went down on hands and knees and picked them up with their mouth baaing like sheeps“; A. J. B. Wace-M. S. Thompson, *The Nomads of the Balkans*. London 1914, S. 137.

⁶⁸) So beim Theophanieumzug in Balafsa/Makedonien; Ν. Β. Κοσμάς, *Λαογραφικὰ τῆς Μπαλάφτσας* [Volkskundliches aus Balafsa]. In: *Μακεδονικά* 6 (1964/65), S. 211 — 236, bes. S. 225.

⁶⁹) Z.B. in Nymfopetra/Makedonien (XKEA 2738: 19f.).

⁷⁰) So die *καπιταναραῖοι* in Pythion/Thessalien am Neujahrstag (XKEA 1977: 18).

⁷¹) In Ermakia/Makedonien verkleiden sich Kinder einen Tag vor Neujahr in

Von diesem sehr flüchtig skizzierten Erscheinungsfeld heben sich die Rogatsiengesellschaften im allgemeinen durch folgende Kriterien ab: Nomenklatur, spezieller Verbreitungsraum, strenge Gruppenorganisation mit hierarchischer Struktur, lose Terminorientiertheit im Zwölftenabschnitt, Lied, Tanz, (Waffen), Festkleidung oder Maskierung, festgelegte Verkleidungstypen bzw. archetypische Darstellungsszenen. Eine charakteristische Eigenheit stellt auch der erbitterte Kampf dar, der sich beim zufälligen Zusammentreffen zweier Umzugsgruppen entspinnt; in der regionalen Toponomastik taucht der Name der *rogatsia* als Örtlichkeit solcher Gemetzel und als Begräbnisstätte der Gefallenen des öfteren auf⁷²⁾.

Wie alle komplexeren Brauchphänomene, so erfüllt auch der Rogatsienumzug Funktionen in ganz verschiedenen Lebensbereichen: ökonomische, religiöse, mythologische, soziologische, sozialpsychologische, individualethische u. a. Damit der Einzelfall in seiner Bedeutungsvielfalt plastischer vor Augen treten kann, sei einzelnen solcher Sinnperspektiven kurz nachgegangen.

Die zunächst am leichtesten greifbare ätiologische Schicht ist die Gabenkollektion, für die die Umzugsgruppe gewisse Gegenleistungen vollbringt: Liedabsingen, Tanz, gewisse eueterische Handlungen⁷³⁾, Glücks- und Prosperitätswünsche, Verkleidungen usw. Die Zwölftenprozession stellt sich aus dieser Sicht als eine Art temporärer Dienstleistung an der Öffentlichkeit dar, für die die organisierte Gruppe entlohnt wird. Häufig wird das Honorar in Münzen oder Lebensmitteln ausgefolgt, oft aber nicht in einem Festgelage verzehrt, sondern der Kirche oder Schule abgeliefert. Bei anstehenden öffentlichen Bauvorhaben geht auch manchmal der Kirchenvorsteher oder Bürgermeister selbst einsammeln, um den Wert der Gaben unter Ausnützung des interfamiliären Antagonismus zu steigern⁷⁴⁾. Diese Art der „Kreditanleihe“ muß nicht unbedingt Produkt eines sekundären pragmatisierenden Utilitaritätsprozesses sein, sondern gehört einfach zu den Finalitätsmöglichkeiten der Brauchform⁷⁵⁾. Als Honorar der Leistungstauschaktion in der Zwölftenperiode überwiegt die monetäre Entlohnung vor verschiedenen Lebensmittelgaben, wobei die Münzen durchaus nicht nur Realwert, sondern auch Symbolwert haben können⁷⁶⁾.

Lumpen und Fustanellen und ziehen herum; A. N. Δευτεραῖος, Ἐκθεσις Λαογραφικῆς ἐρεῦνης εἰς τὴν περιοχὴν βορείως τῆς Κοζάνης [Bericht über volkskundliche Forschung im Gebiet nördlich von Kozani]. In: Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφίας Κ'-ΚΑ' (1967/68), S. 347ff., bes. S. 352.

⁷²⁾ Die Opfer solcher Zusammenstöße pflegt man an Ort und Stelle zu begraben.

⁷³⁾ Εὐετηρία = Das Gute Jahr.

⁷⁴⁾ So z. B. auf Kreta; Spantidakis, *Kretika kalanta*, S. 2f. Zum interfamiliären Antagonismus J. K. Campbell, *The Kindred in a Greek Mountain Community*. In: *Mediterranean Countrymen*, ed. by J. Pitt-Rivers, Paris 1963, S. 73ff., bes. S. 80ff.

⁷⁵⁾ Es sei nur daran erinnert, daß die Kinder zu byzantinischer Zeit im Auftrag des Lehrers den Umzug veranstalteten, der auf diese Weise die bei Festtagen ihm zustehende Sonderzahlung eintrieb; Φ. Κουκουλές, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμὸς* [Leben und Kultur der Byzantiner], Bd. I—VI, Athen 1948—55, I, S. 87. Die Organisation der *Kalanda*-Umzüge von und für die Schule ist auch bei den rezenten Formen wieder verstärkt im Schwange.

⁷⁶⁾ Dies wird besonders deutlich beim Brauch der sogenannten *Vasilópitta*, dem

Der sich in allen Detailmanifestationen der Umzugshandlung spiegelnde Finalitätshorizont der Förderung von Prosperität und Fertilität im kommenden Jahr ist vor dem vorwiegend agrarwirtschaftlichen Hintergrund von Ackerbau und Viehzucht zu sehen. Die Analogiehandlungen beziehen sich auf Schaf- und Geflügelzucht, die Eukarpiewünsche auf Saatgut allgemein. Den Männern wünscht man Robustheit und Arbeitskraft, den Frauen Fruchtbarkeit und viele männliche Nachkommen⁷⁷). Der dörfliche und agrare Wirtschaftshintergrund, das Bangen um die Karpophorie der Pflanzungen und die Gesundheit des Viehs, ist in den Brauchaussagen deutlich greifbar, obwohl der Ritus in gleicher Form auch in größeren Städten mit ausgebildetem Dienstleistungsgewerbe durchgeführt wird.

Die gleiche gewerbliche Undifferenziertheit spiegeln auch die panegyrischen Ansingelieder an einzelne Personen, die gewöhnlich nach dem auf den religiösen Festanlaß bezogenen Liedteil gesungen werden. Dieses Liedgut spielt deutlich auf Wirtschaftsformen, auf Ideale und Lebensführung der Großgrundbesitzerschicht (*koçabasi*) der Osmanenzeit an⁷⁸), deren Lebensstandard und Verhaltensweisen dem ärmeren Landwirt als Wunschziel vorgeschwebt haben mag; in der Überhöhung dieser realen Lebensformen in noch idealere Sphären eines fast schon ritterlich-feudalen Idealanspruches, schmeichelte man natürlich den mit der türki-

Kuchen des *Hl. Basileios*, des Kirchenvaters aus Kappadokien, der am 1. Januar gefeiert wird. In den kreisrunden Kuchen wird eine Münze eingebacken, der Kuchen am Neujahrstag in gleich große Stücke zerschnitten und an die Familienmitglieder verteilt. Der Finder soll im kommenden Jahr besonderes Glück haben. Der im ganzen Südbalkanraum und christl. Ostmittelmeer verbreitete mantische Neujahrsbrauch kennt folgende ätiologische Sage: zur Zeit *Basileios d.Gr.* unterstand Kaisareia einem gefürchteten Eparchen, der die Städte seiner Statthalterschaft systematisch ausplünderte. Ein solches Schicksal drohte nun auch Kaisareia. Der weise Kirchenvater schlug vor, den raubgierigen Statthalter zu kaufen, ihm so viele Geschenke zu überreichen, daß er von einer Plünderung der Stadt Abstand nehme. Jede Familie solle einen wertvollen Gegenstand oder eine Goldmünze spenden. So geschah es denn auch. In der Unterredung des Eparchen mit dem *Hl. Basileios* begann die Habgier des ersten einer gewissen Beschämung zu weichen, und er verschonte die Stadt ohne jegliche Bezahlung. Bei der Rückgabe der wertvollen Geschenke an die einzelnen Familien stellte sich nun das Problem der Eigentümerschaft, denn niemand hatte auch seinen Namen abgegeben. Da ließ der Hl. Kirchenvater kleine Brote herstellen und je einen Gegenstand einbacken. Nach der Messe am Neujahrstage ließ er die Brote verteilen. Die Leute wunderten sich über das seltsame Geschenk, doch fanden sie, als sie das Brot verzehrten, einen kostbaren Gegenstand eingebacken. Und der Wunderglaube will es, daß auf diese Art jedem Spender seine eigene Gabe zugekommen sei.

⁷⁷) Der Wunsch für eine hohe Geburtenrate (*πολλά γεννήματα*) betrifft in Viehzuchtgebieten das Vieh; in Ackerbaugebieten betrifft der Wunsch für die Fruchtbarkeit Frau und Feld gleichermaßen. Indizien für diese Bedeutungskongruenz sind die Pflügungsszenen im Karneval und die symbolische Rolle des Pfluges im Hochzeitsbrauch. K. A. Ρωμαῖος, Τὸ ὄνι στὸν γάμον [Der Pflug bei der Hochzeit]. In: *Λαογραφία* 7 (1923), S. 346—368. Die bulgarische *Surva*-Rute wird sterilen Frauen oder jungvermählten Bräuten sowie dem Vieh aufgelegt.

⁷⁸) Als Entstehungszeit wird man hier wohl am ehesten an das 18. Jahrhundert denken können, als die Rajahs ihren wirtschaftlichen und bildungsmäßigen Aufschwung nahmen.

schen Lokalverwaltung kooperierenden Grundherren und versuchte, sie zum Schenken wertvollerer Gaben zu veranlassen. Der Hausherr etwa erscheint in diesen Liedern als eine Art Landaristokrat, dem eine große Dienerschaft die kleinsten Handgriffe abnimmt⁷⁹⁾, der in Märchenpalästen wohnt und dessen Großzügigkeit und Gastfreundschaft einfach überwältigend ist⁸⁰⁾. Die Bekanntheit seines Namens in Venedig und Konstantinopel wird gerühmt ebenso wie die vollen Vorratskammern im Haus⁸¹⁾. Die Hausfrau tritt als hochgewachsene, schlanke Landgräfin auf, die sich zum Kirchgang schmückt, deren Gesicht mit der Sonne verglichen wird⁸²⁾, ihre Haut mit dem Schnee⁸³⁾; als Ring steckt sie sich den

⁷⁹⁾ 5 Πέντε κρατοῦν τὸ μαῦρο σου κι ὀχτὼ τὸ σαλιβάρι
καὶ πέντε σὲ περικαλοῦν: „ἀφέντη μ', καβαλίκια”.

[Fünf halten deinen Rappen und acht deine Pluderhose / und fünf bitten dich: „Mein Herr, steig auf“.] E. Σπανδονίδη, Τραγούδια τῆς Ἀγόριανης (Παρνασσῶ) [Lieder aus Agoriani am Parnas], Athen 1939, S. 94.

⁸⁰⁾ Vgl. A. Passow, *Popula carmina Graeciae recentioris*. Lipsiae 1860, S. 223, Nr. CCCII.

⁸¹⁾ Ἀφέντη κύριε . . . , ψηλό μας κυπαρίσσι,
ποὺ τ' ὄνομά του ἀκούγεται σ' ἀνατολὴ καὶ δύση.
ποὺ τ' ὄνομά σου τὸ καλὸ στὴν Πόλη ἔναι γραμμένο,
στὴν Πόλη καὶ στὴ Βενετιά εἶναι ζωγραφισμένο.

5 Ὡς λάμπει τὸ βερίκουκο μέσ' τῆ βερικουκιά,
ἔτσι λάμπει κι ὁ ἀφέντης μας μέσα στὴν πολιτεία.

11 Ἐχεις καὶ τὰ παιδάκια σου, ποὺ ὁ θεὸς νὰ στὰ χαρίση,
κι ἡ Παναγία ἢ Δέσποινα νὰ στὰ χιλιοχρονίση.
Π' ἔχεις βουτσιὰ μὲ τὸ κρασί καὶ πῖλες μὲ τὸ λάδι
καὶ τὰ κασούνια πανωτά, ὅλα γιομάτα στάρι.

15 Ἐχομε' ἐλπίδα στὸ θεό, χάρη νὰ σοῦ χαρίση
καὶ σερνικιά κληρονομιά νὰ σοῦ τὴν προβοδίση.

[Effendi, Herr . . . , unsre hohe Zypresse, / dein Name wird gehört in Ost und West, dein guter Name steht geschrieben in der Stadt (Konstantinopel), / in der Stadt und in Venedig steht er gemalt. / Wie die Aprikose leuchtet im Aprikosenbaum / so leuchtet unser Herr in unsrer Stadt. / . . . / Du hast deine Kinder, die Gott dir schenken möge / und die Allheilige die Königin lange leben lasse. / Du hast Fässer voll Wein und Krüge voll Öl / und Truhen bis oben voll Weizen. / Wir hoffen auf Gott, daß er dir Gnade schenke / und männliche Erben zu dir geleitet.] Aus *Λαογραφία* 10 (1932/33), S. 29. Das Lied aus dem Handelshafen Korfu unter venezianischer, nicht türkischer Herrschaft scheint auf den ersten Blick einen anderen historischen Hintergrund zu indizieren. Der intensive Binnenhandel der makedonischen Städte im 17. und 18. Jahrhundert schafft aber einen vergleichbaren ökonomischen und kulturellen Kontext wie der Seefahrtshandel von Heptanesos mit Westeuropa (dazu allgemein A. E. Vacalopoulos, *History of Macedonia 1354—1833*. Thessaloniki, Institute for Balcan Studies 1973, S. 288ff.)

⁸²⁾ Spandonidi, Tragoudia, S. 86.

⁸³⁾ 5 Κυρὰ ἀργυρή, κυρὰ χρυσή, κυρὰ μαλαματένια,
ὅταν ὁ θεὸς ἐμοίραζε τὴν ἐμορφιά στὸν κόσμο,
κ' ἐσὺ στὴν πόρτα στέκουσουν, τὴν καλομοῖρα πῆρες.
Πῆρες τὰ ρόδα ἀπ'τὴ ροδιά, τ'ἀσπράδι ἀπὸ τὸ χιόνι,

5 πῆρες καὶ τὸ ματόφρυδο ἀπὸ τὸ χελιδόνι.

[Silberne Frau, goldene Frau, Frau vergoldete, / als Gott die Schönheit in der Welt verteilte / standst auch du an der Tür, bekamst ein gutes Teil. / Bekamst Granatäpfel

Morgenstern an⁸⁴), Straße und Kirche erfüllen sich voll Rosenduft, und die Diakone vergessen ihre Litaneien⁸⁵). Dieser Erscheinungsanspruch stand natürlich in keiner möglichen Relation zur harten Arbeitswirklichkeit der Frau zwischen Haus und Feldarbeit, Viehversorgung und Kinderfürsorge. Wohl werden hier aber feminine Leitbilder der patriarchalen Provinzgesellschaft als in die soziale Vertikale projizierte Wunschvorstellungen sichtbar. An beruflichen Kriterien kennen die panegyrischen Ansingelieder charakteristischerweise nur den Bauer und Viehzüchter⁸⁶). Die Werkzeuge des Landmannes werden gelobt, seine Kunst zu pflügen, seine Tiere, und nicht zuletzt wünscht man ihm den ersehnten Ernteerfolg⁸⁷). Des Hirten Herde soll wimmeln wie ein Ameisenhaufen, man lobt seinen Stolz und seine Wachsamkeit⁸⁸).

Zu der agrarwirtschaftlichen und zootrophischen Abhängigkeit des Brauches und seiner Lieder gesellt sich die religiöse, d. h. die Anlaßbindung an Termine der ekklesiastischen Heortologie. Die Entstehung der einzelnen Feste aus dem römischen Festkalender bzw. dem paganen Fest der Wintersonnenwende ist von der älteren Religionswissenschaft erforscht worden, wenn sich auch nicht in allen Fragen letzte Übereinstimmung hat erzielen lassen. Durch die Substitution idolatrischer Festtermine durch christliche und die dogmatischen Auseinandersetzungen der ersten Jahrhunderte haben sich die orthodoxen Festtermine des Zwölftenabschnittes in ihrer heutigen Form herausgebildet: Christgeburtfest (Weihnachten), Fest des Hl. Basileios (Neujahr), Fest der Erscheinung und Taufe Christi (Theophanie)⁸⁹).

vom Baum, das Weiß des Schnees, / bekamst auch die Augenbraue von der Schwalbe.] Politis, Ekloge, op. cit. S. 193, Nr. 160.

⁸⁴) Vgl. Ἡπειρωτικά Χρονικά 2, S. 194.

⁸⁵) Κυρά ψηλή, κυρά λιγνή, κυρά καμαρωμένη,
 κυρά μ', ὅταν ἐκίνησες νὰ πᾶς στήν ἐκκλησία,
 ἡ στράτα ρόδα γιόμισε κ' ἡ ἐκκλησιά τὸ μόσκο,
 κι' ἀπὸ τὸ μόσκο τὸν πολὺν οἱ τοῖχοι ραγιστῆκαν,
 5 παπᾶδες, διάκοι σὲ κοιτᾶν, τὸ διάβασμά τους χάνουν,
 τὰ ψάλτικὰ τους λησμονοῦν ψαλτάδες, κανονάρχες.

[Hohe Frau, schlanke Frau bewundernswerte, / meine Frau, als du zur Kirche gingst, / war die Straße voll Rosenduft und die Kirche voll Moschus / und von dem vielen Moschus bekamen die Wände Risse. / Priester, Diakone sehen dich an, vergessen ihre Litaneien, / ihre Psalter vergessen Psalmensänger, Kantoren.] Politis, Ekloge, op. cit., S. 192, Nr. 152.

⁸⁶) Größere Vielfalt tritt nur im Mittelmeerraum auf, so z. B. auf Rhodos; X. I. Παπαχριστοδούλου, Λαογραφικά Σύμμεικτα Ρόδου Μέρος Β'. [Volkskundliche Miscellen aus Rhodos. Zweiter Teil]. In: Λαογραφία 21 (1963/64), S. 113—214, bes. S. 181 und in den Küstenzonen der Europäischen Türkei; K. Βεΐκου-Σεραμέτη, Ἐπιβάτες [Eprivates]. In: Ἀρχεῖον τοῦ Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Θησαυροῦ 26 (1961), S. 181—329, bes. S. 207.

⁸⁷) Beispiele bei Petropulos, Ellenika demotika tragoudia, op. cit., S. 30f.; Spondonidi, Tragoudia, op. cit. S. 92; Politis, Ekloge, op. cit., S. 191, Nr. 156.

⁸⁸) Vgl. etwa Ἡπειρωτικά Χρονικά 2, S. 199.

⁸⁹) Entspricht terminmäßig dem westlichen Dreikönigsfest.

Die Bräuche dieser Festtermine, jenseits ihrer rein religiösen Akzentsetzung, sind voneinander abhängig und bis zu einem gewissen Grade austauschbar: ihr Sinnkontext kreist um die kritische Phase des Jahreswechsels. Diese datumsmäßige Interdependenz und Substituierbarkeit liegt auch den *Rogatsia*-Umzügen zugrunde, die in vielen Fällen auch während des ganzen Zeitraums abgehalten werden. Die Termingebundenheit bezieht sich noch am ehesten auf das abgesungene Lied: Christgeburtlied, Lied vom Hl. Basileios oder die Theophaniekalanda⁹⁰); doch ist auch diese Zuordnung keineswegs verbindlich.

Das Weihnachtslied kündigt die Geburt Christi an und geht in Bildwelt und Sprachgebung auf die panegyrischen Lieder⁹¹) oder die ekklesiastische Hymnik zurück:

Καλὴν ἡμέρα ἄρχοντες, ἄν εἶναι ὁ ὄρισμός σας,
Χριστοῦ τὴν θεῖαν γέννησιν νὰ πῶ στ' ἄρχοντικό σας.
Χριστὸς γεννᾶται σήμερον ἐν Βηθλεὲμ τῇ πόλει
οἱ οὐρανοὶ ἀγάλλονται, χαίρει ἡ κτίσις ὅλη.

- 5 Ἐν τῷ σπηλαίῳ τίκτεται, ἐν φάτνῃ τῶν ἀλόγων
ὁ βασιλεὺς τοῦ οὐρανοῦ καὶ ποιητῆς τῶν ὅλων.
Πλῆθος ἀγγέλων ψάλλουσι, τὸ „Δόξα ἐν ὑψίστοις“,
πρῶτη τὸν ἀξιώνεται ἡ τῶν ποιμένων πίστις . . .⁹²)

Eine ausgedehnte Gabenforderung degradiert die Christgeburt manchmal zum bloßen Proömion⁹³).

Größere Variabilität weist das Neujahrslied auf, das die Wunderlegende vom blühenden Wanderstock des *Hl. Basileios* zum Inhalt hat, aber übergangslos die

⁹⁰) So werden die dem Tauftroparion nachgestalteten Lieder im Griechischen genannt.

⁹¹) Χριστούγεννα, πρωτούγεννα, πρώτη γιορτὴ τοῦ χρόνου.
Γιὰ βγαῖτε, δγέτε, μάθεται, ὁποῦ Χριστὸς γεννᾶται,
γεννᾶται κι ἀνατρέφεται μὲ μέλι καὶ μὲ γάλα,
τὸ μέλι τρῶγουν ἄρχοντες, τὸ γάλα οἱ ἀφεντάδες.

5 Ἄνοιχτε τὰ κουτάκια σας τὰ κατακλειδωμένα
καὶ δῶστ' ἐμᾶς τὸν κόπον μας ἀπ' τὸ χρυσὸ πουγγί σας.

[Christgeburt, Erstgeburt, erstes Fest des Jahres. / Kommt raus, seht, hört, Christ wird geboren, / wird geboren und aufgezogen mit Honig und Milch / den Honig essen Fürsten, die Milch die großen Herren. / Öffnet eure Büchsen die wohlversperren / und gebt uns für die Mühe aus euren Geldsäckeln.] Petropulos, *Ellenika demotika tragoudia II*, op. cit., S. 3.

⁹²) Guten Abend, ihr Herren, wenn's beliebt, / so sing ich euch von Christi göttlicher Geburt. / Christus wird heute in der Stadt Bethlehem geboren, / die Himmel jubeln, es freut sich die ganze Schöpfung. / In der Grotte wird geboren, in einer Pferdekrippe / der König des Himmels und Schöpfer aller Dinge. / Eine Engelschar singt „Ruhm in den Höhen“, / als erster würdigt ihn der Glaube der Hirten . . . Passow, *Popula Carmina*, S. 217, Nr. CCXCI. Das Lied endet mit einer Aufforderung zu offener Gabenspende und der Ermahnung, die Mitternachtsmette nicht zu versäumen.

⁹³) Z. B. in den vlachophonen Weihnachtsliedern, B. I. Βήκας, Ἔθιμα παρὰ Βλαχοφώνους [Bräuche der Vlachophonen]. In: *Λαογραφία* 6 (1917/18), S. 169—188, bes. S. 182.

verschiedenen persönlichen Enkomia an die Angesungenen anschließt⁹⁴). Für Makedonien und Thrakien ist etwa folgende Variante repräsentativ:

Ἀρχιμητιά κι ἀρχιχροσιά, ἀρχή τοῦ Γεναρίου,
ἀρχή κατέβη ὁ Χριστός, τὸν κόσμον νὰ γυρίση.
Ἄγιος Βασίλης ἔρχεται ἀπὸ τὴν Καισαρεία,
σύρνει μουλάρια δώδεκα, λιβάνι φορτωμένα.

5 Τρεῖς ἄρχοντες τὸν ἀπαντοῦν στὸ σταυροδρόμ' ἐπάνω:

—Βασίλη μ', ποῦθε ἔρχεσαι, Βασίλη μ', ποῦ πηγαίνεις;

—Ἀπὸ τὸν τόπο μ' ἔρχομαι, στὸν ἅγιον Τάφο πγαίνω,
νὰ πὰ νὰ προσκυνήσουμε, ἄς κάνουμε καὶ κόπο.

—Βασίλη μ', ξεύρεις γράμματα; Πὲ μας κανὲ τραγούδι.

10—Στὸ δάσκαλο ποὺ ἤμουν γὼ τραγούδια δὲ μαθαίνουν,
τὴν ἀλφαβήτα ἔμαθα, καὶ μπῆκα στὸ Ψαλτήρι.
Καὶ τὸ ραβδί τ' ἀκούμπησε νὰ πῆ τὴν ἀλφαβήτα
καὶ τὸ ραβδί του τὸ ξερὸ χλωρὰ βλαστάρια βγάξει.⁹⁵)

Das Kommen des *Hl. Basileios* aus Anatolien steht in Zusammenhang mit seiner Weihnachtsmannfunktion: er ist es nämlich, der den Kindern die Geschenke bringt.

Die Theophaniekalanda gehen inhaltlich auf das kirchliche Tauftröparion 'Εν Ἰορδάνῃ βαπτιζομένου Σου Κύριε zurück und schildern die Taufe Christi im Jordan⁹⁶). Lied oder Tröparion werden während des Hagiasmos-Umganges des Priesters abgesungen. Wesentlicher für die folgenden Zusammenhänge ist aber ein kleines Lied, das Kinder in eigenen lärmenden Umzügen ausrufen:

Φεύγετε νὰ φεύγωμε / γιὰτ' ἔρχετ' ὁ τουρλόπαπας / μὲ τὴν ἁγιαστοῦρα του / καὶ
μὲ τὴ βρεχτοῦρα του / καὶ θὰ μᾶς ἀγιάση / καὶ θὰ μᾶς μαγαρίση.⁹⁷)

⁹⁴) Z. B. in Epirus, Γ. Χασιώτης, Συλλογὴ τῶν κατὰ τὴν Ἠπειρον δημοτικῶν ᾠμάτων [Sammlung epirotischer Volkslieder], Athen 1886, bes. S. 194ff.

⁹⁵) Monatsanfang und Jahresanfang, Anfang des Januar / am Anfang stieg Christus herab, die Welt zu bereisen. / Der Hl. Basileios kommt aus Kaisareia, / zieht zwölf Maulesel, mit Weihrauch beladen. / Drei Fürsten treffen ihn am Kreuzweg droben: / — Mein Vasilis, woher kommst du, mein Vasilis, wohin gehst du? / — Von meinem Ort komm ich, zum Hl. Grab geh ich / zu wallfahrten, auch wenn's mühsam ist. / — Mein Vasilis, du kannst lesen? Sing uns ein Lied. / — Beim Lehrer wo ich war, lernt man keine Lieder, / das Alphabet (— gemeint sind die ekklesiastischen Alphabetarien —) hab ich gelernt und im Psalter gelesen. / Und stützt seinen Stock auf, das Alphabet zu sagen / und der Stock der trockene treibt grüne Sprossen. Petropulos, *Ellenika demotika tragoudia* II, op. cit., S. 5f. Von einer genaueren Analyse des Liedinhaltes muß hier Abstand genommen werden. In den Mediterranzonen sowie beim kleinasiatischen Resthellenismus ist auch ein völlig abweichender Liedtyp anzutreffen, der den *Hl. Basileios* als Bauer schildert. Γ. Α. Μέγας, 'Ο Ἀηβασίλης ζευγολάτης [Der Hl. Basileios als Pflugführer]. In: *Νέα Ἑστία* (1939), S. 36—38.

⁹⁶) Vgl. Spandonidi, *Tragoudia*, S. 94.

⁹⁷) Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια 13, S. 534ff. [Fliehet, laßt uns fliehen / denn es kommt der dicke Pfarrer / mit seinem Weihwedel / mit seinem Weihwedel / und wird uns besprengen / und wird uns besudeln.] — βρεχτοῦρα und ἁγιαστοῦρα sind hier synonym gebraucht.

Diese Schreckensrufe sind den Kallikantzaroi, den Zwölftendämonen des Südbalkanraums⁹⁸⁾, in den Mund gelegt, die durch den Weiheumgang des Priesters wieder in die Unterwelt zurückgetrieben werden sollen⁹⁹⁾. Die Vorstellung dieser alles verunreinigenden, lästigen, aber auch gefährlichen, haarigen, häßlichen, dummen, mit verschiedenen somatischen Gebrechen behafteten Kakodaimones, die in den Kaminen hängen, auf Dächern herumklettern, Eßwaren verunreinigen und die Menschen belästigen¹⁰⁰⁾, steht ursprünglich in Zusammenhang mit der Vorstellung der Anwesenheit von Totengeistern auf der Oberwelt¹⁰¹⁾ oder im Rahmen eines eschatologischen Dualismus¹⁰²⁾. Die in Variationen gemeinbalkanische Namensform hat etymologisch wahrscheinlich mit dem „Käfer“ zu tun¹⁰³⁾, wie Hypertrichose, miasmatische Funktion und Eukinesie dies auch plausibel machen, aber auch mit den burschenbündischen Verkleidungsformen der *Rogatsia*¹⁰⁴⁾, da auch diese manchmal den Namen der Alpgeister tragen¹⁰⁵⁾. Die Frage der historischen Vorrangigkeit von Dämonenvorstellung oder wüsten Umzügen der Burschengilden scheint offen zu sein¹⁰⁶⁾. Eine scharfe geographische Ver-

⁹⁸⁾ Dazu allgemein: D. Burkhart, Vampirglaube und Vampirsage auf dem Balkan. Beiträge zur Südosteuropaforschung. Anlässlich des 1. Internat. Balkanologenkongresses in Sofia 24. VIII.—1. IX. 1966. München, Trofenik 1966, S. 211ff.; Th. Vlachos, Geister- und Dämonenvorstellungen im südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 74 (1971), S. 217—249.

⁹⁹⁾ Zu diesem Zweck sind bisweilen eigene Schreck-Umzüge, verbunden mit großer Lärmentwicklung, notwendig; Karapatakis, *To dodekaameron*, op. cit., S. 258ff.

¹⁰⁰⁾ Vgl. dazu E. Scheeweis, Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten. Celju 1935, S. 155; G. Eckert-P. E. Formozis, Mazedonischer Volksglaube (Volkskundliche Beobachtungen und Materialien aus Zentralmazedonien und der Chalkidike 2) Thessaloniki 1943, S. 33ff.; dies., Geister- und Dämonenglaube im Pontus (Volkskundliche Miscellen aus Mazedonien 3) Thessaloniki 1943, S. 24f.

¹⁰¹⁾ So im Raum Kappadokien, der im allgemeinen historisch ältere Vorstellungsschichten tradiert; Δ. Λουκόπουλος—Δ. Πετρόπουλος, *Ἡ λαϊκὴ λατρεία τῶν Φαράσων* [Die Volksreligion von Farasa] (Collection de l'Institute français d'Athènes 34) Athen 1949, S. 65.

¹⁰²⁾ Das ganze Jahr sägen diese Geister am Pfeiler des Kosmos. In den Zwölften, da sie die Erde besuchen, ruht ihr Werk. Wenn sie nach der Theophanie wieder in den Hades zurückkehren, finden sie die Stützen der Welt unverseht vor und beginnen von neuem ihr Werk (im Zusammenhang mit der Wintersonnenwende Δ. Σ. Λουκᾶτος, *Τὸ Δωδεκάημερον καὶ οἱ τρεῖς γιορτές του στὴν Κεφαλλονιά* [Die Zwölften und ihre drei Feste auf Kefallonia]. In: *Ἑπτανησιακὸν Ἡμερολόγιον* 1960). Die Zwölften werden daher auch *Καλλικατζάμερα* genannt.

¹⁰³⁾ Zur Geschichte der etymologischen und linguistischen Kontroversen und mit abschließendem Ergebnis K. A. Ρωμαῖος, *Οἱ Καλικάντζαροι* [Die Kalikantzaroi]. In: *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 19 (1947), S. 49—78.

¹⁰⁴⁾ Ν. Γ. Πολίτης, *Μελέτη περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ἐλληνικοῦ λαοῦ. Παραδόσεις. Μέρος Α', Β'*. [Studien über das Leben und die Sprache des griechischen Volkes. Überlieferungen. Teil, I, II.] Athen 1904, II, S. 1240ff.

¹⁰⁵⁾ Z. B. in Ligeria in Thessalien (ΑΣΛΠ 1565: 96).

¹⁰⁶⁾ Der Byzantinist F. Kukules glaubt die Dämonenvorstellung der Volksphantasie aus den z. T. sehr störenden byzantinischen Kalenden- und Fastnachtsumzügen

breitungsgrenze beider Erscheinungsformen, die eine organische Interdependenz von Brauch und Vorstellung stützen würde, läßt sich aber nicht verifizieren, da sowohl die Kallikantzarovorstellung im Übergang zu Vampirsagen¹⁰⁷), kynokephalen Dämonen¹⁰⁸) und Werwolfs-Erscheinungen¹⁰⁹) steht, als auch der Umzugsbrauch einer größeren Gruppe männerbündischer Privileghandlungen angehört¹¹⁰), welche Phänomengruppen sich beide in ihrer Variationsfähigkeit und Kontaminationsbereitschaft in Form und Inhalt in verschiedenen Volkskulturen zonengeographisch oder epochenhistorisch kaum noch effizient scheiden lassen. Hier kommt in vielen Fällen nur die Nomenklatur als Differentialkriterium zu Hilfe bzw. die gewollte kulturlandschaftliche Beschränkung. In beiden Erscheinungsweisen, 1. der Horror- und Terrorfunktion der Umzugsgestalten sowie der Dämonensagen, und 2. der Groteskkomik und Lächerlichkeit von Maske und Mythos, spiegelt sich die ambivalente Angstattitüde gegenüber den Toten: man fürchtet sie und fürchtet sie nicht mehr¹¹¹). Der gewußte Konnex zur Nekrolatrie ist aber schon längst unterbrochen, die Kallikantzaroi haben denn auch nur die negativen Vorzeichen geerbt¹¹²): die einst mächtigen Ahnen, Herren über das chthonische Reich von Saat und Ernte, sind zu Störenfrieden aus dem Hades degradiert, vor denen man sich durch Schutz- und Verbotshandlungen vorsehen muß. Der Verlust des ambivalenten Aspektes deutet darauf hin, daß die Vorstellung nicht mehr in einer primitiven Agrargesellschaft ausgereift ist, sondern — nach Maßgabe der historischen Situation — in der byzantinischen Stadtkultur zur Ausformung gelangte¹¹³), rückgreifend auf eventuell ältere Vorstellungen. Von den libertinistischen Ausschreitungen der Adoleszenzumzüge ist in den bekannt gewordenen Brauchformen des späten 19. und des 20. Jahrhunderts nur selten eine Spur vorhanden, da die Organisation häufig der Kirche oder der Gemeinde untersteht und der würdige und festliche Teil des Umzugs zumindest gleichwertig behandelt wird. Gerade der strenge Gruppencharakter mit absoluter Befehlsgewalt

entstanden; Φ. Κουκουλές, Καλλικάντζαροι. In: *Λαογραφία* 7 (1923), S. 315—328. K. A. Romaios, (Kalikantzaroi, op. cit.) denkt an wechselweise Beeinflussung.

¹⁰⁷) Dazu Burkhart, Vampirglaube, op. cit.

¹⁰⁸) L. Kretzenbacher, Kynokephale Dämonen. Südosteuropäische Volksdichtung. München 1968.

¹⁰⁹) B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen und das Hellenische Alterthum. I. Teil, Leipzig 1871, S. 142ff.

¹¹⁰) Kretzenbacher, (Kynokephale Dämonen, op. cit., S. 129) versucht Brauch und Dämonen auf eine archetypische Mythoskonfiguration zurückzuführen, die der Angst der Bauern und Hirten vor reißenden Raubtieren entspringt.

¹¹¹) In psychologischen Termini ausgedrückt entsprechen die beiden Haltungen einer introvertierten und einer extrovertierten Aggressivität.

¹¹²) Allerdings in erstaunlicher Variationsbreite: von ekelhafter Schädlichkeit und Dummheit bis zu lebensgefährlicher Brutalität und Willkür. Der zentraleuropäische Typ der Teufelsbegegnungssage weist eine ganz ähnliche Palette negativer Eigenschaften auf.

¹¹³) Das entspricht auch den wenigen historischen Zeugnissen, die auf den intensiven Störcharakter der byzantinischen Umzüge hinweisen, sowie den Ansichten von Politis (Melete, II, op. cit., S. 1240ff.) und Kukules (Byzantinon bios, II, op. cit., S. 16f.).

des Anführers scheint den byzantinischen Berichten von solchen terrorisierenden Übergriffen zu widersprechen. Es wird aber schwer nachzuweisen sein, ob der initiatorische Rigorismus auch in älterer Zeit brauchimmanent war oder Reaktion der Brauchträger auf Ausschreitungen bzw. behördliche Eingriffe ist¹¹⁴), ob das wüste Treiben, das die byzantinischen Quellen beschreiben, Mißbräuche urbaner Jugendgruppen waren oder einfach ekklesiastische Polemik gegen idolatrische Zeremonielle.

In jedem Fall weisen die zugänglichen Brauchformen, die in ihrer vorliegenden Form in Thessalien, Makedonien und Thrakien mit Gewißheit auf osmanische Zeit zurückgehen, Spuren einer adoleszenten Initiation auf: Entfernung von der Familie, temporäre Gültigkeit einer speziellen hierarchischen Ordnung, Erbringung einer besonderen Leistung unter z. T. rigorosen Vorschriften. Es scheint sich auch, überblickt man das gesamte zugängliche Brauchmaterial, eine gewisse Tendenz abzuzeichnen, die dämonische Lumpenmaskierung mit ihren lasziven Narreteien durch die würdige, männliche Festkleidung, in einem gesitteten Umzug zur Schau gestellt, zu ersetzen¹¹⁵). Die Betonung des spektakulären Aspektes der Brauchhandlung und des Distanzverhaltens der Zuschauer begünstigt nicht nur eine ästhetische Würdigung der Darbietung, sondern — durch den Wegfall der Fellmaskierung und Gesichtsschwärzung sowie des pandämonischen Herumlaufens und -springens — auch die kritische Taxierung der Burschen nach Aussehen, Körperkraft, Verhalten, Geschicklichkeit im Tanz usw. In diesem Sinne kommt dem Schaubrauch hoher Informationswert auf dem Felde der Heiratsspekulationen zu. Die Burschen bemühen sich denn auch um mustergültiges Verhalten und Demonstration von Würde und Männlichkeit. Das allseits verbindliche Mannesideal der λεβεντιά gibt den individualethischen Hintergrund der Brauchübung ab. Es ist gekennzeichnet durch Körperkraft, gezügelt durch Selbstdisziplin¹¹⁶), schlankem hohen Wuchs, Geschicklichkeit in Tanz und Waffenumgang, überlegenes Urteil und tatkräftiges Eingreifen bei Problemsituationen. Die Identifikation mit einem idealen Selbst beantwortet auch schon die fiktive Insultion mit Gewaltätigkeit¹¹⁷); das Zeigen von Schwäche oder Mitleid wird als Schande empfunden¹¹⁸).

¹¹⁴) Hier sind verschiedene Faktoren zu bedenken: die lokalautonome Verwaltung mit Kollektivhaft in der Osmanenzeit, klerikale Einflußnahme und Prestigedenken der aufgeklärten Behörde sowie die Gesetzgebung bezüglich öffentlicher Ärgerniserregung nach der nationalen „Wiedergeburt“. Heute sind diese Brauchveranstaltungen von der politischen Bezirksbehörde bewilligungspflichtig, weil sie mit Geldsammlungen verbunden sind. Eine solche Erlaubnis kann im allgemeinen nur der Kirchenvorsteher oder Bürgermeister einer Gemeinde erwirken.

¹¹⁵) Solche Züge einer gewissen Ästhetisierung machen sich ja auch bei den Fellmaskierungen der *Kukeri* im heutigen Bulgarien bemerkbar. Vgl. P. Petrov, *Kukeri v s. Pъdarevo* [Kukeri im Dorf Pъdarevo]. In: *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis L*, Sofija 1963, S. 345—368.

¹¹⁶) J. K. Campbell, *Honour, Family and Patronage*. Oxford 1964.

¹¹⁷) J. K. Campbell, *Honour and Devil*, in: *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. Ed. by C. G. Peristiany, London 1965, S. 139ff., bes. S. 151f.

¹¹⁸) Dazu auch E. Friedl, *The Role of Kinship in the Transmission of National*

So ist denn auch die Tatsache jener blutrünstigen Gemetzel zu erklären, die beim zufälligen Zusammentreffen zweier Umzugsgruppen entstehen, wenn sich nicht eine Gruppe freiwillig ergibt und unter den gekreuzten Schwertern der anderen durchmarschiert, was sie aber niemals tun darf, will sie nicht ihrer Ehre verlustig gehen; jeder einzelne würde seinen Anspruch auf die Identifikation mit dem Mannesideal aufgeben, was aber gerade einer der Sinnkomponenten des Umzugsbrauches, der männlichen Selbstdarstellung, zuwiderläuft. Der Eingriff der Behörden und „aufklärerische“ Vernunft haben zu Übergangslösungen geführt: Zweikämpfe der Anführer, Festlegung von Routen und Zeiten, so daß ein Zusammentreffen vermieden wird, geregelte sportliche Agone.

In vielen Fällen handelt es sich um eine Mischform der dämonischen und der festlichen Spielart. Dadurch erweitert sich der Funktionsbereich: zur karnevalistischen Maskenkomponente des Nicht-Erkant-Werdens tritt die Demonstration einer sozialen Statusrolle, des ausgereiften Mannes; zur dionysisch-anonymen Atmosphäre der unklar empfundenen Dämonenverkörperung, die für die Betroffenen in vielen Fällen sicher nur Gelegenheit zur Abführung pubertärer Emotionsgespanntheit bzw. Freude am straflosen Auskosten der Maskenprivilegien (Stehl- und Heischerecht) ist, mit Alkoholgenuß, Rede- und Handlungsfreiheit, tritt die apollinisch-stolze Präsentation einer Dorfjugend als Verkörperung des idealen Selbst des Mannes. Die fruchtbarkeitsmagische Analogiehandlung tritt vor dem verbalen Prosperitätswunsch zurück. In solcher Form wird der Brauch auch von den rezenten Dorfhonoratioren, die auf den Ruf ihrer Gemeinde bedacht sind, viel leichter akzeptiert¹¹⁹). Zwischen einer solchen „dionysischen“ und „apollinischen“ Erscheinungsform spielen sich nun die tatsächlichen Brauchvorkommen ab.

Die Umzugsgruppe überträgt das Familienfest in die Dimension der Gemeinde oder ganzer Siedlungsgruppen, das durch die Miteinbeziehung der Obrigkeit (spezielle Ansingelieder für Pfarrer, Bürgermeister und Lehrer) öffentlich sanktioniert wird. Die Darbietungen am Hauptplatz einer Siedlung richten sich an die Bewohner als Gesamtheit und lassen so das charakteristische Wir-Gefühl der Festzeit entstehen, das die interfamiliären Spannungen und Differenzen temporär aufhebt. Die Ansingelieder wenden sich an jeden gleichermaßen und egalisieren so die intrafamiliäre und mikrosoziale Positionshierarchie. Der symbolische Gang zu jedem Einwohner unterstreicht das Zusammengehörigkeitsgefühl, die Umzugsgruppe als repräsentatives Organ der Kommunität und Gesandtschaft einer ideali-

Culture to Rural Villages in Mainland Greece. In: *American Anthropologist* 61 (1959), S. 569—586.

¹¹⁹) Der Trend zum „zivilisierten“ Schaubrauch repräsentativer Art spiegelt sich in manchen Quellen wider: so gehen die ἀρουγκουτσάρια in der Umgebung von Kastoria mit bändergeschmückten Trachten und Uniformen unter Musikbegleitung um, während sie in älterer Zeit mit umgedrehten Fellüberwürfen und geschwärtzten Gesichtern mit Äxten an die Türen hämmerten, ohne ein Wort zu sprechen, im Hof des Hauses das Pflaster aufrissen und nach der Gabe schrieen (XKEA 1101a: 74).

sierten Lebensgemeinschaft trägt Glück und Kraft in jedes einzelne Haus¹²⁰). Dahinter mögen dynamistische Vorstellungsdimensionen stehen, die in Abfrage-technik und Tiefeninterview nicht immer ganz klar werden¹²¹), sich aber aus anderen Brauchhandlungen des Zeitabschnittes erschließen lassen. Das Neue Jahr ist immer wieder der Beginn einer Neuen Zeit.

II.

Die Zwölftenumzüge lassen sich ihrer Ausführungsform nach schematisch in drei Gruppen teilen: die unmaskierten, die theriomorphen und die anthropomorphen¹²²). Das Endziel der Brauchhandlung, die Sicherstellung des „Guten Jahrs“, wird davon nicht berührt.

Unmaskierte Zwölftenumzüge

Am Vortag vor Weihnachten wurden in Lavara in Griechisch-Thrakien vor noch etwa zehn Jahren zwei Burschengruppen zu je 12 Mann und einem Anführer gebildet¹²³), dazu kam ein Dudelsackspieler, ein Buchführer für die Gabeneingänge und ein Geschenksammler. In der Kirche sang die Gruppe zuerst das „Christuslied“¹²⁴) und begab sich im Anschluß daran auf Sammelumzug. Die Familienväter traten jeweils aus dem Haus und forderten zum Singen auf. Man kannte eine

¹²⁰) Eine solche Motivationsschicht wird dann genauer artikulierbar, wenn die Entlohnung wegfällt, wie z. B. bei den verkleideten Theophanieumzügen in Nikisiani/Ostmakedonien; A. Παπαφεντίδου, Οι «'Αράπ'δεις» τῆς Νικήσιανης στὸ πλαίσιο τῶν μεταμφιέσεων τοῦ δωδεκαημέρου [Die „Araber“ von Nikisiani im Rahmen der Zwölftenverkleidungen]. In: Β' Συμπόσιο Λαογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ Χώρου (Κομοτηνὴ, 19—22 Μαρτίου 1975). Πρακτικὰ, Θεσσαλονίκη 1976, S. 383—392.

¹²¹) Als Indiz dafür mag aber die Reaktion auf die Verweigerung der Geschenkausfolgerung stehen: die Spott- und Schimpflieder sowie das symbolische Hauseinreißen implizieren den Ausschluß aus der Gruppenzugehörigkeit. Ausgeschlossen vom Umzug bleiben in vielen Fällen auch die Familien, die vor kurzem einen Toten zu beklagen hatten; der Status der rituellen Trauer bedeutet offenbar auch eine gewisse Abständigkeit von der Gemeinschaft.

¹²²) Die nicht veröffentlichten Materialanzeigen wurden aus verschiedenen griechischen Archivbeständen in den Jahren 1971—1974 erarbeitet. Stichproben davon kamen schon in der Arbeit W. Puchner, Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. XVIII, Wien 1977) zum Abdruck. Für die Kenntnis der neuesten Arbeiten bin ich der Materialzusammenstellung von G. N. Aikaterinidis verpflichtet. Γ. Ν. Αἰκατερινίδης, Μεταμφιέσεις δωδεκαημέρου εἰς τὸν βορειοελλαδικὸν χῶρον [Zwölftenverkleidungen im nordgriechischen Raum]. In: Β' Συμπόσιο Λαογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ Χώρου (Κομοτηνὴ 19—22 Μαρτίου 1975). Πρακτικὰ, Θεσσαλονίκη 1976, S. 13—27.

¹²³) Sie sollen laut Beschreibung Christus und die zwölf Jünger darstellen.

¹²⁴) Das Lied beschreibt auch die Leiden und den Tod Christi.

Vielzahl enkomiastischer Speziallieder¹²⁵). Am Nachmittag des Festtages erfolgte dann öffentlicher Tanz am Dorfplatz¹²⁶).

Eine Gruppe ähnlicher Größe geht in Jannitsa in Makedonien die ganzen Zwölften über um. Man hat einen Anführer, tanzt einen Schwerttanz und singt Lieder. Beim Zusammentreffen zweier Gruppen kommt es zum Kampf¹²⁷). Die Prozession kann auch mit rituellem Alkoholgenuß enden¹²⁸). Manchmal sind die Gruppen auch kleiner¹²⁹), und die Lieder werden mit verstellter Stimme gesungen¹³⁰). Eine besondere Rolle kommt dem Anführer einer Gruppe zu: er muß gewöhnlich der Älteste, Stärkste und Klügste sein¹³¹), denn er muß bei eventuellen Zusammenstößen mit Gruppen aus Nachbardörfern seine eigene im Zweikampf vertreten können¹³²). Die Burschen beginnen ihren Umgang im allgemeinen bei den Häusern der Dorfhonoratioren, singen Neujahrs- und Loblieder und ahmen Tiere nach; fremde Dörfer betritt man niemals bei Nacht; man singt dort Lieder auf der Straße, um die Mädchen aus den Häusern zu locken; von den Müttern werden die Burschen zum Essen eingeladen¹³³). In Sarakina (Südmakedonien) halten verschiedene Burschengruppen Wettkämpfe mit Sprung, Tauziehen und Ringkampf (zuletzt die Anführer) ab¹³⁴).

Theriomorphe Zwölftenumzüge

Als Komplementärelement der theriomorphen Verkleidung darf die Festkleidung¹³⁵) gelten oder das Anlegen alter Lokaltrachten¹³⁶); beide Elemente, das

¹²⁵) Pfarrer, Schreibkundiger, Offizier, Mann mit weißem Haar, der junge Mann mit der häßlichen Frau, mit der ihn liebenden Frau, ein satirisches Lied für junge Männer, die ihre Braut ohne den Rat der Eltern suchen, Schulkind, säugende Mutter, Kaufleute, Beamte, heiratsfähige Tochter, verlobungsfähige Tochter, Mutter mit einziger Tochter, alter Haudegen, kleines Mädchen, kleine einzige Tochter, Viehzüchter; den Maurern wird eine Variante des Volksliedes Τὸ Γεφύρι τῆς Ἄρτας gesungen; dazu Γ. Α. Μέγας, Τὸ τραγούδι τοῦ γεφυριῦ τῆς Ἄρτας [Das Lied von der Arta-Brücke]. In: *Λαογραφία* 27 (1971), S. 25—212.

¹²⁶) Papazoglu, Ta Rougatsia; Anonym, *Λαογραφικὰ Λαβάρων* [Volkskundliches aus Lavara]. In: *Θρακικὰ* 42 (1968), S. 110—123, bes. S. 118; zu den Instrumenten XKEA 2343: 298.

¹²⁷) ΑΣΑΠ 1684: 147ff. Die Burschengruppe wird *ρουσάλια* genannt. Daneben gehen auch noch Kinder mit verknoteten Stöcken um, mit denen sie an die Türen schlagen.

¹²⁸) Megali Doxapara, Thrakien XKEA 2374: 85.

¹²⁹) So die *ρουγκάτσια* im thrakischen Pythion; Grammatikoglu, *Laographika*, op. cit., S. 186ff.

¹³⁰) So die *ρουγατσιάρια* in Kastoria (XKEA 1101a: 9).

¹³¹) So bei den Zwölftenumzügen in Grevena/Südmakedonien; Karapatakis, *Dodekaameron*, op. cit., S. 40ff.

¹³²) So in Sarakina/Südmakedonien; Karapatakis, ebenda, S. 109ff.

¹³³) Auf den Informationswert dieser Besuche wurde schon hingewiesen.

¹³⁴) Karapatakis, ebenda, S. 109ff.

¹³⁵) Bei den *καπιταναραῖοι* in Pythion/Thessalien am Neujahrstag fehlen die Lumpenverkleidungen (XKEA 177: 18).

¹³⁶) In den meisten Fällen die Fustanella, so in Ajios Jeorjios in Südmakedonien.

festlich-spektakuläre und das dämonisch-lächerliche, können in ein- und derselben Umzugsgruppe zur Darstellung kommen¹³⁷), oder auch in einer einzigen Verkleidung¹³⁸). Die festliche Verkleidung verlangt nach der Waffe; das osmanische Waffenverbot hat aber in vielen Fällen nur Imitationen zugelassen¹³⁹). So trägt auch die hermetisch geschlossene Burschengruppe in Ida (Makedonien) beim Zwölftenumzug, den sie zur Geldsammlung für eine zu erbauende Kirche unternimmt, nur ein Holzschwert. Die streng hierarchisch gegliederte Gruppe (mit Anführer¹⁴⁰), Unterführer, Verwalter und Kassier) wird am zweiten Weihnachtstag vom Priester vereidigt, d.h. sie darf bis zum Epiphanietag nicht mehr zu Hause schlafen, solange die Sammelumzüge in die Nachbardörfer wahren. Erst nach der Eidentbindung durch den Priester dürfen die Teilnehmer das Haus ihrer Familie wieder betreten. Wird jemand krank, so pflegen ihn die Burschen; wenn jemand stirbt (bei Zusammenstößen), wird er von der Gruppe begraben¹⁴¹).

Bei den Zwölftenmaskierungen treten zwar auch zoomorphe Verkleidungen wie der Bär^{141a}), das Kamel¹⁴²) oder die Habergeiß¹⁴³) auf, im wesentlichen ist es aber

A. N. Δευτεραῖος, Ἐκθεσις Λαογραφικῆς ἐρεῦνης εἰς περιοχὰς Ν. Γρεβενῶν [Bericht über volkskundliche Forschung in Gebieten des Bezirkes Grevena]. In: Ἐπετηρὶς τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου ΙΗ'-ΙΘ' (1965/66), S. 316ff., bes. S. 324 und M. Καραμεσίνης, Πρωτοχρονιὰ στὸν Ἅγιο Γεώργιο Γρεβενῶν [Neujahr in Ajios Jeorjios im Bezirk Grevena]. In: Ἑλληνικὴ Ψυχὴ 2 (1972), S. 55—57. Vgl. auch Abb. 14 bei Aikaterinidis, *Metamphiseis*, op. cit., die „Prodromiten“ am 7. I. in Südmakedonien. Zur älteren Brauchform Γ. Παπαγεωργίου, Οἱ Προδρομῖται [Die Prodromiten]. In: Ἑστία 25 (1888), S. 251—253.

¹³⁷) So etwa wird in Amurion/Nordthessalien die Gruppe der *καπεταναραῖοι* (in Fustanellen) gebildet und aus *χαζοὶ* [„Dummköpfen“], die in Lumpen- und Fellmaskierungen umgehen (XKEA 1974: 60).

¹³⁸) So tragen die *ντυλίγαροι* in Kastanies in Ostthrakien die alten Trachten mit einem roten Gürtel, eine Gesichtsmaske aus Hasenfell, eine Mütze aus Schaffell, um die Mitte große Glocken gebunden, um den Hals kleine, in den Händen dicke Stöcke. Ihr Anführer, der „Rote“ (*Κόκκινος*), ist ganz in einen roten Gürtel eingewickelt, E. Σταμούλη-Σαραντῆ, *Προλήψεις καὶ δεισιδαιμονίες τῆς Θράκης* [Aberglaube in Thrakien]. In: *Λαογραφία* 13 (1951), S. 203—204. Die Figur seiner Frau mit dem Baby im Arm und die Pflügings-Saatszene sind deutlich dem thrakischen Karneval entnommen.

¹³⁹) Vgl. Abb. 3 bei Papafentidu, Arapdis, op. cit. Späterhin auch die lokalen Behörden.

¹⁴⁰) Er hat absolute Befehlsgewalt sowie Straf- und Ausschlußrecht.

¹⁴¹) Zu den *Ροσολῆδες* XKEA 2394: 360f.

^{141a}) Die „Bärin“ tritt immer mit dem Bärenführer, einem „Zigeuner“ (mit geschwärztem Gesicht) auf, ihre Pelzhaare haben Amulettfunktion (z.B. XKEA 2301: 39). Sie ist häufiger bei den Karnevalsmasken zu sehen (*mečka* in Bulgarien; Chr. Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*. Berlin 1969, S. 386).

¹⁴²) Auf der Halbinsel Chalkidiki wurde früher zu Neujahr das „Kleine Kamel“ herumgeführt, zum Theophaniefest das „Große Kamel“ (XKEA 769A': 88; *Χρονικὰ τῆς Χαλκιδικῆς* 19/20 (1970) 104). In Thurion, wo man griechische Flüchtlinge aus Ostthrakien ansiedelte, steht das Umführen des Kamels in Zusammenhang mit dem Kommen des Hl. Basileios aus Kappadokien (XKEA 3041: 46f.). Gewöhnlich formen zwei Burschen das Umzugstier, aber auch größere Formen sind belegt: „Wir versammelten uns, etwa 10 Mann, nahmen eine Leiter (aus Holz), legten sie hin, warfen Lumpen darüber, nahmen auch einen Sattel von einem Tier. Als Kopf nahmen wir einen Eselsschädel von einem toten Esel. Wir machten ihm Ohren u.a. Den Sattel banden wir gut fest und stellten uns aufrecht darunter, alle 10 Mann, und fragten:

doch die Figur des theriomorphen „Arabers“, des Schwarzen, des Mohren, die die dämonisch-groteske Seite der Umzüge prägt¹⁴⁴). Zu den Standardattributen des „Arabers“ gehört der umgestülpte Fellüberwurf mit dem Pelz nach außen, die umgehängten Viehlocken, die heftig geschlagen werden, die Gesichtsmaske aus einem Fellstück mit ausgeschnittenen Löchern für Augen und Mund¹⁴⁵), Knüppel, Holzsword oder andere Waffen¹⁴⁶), und oft auch ein Aschensack, aus dem die Leute beworfen werden. Manchmal geht dieser Verkleidungstyp auch Kontaminationen mit der Festkleidung ein¹⁴⁷).

„Wer will reiten?“ Einer gab zwei Drachmen und wir ließen ihn reiten. Es gab auch einen Kameltreiber, der das Kamel führte und für alles sorgte. Am Ende, wenn es soweit war, daß wir das Kamel auflösten, warfen wir ihn zu Boden“ (Kedros in Thessalien XKEA 2301: 38f. Ü.d.A.). Dieses Ungeheuer, das alle Vorübergehenden „beißt“ (Δ. Σαλαμάγκας, Γιαννιώτικες ἀπόκριες [Karneval in Ioannina] Ioannina 1957, S. 22), wird meist zur Fastnachtszeit herumgeführt. Die westbulgarischen *Džamalari* ziehen dahingegen zu Neujahr um (Vakarelski, Bulgarische Volkskunde, S. 386), die *tžamala* der Europäischen Türkei am 26. Okt. (Megas, Ellenikai eortai, S. 24ff.; Veiku-Serameti, Epivates, S. 204ff.). Manchmal werden die Verkleideten auch so genannt, ohne daß ein Umzugskamel mitgeführt wird (XKEA 3569: 24).

¹⁴³) Die Habergeißmaske ist für Makedonien nicht so sehr charakteristisch als für Nordbulgarien (Chr. Vakarelski, Jeux et coutumes théâtrales chez les Bulgares. In: *Ethnologia Slavica* I (1969), S. 121—142, bes. S. 131ff.), Rumänien (*turcă, capră*; Gh. Vrabie, Teatrul popular românesc. In: *Studii și cercetări de istorie literară și folclor* VI 3—4 (1957), S. 485—562, bes. S. 493ff., S. 505ff.) und süddeutsch-slawische Übergangszonen (L. Kretzenbacher, „Rusa“ und „Gambela“ als Equiden-Masken der Slowenen. In: *Lares* XXXI, 1965, S. 49—74). Die Erscheinung der Habergeißmaske (τ'αϊδίτσας) in Makedonien geht auf kleinasiatische Flüchtlinge zurück; Γ. Κ. Χατζόπουλος, Λαογραφικά Χωρίου Ἀντρεαντῶν [Volkskundliches aus dem Dorf Antreades]. In: Ἀρχεῖον Πόντου 30 (1970/71), S. 34—70, bes. S. 40f.

¹⁴⁴) Ein Mohrenkopf steht als apotropäisches Zeichen über dem Ofenloch der Tonbrenner; R. Hampe-A. Winder, Bei Töpfern und Töpferinnen in Kreta, Messenien und Zypern. Mainz 1962 pass. und dient beim *corse alla quintana* auf Zante als Ziel des berittenen Lanzenstechens der *giostra*; Δ. Κονόμος, Τὸ παλιὸ Ζακυνθινὸ καρναβάλι [Der alte Karneval auf Zante]. In: *Φιλολογικὴ Πρωτοχρονιά*, 1953, S. 263—275. Unter verschiedenen Namen und in verschiedenen Zusammenhängen tritt der glockenbehängene und fellverkleidete Umzugsdämon in ganz Südosteuropa auf.

¹⁴⁵) In manchen Fällen bildet man durch das teilweise Scheren des Fellstückes den Eindruck von Bärten, Schnurrbärten, Augenbrauen u. a. In anderen Fällen werden bloß die Gesichter mit Ofenruß geschwärzt (ΑΣΛΠ 1813: 98).

¹⁴⁶) Eine ältere Deskription (aus Lakkovikia am Pangaion) gibt den Umzug der *παμπόγεροι* am 7. I. folgendermaßen wieder: „Eine Gruppe von Menschen kleidet sich in Lumpen, hängt sich Glocken um und alles, was den übrigen Menschen Schrecken einjagen kann, und geht durch Straßen und Häuser, wo sie Geld bekommt“; Α. Γούσιος, Ἡ κατὰ τὸ Πάγγαιον χώρα, Λακκοβηκίων [Das Land rund um den Pangaion Lakkovikia]. Leipzig 1894, S. 40f. Ü.d.A.

¹⁴⁷) So z. B. die *ἀράπηδες* in Thrakien (Raum Didymotichon) vor 50 Jahren. Die *Araber* trugen die Fustanella, verschiedene Tücher und einen Fez, ein hölzernes Krummsword in Händen und eine Glocke um die Taille gebunden. Ab 3 Uhr früh in der Neujahrsnacht tanzten sie an den Wegkreuzungen, wetzten die Messer und sangen Weihnachtslieder; Ι. Παρασκευόπουλος-Ι. Κουτούδης, Λαογραφικά Διδυμοτείχου [Volkskundliches aus Didymotichon]. In: *Θρακικά* 41 (1967), S. 290—293. Die

Die entscheidende Rolle für die Selektion der Brauchträger, die Organisation des Umzuges sowie die geplante Verwendung des eingehobenen Geldes spielen vielfach die Kirchenvorsteher¹⁴⁸), so daß der Repräsentations- und Ventilbrauch einer Altersgruppe mit dämonologischem und fertilitätspromovierenden Sinnhintergrund aus dem Kompetenzbereich des losen Burschenverbandes in eine institutionalisierte Zweckrationalität mit folkloristischer Tönung übergeht¹⁴⁹). Im allgemeinen kommen Gaben wie Fleisch, Mais, Früchte, Wein usw. den aktiven Brauchträgern zu, das Geld der Kirche oder der Öffentlichkeit¹⁵⁰).

Die Araber schlagen mit ihren Glocken und Stöcken einen wahren „Heidenlärm“, indem sie herumlaufen und -springen¹⁵¹) und die Leute erschrecken¹⁵²). In den Pausen dieses Pandämoniums werden die Festlieder gesungen¹⁵³). Man trägt auch Scheinkämpfe mit Holzschwertern aus^{153a}), schlägt auf Trommeln¹⁵⁴) und bläst in Dudelsäcke¹⁵⁵), nimmt auch Leute fest und läßt sie zahlen¹⁵⁶), stiehlt den Hühnern die Eier, Würste aus der Selchkammer usw.¹⁵⁷) und bewirft die

Funktionsverschränkung von Apotropäon und christlicher Festbegehung ist hier besonders augenfällig.

¹⁴⁸) So in Siatista/Südmakedonien; Papanau, Laographika, op. cit., S. 31 ff.

¹⁴⁹) Unter einem gewissen Aspekt betrachtet, handelt es sich um einen Prozeß äußerlicher „Verchristlichung“. In den Gebieten, die durch säkularisierte Gesellschaftssysteme verwaltet werden, spielen die Lokalbehörden eine ähnliche Rolle im „aufklärerischen“ Sinn.

¹⁵⁰) So in Amurion/Nordthessalien (XKEA 1974: 60) und Verdikussa, ebenda (XKEA 1979: 57 f.).

¹⁵¹) In der thessalischen Ebene gehen sie unter dämonischem Glockengeläute und Schreien um (ΑΣΑΠ 1485: 101 ff.). Bei den Theophaniekalanda in Arnissa/Makedonien bringen die Burschen die umgürteten Viehglocken durch Hochspringen zum Läuten (XKEA 2394: 92 f.). In Damaskinia haben die *κουδονάδες* [Glockenmänner] sogar mehrere Reihen verschieden hoch gestimmter Glocken umgehängt (XKEA 2442: 84 f.).

¹⁵²) In Pythion/Thessalien schrecken die *μπαμπουσιάρειοι* vor allem die Mädchen auf der Straße; Grammatikoglu, Laographika, op. cit., S. 186 f. In Ostmakedonien üben die Verkleideten eine Art Scheinterror aus; Megas, *Ellenikai eortai*, op. cit., S. 85.

¹⁵³) ΑΣΑΠ 1813: 91.

^{153a}) Im Raum Didymotichon in Thrakien tanzen, lärmern und springen Gruppen von etwa 10 Burschen mit geschwärzten Kürbismasken und Pelzüberwürfen, führen Scheinkriege aus und tanzen zu Dudelsack und Trommel; Δ. Μανάκας, *Λαογραφικά. Διδυμοτείχου* [Volkskundliches aus Didymotichon]. In: *Θρακικά* 31 (1959), S. 255—282, bes. S. 256 ff.

¹⁵⁴) Nikisiani/Ostmakedonien. Vgl. Στ. Καρακάσης, *Μουσική αποστολή εις την περιφέρειαν Παγγαίου Μακεδονίας* [Musikalische Exkursion in den Kreis Pangaion in Makedonien]. In: *Ἐπετηρὶς τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου ΙΓ'—ΙΔ'* (1960/61), S. 421 ff.

¹⁵⁵) Manakas, Laographika, op. cit., S. 256 ff.

¹⁵⁶) Solche maskierte Straßenbanden, die die Passanten mit furchterregendem Gehabe zum Zahlen zwingen, wie Verrückte herumspringen und die Messer ziehen, waren früher vor allem auch für den Karneval typisch; Κ. Τσοῦρκας — Στ. Π. Κυριακίδης, *Ἡ Ἀποκριὰ στὸ Βογάτσικο* [Karneval in Vogatsiko]. In: *Μακεδονικά Γ'* (1953—55), S. 382—402. Hier scheint u. a. auch das kontinentale Räuberwesen an den südosteuropäischen Handelswegen persifliert.

¹⁵⁷) Zu verschiedenen Formen des Stehlrechts um die Jahrhundertwende bei Grie-

Leute mit Asche¹⁵⁸). Handtrommel (*dübelek*) und Sackpfeife (*gajda*) werden dabei gleichermaßen als Lärm- und Musikinstrumente verwendet¹⁵⁹), wie auch die Glocken zur Liedbegleitung dienen können. Die umgehängte Viehglocke in Form der konischen „Doppelkypros“¹⁶⁰) wird manchmal auch in phallischer Bedeutung gehandhabt¹⁶¹). Für die Fellverkleidung werden im allgemeinen Schafs-, Ziegen-, Bocks- und Widderfelle verwendet, in älteren Zeiten wahrscheinlich auch Raubtierfelle¹⁶²). So erscheint die theriomorphe Verkleidungsform in Sinnhintergrund und Maskenattribut an Zonen extensiver Viehwirtschaft mit ausgedehntem Weideland gebunden zu sein.

Anthropomorphe Zwölftenverkleidungen

Kurz nachdem der englische Archäologie R. M. Dawkins die thrakische Karnevalsszene für die wissenschaftliche Öffentlichkeit entdeckte¹⁶³), schenkte sein Kollege A. J. B. Wace auch den rudimentäreren Formen des südbalkanischen Volksschauspiels seine Aufmerksamkeit. Seine Materialsammlungen und autoptischen Berichte decken Teile von Thessalien¹⁶⁴) und Makedonien¹⁶⁵) und beziehen sich auf griechische und vlachische, transhumante und sesshafte Bevölkerungsteile gleichermaßen¹⁶⁶). Als Grundstruktur der Verkleidungstypen ließ sich damals aus den variablen Erscheinungsformen das Hochzeitspaar (Braut-Bräutigam) in Begleitung eines theriomorphen Arabers ablesen¹⁶⁷), wobei sich der Araber auch

chen und Vlachen in der Provinz Elasson/Thessalien; Wace-Thompson, *The Nomads of the Balkans*, op. cit., S. 137 ff.

¹⁵⁸) Γ. Κ. Σπυριδάκης-Γ. Ν. Αϊκατερινίδης, *Λαϊκά λατρευτικά τελετά εις Μακεδονίαν* [Volkstümliche Kultzeremonien in Makedonien]. In: *Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 40 (1965), S. 237—238.

¹⁵⁹) So bei den *Eschkari* im Raum Kastoria; Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, op. cit., S. 23 ff.

¹⁶⁰) Zu den verschiedenen Glockenformen und -namen A. Χατζημιχάλη, *Οἱ Σαρακατσάνοι* [Die Sarakatzanen], Athen 1957, S. 120 ff.

¹⁶¹) Evidenzen für einen solchen Bedeutungshintergrund sind vor allem aus der thrakischen Karnevalsszene bekannt.

¹⁶²) Bär-, Wolfs- und Fuchsfelle, wie sie in älteren Beschreibungen der thrakischen Karnevalsszene auftauchen oder bei den bulgarischen *Dschamalari*, deren Holzmasken aber im vorliegenden Raum nicht anzutreffen sind; Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, op. cit., S. 13.

¹⁶³) R. M. Dawkins, *The modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysos*. In: *Journal of Hellenic Studies* XXVI (1906), S. 191—206.

¹⁶⁴) A. J. B. Wace, *North Greek Festivals and the Worship of Dionysos*. In: *The Annual of the British School in Athens* 16 (1909/10), S. 232 ff.

¹⁶⁵) A. J. B. Wace, *Mumming Plays in Southern Balkan*. In: *The Annual of the British School in Athens* 19 (1912/13), S. 248 ff.

¹⁶⁶) Die Namensformen weisen daher auch einen gewissen Variationsspielraum auf: Πουγκατσιάροι, *Arugutshari*, *Ligutshari*, *Ishk'nari*, *Dzhamalari*; Wace, *Mumming Plays*, op. cit., S. 250, S. 258 f., S. 260 ff., S. 262.

¹⁶⁷) So die *Dzhamalari* in L'umnitsa/Makedonien; Wace, *Mumming Plays*, op. cit., S. 262.

als entbehrlich herausstellte¹⁶⁸) oder mit der Figur des Bräutigams zusammenfiel¹⁶⁹). Dieses Figurenrepertoire konnte sich in undifferenziert Vermummte auflösen¹⁷⁰) oder im Verband mit noch mehr Verkleidungstypen auftreten¹⁷¹).

Wace's Angaben sind deshalb von einiger Wichtigkeit, da Makedonien zur Zeit seiner Brauchaufnahmen noch unter osmanischer Herrschaft stand und sich somit eine historische Realität widerspiegelt, die in ihren Traditionen bis auf die massive Südwanderung der Albaner und Arvanitovlachen im 14. Jahrhundert zurückgeht¹⁷²). Ihr rurales Kulturprofil war auch vor den weitreichenden Transhumanzbewegungen der Aromunen, Sarakatzanen, Pomaken und Juruken zu sehen, deren Freizügigkeit erst nach der Bildung der einzelnen Balkanstaaten rigoros beschränkt wurde¹⁷³). Aber auch in den wohlhabenden makedonischen Handelsstädten wurden diese Aufzugsspiele in repräsentativerer Form weitertradiert; der Kulturkontakt mit anderen Balkanzonen gestaltete sich entlang der

¹⁶⁸) So bestand in Serfije/Makedonien eine Spielgruppe aus sechs Bräutigamen und sechs Bräuten (verkleidete Burschen), die den Bänder-Tanz des γαϊτάνι tanzten, wobei rund um einen Pfahl, von dem zwölf bunte Bänder herabhängen, die die Tänzer fassen, in jeweils eine Richtung ein zyklischer Reigen gebildet wird, so daß die Bänder einen kunstvoll verschlungenen Knoten bilden, der tanzend wieder aufgelöst wird. Während des Tanzes versucht ein mit Fuchsfell Maskierter (Rest einer Araber-Figur) den Tanzenden auf den Rücken zu springen; Wace, Mummung Plays, op. cit., S. 250.

¹⁶⁹) So in Platanos/Thessalien. Hier gingen bei den Theophaniekalanda 5—6 Personen um, wovon zwei als Paar maskiert waren: die Braut (oft nur ein Kopftuch vor dem Gesicht und eine Frucht in Händen als Einladungszeichen zur Hochzeit), der Bräutigam in Fellen und mit Hörnern (wird als „Gehörnter“ verspottet), oder in Fustanella, mit rotem Fez, geschwärztem Gesicht, eine Glocke am Gürtel, ein altes Schwert in Händen, mit dem er Passanten bedroht und festnimmt, so daß sie sich freikaufen müssen; Wace, Festivals, op. cit., S. 236ff.

¹⁷⁰) So die Burschen im Bezirk Veroia/Makedonien, die in Fellverkleidung, Gesichtsmasken aus Stoff mit Bart und Schnurrbart aus Ziegenhaar, an die Türen schlagend, Gaben fordernd und Passanten festnehmend zu Neujahr herumzogen; Wace, Mummung Plays, op. cit., S. 260ff.

¹⁷¹) Etwa bei den zentralpindischen Vlachen, wo sich Gruppen von 15—20 Verkleideten bilden, die unter dem Instrumentenspiel eigens angestellter türkischer Zigeuner am Neujahrstag durchs Dorf ziehen. Die Masken bestehen aus Hochzeitspaaren, türkischen Soldaten und zwei *zdrugamani*, Fellverkleideten mit umgehängten Glocken, die Passanten festnehmen und sie Lösegeld zahlen lassen, womit die Musikanten bezahlt werden; Wace, Mummung Plays, op. cit., S. 258f.

¹⁷²) T. Jochalas, Über die Einwanderung der Albaner in Griechenland. München 1971.

¹⁷³) Vgl. G. Weigand, Die Aromunen, 2 Bde. Leipzig 1894/95; die kartographische Erfassung der Transhumanzwege der Sarakatzanen bei Hatzimichali, Die Sarakatzanen, op. cit., N. I. Ευροτόρης, Ἀχριᾶνες καὶ Πομάκοι: Θράκες ἢ Σλάβοι; [Achrianer und Pomaken: Thraker oder Slawen?]. In: Β' Συμπόσιο Λαογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ Χώρου (Κομοτηνὴ 19—22 Μαρτίου 1975). Πρακτικὰ, Thessaloniki 1976, S. 333—358. P. Boev, Die Rassentypen der Balkanhalbinsel und der Ostägäischen Inselwelt und deren Bedeutung für die Herkunft ihrer Bevölkerung. Sofia 1972. H. Vakarelski, Charakteristische Merkmale der bäuerlichen Volkskultur in Bulgarien. In: Die Volkskultur der südosteuropäischen Länder (= *Südost-Europa-Jahrbuch* 6), München 1962, S. 125—133, bes. S. 129; u.a.

stark frequentierten kontinentalen Handelswege nach Mitteleuropa im 17. und 18. Jahrhundert überaus dicht¹⁷⁴). Die Umzugsformen sind denn auch in ähnlicher Weise in allen Gebieten anzutreffen, die dem europäischen Teil des Osmanischen Reiches für längere Zeit angehörten¹⁷⁵). Erst die Minderheitenverschiebungen nach den jeweiligen „nationalen Wiedergeburten“ (Preporod/Anagenesis), die Grenzschiebung sowie die spätere landwirtschaftliche Rationalisierung und Mechanisierung haben in die Erscheinungsweise der Umzüge einschneidend eingegriffen und sie infantilisieren bzw. verschwinden lassen.

Auch die nachfolgende Regionalforschung konnte für Thessalien¹⁷⁶), Makedonien¹⁷⁷) und z. T. auch für Thrakien¹⁷⁸) die von Wace herausgestellte Grundstruktur der Verkleidungstypen von Braut, Bräutigam und Araber bestätigen. Die seither zahlreich aufgebrachten Fallstudien differenzieren aber das Bild noch wesentlich: so läßt sich eine Kerngruppe und eine erweiterte Gruppe unterscheiden¹⁷⁹). Die Kerngruppe entspricht im wesentlichen der von Wace konstatierten Grundstruktur¹⁸⁰). Die Figur des Arabers kann sich der Maskenform des Bräuti-

¹⁷⁴) Zur Rolle des balkanischen Händlers als Kulturträger: J. Stoianovich, *The Conquering Balkan Orthodox Merchant*. In: *The Journal of Economic History* 20 (1960), S. 243—313; Κ. Παπαθανάσης-Μουσιόπουλος, *Οι Καραμπάτζηδες φορεϊς του Διαφωτισμού* [Die Karabatzides, Träger der Aufklärung]. In: Β' Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου (Κομοτηνή 19—22 Μαρτίου 1975). *Πρακτικά* (Thessaloniki 1976), S. 359—382; zu den Handelswegen vgl. Karte 5 in Vakalopoulos, *Istoria*, op. cit., Bd. IV, Thessaloniki 1973, S. 175.

¹⁷⁵) Die im wesentlichen stagnierende Kulturdynamik dieser Regionen war für eine ungebrochene Tradierung von älteren Brauchformen günstige Voraussetzung. Die Rolle der Türken bei der Organisation und Durchführung dieser Umzüge scheint — wie auch manche Quellen bestätigen — eher eine passiv-duldende als aktiv-formende gewesen zu sein.

¹⁷⁶) Für Nordthessalien Κ. Φαλτάιτς, *Μπαμπαγιοϋρδοι και Λογκατσάρια* [Babajurdoi und Logatsaria]. In: *Μεγάλη Έλληνική Έγκυκλοπαίδεια Περιοδικό Ε* — 2 (1928) φ. 163, 22; für Thessalien Karapatakis, *Dodekaemeron*, op. cit., S. 237ff.

¹⁷⁷) Lukopoulos, *Symmeikta laographika*, op. cit., S. 127.

¹⁷⁸) Zu osmanischer Zeit waren im heutigen Bulgarisch-Thrakien folgende Umzugsfiguren üblich: Braut-Bräutigam, der Teufel (Hörner, Schwanz, kleine Glocken, Stock oder Dreizack in Händen), der Arzt (hoher Hut, Mörser in der Hand), die moma (Dorfmädchen), der Aga, Ritter, Fustanellenträger u. a.; Vogazlis, *Ethe*, op. cit., S. 238f.

¹⁷⁹) In Kornofolia in Griechisch-Thrakien gingen am Weihnachtstag bis etwa 1935 eine Braut und ein rußgeschwärzter Bräutigam (*rugatsiarus*) in die Häuser und am folgenden Tag als Engel, Magier, Krankenwärter, Dichter und Offiziere; Π. Χριστούδης, *Λαογραφικά θέματα Κορνοφωλίας* [Volkskundliche Themen in Kornofolia]. In: *Θρακικά* 41 (1967), S. 294—306.

¹⁸⁰) In Xirokampos/Thessalien hat der Araber die Glocken auf den Rücken gebunden, hält Messer und Stöcke in Händen; der Bräutigam unterscheidet sich in seiner Lumpenkleidung nicht viel von ihm: er trägt bloß noch eine Phallusandeutung. Die „Braut“ in langem Kleid und mit Schürze küßt die Hände der jeweiligen Hausbewohner (ΑΣΑΠ 1375: 201f.). In Pisoderi/Makedonien übernimmt der *καπετάνιος* (Anführer der *ρουγκατσάρια*) die Rolle des Bräutigams. Er rammt in jedem Haus seinen Dolch in die Zimmerdecke und fordert den Hausherrn auf, ihn zu reinigen. Dieser tut es mit einem Geldschein. Der Araber sammelt inzwischen Würste; Karapatakis, *Dodekaemeron*, op. cit., S. 224ff. In Palaiokastron/Thessalien besteht eine Maskengruppe

gams in Aussehen¹⁸¹) oder Funktion¹⁸²) annähern oder auch vervielfältigen¹⁸³), ebenso kann der Bräutigam dämonisch erscheinen¹⁸⁴) oder sich multiplikativ zu einer festlich gekleideten Gruppe entwickeln¹⁸⁵). Fast niemals fehlt die Maske der „Braut“¹⁸⁶) (ein verkleideter Bursch), die vor Zudringlichkeiten geschützt wird¹⁸⁷).

In den verschiedenen Formen der erweiterten Gruppe, bestehend aus Arzt, dem Alten, der Alten u. a. Figuren des Alltagslebens¹⁸⁸), wird sie auch ohnmächtig und

(4.—6. I.) aus dem Brautpaar und einem Araber, der über und über mit Glocken und Waffen behängt ist. Bei der Begegnung zweier Gruppen muß eine unter den gekreuzten Schwertern von Bräutigam und Araber durchmarschieren, sonst kommt es zum Kampf. Der Maskenumzug dient auch zur Kontaktaufnahme von Burschen und Mädchen; Τὰ Ρογάτσια [Die Rogatsien]. In: *Λαογραφία* 4 (1913/14), S. 311—312.

¹⁸¹) In Anakasia/Thessalien. Der Araber trägt die Fustanella, einen Fez mit Gesichtsmaske, in der rechten Hand ein Messer und große Glocken um die Taille gebunden (ΑΣΑΠ 1253: 98). Die Maskierung dient hier auch dem Nicht-erkannt-Werden.

¹⁸²) Aufgabe des Bräutigams ist die Beschützung der Braut vor Anzüglichkeiten. In Kalochi/Makedonien achtet ein Fellverkleideter (Araber) mit einem Knüppel darauf, daß niemand die Braut küßt; Lukopoulos, *Symmeikta laographika*, op. cit., S. 127 ff. In Keramidion/Thessalien springt der Araber wild um die tanzende Braut und treibt laszive Scherze mit ihr; Papachatzopoulos, *Laographika*, op. cit., S. 131 f. In Elati übernehmen zwei verlobte Burschen die Rolle des Arabers und der Braut, während die übrigen Mitglieder der Umzugsgruppe noch nicht verlobt sind (XKEA 2465: 1 ff.).

¹⁸³) So in Kallipefki/Thessalien (XKEA 1665: 115).

¹⁸⁴) So der phallische *Rugatsiaris* mit Fellmaskierung in Siatista; K. A. Ρωμαϊός, *Μικρά μελετήματα* [Kleine Studien], Thessaloniki 1955, S. 284.

¹⁸⁵) Auch die Bräute können sich vervielfältigen. In Domenikon/Nordthessalien verkleidet sich die Hälfte der Umzugsgruppe als Bräutigame (τσολιάδες), die andere als Bräute (ντάμες) (XKEA 1972: 16).

¹⁸⁶) Im Gebiet südöstlich von Glykomilea/Thessalien gehen nur dämonisch Verkleidete von Haus zu Haus: in weiten Mänteln, mit umgehängten Glocken, Masken aus Tierköpfen, mit Schwertern und Pfluggeräten. Jeder Passant wird umringt und muß sich freikaufen; Karapatakis, *Dodekaameron*, op. cit., S. 233 ff. Ähnlich treten auch die *ἀραπκοί* im Bezirk Kavala/Makedonien auf: in großen weiten Kleidern mit überlangen Ärmeln, in Schuhen bis zum Knie geschnürt, mit ausgestopftem Höcker, an dem eine Glocke hängt, drei an Brustriemen befestigte schwere Viehglocken, einer Kopfmaske aus Ziegenfell mit Augen- und Mundlöchern, über deren kapuzenförmiges Ende ein besticktes Tuch geschlagen wird, die Hände in dicken Wollhandschuhen, mit einem großen Holzschwert; Karapatakis, ebenda, S. 224 ff. Dem Zug voran gehen zwei Fustanellenträger. In Nikisiani sind diese Kapetáne (in Ordnungsfunktion) in den letzten Jahren verschwunden; Papafentidu, *Oi Arap'dis*, op. cit., S. 383 ff.

¹⁸⁷) Bei den Rogatsia in Jeorjiko/Thessalien schützen die Bräutigame (*καπεταναῖοι*) die (einzige) Braut vor dem Versuch der Zuschauer, sie zu küssen. Dabei kann es zu wüsten Schlägereien kommen; Karapatakis, *Dodekaameron*, op. cit., S. 237 ff. Ähnlich in Lykorrachi/Epirus, wo auch eine „Babo“ (alte Frau) den Zug begleitet (XKEA 1908 Γ': 52).

¹⁸⁸) Zur erweiterten Maskengruppen der *λουκαντζάρια* in Ajioi Theodoroi in Thessalien zählen etwa der Priester, der Gendarm, der Weinbergwächter, der Lehrer, die „Aschenfrau“, die mit einem Aschenbeutel zudringliche Kinder abwehrt u. a. In Lygaria/Thessalien kommt ein Tanzbär mit Bärenführer hinzu (ΑΣΑΠ 1565: 96). In den Bergdörfern von Pieria/Südmakedonien ein Hauptmann und ein Unterführer sowie handlesende Zigeunerinnen; Karapatakis, *Dodekaameron*, op. cit., S. 224 ff.

vom Arzt „wiedererweckt“¹⁸⁹), oder man treibt laszive Späße mit ihr¹⁹⁰). Die Bräutigame erscheinen auch phallisch¹⁹¹), die Araber „bestrafen“ im Falle des Brautraubs die Entführer aus dem Publikum¹⁹²); oft entspinnt sich auch ein Zweikampf zwischen „Araber“ und Bräutigam um die Braut, wobei einer der beiden „getötet“ wird¹⁹³); die Braut beweint ihn, und ein „Arzt“ erweckt ihn wieder zum Leben¹⁹⁴). Ein „Priester“ nimmt eine Hochzeitsparodie vor usw.¹⁹⁵).

¹⁸⁹) So begleitet in Halmyros/Thessalien das Brautpaar eine bucklige Schwiegermutter, ein Araber mit Holzschwert und ein Arzt mit Weinflasche; K. A. Ρωμαῖος, Λαϊκὲς λατρεῖες τῆς Θράκης [Volkskulte in Thrakien]. In: Ἀρχεῖον τοῦ Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Ἐθναυροῦ 11 (1944/45), S. 1—131, bes. S. 107 ff.

¹⁹⁰) Meist der Bräutigam oder der Araber. In Ajiopiji begleiten die Kalandagruppe 4—5 Araber, ein Brautpaar, ein greises Paar, ein Arzt, ein Flöten- und ein Dudelsackspieler. Die Maskierten laufen voraus und schrecken die Kinder. Braut und Bräutigam ergehen sich in Anzüglichkeiten, die Braut küßt jedem die Hände und sammelt Geld; Karapatakis, Dodekaameron, op. cit., S. 237 ff.

¹⁹¹) So bei den Neujahrsumzügen im Raum Kalabaka/Thessalien. Hier trägt der Araber einen hölzernen Mörserstößel zwischen den Beinen, den er unter dem Gelächter der Zuschauer herumzeigt und sich damit auch der Braut nähert. Ein Arzt mit Heilkräutern und eine bucklige Alte (Baba) sowie viele festlich Gekleidete bilden den Zug. Alle achten darauf, daß sich niemand dem Brautpaar nähert; Karapatakis, Dodekaameron, op. cit., S. 224 ff.

¹⁹²) Solche Entführungsspiele und Scheinhochzeiten scheinen der Karnevalsszene „entnommen“ zu sein. Eine scharfe Grenze zwischen Brauchinhalten und Begehungsterminen wird sich hier nicht ziehen lassen. So gehen bei den Neujahrsumzügen in Ilioluston in Makedonien ein greises Paar mit Kleinkind, ein Arzt mit Arzneien, zwei „Mädchen“ und einige Beschützer (τοσπαγάδες) mit leinenumwundenen Knüppeln um. Die „Mädchen“ lassen sich von männlichen Zuschauern entführen. Die Beschützer machen den Wüstling ausfindig und erlegen ihm eine Geldstrafe auf. Will dieser zu wenig bezahlen, so stechen ihn die „Mädchen“ mit Stricknadeln; I. Λεωνίδα, Τὸ Ἡλιόλουστον τοῦ Κιλκίς [Ilioluston im Bezirk Kilkis]. O. O. 1967, S. 55; zum Brautraub auch Wace, Mummung Plays, op. cit., S. 254.

¹⁹³) „The play is begun by the Arab, who approaches the bride and attempts some familiarity, such as stealing a kiss. This is naturally resented by the bridegroom, and a lively quarrel ensues, which ends in the Arab killing the bridegroom. The bride in despair flings herself on the body and gives way to violent weeping. Then, remembering the doctor, she hurries off and fetches him to cure her husband. The doctor assumes a professional air, feels the pulse, etc., of the bridegroom, thumps him, and drusts some drug such as a piece of soap into his mouth, or indulges in other horseplay at his expense. This has a miraculous effect, the bridegroom comes to life again, jumps up, and dances with the other actors. The play usually ends with an obscene pantomime between the bride and the bridegroom.“ Wace, North Greek Festivals, op. cit., S. 233 ff. für Kokkotoi in Thessalien. — In Keramidion/Thessalien wurde (um 1900) bei diesen Scheinkämpfen regelmäßig versehentlich die Braut „getötet“. Der Arzt nahm sich der am Boden ausgestreckt Liegenden in sehr ernsthafter Weise an: er steckte ihr ein Kraut in den Mund, wodurch sie sich wiederbelebte und den nachfolgenden Maskentanz anführte; Papachatzopoulos, Laographika, op. cit., S. 131 ff.

¹⁹⁴) Die erheiternden Therapiebemühungen des pompösen und hochgelehrten Arztes gehören zu den komischen Höhepunkten vor allem der Karnevalsszene. Ausführlich beschrieben bei Wace, Mummung Plays, op. cit., S. 255 f.

¹⁹⁵) Die Ausführung der Hochzeitsparodie ist in den Umzugsfiguren des Pseudopriesters und des Brautpaares schon in nuce angelegt.

Ein Zigeuner mit einem Tanzbären und andere Masken komplettieren das Bild¹⁹⁶). Diese Maskengruppe kann auch eingebettet sein in den Umzug von in alten Lokaltrachten festlich gekleideten Burschen und Männern, die Lieder singen und tanzen¹⁹⁷).

Das Brautpaar scheint einem fruchtbarkeitsmagischen Finalitätshorizont anzugehören¹⁹⁸), der Araber der mythologischen Vorstellung von der Existenz dämonischer Totengeister¹⁹⁹). Vor dieser (nicht mehr abfragbaren) nekrolatrischen Sinn-dimension ist auch die Verteidigung der Ausschließlichkeit des Maskenprivilegs beim Aufeinandertreffen zweier Verkleidungsgruppen zu sehen. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts mußte eine der beiden Gruppen unter den gekreuzten Waffen der anderen gebückt durchmarschieren, sonst entspann sich ein rücksichtsloser Kampf Mann gegen Mann²⁰⁰). Die dämonische Wildheit der Umzüge hat aber seither, wie eine chronologische Staffelung der Quellen zeigt, weitgehend abgenommen²⁰¹). In manchen Fällen ziehen auch nur mehr die Kinder derart verkleidet um²⁰²).

Einen lebendigen Eindruck vom Charakter der Umzüge während der Türkenzeit gibt ein Augenzeugenbericht aus dem Raum Siatista in Makedonien:

„Bei uns am Hl. Basileios-Tag gehen die Rugatsiaria in den Dörfern um. Mich machten sie zur Braut, daran erinnere ich mich, als ob es heute wäre. Ich war 15 Jahre alt und sie zogen mich als Frau an. Es gab auch einen Bräutigam mit einem Schaffell im Gesicht und zwei Löcher für seine Augen. Und oben hing ein Fuchsschwanz als Quaste. In der rechten Hand hielt er die tziumanika. Die

¹⁹⁶) Der Zigeuner mit der Schellentrommel, dem dressierten Affen oder dem Tanzbären an der Kette gehört zu den stehenden Unterhaltungsformen der balkanischen Jahrmärkte und Heiligenfeste. Die Berührung des Bären hat dann auch oft therapeutische Wirkung, das gerupfte Haar aus dem Bärenfell Amulett-Bedeutung.

¹⁹⁷) So besonders im Raum Ellasson/Northessalien.

¹⁹⁸) „Damit Bräute und Bräutigame das ganze Jahr über werden, so sagten sie, deswegen verkleiden sie sich“ (ΑΣΑΠ 1669: 30ff. Ü.d.A.).

¹⁹⁹) Eine etwas rationalisierende Sekundärinterpretation will die wilde Maskengruppe mit den kindermordenden Soldaten des Herodes in Zusammenhang bringen (ΑΣΑΠ 1485: 101ff.); eine andere gibt zu, daß die Umzüge zwar die Kallikantzaroi vertrieben, aber auch die Geheimversammlungen der Rajahs während der Türkenzeit symbolisierten (ΑΣΑΠ 1251: 125ff.).

²⁰⁰) „Werdet kleiner“, lautete die bezügliche Aufforderung, sich zu ergeben. Die Stöcke der Araber waren als Schlagwaffen auch mit Hufnägel gespickt; Lukopulos, Symmeikta, op. cit., S. 134f. In Lykudion/Thessalien trat im Falle, daß sich keine der beiden Gruppen freiwillig ergab, jeder Maskierte mit der entsprechenden Maskenfigur der gegnerischen Gruppe zum Zweikampf an. Die Anführer (Kapetáne) kämpften mit Messern, die anderen mit Stöcken und Steinen. Gibt es Tote, so werden sie an Ort und Stelle begraben. In späterer Zeit wird im vorhinein ausgehandelt, welche Gruppe schwächer ist. Kommt es trotzdem zu Auseinandersetzungen, so kämpfen nur die Anführer mit hölzernen Messern. Routen und Zeiten des Umzugs werden vereinbart, um ein Zusammentreffen zu vermeiden (XKEA 1975: 84ff.).

²⁰¹) Manche Quellen weisen auf diese Differenzierung eigens hin (z.B. ΑΣΑΠ 1191: 59ff. für Thessalien).

²⁰²) Κ. Μαρίνης, Δωδεκαημερίτικα πανηγύρια [Zwölftenfeste]. In: Έλληνικοί αντίλαλοι I, Athen 1958, S. 86ff.

tziumanika war ein kurzes Holz, eine Elle lang, ganz schön, und vorne hatte es so etwas wie einen Kopf mit runden Häutchen, rot, grün, schwarz, mit Nägeln befestigt. Der Rugatsiaris hatte, Entschuldigung, zwischen seinen Schenkeln zwei Zwiebeln und ein Holzstück in Lumpen, wie ein echter (-Penis-), und mit der tziumanika erregte er ihn. Er war auch voll kleiner und großer Glocken, so daß der Ort nur so dröhnte. Ich, als Braut, hielt den Apfel und warf dem Hausherr das Tuch zu, wenn wir tanzten, denn außer der Braut und dem Bräutigam waren da noch viele andere. Wenn wir in ein Haus gingen, begann der Rugatsiaris das Feuer aufzuschüren und sagte: ich bringe Lämmer, ich bringe Zicklein, ich bringe Einkünfte. Gingen wir zu einer unfruchtbaren Frau, dann, erinnere ich mich, gab der Rugatsiaris der Frau seine tziumanika zu küssen²⁰³).

Als Bräutigam wird im allgemeinen der Stärkste der Gruppe ausgewählt, als Braut der Hübscheste²⁰⁴). In Karditsa (Thessalien) bildeten sich etwa um 1960 Umzugsgruppen, bestehend aus einem Bräutigam in Fustanella oder schwarzen Kleid, einer Braut im Hochzeitskleid, Schwiegerleuten, einem Priester mit Kutte, einem Arzt mit Zylinderhut, schwarzem Anzug, Brillen und Arznetasche in der Hand, der auf einem Esel verkehrt ritt, und einem Hodscha mit Fez. Alle trugen Masken aus Schaffell und Pelzüberwürfe. Allgemein besteht der Glaube, mit diesen Maskierungen die Kallikantzaroi zu erschrecken; man schreckt aber vor allem die kleinen Kinder. An jeder Wegkreuzung tanzt das Brautpaar; es folgen improvisierte „Szenen“: Die Braut fällt in Ohnmacht; der Arzt hilft ihr. Zu diesem Zweck müssen die Maskierten in ein Haus eintreten, wo sie große Unordnung anrichten; hier werden den Bewohnern auch die panegyrischen Loblieder gesungen. Es tanzt auch die Bärin (ein Mann in Felle gekleidet mit einer großen Glocke um den Hals) an einer Kette; sie wiegt sich im Rhythmus, während der Bärenführer auf einen Blechkübel schlägt und dazu singt. Zur Vermeidung von Zusammenstößen der Gruppen wird die Stadt in Umzugsdistrikte unterteilt²⁰⁵).

In manchen Fällen sind die dämonischen und die festlichen Figuren fast choreographisch kunstvoll placiert, und der Umzug nähert sich einem rudimentären Stationsdrama in prozessionaler Aufführung, das bei seinen Aufenthalten immer wieder die gleiche Szene repetiert. Im Raum Halmyros in Thessalien bildeten um 1900 Burschen im Alter von 20—25 Jahren zwei Gruppen: die Vermummten und die Tänzer. Die Verkleideten bestanden aus Braut (ein unverheirateter Bursch in der reichsten Kleidung des Dorfes), Bräutigam (ein unverheirateter Bursch in wechselnder Kleidung, ein Holzmesser zur Verteidigung der Braut tragend), Schwiegermutter (ein verheirateter Mann; alt, komisch; fehlt manchmal), Araber (in weißem Kleid, Fez, Ledergürtel mit Glocken behangen, als Beschützer des Brautpaares) und Arzt (europäisch gekleidet, eine Weinflasche als Arznei). Die Tänzer bildeten zwei Halbchöre zu je 10—15 Mann, die einander in zwei Riegen gegenüberstanden. Dazwischen tanzten die Verkleideten in anzüglicher Weise. Die Braut wurde ohnmächtig, der Arzt sprang herzu und nahm eine groteske Unter-

²⁰³) K. A. Romaios, Mikra meletemata, op. cit., S. 284 Ü. d. A.

²⁰⁴) XKEA 2154A': 193f.

²⁰⁵) ΑΣΑΠ 1414: o. S.

suchung vor. Er gab der Braut Arznei aus der Weinflasche und sie kam langsam zu sich. Es folgte ein neuer obszöner Tanz mit viel Lärm²⁰⁶).

Die Zwölftenprozession der Rogatsia deckt somit einen historisch-geographisch lokalisierbaren Erscheinungsbereich vom heortologisch fixierten und oft kirchlich organisierten Lieder- und Heischeumgang bis zur paganen Dämonen- und Totenverkörperung mit apotropäischen und fertilitätsmagischen Sinnakzenten, wobei den während der Maskenzeit Verstorbenen (oder Gefallenen) nicht einmal ein christliches Begräbnis zukommt. Die Ambivalenz dieser Erscheinungsformen deutet nicht nur auf einen flüssigen Zustand zwischen Christianisierung und Repaganisierung solcher Umzugsriten hin, sondern offenbar auch auf verschiedene Herkunftsfelder und zeitliche Tiefenschichten.

III.

Das in Stichproben vorgelegte Brauchmaterial deckt einen Zeitraum von ca. 1880 bis in die allerjüngste Vergangenheit. Während sich die älteren Quellen auf eine ethnisch heterogene Population unter der Turkokratia beziehen²⁰⁷), tritt mit der endgültigen Grenzziehung und Minderheitenaussiedlung nach dem Ersten Weltkrieg und dem Kleinasienfeldzug (1922) eine gewaltsame ethnische Entflechtung ein, die tiefe Spuren im Brauchleben hinterläßt²⁰⁸). Die Staatsgrenze entspricht aber noch immer nicht ganz der Sprachgrenze, obwohl das auch ins Perfekt projizierte Nationalbewußtsein darauf abzielt²⁰⁹), noch weniger ist sie signifikante Schranke für die Volkskultur²¹⁰). Daraus ergibt sich die für die komparative Balkanologie selbstverständliche Berechtigung eines Vergleichens der

²⁰⁶) X. K. Πριάκης, Τὰ Κάλαντα τῶν θεοφανείων ἐν τῇ περιφερείᾳ Ἀλμυροῦ [Die Theophaniekalanda im Kreis Halmyros]. In: *Λαογραφία* 5 (1915/16), S. 225—232.

²⁰⁷) So endete für Makedonien und Thrakien die Türkenherrschaft erst mit dem 1. Balkankrieg. Die nach dem 1. Weltkrieg erfolgte Aufteilung Makedoniens auf Jugoslawien, Bulgarien und Griechenland bzw. Thrakiens auf Bulgarien, Griechenland und die Türkei führte zu wechselseitigen Aussiedlungen von Bulgaren und Griechen (Vertrag von Neilly 1919) und Türken und Griechen (Vertrag von Lausanne 1923). Zu den Populationsverschiebungen vgl. Karte 2 in Vacalopoulos, *History of Macedonia*, S. 11.

²⁰⁸) Ein bedeutender Teil der jeweiligen Volkskunde der beteiligten Nationen ist demnach Volkskunde der Heimatvertriebenen: so die der Griechen von der West- und Südküste des Schwarzen Meers, Kappadokiens und der kleinasiatischen Ägäisküste, die der Yürüken, Serben und Bulgaren Südmakedoniens, ferner die der latophonon Vlach (Kutzovlachen, Aromunen, Cincaren), die vielfach in ihren Siedlungsräumen verblieben sind, sowie die der Albaner (Arvanitovlachen, Arnauten).

²⁰⁹) Dies ist nicht nur eine Frage der Zeit und der Pressionen, sondern auch des spontan gezeigten Zugehörigkeitswillens von Kleingruppen zu einem übergreifenden Identitätsverband. So bezeichnet sich etwa eine albanische Siedlungsgruppe in Doxato (Raum Drama) als von den alten Griechen abstammend; Blum, *The Dangerous Hour*, op. cit., Vorwort.

²¹⁰) Die verschiedentlich unternommenen Kulturzonengliederungen des Balkanraums folgen auch keineswegs den Staatsgrenzen; zur Übersicht M. Gavazzi, *Die Kulturzonen Südosteuropas*. In: *Südostforschungen* 15 (1956), S. 5ff.

Braucherscheinung mit verwandten Formen in kulturgeographisch affinen Zonen. Im weiteren Sinn reichen die vergleichbaren Formen nach Westen zu nicht nur bis zur dalmatinischen Küste und nach Unteritalien und Sizilien, sondern auch nach Osten in breitem Streifen über Nord- und Zentralkleinasien bis in den Kaukasus; nach Norden zu bildet die orthodoxe Glaubensgrenze sowie die wechselnden byzantinischen Herrschaftsgrenzen und die 500jährige osmanische Kulturgrenze eine breite Übergangszone zu ostmitteleuropäischen Kulturzentren (von Nordbulgarien bis zum Karpatenbogen), nach Süden zu endet das Verbreitungsgebiet, zumindest im späten 19. Jahrhundert, ziemlich scharf mit der thessalischen Südgrenze²¹¹). Die theriomorphen *zvončari*²¹²), die Glockenmänner im dalmatinischen Küstenstreifen und Südwestkroatien, gleichen nicht nur in Aussehen und Gehabe den *Rogatsia*, sondern finden sich auch als Namensform von Verkleideten im Raum Florina nachgewiesen²¹³). Der Maskentyp des grotesken „Alten“ ist nicht nur als *dididi*, *didici* in Kroatien²¹⁴), als *moş*, *moşneag* und *unchias* in Rumänien²¹⁵), als *babuşar*, *kuker* und *kalojeros* in Thrakien²¹⁶) sowie als *momojeros* an der Südküste des Euxinischen Pontus²¹⁷) geläufig, sondern weist als Ahnendarstellung vermutlich auch hohes Alter auf²¹⁸). Diese Maske in der Bedeutung der Verkörperung der Vorfahren scheint durch die dämonisch-groteske Funeralmaskierung bei Totenwachespielen in Rumänien und dem slawischen Osten ausreichend

²¹¹) Dieser Feststellung, die Wace-Thompson (*The Nomads*, op. cit., S. 137) getroffen haben, ist von K. A. Romaios, (*Laikes latreies*, op. cit., S. 107 ff.) widersprochen worden, welcher erst späte historische Umstände für das Entstehen dieser „Kulturgrenze“ verantwortlich macht (die Gründung des griechischen Zwergstaates, dessen Nordgrenze bis 1878 bis in den Süden Thessaliens reichte) und solche dämonischen Umzugs- und Volksschauspielformen für den gesamten griechischen Süden beansprucht. Der historischen Quellenlage nach bleibt diese Annahme Hypothese, da den dokumentierten Umzugsbräuchen der hellenophonen Mediterranzone der dämonische Charakter weitgehend fehlt. Gegenüber dem einseitigen Schluß eines „griechischen“ (Romaios) bzw. „nichtgriechischen“ (Wace-Thompson) Ursprungs der Brauchform sind ethnogeographische und historische Bedenken anzumelden.

²¹²) N. Bonifačić-Rožin et al., *Narodne drame, poslavice i zagonetke* [Volksdrama, Sprichwörter und Rätsel], Zagreb 1963, S. 67 ff.; I. Jardas, Kostovski zvončari [Die „Glöckner“ des Gebietes von Kostov]. In: *Riječka revija* 3 (1954), S. 16—18.

²¹³) τζβογκάροι in Xino Nero; Karapatakis, *Dodekaemeron*, op. cit., S. 224 ff.

²¹⁴) N. Bonifačić-Rožin, *Pokladne maškare u Konavlina* [Faschings-Mummen-spiele in Konavle bei Dubrovnik]. In: *Narodna Umjetnost* 4 (1966), S. 153—173.

²¹⁵) T. Găluşcă, *Mocanii — un joc dramatic al românilor din Dobrogea*. In: *Annarul Arhivei de folklor VII* (1945), S. 12—34; R. Vulcănescu, *Măştile populare*. Bucureşti 1970, S. 161 ff.

²¹⁶) Arnaudov, *Kukeri*, op. cit., S. 138 ff., Vakarelski, *Jeux et coutumes*, op. cit., S. 126 ff.; Γ. Α. Μέγας, *Ἀναστενάρια καὶ ἔθιμα τῆς Ἑθιμῆς Δευτέρας εἰς τὸ Κωστή καὶ τὰ πέριξ αὐτοῦ χωρία τῆς Ἀνατολικῆς Θράκης* [Die Anastenaria und Bräuche des Käsemontags in Kostoi und den umliegenden Dörfern in Ostthrakien]. In: *Λαογραφία* 19 (1960/61), S. 472—534.

²¹⁷) Im Überblick X. Σαμουηλίδης, *Οἱ Μωμόγεροι τοῦ Πόντου* [Die Momojeroi im Pontus]. In: *Θέατρο* 33 (1973), S. 36—40.

²¹⁸) Flegont denkt an indogermanische Frühzeiten; O. Flegont, *The Moş in the Romanian popular theatrical art*. In: *Revue roumaine d'histoire de l'art III* (1966), S. 119—131.

gesichert²¹⁹). Ähnlich „prähistorisch“-universelle Aspekte kommen der grotesken Dämonenfigur des „Arabers“ zu: als *harapis*²²⁰), *arapul*²²¹), *arapin*²²²), *arapis*²²³) usw. ist er nicht nur in den Maskengruppen aller Balkanzonen, sondern auch als *arap oyunu*²²⁴) in den Wintersonnwendspielen der mohammedanischen Volkskultur Kleinasiens²²⁵) sowie in den Hochzeitsspielen Anatoliens anzutreffen²²⁶).

²¹⁹) Als einstige würdige Konkretisierung der Totenverehrung durchläuft der Maskentyp den bekannten Prozeß des Lächerlichwerdens und verliert auch den Zusammenhang mit dem Totenbrauch; A. D. Avdeev, *Prois'choždenie teatra* [Die Herkunft des Theaters] Moskau/Leningrad 1959, S. 88ff. Funerale Grotesktänze bei Bestattungen durch die russischen „Skomorochi“ sind schon für das 11. Jahrhundert nachgewiesen, ebenso in der Ukraine des 16. Jahrhunderts durch die „Peregubnizi“ (V. N. Vsevolodski-Gherngross, *Russkaja ustnaja narodnaja drama* [Russisches Volksdrama]. Moskau 1959, S. 29), in Rumänien im 17. Jahrhundert, wo ihr orgiastischer Charakter betont wird (Flegont, *The Moş*, op. cit., S. 215). In Moldau, Oltenien und Maramureş ist das Totenwachespiel mit den „unchiaşii“ noch im 20. Jahrhundert erfaßt (H. H. Stahl, *Nerej, un village d'une region archaïque, monographie sociologique . . . Vol. II. Les manifestations spirituelles*. Bucharest 1939, S. 291—296). „With long staffs in their hands, wrapped in rugs, girded with plaited ropes and walnut leaves, and wearing wooden masks carved by skilled coopers and wooden-pail makers, the mountain peasants represented the procession of the old dead men returning to the village to watch the dead . . . The villagers gathered round the fire lit in the dead man's courtyard and alms were given; the feasting followed and dances, culminating in the performances of the group of unchiaşi.“ (Flegont, ebenda, S. 124).

²²⁰) V. Adăscăliţei-L. Cireş, „Mocănaşii“, *Datină-Spectacol, în Moldova*. In: *Revista de etnografie și folclor* 15 (1970), S. 323—333.

²²¹) Gh. Vrabie, *Teatrul popular românesc*. In: *Studii și cercetări de istorie literară și folclor* VI 3—4 (1957), S. 485—562, bes. S. 505ff.

²²²) Vakarelski, *Jeux et coutumes*, op. cit., S. 133.

²²³) Ἀράπης ist die Grundform der griechischen Namensvarianten.

²²⁴) M. And, *A history of theatre and popular entertainment in Turkey*. Ankara 1963/64, S. 53ff.

²²⁵) P. Boratav, *The Negro in Turkish Folklore*. In: *Journal of American Folklore* 64 (1951), S. 83—88.

²²⁶) Bei der Bevölkerung des Dorfes Sığircı (im Raum Belikesir) handelt es sich um bäuerliche Rückwanderer aus Bulgarien im Zuge der Populationsbewegungen nach dem Ersten Weltkrieg. In der Nacht vor dem Hochzeitstag kommt es vor der Moschee zu folgender Szene: „Nach langem Warten schoß zunächst der „arap“ (Neger) in Unterhosen . . ., weißem Hemd und hoher, spitzer Mütze aus Pappe durch die Menge und brachte diese mit seinen Bocksprüngen schon erheblich zum Johlen. Darauf folgte ein ganzer Haufen schreiender Bübchen in gleicher Tracht, die hinter dem „dede“ (Großvater) her schrienen. Sie stießen nach den vielen kaputten Sieben auf seinem Rücken (Anlehnung an Zigeuner, die oft das Dorf besuchen?); der „dede“ wehrte sich mit einer großen Keule, das ganze löste sich in Tumult auf. Dazwischen schoß der „arap“, die Spitze seiner hohen Mütze brannte. Einer der Knaben blieb scheinot liegen; laut klagend und schreiend stürzte der „dede“ davon, die Bübchen hinter ihm her. Der „arap“ unterhielt auch weiterhin die Zuschauer in den Pausen mit seinen Sprüngen und einer neuen, brennenden Mütze . . .“ (L. Kosswig, *Hochzeitsgebräuche in Anatolien*. In: *Oriens* 13/14 (1960/61), S. 240—250, bes. S. 246f.). In der Folge kommt es zu einer Hochzeitsparodie mit Brautpaar und Standesbeamten, auch das bekannte Umzugskamel mit einem festlich gekleideten *deve başı* (Kamelführer) in Yürükenart tritt auf. — Die Grundformen der variablen südostbalkanischen Karnevalsszene zeichnen sich klar ab.

An die archetypische chthonische und uranische Farbsymbolik von Licht/Dunkel mögen sich hier auch historisch greifbarere Schichten anlagern, wie christliche Teufelsvorstellungen, byzantinische Sarazenenkämpfe, Negersklaven, die dunkelhäutigeren Zigeuner usw. Der Zigeuner (als eigener Maskentyp mit geschwärztem Gesicht und der Schellentrommel) und der Tanzbär bilden ein ebenso unzertrennliches Paar²²⁷⁾ wie der Alte mit der Ziege im Norden des Balkanraums²²⁸⁾. Die lächerliche Figur des Arztes, der in irgendeiner Form mit einer gefürchteten Heilmagiervorstellung in Relation gebracht werden kann, da er „Kranke“ und „Tote“ immer noch zum Leben erweckt, ist sowohl im transdanubischen Raum²²⁹⁾ wie auch beim Stamm der Chewsuren im fernen Kaukasus bekannt²³⁰⁾. Daß dieser Weitraumbezug kein konstruierter ist, sondern auf ein frühbyzantinisches Stratum

²²⁷⁾ Die Bärenmaske ist eine der häufigsten zoomorphen Verkleidungen in Rumänien (Vulcănescu, *Măstile populare*, op. cit., S. 55ff.), der „Bärentanz“ (*mečeško horo*) als mimetischer Solotanz ist in Bulgarien bekannt (A. Dumont, *Le Balkan et l'Adriatique*. Paris 1873, S. 138ff.). Da die Anwesenheit der Zigeuner erst ab Anfang des 14. Jahrhunderts auf der Balkanhalbinsel belegt ist, ergibt sich hier ein historischer Anhaltspunkt.

²²⁸⁾ Neben dem „urs“ (Bär) ist die „Ziege“ (*capră, turcă*) oder in größeren Formen das „Kamel“ (*cămilă, girafă*) in Rumänien die häufigste zoomorphe Verkleidung (Vulcănescu, *Măstile populare*, op. cit., S. 55ff.), aber auch Hirsche und Wölfe sind als Partner des Alten geläufig. Der Übergang zwischen zweibeinigen Habergeißformen und der vierbeinigen Equidenmaske (*džamal* in Bulgarien) ist offenbar gleitend; zu den südsteirischen und kroatisch-slowenischen Formen Kretzenbacher, „Rusa“ und „Gambela“, op. cit., S. 49ff.). Das *moş-turcă*-Paar ist schon zu Beginn des 18. Jahrhunderts in der *Descriptio Moldaviae* von *Dimitrie Cantemir* beschrieben: „Namque die nataliis Domini sacra, cervino capiti cornuto larvam attexunt e variegato linteo consutam, et sat longam, ut pedes quoque portantis tegat. Hanc ita constructam alius senis gibbosi larvam gerens ascendit, et magno cum comitatu cunctas plateas domosque saltando et ludendo peragrat“ (Opere principelui Demetriu Cantemir, t. I. *Descriptio Moldaviae*. Bucuresci 1872, S. 129). Ähnliches ereignet sich zu gleicher Zeit in der *Walachei*. „Due sono i principali Personaggi che rappresentano l'azione; uno che ha adattato alla bocca un becco di Cicogna, e che a tempo di suono fa battere come nachere; e di quando in quando va saltellando, e montando addosso all'altro, il quale ha una lunga barba posticcia. Il primo di costoro si chiama in Valaco, *Clanza*, e il secondo della barba, appellasi, *Unchiàs*, e questo ultimo nome in Lingua nostra significa, „*Vecchiardo*“ (Antonmaria del Chiaro Fiorentino, *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia*. III. Riti de' Valachi. Venice 1718, S. 60). Ziegentänze mit dem fellverkleideten Alten sind im 19. Jahrhundert auch für Armenien (S. Lisician, *Stariunje pliaski i teatroluje predstavlenija armjanskogo naroda* [Alte Spiele und theatralische Vorstellungen des armenischen Volkes] Vol. I, Jerewan 1958, pl. CXXVII) und Sizilien nachgewiesen (Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane XIV, 1889, S. 46). Hirschtänze etwa sind für Edirne im späten 17. Jahrhundert belegt; A. Bombaci, *Rappresentazioni drammatiche di Anatolia*. In: *Oriens* 16 (1963), S. 171—193, bes. S. 189f.

²²⁹⁾ *Adăscăliței-Circeș*, „*Mocănașii*“, S. 323ff.

²³⁰⁾ Hier besitzen die am 2. I. umziehenden Männer das Stehlrecht. Bei rituellen Kämpfen kommt es zu Scheintötungen; der Arzt erweckt die Gefallenen wieder zum Leben; R. Bleichsteiner, *Masken und Fastnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus*. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 55/VI (1952), Kongreßheft 3—76, S. 16ff.

zurückgeht, beweist der Name der umziehenden Burschen bei den Ossen im selben Gebiet, die nach dem *Hl. Basileios Basilti* genannt werden, oder die Tatsache, daß der Stamm der Abchasen zu Neujahr *K'alanda* feiert²³¹). Die Arztfigur im Südbalkanraum, mit Zylinder, Frack und Arzttasche, ist allerdings deutlich um die Mitte des 19. Jahrhunderts entstanden.

Die archaisch-frühchristlichen Reliktzonen der Hochtäler Georgiens tradieren aber noch die soziale Institution, die im Mittelalter die tragende Organisationsform der Maskenumzüge war und von der im Südbalkanraum noch einige zeremonielle Reste vorhanden sind. Eine rumänische Statistik gibt zwar an, daß das häufigste Verkleidungsalter auch heute noch im 20.—24. Lebensjahr liegt²³²), doch ist damit noch kein sozialer oder historischer Kontext angesprochen. Bei den Kubatschinern existiert noch die Institution der Jungmännerbünde mit strenger Disziplin und Teilnahmepflicht²³³). Die Burschen schlafen den Sommer über im Jungmännerhaus, das von älteren Männern geleitet wird; außerhalb des Hauses, beim Erbringen von sozialen Leistungen, haben die Burschen Sprechverbot. Am Ende der jährlichen „Initiationsfrist“ wird ein Maskenumzug mit den Figuren des „Schahs“ und seiner Frau sowie einer Pferdeattrappe abgehalten. Es kommt zu Scheinkämpfen um die Frau, sie wird geraubt und wiedergewonnen²³⁴). Maskulines Masken- und Umzugsrecht sowie die Dienstleistung an der Allgemeinheit (im Falle der Geldsammlung für Kirche und öffentliche Zwecke) sind auch noch bei den *Rogatsia*-Formen anzutreffen, ohne daß aber der Burschenverband als organisierte Institution greifbar wäre. Die streng geregelte Maskenzeremonie der adoleszenten Altersgruppe mit stark agonalem Charakter und fertilem und initiatorischen Sinnhintergrund hat sich vermutlich schon in der spätrömisch-byzantinischen Stadtkultur aufgelöst zu maskierten Terroraktionen von Jugendbanden einerseits, und reinen Heischeumzügen von Kindern andererseits²³⁵). Dieses Brauchtum der Städte blieb wahrscheinlich nicht ohne Einfluß auf die Brauchgestaltung der Ruralgebiete²³⁶).

²³¹) Oder *K'alandoba* bei den Guriern in Westgeorgien; Bleichsteiner, ebenda, S. 41 ff., S. 44.

²³²) Am zweithäufigsten 25—29 Jahre; Vulcănescu, *Măstile populare*, op. cit., S. 55 ff. Das Fehlen der sonst so gravierenden Infantilisierungsprozesse in dieser rezenten Studie über Rumänien ist überraschend.

²³³) Die untere Altersgrenze liegt bei 10—12 Jahren.

²³⁴) Bleichsteiner, *Masken*, op. cit., S. 48 ff. Zu den indogermanischen Hypothesen R. Stumpfl, *Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas*. Berlin 1936; Höfler, *Kultische Geheimbünde*, op. cit., u. a.

²³⁵) Beide Erscheinungen sind bekanntlich auch heute in den Groß- und Mittelstädten westeuropäisch-amerikanischen Typs anzutreffen. Zum Kinderumzug als Kollektion der Sonderzahlung für Lehrer in byzantinischer Zeit Γ. Κ. Σπυριδάκης, *Τὸ ἄσμα τῆς χελιδῶνος (χελιδόνισμα) τὴν πρώτην Μαρτίου* [Das Lied der Schwalbe (*chelidonisma*) am 1. März]. In: *Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἑρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφίας* XX—XXI (1967/68), S. 25 ff.

²³⁶) Indizien dafür liegen z. B. bei der *Diapompeusis* im Hippodrom von Konstantinopel vor, deren Elemente im Karneval imitiert werden; Kukulles, *Byzantinon*

Die Maskenfiguren der *Arnăuții* weisen auf das 14. Jahrhundert als den Beginn der massiven Süd- und Ostwanderung der Albaner²³⁷⁾, die Figur des *καπετάν, căpitanul* usw. scheint auf Räuber-, Klephten- und Haiduckenwesen hinzudeuten. Das Brautpaar als Verkörperung potentieller Fertilität als *Agrarritus* läßt sich historisch kaum fixieren.

So deuten die Verkleidungsfiguren der Maskengruppe, die überdies in vielen Fällen aus der ruralen Karnevalsszene übernommen scheinen, auf ganz verschiedene „prähistorische“ und historische Zeitschichten, ohne daß sich eine einheitliche Herkunftsschicht identifizieren ließe. Solche Zuweisungen sind überdies selbst kulturhistorisch bedingt: während ältere Forscher der bulgarischen Volkskunde etwa das *Kukeri*-Spiel mit antiken Kultzeremonien in Zusammenhang brachten²³⁸⁾, sieht es schon die nächste Forschergeneration als Reflexion der sozialen Wirklichkeit der Türkenzeit an, ohne sich über tiefere Zeitschichten eine Aussage zu gestatten²³⁹⁾.

Andere Wege einer historisch-geographischen Eingrenzung führen über affine Brauchformen, deren Entstehungsweg bekannt ist, über die Namensform oder die demographische Geschichte der Brauchträger. Im Bezirk Pella (Makedonien) wird die streng organisierte Gruppe *Rosolides* genannt²⁴⁰⁾, im Raum Jenidsche-Wardar *Russalien*²⁴¹⁾. Über die Aromunen heißt es: „Soll eine Kirche oder eine Schule gebaut werden, so tun sich mehrere Jünglinge, *rusalii*, zusammen, ziehen Feiertagskleider an, einer von Ihnen maskiert sich mit einem Bärenfell und so ziehen sie in den Nachbargemeinden herum, wo sie einen dem nordrumänischen *călușer* ähnlichen Tanz aufführen. Dieses Herumziehen dauert bis zum 6. Januar. Das bei dieser Gelegenheit eingesammelte Geld und Getreide wird zugunsten des Baues verwendet“²⁴²⁾. — Diese *Rusalien*-Umzüge, mit den *Rogatsia* praktisch identisch, sind in weiten Bereichen des Südbalkanraums anzutreffen²⁴³⁾ und hängen namensmäßig mit den Grabbräuchen des *Rusalien*-Samstags zwischen Ostern und Pfing-

bios, op. cit., III, S. 73 ff., S. 184 ff., V, S. 6 ff., oder bei der Umführung des Umzugskamels, das schon bei der byzantinischen Stadtbevölkerung Staunen hervorrief; T. T. Rice, *Everyday Life in Byzantium*. London, New York 1967, S. 157. Im allgemeinen aber ist die Quellenlage für die ruralen Lebensformen der Balkanhalbinsel in byzantinischer Zeit so extrem ungünstig, daß man über Hypothesen kaum hinausgelangen dürfte.

²³⁷⁾ Adăscăliței-Cireș, „Mocănașii“, op. cit., S. 323 ff.

²³⁸⁾ Arnaudov, *Kukeri*, op. cit., S. 97 ff.

²³⁹⁾ Vakarelski, *Jeux et coutumes*, op. cit., S. 134.

²⁴⁰⁾ XKEA 2394: 360 ff.

²⁴¹⁾ Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, op. cit., S. 30 ff.

²⁴²⁾ V. Lazăr, *Die Südrumänen der Türkei und der angrenzenden Länder*. Bukarest 1910, S. 188. Der Zusammenhang der *calușarii* mit den *rusalia* wird auch von Vrabie betont (*Teatrul*, op. cit., S. 521 f.). Dazu auch R. Wolfram, *Altersklassen und Männerbünde in Rumänien*. In: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Bd. 64 (Wien 1934), S. 112—128; J. Sulzer, *Geschichte des Transalpinischen Daciens*. Wien 1782, II, S. 407.

²⁴³⁾ Vgl. Šapkarev, *Russalii*, op. cit., S. 7—20; Arnaudov, *Kukeri*, op. cit., S. 138 ff.

sten²⁴⁴) sowie mit den mythischen Feen der *rusalki* zusammen²⁴⁵). Sowohl der Umzugsbrauch wie auch der Friedhofsbrauch gründen auf der Vorstellung von Gedenktagen der Seelen bzw. ihrer Anwesenheit auf der Oberwelt, sowohl während des Zwölftentermins als auch an den Psychosabbata gegen Karnevalsende und zwischen Ostern und Pfingsten²⁴⁶). Nach den Forschungen von Miklosich, Tomaszek und Nilsson gehen diese Brauchhandlungen und mythologischen Vorstellun-

²⁴⁴) „Zu Pfingsten tauschen die Frauen auf den Gräbern Kuchen untereinander aus. Man glaubt, daß an diesen Tagen alle Toten satt werden. In Monastir gehen die Frauen zu Pfingsten mit Bratfischen, Sauermilch, Brot, Kuchen, Käse, Milchreis, Wein u. a. beladen auf den Friedhof, wo sie viel weinen, essen und trinken. In der Woche vor Anfang der Osterfastenzeit werden auf dem Friedhofe Kuchen und Brathühner verteilt. Gefragt, warum diese wahre Verschwendung mit Speisen, antworten die Südumänen, daß die verteilten Speisen eigentlich den Toten zugute kommen“. Lazăr, Die Südumänen, op. cit., S. 171. In diesen Zusammenhang gehören auch die Trancetänze und der „Pfingstschlaf“ samt Erweckung der Frauen in Ostserbien, wie sie Riznić und Küppers beschrieben haben. F. S. Krauss, Rusalije. In: *Am Urquell* 1 (1890), S. 145; G. A. Küppers, Rosalienfest und Trancetänze in Duboka. Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 79 (1954), S. 212—224. In der Woche nach Ostern gehen in Megara/Attika Kinder mit einem veilchengeschmückten Korb und einem Blumenkreuz von Haus zu Haus, tanzen in den Höfen und singen die *rusalia*. Δ. Σάκκας, Κοινωνιογράφημα Μεγάρων [Soziographie von Megara]. Athen 1966, S. 173; Θ. Βλάχου, Μεγαρικά ήθη και έθιμα [Sitten und Bräuche aus Megara]. In: *Λαογραφία* 18 (1959), S. 543—550, bes. S. 543ff.). In Filiatra/Peloponnes gingen am „Seelensamstag“ (psychosabbato) im Mai bis um die Jahrhundertwende die Kinder mit einem Blumenkreuz in die Friedhöfe der Stadt, begossen die Gräber mit Rotwein und verstreuten „koliva“ (Totenspeise). Π. X. Παπαχριστόπουλος, ‘Ο μήνας Μάης στα Φιλιατρά [Der Monat Mai in Filiatra]. In: *Φιλιατρά Ε’* (1961) τεύχ. 19, S. 13—18, bes. S. 15f.

²⁴⁵) Zu den verschiedenen Manifestationen der slawischen Nymphengestalt in Volkskunst, Volkslied und Hochliteratur E. Pomeranceva, Russkij folklor o rusalkach. In: *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungariae* 19 (1970), S. 303—318. Das russische Pfingstritual der *rusalije* bezieht sich auf die Gevatterschaft mit den Nymphen, die nach drei Tagen wieder gelöst wird. Zu Pfingsten finden Leichenfeiern in allgemeiner Heiterkeit statt; auf die Gräber unreiner Toter werden Geld und Eier geworfen; man hält auch Agone ab, verkauft Pfeifen und kleine Lehmfiguren. D. Zelenin, Russische (Ostslawische) Volkskunde. Berlin, Leipzig 1927, S. 368f. In der Ukraine wird die *rusalka* umgeführt, einmal als weibliche oder männliche Puppe; P. Grinkova, Obrjad „voždenie rusalki“ v sele B. Verejka Voronežskoj oblasti [Der Brauch des „Herumführens der rusalki“ im Dorf Verejka im Bezirk Voronež]. In: *Sovjetskaja etnografija* 1 (1947), S. 178—184, Abb. 1 u. 2), ein andermal als Maskenzug mit dem Umzugskamel; T. A. Krukova, „Voždenie rusalki“ v sele Oskine Voronežskoj oblasti [„Das Herumführen der rusalki“ im Dorf Oskine im Bezirk Voronež]. In: *Sovjetskaja etnografija* 1 (1947), S. 185—192, Abb. 1—3.

²⁴⁶) Die Zwölften gelten schon in der Antike als Zauberzeit; der Februar als Monat der Unterirdischen; am 13. Feb., dem Parentalienfest in Rom, kamen die Voreltern auf die Oberwelt; E. Stemplinger, Antiker Volksglaube. Stuttgart 1948, S. 92ff. Die Allerseelentage in Rumänien zu Pfingsten, im Herbst und Winter werden *moși*, ganz wie die Verkleidungstypen des Greises, genannt. Am Ende des 19. Jahrhunderts wurden an diesem Tage auch kleine Gebäckbrote in Menschenform mit Honig bestrichen und an die Armen verteilt („Seelen“). Flegont, The „Moș“, op. cit., S. 122f.

gen auf das profane *Rosalien*-Fest des römischen Frühlings zurück²⁴⁷). Das ab dem 1. Jahrhundert n. Chr. belegte *Rosenfest* kam mit dem Totenkult nicht nur durch Blumenschmuck und Festessen in Beziehung, sondern auch durch die Brauchträger, die kleinen Leute, die sich in der späteren Kaiserzeit in Kultvereinen mit Sterbekassen organisierten, um dem anonymen Armengrab zu entgehen. In dieser Form wurde das Fest auch vom Christentum übernommen, denn Mähler und Gelage an Märtyrergräbern sind nachgewiesen²⁴⁸). In Thrakien und Mösien lagerte sich das Fest an den Dionysoskult an und wurde sehr populär, wie die vielen Inschriften bezeugen²⁴⁹). Nach der Abschaffung des heidnischen Festkalenders verlor das *Rosenfest* seinen zeitlichen Halt und ist im ganzen Frühlingsabschnitt zu finden. Dabei überwiegt der Pfingsttermin. Im Kommentar zum 62. Kanon des Trullanums (691) von Th. Balsamon (12. Jh.) heißt es: Τοιαύτη πανήγυρις ἀλλόκοτός ἐστι τὰ λεγόμενα Ρουσάλια τὰ μετὰ τὸ ἅγιον Πάσχα ἀπὸ κακῆς συνηθείας ἐν ταῖς ἔξω χώραις γινόμενα²⁵⁰). Der Passus gegen die *Rusalia* ist bemerkenswerterweise im Kanon selbst noch nicht enthalten²⁵¹), was nur die Anlagerung des Rosenfestes an den heortologischen Pfingsttermin im Laufe des Mittelalters bedeuten kann²⁵²). Ein eigenes Kapitel „De Rosaliis“ widmet auch Demetrius Chomatianos, Erzbischof von Bulgarien in Achrida (Ohrid), diesem verurteilenswerten Brauch. „...εἰπόντες ὅτι παλαιοῦ ἔθους ἐν τῇ χώρᾳ τούτων κρατοῦντος, ὃ δὴ Ρουσάλια ὀνομάζεται, τῇ μετὰ τὴν πεντηκοστὴν ἑβδομάδι σύνταγμα γίνεσθαι νεωτέρων, καὶ τὰς κατὰ χώραν κόμας αὐτοὺς περιέρχεσθαι, καὶ παιγνίοις τισὶ καὶ ὀρχήμασι καὶ βεβακχευμένοις ἄλμασι καὶ σκηναϊαῖς ἀσχημοσύναις ἐκκαλεῖσθαι δῶρα παρὰ τῶν ἐνοικούντων εἰς κέρδους αὐτῶν²⁵³)“

²⁴⁷) F. Miklosich, Die Rusalien. Ein Beitrag zur slavischen Mythologie. In: *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 46 (Wien 1864), S. 386—405; W. Tomaschek, Über Brumalia und Rosalia. In: *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 60 (Wien 1869), S. 351—404; M. P. Nilsson, Das Rosenfest. In: *Opuscula selecta I* (Lund 1951), S. 311—329; vgl. auch P. Perdrizet, Les rosalia. In: *Bulletin de Correspondance Hellénique* XXIV (1900), S. 299ff.

²⁴⁸) Nilsson, ebenda, S. 324f.

²⁴⁹) M. P. Nilsson, Der Ursprung der Tragödie. In: *Opuscula selecta I* (Lund 1951), S. 61—144, bes. S. 120ff. (auch RE II 1 (1914), Sp. 1111—1115).

²⁵⁰) Γ. Πάλλης-Μ. Ποτλῆς, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας [Verfassung der Göttlichen und Heiligen Kanones der Orthodoxen Ostkirche], 6 Bde., Athen 1852—1856, II, S. 450, VI, S. 243. „Dieses seltsame Fest sind die sogenannten Rusalia, die nach der hl. Pascha aus schlechter Gewohnheit in den außerhalb befindlichen Ländern stattfinden“.

²⁵¹) Zur Bedeutung des Trullanums als Quelle für das spätantike und byzantinische Theaterwesen F. Tinnefeld, Zum profanen Mimos in Byzanz nach dem Verdikt des Trullanums (691). In: *Βυζαντινὰ* 6 (1974), S. 321ff.

²⁵²) Zu diesem Schluß kommt auch Tomaschek, Über Brumalia, op. cit., S. 370.

²⁵³) J. B. Pitra, *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensis parata*. T. VII. *Juris ecclesiastici Graecorum selecta paralipomena: Δημητρίου ἀρχιεπισκόπου πάσης Βουλγαρίας τοῦ Χωματιανοῦ τὰ πονήματα*. Parisiis et Romae, Roger et Chernowitz 1891. Sp. 509—512. „Sie sagten, daß nach einem alten Brauch, der in ihrem Lande herrscht, Rusalia genannt, sich in der Woche nach Pfingsten eine Gruppe junger Burschen bildet und durch die Dörfer des Landes zieht, und mit irgendwelchen Spielen und Tänzen

Der Fall beschäftigte die ekklesiastische Rechtssprechung deshalb, weil es im Verlauf dieser Umzüge in diesem Jahr zu einem Zusammenstoß kam, bei dem jemand getötet wurde²⁵⁴). Das an verschiedenen christlichen Festterminen anzutreffende Totengedenkfest²⁵⁵) hat sich hier in Zentralmakedonien mit einem Heischeumzug verbunden, der sich mit den *Rogatsia*-Formen durchaus vergleichen läßt. „Aufgrund der wechselnden Zeitlage wird sich also der Zusammenhang zwischen jenen Karnevals- und Epiphaniebräuchen und den verwandten heutigen und mittelalterlichen Rosalienbräuchen nicht bestreiten lassen“²⁵⁶). Der Kontinuität der Namensform entspricht aber nicht die der Inhalte; Nilsson meint, der Name *Rosalia* habe auf der Balkanhalbinsel eine so weite Bedeutung erhalten, daß er praktisch jedes im Frühling gefeierte Fest bezeichnen könnte²⁵⁷).

Die Nachzeichnung der Entwicklungszusammenhänge der *Rusalia* ergibt also mehr ein vertieftes Verständnis für die Dynamiken der Metonymie als eine historisch-geographische Lokalisierung der Braucherscheinung. Der Zwölftentertin, der ein ganzes Bündel idolatrischer Feste des römisch-hellenistischen Festkalenders deckt, ist darüber hinaus seit dem Ausgang der Antike eine Zeitperiode verschiedenster Heischeumzüge und Verkleidungen²⁵⁸). Die kargen Nachrichten aus den verschiedenen Jahrhunderten geben aber kein zusammenhängendes Bild, das eine zeitliche oder räumliche Konstanz sicherstellen würde oder eine Zäsur der Änderung greifbar werden ließe²⁵⁹). Diese Quellenpassagen indizieren zwar die Existenz

und bacchischen Sprüngen und szenischen Obszönitäten heischen sie Geschenke von den Einwohnern zu ihrem Gewinn.“

²⁵⁴) Interessant wäre es natürlich, Näheres über *σκηνηκαῖς ἀσχημοσύνας* zu erfahren. Tomaschek denkt an Vermummungen (op. cit., Anm. 247, S. 370). Vielleicht handelt es sich um die geläufige ausgelassene Hochzeitsparodie. Ein russisches Synaxarion des 13. Jahrhunderts gibt ein etwas genaueres Bild der *rusalki*. „Il réunit les diables, les transforma en hommes qui allaient en nombreux groupes bigarrés dans la ville, les uns battaient de grosses-caisses, d'autres jouaient à la cornemuse, les troisièmes jouaient avec des chalumeaux, d'autres masqués faisaient des gestes indicents, incouvenants pour l'homme . . . et ils appelaient ces jeux *rusalia*“ (zitiert nach Vakarelski, *Jeux et coutumes*, op. cit., S. 137). Wenn Miklosich mit der Ablehnung des slawischen Ursprunges des Wortes recht hat, so muß sich der Pfingsttermin zwischen der Christianisierung der Slawen und dem 12. Jahrhundert (Chomatianos bezeichnet den Brauch als „alt“) gebildet haben (dazu auch Kukules, *Byzantinon bios*, op. cit., II, S. 29ff., V, S. 217ff.).

²⁵⁵) Bei den Armeniern wird das entsprechende *Vartuwar*-Fest am 24. Juni gefeiert; P. Carolidis, *Bemerkungen zu den kleinasiatischen Sprachen und Mythen*. Straßburg 1913, S. 139ff., in Epirus und Pelion wird das Rusalienfest am 1. Mai gefeiert.

²⁵⁶) Nilsson, *Der Ursprung*, op. cit., S. 125.

²⁵⁷) Nilsson, *Das Rosenfest*, op. cit., S. 329. Vgl. auch G. F. Abbott, *Macedonian Folklore*. Cambridge 1903, S. 41; R. Wolfram, *Schwerttanz*, op. cit., S. 108f. Zum Blumenschmuck der Ikonen beim Rosalienfest D. Savramis, *Der abergläubische Mißbrauch der Bilder in Byzanz*. In: *Ostkirchliche Studien* 9 (1960), S. 174—192, bes. S. 188ff.

²⁵⁸) Die Saturnalien am 17. Dez., Brumalien am 25. Dez., *Calendae Ianuariae* am 1. I., *Vota* am 3. I., *Larentalien* am 4. I., *Janusfest* am 7. I. *Politis*, *Melete*, op. cit., II, S. 1263ff.

²⁵⁹) Solche bruchstückhaften Nachrichten sind vor allem der patrologischen Literatur zu entnehmen. *Klemens von Alexandria* protestiert im 2. Jahrhundert n. Chr.

mimischer Bräuche zu byzantinischer Zeit, ohne aber — über allgemeine Hypothesen hinaus — konkrete Zusammenhänge mit dem spätrömischen Mimos, dem hellenistischen Festkalender, ländlichen Dionysien usw. zu ergeben²⁶⁰).

Die Untersuchung der Namensform scheint auf den ersten Blick vielversprechender. Denn neben sekundären Bezeichnungen dieser Zwölftenumzüge, die auf einzelne Umzugsfiguren²⁶¹) oder Dämonenvorstellungen zurückgehen²⁶²), dominieren gegen die maskierte *pompa*; Kukules, Byzantinon bios, op. cit., VI, S. 156; gegen den Mimos wendet sich ausführlich *Chrysostomos* im 4. Jahrhundert; dazu G. J. Theodoridis, Beiträge zur Geschichte des byzantinischen Profantheaters im IV. und V. Jahrhundert, hauptsächlich auf Grund der Predigten des Johannes Chrysostomos, Patriarchen von Konstantinopel. Thessaloniki 1940. Störende Heischeumzüge erwähnt eine Predigt von *Asterius*, Erzbischof von Amaseia in Kleinasien 400 n. Chr. (PG 40, 220D). Der Bischof von Tapharon *Gregentius* spricht von Fellmaskierungen am Marktplatz (6. Jahrhundert). Kukules, Byzantinon bios, op. cit., III, S. 264. Im 62. Kanon des Trullanums sind Geschlechtswechselverkleidungen erwähnt; Rallis-Potlis, Syntagma, op. cit., II, S. 448. Das Martyrologium des *Hl. Dasius* (im 10. Jahrhundert verfaßt) beschreibt Ziegenfellverkleidete bei Neujahrsumzug; Politis, Melete, op. cit., II, S. 127f. *Balsamon* endlich (12. Jahrhundert) erwähnt, daß sich auch Kleriker dem Mummenschanz in der Kirche hingegeben hätten; Rallis-Potlis, ebenda, II, S. 451.

²⁶⁰) Vgl. die Ergebnisse von Tinnefeld, Zum profanen Mimos, op. cit., S. 343. Kritisch zu benutzen sind die älteren Werke von K. N. Σαθάς, 'Ιστορικόν δοκίμιον περί τοῦ θεάτρου καὶ τῆς μουσικῆς τῶν Βυζαντινῶν ἤτοι εἰσαγωγή εἰς τὸ Κρητικὸν θέατρον [Historischer Traktat über Theater und Musik der Byzantiner oder Einleitung in das Kretische Theater]. Venedig 1878; H. Reich, Der Mimos, Berlin 1903; V. Cottas, Le théâtre à Byzance. Paris 1931.

²⁶¹) So vor allem die babojeri (μπάμπω — die Alte, γέρος — der Greis) in ihren Varianten: μπαμπόγεροι (Lakkovikia/Ostmakedonien. Gusios, I kata to Pangaion chora, op. cit., S. 40f.; Megas, Ellenikai eortai, op. cit., S. 85), μπαμποέρηδες; Kantsiko, Epirus (XKEA 1908: 39), Lykorrachi, Drosopiji (XKEA 1908: 52, 293), μπαμπούγεροι Kali Vrysi Dramas/Makedonien. Spyridakis-Aikaterinidis, Laikai latreutikai, op. cit., S. 237f.; Kato Orini, Bezirk Serres (XKEA 2946: 9), μπαμπουγέρ' Mesolakkia/Makedonien (ΑΣΛΠ 1689: 172), μπαμπαϊούρης Lykudion/Thessalien (XKEA 1975: 83), μπαμπαγιούροι Tyrnavos/Nordthessalien. (Marinis, Dodekaemeritika panegyria, op. cit., S. 56), μπαμπαϊούρηδες Kallipefki/Thessalien (ΑΣΛΠ 1665: 115), μπαμπαϊούρδες, Lykudion/Thessalien (XKEA 1975: 84ff.), μπαμπαϊούρδεις Trikala/Thessalien. (Θεσσαλικά Χρονικά 2, 1931), S. 67, μπαμπαλούρια, μπαμπαλιούρ' δις Kranea/Nordthessalien. (Α. Παπαμιχαήλ, Ἄγερμοι κατὰ τὴν Ἰην τοῦ νέου ἔτους εἰς Κρανέαν Ἐλασσῶνος [Umzüge am ersten Tag des Neuen Jahres in Kranea Bezirk Elasson]. In: Ἀρχεῖον Θεσσαλικῶν Μελετῶν 1 (1972), S. 32—39.) Aus der gleichen Wurzel scheint die Form μπαμπουσιάρειοι Pythion/Thessalien (Grammatikoglu, Laographika, op. cit., S. 186f.) zu stammen, die überleitet zu: μπουμπουσάρια, Rijion/Makedonien, (XKEA 3094: 26f.), μπουμπουσιάρια, Siatista/Makedonien (Papanauum, Laographika, op. cit., S. 31ff.; Μακεδονικὸν Ἡμερολόγιον 1931, S. 225—233), Damaskinia/Makedonien (XKEA 2442: 84f.), μπουμπουσιαραῖοι, Sofikon, Flüchtlinge aus Ostthrakien (XKEA 3112: 8), μπουμπουσιάργια, Damaskinia/Makedonien (XKEA 2442: 84f.), μπούμπαρως, Pentalofos/Makedonien (XKEA 169B': 147), μπιμπουσάρια, Makedonien. (Abbott, Macedonian Folklore, S. 80.) — Auf die Umzugsfigur des „Arabers“ gehen zurück: ἀράπηδες, Didymotichon/Thrakien. (Paraskevopoulos-Kutudis, Laographike, op. cit., S. 290; Manakas, Laographika, op. cit., S. 256ff.), ἀραπκοί, Bezirk Kavala, Ostmakedonien (Karapatakis, Dodekaemeron, op. cit., S. 224ff.), ἀραπάδες, Keramidion, Thessalien. (Marinis, Dodekaemeritika panegyria, op. cit., S. 86ff.). Auf die umgehängten Glocken spielen an κουνουνᾶδες, Siatista. (Karapatakis, ebenda, S. 224ff.), und κουνουνᾶδες, Litochoron/Südmakedonien.

ren deutlich Namensformen, die durch Vokal- und Konsonantenverschiebung, unter Abzug von Präfix- und Suffixbildungen auf die Form *rogatsia* zurückführen: ρογκάτσια²⁶³), ρογκατσάρια²⁶⁴), ρογκατσιάρια²⁶⁵), ρογκατζιάργια²⁶⁶), ρογκουτσάρια²⁶⁷); durch Lautwechsel ραγκότσια²⁶⁸); durch Lautverschiebung o—u ρουγκάτσια²⁶⁹), ρουγκατσάρια²⁷⁰), ρουγκατσιάρια²⁷¹), ρουκατσάρια²⁷²), ρουγκατσιαραϊοί²⁷³), ρουκαντζάρια²⁷⁴), ρουγκατσιάργια²⁷⁵); durch Präfixbildung άρουγκουτσιάρια^{275a});

(Μακεδονική Ζωή 80, 1973, op. cit., S. 24f.). Auf das Umzugskamel gehen zurück τζαμαλήδες, Moniklissia, Bezirk Serres (XKEA 3569: 24) und τζαμαλοί (Δ. Πετρόπουλος, Λαογραφικά Σκοπέλου-Πέτρας Ἀνατολικῆς Θράκης [Volkskundliches aus Skopelos-Petra in Ostthrakien]. In: Ἀρχεῖον τοῦ Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Θησαυροῦ 8, 1941/42, S. 148) sowie die γκαμήλα auf der Halbinsel Chalkidiki (XKEA 769 A': 88, XKEA 3041: 46f., Χρονικά τῆς Χαλκιδικῆς 19—20, 1970, S. 104). Der Ausdruck γαϊτανάκι für die Maskengruppe im Raum Elasson (Περραιβία 2, 1973, S. 12—15) geht auf den Bändertanz zurück, die σουροβάρι, Aposkepos Grevenon (XKEA 1102: 90) und σουρβατζήδες, Sitochori/Südmakedonien (XKEA 2763: 96) stehen mit dem bulgarischen Neujahrsgruß in Zusammenhang, die καπεταναραῖοι, Sarantaporon/Thessalien (XKEA 1969: 17) und καπιταναραῖοι, Pythion/Thessalien (XKEA 1977: 18) bezeichnen die Festverkleideten.

²⁶²) So die καρκαντζάλια, Lygaria/Thessalien (ΑΣΛΠ 1565: 96), καρκάντζαλοι, Nordthessalien. (Karapatakis, Dodekaemeron, S. 233ff.) und καλλ' καντζάρ', auf der Insel Limnos mit Kontinentalbevölkerung (XKEA 1160 Γ': 65, 1160 Δ': 117, 1100 Δ': 83f.). Der Lächerlichkeit wegen nennt man sie auch manchmal καρναβάλια, Ajia Paraskevi im Bezirk Serres (XKEA 2897: 62), καρabas' λάδες, Halbinsel Chalkidiki. (Karapatakis, Dodekaemeron, op. cit., S. 224ff.), καλινδρᾶδες, im Raum Halmyros/Thessalien. (K. A. Romaios, Laikes latreies, op. cit., S. 107ff., Priakis, Kalanta, S. 225ff.) usw.

²⁶³) Thessalien (Karapatakis, Dodekaemeron, op. cit., S. 237ff.), Palaiokastron (Λαογραφία 4, 1913/14, op. cit., S. 311f.).

²⁶⁴) Im Raum Elasson, Κ. Παπαμιχαήλ, Ἡ ἐκ τῶν λαϊκῶν παραδόσεων ἱστορία Λελόβου (θεσπρωτικοῦ) καὶ τῆς περιφερείας του [Die Geschichte Lelovos und seiner Umgebung aus den Volkserzählungen], Athen 1955, S. 32ff., allgemein Δ. Λουκόπουλος, Τὰ Ρογκατσάρια. In: Νεοελληνικά Γράμματα 10. XI. 1935.

²⁶⁵) Lykudion/Thessalien (XKEA 1975: 84ff.), Edirne (XKEA 180: 82).

²⁶⁶) XKEA 1975: 84ff.

²⁶⁷) Καστοριανή Ζωή 1 (Jan. 1937).

²⁶⁸) Didymotichon/Thrakien, Manakas, Laographika, op. cit., S. 256ff.

²⁶⁹) Thessalische Ebene, ΑΣΛΠ 1485: 101ff., Kornofolia/Thrakien, Christudis, Laographika, op. cit., S. 298ff., Rumluiki-Delta, Α. Χατζημιχάλη, Ἑλληνική λαϊκή τέχνη [Griechische Volkskunst]. Athen 1931, S. 128f., Karditsa/Thessalien, Λαογραφία 19 (1960), S. 561ff.

²⁷⁰) Vogatsiko/Makedonien, XKEA 1100 E': 5, 8f., Kalochi/Makedonien, Lukopoulos, Symmeikta, op. cit., S. 127ff., Karditsa/Thessalien, ΑΣΛΠ 1971: ο. S., Velventos/Makedonien, XKEA 2154 A': 93f., XKEA 2460: 15, Pentalofos/Makedonien, XKEA 2154 A': 93f., Damaskinia/Makedonien, XKEA 1103 A': 9.

²⁷¹) XKEA 2442: 84f.; K. A. Romaios, Laikes latreies, S. 284 für Siatista; Karamesinis, Protochronia, S. 55ff.; Μακεδονική Ζωή 68 (1972), S. 21 für Deskati, Λαογραφία 19 (1960), S. 561ff. für Karditsa.

²⁷²) Pentalofos/Makedonien, XKEA 2154 A': 93f.

²⁷³) Kornofolia/Thrakien, XKEA 3061: 9—13.

²⁷⁴) Elati/Makedonien, XKEA 2465: 1ff.

²⁷⁵) Damaskinia/Makedonien, XKEA 2442: 87.

^{275a}) Kastoria, XKEA 1101 a: 74.

durch Konsonantwechsel r—l λογκατσάρια²⁷⁶), λοκατζάρια²⁷⁷); durch Vokaländerung o—u λουκατζάρια²⁷⁸), λουγκατσάρια²⁷⁹), λουκασιάρια²⁸⁰), λουγκατσάρ²⁸¹); durch Lautwechsel und Suffixbildung λαγκατσιαραῖοι²⁸²); durch Konsonantenkombination l—lj λιουγκασιάρια²⁸³), λιουκαντζάρια²⁸⁴). K. A. Romaios hat in einer onomatologischen Studie versucht, die wechselweise Beeinflussung der Namensform der Verkleideten und der Kallikantzaroi nachzuweisen²⁸⁵). W. Liungman führt die Namenreihe auf das bulgarische *rogač* (Hirsch) zurück²⁸⁶), Karapatakis weist auf die slawische Wurzel *rog* (Horn) hin²⁸⁷), Th. Photiadis glaubt die etymologische Wurzel im ital. *ruga* (Platz) zu finden²⁸⁸). N. Politis greift auf die lateinische *rogatio* zurück und setzt sie in Beziehung zum Heischecharakter der Umzüge²⁸⁹). Damit wären römisch-hellenistische Kulturschichten angesprochen, aber noch keine christlich-mittelalterlichen, die eine solche Namenskontinuität ermöglichen würden. Diese finden sich allerdings in den Flur-, Bitt- und Bußprozessionen der *rogationes*.

*Rogationes*²⁹⁰) nannte man frühchristliche Prozessionslitaneien²⁹¹) mit Pönitentialcharakter²⁹²) oder mit dem Ziel der Abwendung von Naturkatastrophen an verschiedenen Terminen des Vorfrühlings- und Frühlingsabschnittes²⁹³). Die *lita-*

²⁷⁶) Nordthessalien, Faltaits, Babajurdoi, op. cit., S. 122.

²⁷⁷) Kallipefki/Thessalien, ΑΣΑΠ 1665: 115.

²⁷⁸) Grintades/Makedonien, Lukopulos, Symmeikta, S. 134f.

²⁷⁹) Tyrnavos/Thessalien, Marinis, Dodekaemeritika panegyria, op. cit., S. 86.

²⁸⁰) Domenikon/Thessalien, XKEA 1972: 16.

²⁸¹) Kalochi im Raum Pieria, Λαογραφία 6 (1917), S. 128.

²⁸²) Bezirk Pieria, Karapatakis, Dodekaameron, op. cit., S. 224ff.

²⁸³) Theopetra/Thessalien, Karapatakis, ebenda, S. 224ff.

²⁸⁴) Ajioi Theodoroi/Thessalien, ΑΣΑΠ 1667: 138ff.

²⁸⁵) K. A. Romaios, Mikra meletemata, op. cit., S. 264ff. Seine Ableitung des Dämonennamens von καλὸς κἀνθαρος steht die Ableitung aus dem türkischen *korkunç* (Monstrum) gegenüber; Vakarelski, Jeux et coutumes, op. cit., S. 133f.

²⁸⁶) W. Liungman, Das Kukeri-Spiel in Hagios Georgios und zwei damit zusammenhängende Namensreihen. In: *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 15 (1939), S. 21—29. Die Hirschmaske ist aber bei den Verkleidungen nicht nachzuweisen.

²⁸⁷) Karapatakis, Dodekaameron, S. 203ff. In einem zweiten Ansatz will derselbe Autor die ρουγγανάδες als onomatopoetische Form des Glockenlärms gedeutet wissen. Die genannte Namensform ist nun aber keineswegs repräsentativ für die ganze Wortgruppe.

²⁸⁸) Θ. Φωτιάδης, Χαρτογράφηση „διονυσιακῶν“ ἐπιβιώσεων-ἐκδηλώσεων στὸ βορειοελλαδικὸ χῶρο [Kartographierung von „dionysischen“ Survival-Manifestationen im nordgriechischen Raum]. In: Β' Συμπόσιο Λαογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ Χώρου Κομοτηνῆ (19—22 Μαρτίου 1975) Πρακτικὰ, Thessaloniki 1976, S. 505—510, bes. S. 508 (gegen N. Politis).

²⁸⁹) Politis, Melete, op. cit., II, S. 1242ff.

²⁹⁰) Nachweise bei Du Cange VII, S. 206.

²⁹¹) J. A. Jungmann, Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie VII. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 73 (1951), S. 347ff.

²⁹²) Schon die Frühkirche hatte am 1. I. gegen das Treiben der *Calendae Ianuariae* einen Bußtag eingeführt. Lexikon für Theologie und Kirche VII, S. 909ff.

²⁹³) „Litanies (processions) were held on Station days, every day in Lent, on many feasts, on Ember Days and vigils, and on special occasions (calamities and dangers of a usual and unusual kind) when God's mercy and protection was implored with

niae minores, wie sie auch genannt wurden, führte Bischof *Mamertus von Vienne* in Südgallien wegen verheerender Naturkatastrophen als jährliche Pönitentialübung mit Gebeten, Fasten und Prozessionen für die drei Tage vor Christi Himmelfahrt ein²⁹⁴). Dieses Triduum der Bußprozessionen und Flurumzüge, die sich oft über Stunden hinzogen und Nachbarpfarreien besuchten, wo sie bewirtet wurden²⁹⁵), breitete sich im 6. Jahrhundert aus²⁹⁶), wurde im 9. Jahrhundert in den römischen Ritus übernommen und existiert als enorm populäre Bußübung unter dem Namen *Rogations-* oder *Kreuztage* das ganze Mittelalter hindurch bis in die jüngere Vergangenheit²⁹⁷). Die semiliturgische Wetterprozession mit Weihwasserbesprengung der Felder und Gärten, die der Bauer oft für sich allein wiederholt, mit der nachfolgenden *Rogationsmesse*²⁹⁸) geht dabei über das Christentum hinaus auf römische Flurprozessionen mit agrarfertilem Telos am 25. April und im Mai zurück²⁹⁹). Daß gemäß der Agrarmythologie mit der Bitte um Erntesegen auch die Totenanrufung verbunden ist, beweist eine Rogationsprozession aus Barcelona im Jahre 1383³⁰⁰). Am 4. Juli 1447 wurde bei einer Bittprozession um gedeihliche

particular fervor.“ F. X. Weiser, *Handbook of Christian feasts and Customs. The Year of the Lord in Liturgy and Folklore*. New York 1958, S. 38 ff.

²⁹⁴) Migne, *Patr. lat.*, 59, S. 289 ff. — „In der Sprache der Liturgie heißen die Bitttage *Rogationes* oder *Litaniae* nach dem Hauptbestandteil ihres Gebetsinhaltes, der Allerheiligenlitanei. Sie hat ihren Namen nach dem jüngsten Teil dieser Anrufungen, die seit dem 7. Jahrhundert an Heilige gerichtet sind, während die beiden anderen Teile, Christusanrufungen und -bitten, bis tief in die altchristliche Zeit zurückreichen.“ W. Henrichs, *Kult und Brauchtum im Kirchenjahr*. Düsseldorf 1967, S. 52.

²⁹⁵) Vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (1958), S. 518 ff.

²⁹⁶) Die Synode von Orleans 511 schreibt die Abhaltung der Bittprozessionen für das fränkische Reich verbindlich vor, *Karl d. Gr.* legt später das Zeremoniell fest (Belege im Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens I, S. 1348 ff.). Die Diözese von Milano hält die drei Bußtage eine Woche vor Pfingsten ab, im Spanien des 6. Jahrhunderts liegt das Triduum in der Woche nach Pfingsten. Das Konzil von Mainz (813) führt die Bußprozessionen auch für den deutschen Teil des fränkischen Reiches ein.

²⁹⁷) Zu den Kreuztagen z. B. N. Gross, *Ostern in Tirol*. Innsbruck 1957, S. 110.

²⁹⁸) A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*. 2 Bde. Freiburg 1909. II, S. 71; B. Scholz, *The Sacramentals in Agriculture*. In: *Orate Fratres. A Liturgical Review* 5 (1931), S. 323 ff.

²⁹⁹) Die *amburbalia* (RE I 1816), die *Ambarvalia* zu Ehren der *Ceres* und des androgynen Erntegottes *Robigus* (RE I 1796) mit der Priesterschaft der *Arvales fratres* (RE II 1463—86) sowie die *Robigalia* (RE II 1, 949 ff.). Unter dem Namen *ambarvalia* läuft sogar noch eine mittelalterliche Verordnung der Äbtissin *Marksvid* im Kloster Schildesche bei Bielefeld (10. Jahrhundert). *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* I, S. 1348 ff.

³⁰⁰) G. Matern, *Zur Vorgeschichte und Geschichte der Fronleichnamtsfeier besonders in Spanien*. Münster 1962, S. 47 ff. — „Mehr erfahren wir bereits von den Rogationsprozessionen, zu denen im Jahre 1332 der Bischof von Mallorca gemeinsam mit dem Domkapitel aufrief. Alle Geistlichen der Stadt sollten an ihnen teilnehmen, mit Ausnahme eines Priesters aus jeder Pfarrei. Auch sollten die Pfarrektoren und die Vikare das Volk zur Teilnahme an diesen Prozessionen einladen, unter Verheißung von 20 Tagen Ablass“ (ebenda). Zum frühchristlichen Prozessionswesen allgemein L. Duchesne, *Origines de Culte Chrétien. Etude sur la liturgie latin avant Charlemagne*. Paris 1925, S. 493 ff.

Witterung in Köln sogar das Sakrament mitgeführt³⁰¹). Sebastian Franck beschreibt die Brauchübung bei den Franken des 16. Jahrhunderts folgendermaßen:

„Auff diß fest (Ostern) kompt die creütz woch, da gehet die gantz statt mit dem creütz wollen auß der statt, ettwan in ein dorff zu eynem heyligen, daß er das treyd wöll bewaren vnd wolfeyle zeit vmb got erwerben. Das geschicht drei tag an eynander, da isset man eyer vnd was man guts hat im grünen graß auff dem kirchhoff vnd ermeyen sich die leüt wol“³⁰²).

Die Bittprozession während des Triduums vor Christi Himmelfahrt hat sich nicht nur bei den Sprachinseldeutschen in Südosteuropa erhalten³⁰³), sondern als folkloristischer Schaubrauch auch im Weingartner Blutritt.

Dem Pönentialtriduum der *rogationes* vergleichbare Bußtage kennt der griechisch-orthodoxe Ritus in der Karnevalsepoche: das *Fest Adams* (zu Ehren des ersten Enthaltungsgesetzes, das Gott dem Urelternpaar auferlegte, Gen. 2, 17) als Vorbereitung auf die strengen Frühlingsfasten³⁰⁴). Fiel der Termin der westlichen Rogationsprozessionen in die *Pentekoste* und war unter anderem auch an die Toten gerichtet, so läßt er sich eventuell mit den *Rusalien*-Grabbräuchen desselben Zeitabschnittes in Beziehung setzen; diese standen wiederum in Namensbeziehung mit Umzugsformen der Zwölften und der Fastnacht; eine christlich-liturgische Einflußnahme auf die Umzugsbräuche, vergleichbar dem blühenden Prozessionalwesen des lateinischen Mittelalters, wird man aus dieser Tatsache aber doch nicht ableiten können, auch wenn man die byzantinische Franken- und Katalanenherrschaft mit lateinischem Proselytentum in Rechnung stellt. Vielleicht handelt es sich aber, ähnlich wie bei den *Rusalien*, um bloße Namensübertragung: *rogatio* heißt im Altfranzösischen *rouvaison*, im Provenzalischen *roazo*, im Rumänischen *rugăciune*, im Meglenitischen *rugătşuni*, im Aromunischen endlich *ncl'inătşune* oder *prusefhie* (προσευχή)³⁰⁵). Damit wären zum erstenmal die Vlachen und Arvanitovlachen als potentielle historische Brauchträgerschicht angesprochen.

Aber eine andere, noch plausiblere Ableitung scheint den etymologischen Überlegungen bisher entgangen zu sein: die der byzantinischen *ρόγα*. Das aus dem Spätlateinischen *erogatio* (Verleihung, Erteilung) gebildete Wort bedeutet den Soldatensold oder Lohn bei Vertragsarbeit³⁰⁶), in einer Nebenbedeutung dann auch die Sonderzahlung, das Trinkgeld. So war der Kaiser verpflichtet, dem Heer

³⁰¹) Matern, Vorgeschichte, op. cit., S. 47 ff.

³⁰²) S. Franck, Weltbuch. 1534. S. 132.

³⁰³) K. Kraushaar, Sitten und Bräuche der Deutschen in Ungarn, Rumänien und Jugoslawien . . ., Baden bei Wien 1932, S. 47.

³⁰⁴) M. Nilles, Kalendarium Manuale Utriusque Ecclesiae, Orientalis et Occidentalis, 2 vol. Oeniponte (Innsbruck) 1896, II, S. 6 ff.

³⁰⁵) S. Puşcuriu, Etymologisches Wörterbuch der rumänischen Sprache. Heidelberg 1905, S. 132, Nr. 1479.

³⁰⁶) Die *soldati* werden auch direkt *rogatores* (also Söldner) genannt. Im Neugriechischen bedeutet das Wort u. a. auch den Dienstbotenlohn, das Verb *ρογιαζω, ρογιαζομαι* = in den Dienst (gegen Gehalt) aufgenommen werden. Μεγάλη 'Ελληνική 'Εγκυκλοπαίδεια 21, Athen 1933, Sp. 181.

und dem Senat jährlich am Palmsonntag oder Gründonnerstag aus seiner Privatschatulle ein solches Geschenk in Goldmünzen oder kostbaren Stoffen zu machen³⁰⁷).

Aus dem bisher Ausgeführten geht deutlich hervor, daß die Quellenlage zu einer Lokalisierung der Herkunft des Umzugsbrauches nicht ausreicht, daß man vielmehr annehmen muß, ein Agglomerat ganz verschiedener historischer Zeitschichten vor sich zu haben. Diesen Befund scheint auch die Geschichte der Brauchträger zu bestätigen. Die lateinische Wurzel der *Rogatsia* sowie die starke Beteiligung latinophoner Populationsschichten (Vlachen, Kutzovlachen oder Gräkovlachen, Arvanitovlachen, Aromunen, Cincaren)³⁰⁸) an der Brauchübung indiziert eine besondere Rolle der Vlachen bei der Entstehung und Entwicklung des Brauches. Die Herkunft dieser Sprachgruppe ist noch umstritten: wahrscheinlich handelt es sich um latinophone Restenklaven aus der 700jährigen römischen Okkupation der Balkanhalbinsel mit ihrer Latinisierung des Substrats, verstärkt durch die transdanubischen Populationsgruppen, die im Zuge der Slawenwanderung, aber vor allem durch die Albanische Süd- und Ostwanderung vom 14. bis zum 17. Jahrhundert ins Land drangen und sich vor allem im Pindusgebiet ansiedelten³⁰⁹). Die türkische Invasion in Makedonien und Thessalien Ende des 14. Jahrhunderts, die die Griechen und die Serben vom Restkönigreich *Stefan Dušans* nach Westen in die Berge trieb, führte zu einer weiteren Vermischung der sprachlich und/oder ethnisch heterogenen Bevölkerungsteile. Die nachfolgende osmanische Zwangsbesiedlung Thrakiens mit Populationsgruppen aus allen Balkanzonen sowie der spätere starke Zuzug in die wohlhabenden makedonischen Handelsstädte vollendete diesen Prozeß³¹⁰). Aber die demographische Geschichte der südbalkanischen Kontinentalzonen war vermutlich schon unter Kral *Stefan Dušan* (1331—1355), der große Teile Makedoniens, später des Epirus und Thessaliens zu seinem Kleinkönigreich zählte, als Massen albanischer Sippen die Ruralräume verwüsteten und sich die Substratbevölkerung in die katalanischen Kastelle rettete, so bewegt, daß jedes komplexere Brauchleben aus byzantinischen Tagen eigentlich nur in den Städten hat überleben können³¹¹). Das türkische Bewirtschaftungssystem der anbaufähigen Flächen mit Sklaven, Duloparöken (*ortaçki*) und Freibauern, die enorme Kopf- und Grundsteuern zu entrichten hatten, trieb nicht nur große Bevölkerungsteile in einem Seminomadismus der Steuerflucht und Arbeitslosigkeit

³⁰⁷) Auch der Patriarch kannte ähnliche Verpflichtungen. Diese Institution hielt sich bis ins 11. Jahrhundert und wurde von *Konstantin IX., dem Monomachen*, abgeschafft. — *Rogalia* nannte man auch in Rom die Tage öffentlicher Beihilfen und sozialer Unterstützungen für Mittellose.

³⁰⁸) Bes. in den Deskriptionen von Wace, *North Greek Festivals*, op. cit., und *Mumming Plays*, op. cit., die den Zustand während der Türkenzeit wiedergeben.

³⁰⁹) Die Frage ausdiskutiert bei Vakalopoulos, *Istoria I*, op. cit., S. 34ff.

³¹⁰) V. Babinger, *Beiträge zur Frühgeschichte der Türkenherrschaft in Rumelien (14.—15. Jahrhundert)*. Wien, München 1944, S. 46ff.; L. Jireček, *Geschichte der Serben*, 2 Bde. Gotha 1911—18; G. Ostrogorsky, *La prise de Serrès par les Turcs*. In: *Byzantion* 35 (1965), S. 302—319.

³¹¹) A. Gegaj, *L'Albanie et l'invasion turque au XVe siècle*. Paris 1937, S. 25ff.

durch das ganze Reich, sondern unterband wahrscheinlich auch jedes kontinuierliche Brauchleben³¹²).

Von den Bergen ergoß sich ein Strom von Arbeitssuchenden in die Städte, die im 16. und 17. Jahrhundert rasch anwuchsen, und widmete sich hier hauptsächlich dem Handel und Gewerbe. Vlachen, Griechen und Albaner verdungen sich als Saisonarbeiter auf den türkischen Çiflikern in Makedonien, Thessalien, Zentralbulgarien und den transdanubischen Ländern³¹³). Die Handelswege reichten bis nach Zentraleuropa³¹⁴) und der Mobilitätsradius der nordepirotischen und westmakedonischen Maurergilden ist an der Verbreitungskarte des Volksliedes vom „Bau der Arta-Brücke“ abzulesen³¹⁵). Der florierende Handel mit Mitteleuropa und bescheidene Manufakturbildungen in späteren Jahrhunderten konzentrierten in den makedonischen Städten einen gewissen Wohlstand, der eine bürgerliche Kaufmannsschicht mit aufklärerischen Idealen hervorbrachte, eine Entwicklung, die erst die Terrorbanden der albanischen Söldner *Ali Paschas* gegen Ende des 18. Jahrhunderts unterbrechen sollte³¹⁶). Die Handwerkerzünfte dieser Stadtkultur mochten für die komplexere und festlichere Ausformung der Zwölftenumzüge

³¹²) Zu den ökonomischen Verhältnissen in den Ruralzonen im 16. und 17. Jahrhundert, Vakalopoulos, *Istoria*, op. cit. II, S. 11—51. Das türkische Steuersystem war dem byzantinischen vermutlich nicht unähnlich; H. Inalcik, *The Problem of the Relationship between Byzantine and Ottoman Taxation*. In: *Akten des XI. Internat. Byzantinistenkongresses München 1958*, München 1960, S. 237—242.

³¹³) Vakalopoulos, *Istoria*, op. cit. II, S. 423ff.

³¹⁴) Als Transportmittel der Karawanen wurde neben dem Maultier auch das Kamel verwendet, so daß vielleicht hier das karnevaleske Umzugstier als reale Erfahrung anzusetzen ist. In Şibiu/Hermannsstadt und Braşov/Kronstadt bildeten sich ab dem 16. Jahrhundert eigene kleine, von den Habsburgern unterstützte Handlungsgilden (*compagnies*), die von einem zwölfköpfigen Ausschuß und einem Vorsitzenden verwaltet wurden. Die Vermittlungsorgane zwischen Verwaltung und Mitglieder wurden interessanterweise „kapetani“ genannt; ein Steuereinheber trieb die Mitgliedsbeiträge ein; ein Verwaltungsausschuß wurde vom Kirchenvorsteher vereidigt; die Gilde achtete auch auf die Sitten ihrer Mitglieder, verbot Glücksspiele usw. N. Camariano, *L'organisation et l'activité de la compagnie des marchands Grecs de Sibiu*. In: *Balkanica* 6 (1943), S. 201—241; M. Dan-S. Goldenberg, *Marchands balkaniques et levantines dans le commerce de la Transylvanie aux XVIIe et XVIIIe siècles*. In: *Actes des Ier Congrès Intern. des Etudes Balcaniques . . . 3* (1969), S. 641—648. Sollte dieses streng gruppierte Zunftwesen in irgendeinem Zusammenhang mit der hermetischen Gruppenbildung der umziehenden *Rogatsia*-Gruppen stehen?

³¹⁵) Megas, *To tragoudi*, op. cit.; Γ. Α. Μέγας, 'Ο λεγόμενος κοινός βαλκανικός πολιτισμός [Die sogenannte gemeinbalkanische Kultur]. In: *Επετηρίς τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου* 6 (1950/51), S. 297—324, bes. S. 300. Zur Geheimsprache dieser Maurergilden X. Πεμπέλης, *Κονιτσιώτικα*. Athen 1953, S. 350—356. Zu den wandernden Zünften allgemein E. Βουραζέλη-Μαρινάκου, *Αἱ ἐν Θράκῃ συντεχνίαι τῶν Ἑλλήνων κατὰ τὴν τουρκοκρατίαν* [Die griechischen Zünfte in Thrakien während der Türkenzeit]. Thessaloniki 1950, S. 21ff. Sollten wandernde Handwerker- und Arbeitergilden der späteren Türkenzeit diese Masken-Umzüge zur Einhebung von Feiertagsgeldern veranstaltet haben? Eine solche — nach mitteleuropäischen Gegebenheiten — wahrscheinliche Auslegung bleibt aufgrund der Quellenlage aber hypothetisch.

³¹⁶) Vacalopoulos, *History*, op. cit., S. 437ff. Davon war das Paşalik von Thessaloniki und Chalkidiki (Bergbau) nicht betroffen.

eine fördernde Rolle gespielt haben. Die Berggebiete waren von transhumanen Populationsschichten sowie Partisanen (Klephten), die zwischen Widerstandskämpfern und Räuberbanden anzusiedeln sind, bewohnt. Auch hier dürfte ein Strang der Brauchtradition, vielleicht primitiv-dämonische Formen, weitergelebt haben, wie es sich etwa am Brauchleben der nomadischen Sarakatzanen ablesen läßt³¹⁷). Gewißheiten sind uns in beiden Fällen versagt. Die größte Entwicklung der südbalkanischen Volkskultur im 17. und 18. Jahrhundert war, wie Kleidung und Architektur deutlich beweisen, an den Reichtum von Städten wie Moschopolis, Krusovo, Manastir (Bitola), Kozani, Siatista, Kastoria, Grevena, Stromnitsa, Meleniko und die Bergbauggebiete von Chalkidiki gebunden³¹⁸). In dieser Kulturschicht wird man auch die heute greifbaren Brauchformen anzusiedeln haben. Sollte etwas von den störenden byzantinischen Kalendenumzügen in den Städten überlebt haben, so ging es in den Ruralzonen mit der Einwanderung von Vlachen und Albanern schon in der Palaiologenzeit und mit der osmanischen Okkupation mit Sicherheit verloren. Diese heteroethnischen Adstratgruppen brachten ihr eigenes Brauchtum mit, das sich von dem der Substratschicht nicht unbedingt wesentlich unterschieden haben muß³¹⁹). Symbiose und Mixtion der teilmobilen Bevölkerungsgruppen mit transhumaner Lebensführung in den südbalkanischen Montanzonen haben vermutlich zu verschiedenen Formen der theriomorphen Fellverkleidung während der Türkenzeit geführt, wie dies die extensive Viehwirtschaft und die Dämonenvorstellungen des Zwölftenters nahelegen; eine solche Vermummungsform mag bis auf steinzeitliche Jagdattrappen zurückgehen³²⁰). Die festliche und repräsentative Form des Umzugs als Schaubrauch wurde aber mit einiger Wahrscheinlichkeit in den makedonischen, epirotischen und thessalischen Städten des 17. und 18. Jahrhunderts ausgebildet, als einiger Wohlstand und die begrenzte Lokalautonomie, die beide dem türkischen Joch abgerungen werden konnten, nach stolzer Selbstdarstellung verlangten. Diese Formen der prozessionalen festlichen Selbstdarstellung mögen — vor allem nach dem Ende der osmanischen Herrschaft, die in einigen Teilen des bezeichneten Gebietes bis ins 20. Jahrhundert reichte — auf die dämonischen Burschenumzüge der Dörfer zurückgewirkt haben, so daß jener labile Zustand der Braucherscheidung zwischen Theriomorphie und Eumorphie, wie er uns in den Brauchbeschreibungen entgegentritt, erklärlich wird. In Anrechnung der Unterschiedlichkeit der lokalen Verhältnisse unter den langen Jahrhunderten der Türkenzeit und der

³¹⁷) Dazu Hatzimichali, *Oi Sarakatsanoi*, op. cit.

³¹⁸) A. Κυριακίδου-Νέστορος, *Τοπικές φορεσιές της Μακεδονίας* [Lokaltrachten von Makedonien]. In: *Μικρά Μελετήματα*. O. O. 1975, S. 141 ff.

³¹⁹) Über das byzantinische Dorfleben allgemein können ja nur Vermutungen angestellt werden; vgl. die unterschiedlichen Ergebnisse bei G. Weiss, *Beobachtungen zur Sozialgeschichte von Byzanz*. In: *Südostforschung* XXXIV (1975), S. 3—25.

³²⁰) N. Kuret, *Zwei Boviden-Masken aus Valvasors Kupferstichsammlung*. In: *Dona Ethnologica*. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. L. Kretzenbacher zum 60. Geburtstag. Hg. von H. Gerndt und G. R. Schroubek (Südosteuropäische Arbeiten 71) München 1973, S. 53—59, bes. S. 54 ff.

Lückenbezirke im Quellenmaterial muß aber auch diese historische Zuordnung Hypothese bleiben.

IV.

Der Erfassung des rezenten Standes der Brauchübung diene eine Exploration am 31. 12. 1976 und 1. 1. 1977 in den Bezirk Elasson (Nordthessalien), in dem quellenmäßig auch nach dem Zweiten Weltkrieg starke Umzugstätigkeit nachgewiesen ist. Die Bevölkerung des kargen weiträumigen Berglandes südwestlich des Olymp-Massivs, neben den ansässigen Griechen und hellenisierten Vlachen auch ein Großteil Kleinasienflüchtlinge, betreibt neben der Viehzucht auch Tabakanbau in den Flußebenen des Titarisios und neuerdings durch Bewässerungsanlagen auch die Zucht von Mandelbäumen. Ein Großteil der ehemaligen Population ist nach Tirnavos und Larisa abgewandert oder arbeitet in Deutschland.

Bei einer Vorerkundung am Vorabend des Neujahrstages erfuhren wir schon in Tirnavos, daß im Bezirk Elasson tatsächlich noch theriomorphe Neujahrsumzüge abgehalten werden, und zwar südlich der Bezirkshauptstadt mehr als nördlich davon, wo vielfach die Pontusgriechen überwiegen. Die Exploration ergab dann, daß die Umzüge in allen mündlichen Berichten greifbar sind, sich in den letzten Jahren aber im Zustande des Aussterbens befinden. Als Informationszentren dienten die jeweiligen Dorfplätze, wo die ärmlich gekleideten Männer in den Kaffeehäusern ringsum saßen und bei Raki und Kaffee die Mitternachtsstunde erwarteten. Die ersten Reaktionen auf die Frage nach dem Brauchvorkommen waren von einer gewissen Scheu gekennzeichnet³²¹), die einer bereitwilligen Auskunftsfreude wich, sobald wir uns als aus der Hauptstadt kommend und an dem Brauch interessiert zu erkennen gaben³²²). In den Dörfern Damasion, Amurion, Domenikon und Evangelismos südwestlich von Elasson konnten wir positive Erhebungen durchführen. Als beste Informationsspenders erwiesen sich jeweils die Gemeinde- und Kirchenvorsteher sowie die Dorfkrämer.

In Damasion tanzten „früher“ in alte Trachten Gekleidete/τσολιάδες (oder καπεταναῖοι) am Dorfplatz oder in den Kaffeehäusern in der Neujahrsnacht nach 12 Uhr und am Neujahrstag nach der Messe den Bändertanz. In Amurion war in Erfahrung zu bringen, daß die Männer sich in Männertrachten (φουστανέλλες) und Frauentrachten (γυναικεῖα) verkleideten. Man tanze am Dorfplatz zu Instrumentenmusik und gehe auch in fremde Dörfer, sowie auch von dort andere Gruppen kämen. Man gehe auch mit einer Büchse von Haus zu Haus und sammle für Kirche und Schule. Heuer sei der Umzug nicht zustande gekommen, weil sich die Burschen nicht darüber verständigt hätten.

³²¹) Die Aufzüge werden von den Lokalbehörden offenbar als lächerlich und einer Gemeinde unwürdig betrachtet; die Informanten versuchten auch immer wieder, die dämonisch-grotesken Elemente in ihren Berichten zu übergehen und strichen die schönen alten Trachten und Tänze heraus.

³²²) In einigen Fällen hielt man uns für Journalisten und bedauerte, daß wir nicht drei Tage früher angerufen hätten, man hätte den Umzug für unsere Photoapparate organisiert.



Abb. 1 Der „Tanzbär“ und der „Zigeuner“ aufgenommen am 1. 1. 1977 in Domenikon/Nordthessalien



Abb. 2 Der „Tanzbär“, ebenda



Abb. 3 Der Hausumgang, voran der Kirchenvorsteher, ebenda



Abb. 4 Der Sammelumzug, ohne Zuschauer, ebenda

In Domenikon, dem Hauptspielort dieser Umzüge, war vom Kirchenvorsteher zu erfahren, daß für die Durchführung des Brauches eine Erlaubnis der Bezirkshauptmannschaft vorliegen müsse, da eine Geldsammlung durchgeführt wird. Die Spielgruppe bestehe aus zwei Teilen: dem *Bändertanz* (γαϊτανάκι) mit sechs Fustanellenträgern und sechs *Mädchen*, und den *χαζοί* (*Dummköpfen*) mit dem *Greisenpaar*, dem *Tanzbär* und *seinem Führer*. Die Stange für den Bändertanz sei etwa 6 m hoch, jeder Tanzende halte ein Band; die Bänder würden durch die Tanzbewegung zu einem kunstvollen farbigen Knoten verschlungen. Hier sei der beste Bändertanz des ganzen Gebietes zu sehen; man habe auch schon Vorstellungen in Katerini und Larisa gegeben. Leider würden diesmal am Neujahrstag nach der Messe nur die *χαζοί* zu sehen sein, da die Burschen sich nicht bereit erklärt hätten, den Tanz in den alten Trachten auszuführen, weil am Neujahrstag vormittags ein Fußballmatch angesagt sei.

In Evangelismos wird die Maskengruppe λογκατσάρια genannt; sie besteht aus 15 Fustanellenträgern und 15 *Mädchen* sowie den *χαζοί*: dem *Greisenpaar*, dem *Tanzbär mit Führer*, dem *Arzt*. Auch eine Scheinhochzeit wird gespielt. Am Neujahrmorgen, vor den Burschen, organisieren die Kinder einen Umzug in Gruppen zu fünf: ein *τσολιάς* (Bräutigam), eine *Braut*, ein *μασκαράς* (Araber), zwei Gabensammler, die Geld, Mais und andere Lebensmittel an sich nehmen. Nach Auskunft des Gemeindevorstehers findet der Umzug nicht mehr statt, weil die Trachten fehlen. Viele seien im Bürgerkrieg abhanden gekommen, andere habe man einem Filmproduzenten geliehen und nicht mehr zurückbekommen. Früher hätten diese Umzüge auch in Nachbardörfern bis zum Theophanietag gedauert; das gesammelte Geld sei für die Kirche oder Schule verwendet worden.

Am Neujahrmorgen besuchten wir wieder das Dorf Domenikon, um die Reste des stolzen Umzugsbrauches aufzunehmen. Die *Maskengruppe* bestand aus drei Personen, zwei Burschen und dem Kirchenvorsteher mit einer Pappschachtel mit Einwurfschlitz; man sammelte Geld für den Bau einer Kirche. Die Burschen stellten *Tanzbär* und *Zigeuner* dar: der eine in einem locker zusammengenähten Kostüm aus Schafhaar, mit einem Knoblauchgebilde am rechten Oberschenkel und einer kleinen Glocke in der linken Kniekehle, einem Strick um den Hals und einer Trompete in der Hand. Beim Gang von Haus zu Haus blies er schrill in die Trompete, während ihn der Bärenführer am Strick zog (vgl. Abb. 1)³²³). Dieser, als Zigeuner etwas buntscheckig-festlich gekleidet, ging mit geschwärztem Gesicht um, schlug die Trommel und führte den Tanzbären (vgl. Abb. 2). Beide Verkleidungsfiguren dienten nicht mehr sosehr dazu, mit komischen oder grotesken Effekten Gelächter zu erregen, als vielmehr Lärm zu machen, um die Annäherung des Kirchenvorstehers mit der Geldschachtel anzukündigen, der den Masken voranging (vgl. Abb. 3). Einzige Zuschauer an diesem Vormittag waren denn auch nur

³²³) Der Bursch bemühte sich auch nicht, die Tanzbewegungen des Bären nachzumachen. Das hätte früher ein dicker Mann besonders gut beherrscht, der aber jetzt in der Bundesrepublik arbeite. Für das Anfertigen des Bärenkostüms seien zwei Tage nötig gewesen.

einige kleine Kinder (vgl. Abb. 4); die Dorfjugend befand sich durchwegs beim Fußballmatch.

Es ist mit einiger Gewißheit vorauszusehen, daß diese Brauchform in Kürze aussetzen wird, sollten nicht mit einer neuen Folkorismuswelle lokalpatriotische und ökonomische Interessen ins Spiel gebracht werden, wie dies vor allem in den größeren makedonischen Städten zur Steigerung des Binnentourismus der Fall ist³²⁴). Im vorliegenden Fall waren es nur die finanziellen Erwägungen des Kirchenvorstehers, die zur Brauchübung motivierten. Die männliche Dorfjugend hat ein anderes agonales Zeremoniell mit Gruppenidentifikation und „Verkleidung“ gefunden, das einem gewandelten Mannes- und Kampffideal besser entgegenkommt als der alte balkanpatriarchalische Waffenheros: das Fußballspiel. Die Vereinsorganisation mit ihrem Veranstaltungsprogramm, ihren Symbolen, Pokalen, Fahnen und Spieldressen, dem ritualisierten Verhalten während des Spielablaufs, der intensiven Kommunikation und Geselligkeitsfreude unter Ausschluß der Frauen am Stammtisch und im Kaffeehaus, dem Initiationsritus der Vereinsaufnahme und den Geschicklichkeitsprüfungen in den ersten Spielen usw. bietet befriedigendere Identifikationsmöglichkeiten an sowie die Chance, zum (in den Sportzeitungen) besungenen Volksheros zu werden: dem Fußballhelden.

Eine Betrachtung der heutigen Dorfkultur im Südbalkanraum wird die übertragende Bedeutung des Fußballs für das Burschenbrauchtum nicht übersehen können. In diesem Sinne gehört die burschenbündische Festaktivität der maskierten Zwölftenumzüge zum Teil schon der Geschichte an.

³²⁴) In Siatista und Kastoria, in Nikisiani sowie in den Dörfern Monastiraki und Kali Vrysi im Bezirk Drama wurden die Umzüge vom Fernsehen aufgenommen. Eine rezente Brauchstudie über die Theriomorphieverkleideten im ostmakedonischen Nikisiani gesteht aber ein, daß die Existenz der Brauchübung nur dem Verein der „Nikisianer in Thessaloniki“, also einer urban gesteuerten Organisation, zu verdanken sei; Papafentidu, Arap'dis, op. cit., S. 390 ff.