

ERIKA TAUBE
(Leipzig)

Warum erzählen Erzähler manchmal nicht?
Vom Erzählen und seiner Beziehung zum Numinosen

Als ich im November 1985 im Aimak Züün-bürän in der Mongolei Feldforschungen unter einer Gruppe jener Tuwiner trieb, die in den letzten anderthalb Dezennien aus dem Altai abgewandert waren¹, hatte ich folgendes Erlebnis: Eine Frau, die mir hatte ein *töl* – ein Märchen – erzählen wollen, erklärte mir, als wir uns zur vereinbarten Zeit trafen, daß sie es nicht erzählen könne, denn sie wisse den Namen von des Helden Pferd nicht mehr genau. Das konnte nicht allzusehr überraschen, da mehrfach berichtet worden ist, daß ein Erzähler einen epischen Text – Reckenmärchen oder Heldenepos – vorzutragen ablehnte mit der Begründung, er erinnere den Namen des Helden oder eines der Helden oder aber auch den eines Pferdes nicht genau oder habe ihn gar vergessen.² Diese Art Unvollständigkeit des Märchen- und Heldeneposvortrags galt als ebenso unzulässig wie die eines nicht bis zum Ende erzählten Textes³ – so wie ja auch Lieder und Melodien nicht abgebrochen werden durften.⁴ Dennoch, nun selbst mit diesem Phänomen konfrontiert, berührte es mich schon seltsam, weil es für unsereinen kein Problem wäre, einfach zu sagen: „... den Namen habe ich vergessen“ oder „Ich weiß nicht mehr genau, wie es hieß“.

Ich wunderte mich auch aus einem anderen Grund: In den ersten Jahren meiner Feldforschungen unter den Tuwinern im Altai (1966, 1967) hieß es oft, wenn wir nach Märchen und ähnlichem fragten, *Bilves men, urüm!* 'Ich kenne keine, meine Tochter / mein Kind!' Damals erschien es mir anfangs immer erst

¹ Siehe dazu E. Taube, "Zur gegenwärtigen Situation der Tuwiner im westmongolischen Altai" in Á. Berta, B. Brendemoen, C. Schönig (Eds.) *Symbolae Turcologicae*. [Festschrift für Lars Johanson]. Swedish Research Institute in Istanbul, Transactions Vol. 6. Uppsala, 1996:213-225.

² Mündliche Auskunft von D. Cërénsodnom (Ulaanbaatar).

³ Siehe zum Beispiel J. Bäcker, "Zu einem neu aufgefundenen altaischen Jangar-Epos" in *Zentralasiatische Studien* 18 (1985):57.

⁴ Nachwort zu E. Taube (hrsg. und übersetzt), *Tuwinische Lieder. Volksdichtung aus der Westmongolei*. Leipzig-Weimar, 1980; dies.: "Zur ursprünglich magischen Funktion von Volksdichtung" in *Ural-Altäische Jahrbücher* NF. 11 (1992):114.

einmal als glatte Absage, aber es war, wie mir heute scheint, wohl eher eine Floskel – vielleicht fiel ich in meinem Eifer anfangs zu rasch mit der Tür in die Jurte, denn fast immer trug der Erzähler dann doch etwas vor, allerdings erst, nachdem wir ordentlich gegessen und uns gestärkt hatten, und nicht selten mußte das Schaf dafür erst noch geschlachtet werden. Deshalb war mir mein Erstaunen wohl anzumerken, als am 6. August 1967 der Erzähler M. Xojtüvek sich sofort zum Erzählen bereit zeigte. Seinerseits von meinem Erstauntsein überrascht, begründete er seine spontane Erzählbereitschaft – noch ehe er mit dem großen *töl* “Xan Tögüsvek”⁵ begann – mit dem Vortrag des folgenden Märchens:

Töluču jüge jiyadbas

Xamiq jiveni bürün örengen bir uluγerdemniγ jalī bir xānniγ urūn ap nāri bolγan xūn bar ulus ol jalīniγ avijāzin görüp ā tōlu ājtīrar bop duru. Amdī gövej ulus jeze jiyaza da ol durγaj xān bodu bilen jalīnsa da güdē ol jer le jüktü de ājtīp bervēn irgin.

Un gežē bop e't jir bolurda güdē ol bižēn bödejinde uddup γān durar irgin. Injanγaš ol bir biči ōldu ajvilap duru. Biči ōl baryaš girer dize dem jā giži joq durγan bödejniγ ožunuγ bažinda üš giži bir birziniγ budun siddanjip alγan xōculažip jidar irgin. Ōl ežikdiγ daštīnan diŋnaza “Bo da taq giži emes irgin. Erdem örengēš ōzun göpden jažirγan soγγār īnda dirig jorūr erge joq. İndiyužurnan onu bis erten ōn göžürüp γadinin alγaš adil mal uluγju'rtun edertgeš uluγju'rtu diva jorūrda oruqda ölrēkej!” dēr irgin. Birēzi “Men onu oruqda üsge borān jaγsip üjerge girip ölrer men” dēr. Baza birēzi “Men onu oruqda xonup jidγan jeringe üsdünen xaja daš jüp ölrer men” dēr. Baza birēzi “Men onu oruqda xonup jidγan jeringe üsdünen ijaš užurup ölrer men” dēr irgin. Unūn üželēn “Bisdiγ bo ājtγanivīsdī ōγ γulāŋγa je'dirgen giži γaraq šimes dēr arazinda xara suγγa xap ölü” dēr irgin. Ollar erdem nomnuγ ēleri durγan irgin. Biči ōl xānniγ ōŋge daγin gelse bar ulus e'din alda γažandā jip

⁵ Gekürzte deutsche Übertragung (E.T.) in R. Hänsel (Hrsg.), *Heldenepen aus aller Welt*. Berlin-Stuttgart, 1988:224-257; vollst. russische Übersetzung in *Skazki i predanija altajskich tuvincev*. Sobranyj Ėrikoj Taube. Sostavlenie, predislovie i kommentarij Ėriki Taube. Avtorizovannyj perevod s nemeckogo B. E. Čistovoj. (Serija Skazki i mify narodov Vostoka). Moskva, 1994:155-184.

γāvdayan olurar irgin. “Jüge sādadiñ?” dērde ol “Ögerni bir yildir dilēš bižēgerni dibbādīm, jesdej” dēr irgin.

Unūn erten dañ bilen xān urū güdēzin irāqya adyarar bolurda dūngü biči ol “Men ava jesdemni je'drer men” dēr irgin. Ulus “Jaš ol sen, yañin šidar sen? Xānniñ düžümedderi boddariniñ ježe muñ šeriglerinen je'drip bēr!” dērde ol ödek išti dive jügrüp baryaš bir tas xara xurān dudup ekelgeš “Ja, sileler bo xurānniñ jū dēnin bilip duru sileler be?” dērde bar ulus alañ bop id joq bop yalir irgin.

“Ja, injalsa diñnap durγulayar! Xānniñ urū güdēziñge uluyajıl tulγarap jidri. Ollar oruqda xöl suγya jōqšulavāzin, xaja daš diya barvāzin, ijaš jōγunan jorvāzin. Onu men ājtbādīm, bo xara xurān ājtti. Mōñ šin megezin amdī gōr sileler! Bo xurān yaraq šimer araziñda xara suγya xap ölür” dēš xara xurānni sala yāpdarda aldında jeri jarlip uluy üjer jajiñ jügrüp yaraq šimer araziñda xara xurān xap badī barip durū.

“Warum sich ein Erzähler nicht drängen läßt”

Ein Jüngling mit einem großen Wissen, der alles (bis zur) Vollkommenheit) erlernt hatte, nahm die Tochter eines Chaans (zur Frau), und am Tage ihres (Hochzeits)festes wollten alle, um des Jünglings Kunst kennenzulernen, daß er eines seiner Märchen erzähle (wörtl.: durch ihn ... erzählen lassen). Wie sehr (jedoch) jene vielen Leute ihn auch drängten- der junge Schwiegersohn erzählte ihnen rein gar nichts, selbst (dann nicht), als der Chaan (ihn) persönlich bat.

Als es nun Abend wurde und man Fleisch essen wollte, da hatte der Schwiegersohn sein Messer in der neuen Jurte vergessen. Deshalb bat er einen kleinen Jungen (es zu holen). Der kleine Junge lief hin (zu der neuen Jurte), und wie er eintreten will, da liegen oberhalb der Feuerstelle der neuen Jurte, die eben noch menschenleer gewesen war, drei Leute, einer die Füße des anderen als Kopfkissen benutzend, und unterhalten sich. Wie (nun) der Junge draußen vor der Tür (stehend) horcht, sagen sie:

“Dieser da ist doch wirklich ein schlechter Mensch (wörtl.: kein Mensch)! Weil er, nachdem er Wissen erworben, jenes [seines] vor den vielen anderen (Menschen) geheimgehalten hat, hat er kein Recht, dort zu leben (wörtl.: lebendig zu wandeln). Aus diesem Grunde läßt uns ihn unterwegs töten, wenn er morgen seine Jurte umziehen läßt und – nachdem er seine Gemahlin genom-

men und sein Vieh und sein vieles Volk sich hat nachfolgen lassen – zu seinem großen Land hinzieht.”

(Und) einer von ihnen sagt (weiter):

“Ich werde ihn töten, indem ich unterwegs ein Unwetter niederprasseln und ihn in die Wasserfluten hineingeraten lasse!”

Wieder einer [von ihnen] sagt:

“Ich werde ihn töten, indem ich unterwegs auf seinen Nachtlagerplatz von oben her einen Felsbrocken wälze!”

(Und) noch einer [von ihnen] sagt:

“Ich werde ihn töten, indem ich über seinem Nachtlagerplatz einen Baum zu Fall bringe!”

Dann sagen alle drei:

“Wer das, was wir jetzt gesprochen haben, ihm zu Ohren kommen läßt, der wird, ehe man einmal mit den Augen gezwinkert hat, im trüben Wasser unkommen.”

Jene (drei) waren nämlich die Herren des Wissens.

Wie nun der kleine Junge wieder zur Jurte des Chaans kommt, da sitzen all (die anderen) Leute und haben schon längst das Fleisch aufgeessen. Als (der Bräutigam) fragt: “Warum bleibst du so lange aus?”, antwortet der Junge: “Ich habe Eure ganze Jurte durchsucht, aber Euer Messer fand ich nicht, älterer Schwager!”

Als nun am frühen Morgen der Chaan seine Tochter und seinen Schwiegersohn hinaus in die Ferne begleiten will, sagt jener [gestrige] kleine Junge:

“Ich werde meine ältere Schwester und meinen Schwager begleiten!”

Als aber die Leute sagen:

“Du bist ein kleiner Junge, wie (wörtl.: woher) könntest du das? Des Chaans Lehnsherren werden sie mit ihren eigenen vielen Tausend Kriegern hinbringen!”, da rennt der Junge mitten hinein in die Hürde, fängt ein kohlrabenschwarzes Lamm, und nachdem er es herbeigebracht hat, spricht er:

“Nun, wißt ihr denn, was dieses Lamm gesagt hat?”

Da wundern sich alle und verstummen / verharren lautlos.

“Ja, wenn es so ist, hört alle zu! Der Tochter des Chaans und seinem Schwiegersohn droht eine große Gefahr. Sie mögen unterwegs keinem See und (anderem) Gewässer nahekommen! Sie mögen nicht zu Felsen und Steinen hingehen! Sie mögen sich von Bäumen fernhalten! Das habe nicht ich gesagt, (sondern) dieses schwarze Lamm hat es gesagt. Ihr werdet gleich

sehen, ob dies wahr ist oder nicht! Dieses Lamm wird, ehe man mit den Augen zwinkert, vom Wasser weggetrieben umkommen.”

Nachdem er das gesagt hatte, ließ er das schwarze Lamm schnell los. Da tat sich unter ihm die Erde auf, eine gewaltige Flut brach hervor, und ehe man mit den Augen zwinkerte, war das schwarze Lamm darin versunken.

Dieses Märchen macht Bezüge zum Numinosen deutlich, die nicht nur in der Überlieferung, sondern offensichtlich auch noch in der 2. Hälfte des 20. Jh. für Erzähler etwas Verbindliches hatten. Mit solchen Bezügen zum Numinosen hatte zweifellos auch die Weigerung meiner tuwinischen Gewährsfrau zu tun, die auch sonst die alten Bräuche beachtete, zum Beispiel das Namenstabu im Hinblick auf ihren Ehemann und dessen Vater.

Hier verbirgt sich offenbar ein Problemfeld, das genauer zu ergründen sich lohnt, denn mit dem Verbot, unvollkommen zu erzählen, selbst wenn es um – wie es uns scheint – nicht mehr geht als einen Namen, hat es ja offenbar eine besondere Bewandnis. Auf der Grundlage von publiziertem und eigenem Material aus dem zentralasiatischen Gebiet beschäftigte ich mich in einigen Artikeln der letzten Jahre mit dem Bezug verschiedener Formen der Volksdichtung zum Numinosen. Einen Aspekt aus diesem Problemfeld möchte ich hier noch einmal aufgreifen, damit anknüpfend an meinen ersten Beitrag dazu auf der PIAC in Weimar 1988.⁶

Die Berichte über verweigertes Erzählen bei mangelnder Namenskenntnis enthalten keine Auskünfte darüber, warum dieser Mangel so schwerwiegend ist. Daraus könnte man schließen, daß entweder der Forscher nicht nach dem Grund für dieses Verbot gefragt hat, was immerhin möglich wäre, etwa wenn ihm eine solche Information in anderem Zusammenhang zufällig zukommt, oder daß dem Gewährsmann dieser Grund selbst nicht mehr bewußt war. Letzteres trifft zu auf jene tuwinische Frau aus dem Altai, die ich in Züünbürën traf und die sonst sehr bereitwillig meine Fragen beantwortete, die aber in diesem Falle nur sagen konnte, daß man nicht erzählen dürfte, wenn man die Namen nicht genau wüßte oder sie gar vergessen hätte.

Wir wissen, daß für numinose Wesen erzählt wird – zu ihrer Freude, um ihr Wohlwollen zu erlangen. Das Erzählen im Jägerlager für die Herrin oder den Herrn des Jagdgebietes oder des Wildes um reicher Jagdbeute willen ist

⁶ E. Taube, “Zur ursprünglich magischen Funktion ...” (wie Anm. 4).

ein solches Beispiel⁷, und Singen oder Musizieren können das gleiche bewirken, was sich in den Märchen mancher Völker Zentralasiens widerspiegelt.⁸ Auch dabei werden, wie ich es von den altaischen Tuwinern in bezug auf musikalische Äußerungen beschrieben habe, bestimmte Gebote oder Verbote beachtet. Und auch hier geht es unter anderem um die Unzulässigkeit von Mangelhaftem, Unvollkommenem: etwa um ein aus Textunsicherheit lückenhaftes oder nicht zu Ende gesungenes Lied, um die unterbrochene oder abgebrochene Melodie eines Instruments. Man denkt zunächst an zweierlei Gründe für diese Gebote bzw. Verbote:

Erstens: Erzählen ebenso wie Singen und instrumentales Spiel sind als mentale Darbringungen den Opfern materieller Art an die Seite zu stellen. Beide sind motiviert durch den Wunsch nach Segensgewinn. Unvollkommene Darbringungen wären daher eher eine Kränkung der Gottheit als ein Zeichen der Verehrung – mit entsprechend negativen Konsequenzen für die Darbringenden. Melodien können dabei zugleich eine Art Erkennungszeichen für die verehrte Gottheit sein. Unvollständige Melodien verhindern, daß diese Gottheit den Sänger, den Musikanten oder die Gruppe von Singenden, aus der die Darbringung kommt, genau identifizieren und ihren Segen, ihre Wohltaten eben denselben angedeihen lassen kann. Dafür spricht die Vorstellung der Sibe-Mandschuren, in einem ihrer epischen Gesänge geäußert, daß die ins Ili-Gebiet fortziehenden Sibe dort “die Sibe ohne Lieder” sein werden⁹, sowie die

⁷ Zum Beispiel I. A. Plotkin (Ed.), *I. A. Tuvinskie narodnye skazki*. 1. Kyzyl, 1954:6; deutsch in E. Taube, (Hrsg. und übers.), *Tuwinische Volksmärchen*. Berlin, 1978 (*Volksmärchen. Eine internationale Reihe*):188; chakas.: *Der zauberische Märchen-erzähler* (unveröffentlichtes Manuskript von P. A. Trojakov. 1977); vgl. E. Taube, “Zur Jagd bei den Tuwinern des Cengel-sum in der Westmongolei” in *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*. Bd. 31, 1977:44. – Den Zusammenhang von Jagdbrauchtum und Märchen behandelt auch D. K. Zelenin, “Die religiöse Funktion der Volksmärchen” in *Internationales Archiv für Ethnographie*. 31. Leiden, 1932:21-31 (überarbeitet und erweitert in Russ.: “Religiozno-magičeskaja funkcija fol’klornych skazok” in *Sbornik v česti ak. S. F. Ol’denburga*. Leningrad, 1934:215-240).

⁸ Näheres dazu findet sich in meinem Beitrag: “Die Musik in den Märchen zentralasiatischer Völker” in: U. & H.-A. Heindrichs (Hrsg.), *Das Märchen und die Künste*. (*Veröffentlichungen der Europäischen Märchengesellschaft*. 21). Wolfsegg, 1996:103-120.

⁹ Giovanni Sary, *Epengesänge der Sibe-Mandschuren*. (*Asiatische Forschungen*. 106) Wiesbaden, 1988:14; siehe dazu meinen Rezensionsartikel: “Ein Quell für Fragen zu Folkloretraditionen und Glaubensvorstellungen nicht nur der Sibe-Mandschuren” in *Orientalistische Literaturzeitung* 85 (1990):Sp. 268-270.

Verwendung nur einer oder einiger weniger Melodien für die Gesamtheit der Lieder einer bestimmten Gemeinschaft, wie bei den Diva (Tuwiner) von Cëngël und den Darchat zu beobachten.¹⁰ Ich nehme an, daß auch die Herausbildung bestimmter epischer Dichtungen zu einer Art Charakterstoffen einzelner ethnischer oder Stammesgruppen mit einer solchen Identifikationsfunktion zusammenhängt.

Zweitens: Wir wissen von der Existenz von Herren der Märchen – aus den Märchen selbst (Altaische Tuwiner, Kasachen und andere) und aus ethnographischem Material (Altaier, Tuwiner). Diese Herren der *töl*, der *xaj* ~ oder *qaj čörčök* oder ihrer Äquivalente – im allgemeinen sind es drei solche Herrengeister – wachen darüber, daß der Erzähler erzählt, wenn er darum gebeten wird, so wie ja auch der Schamane gehen muß, wenn man ihn ruft, ungeachtet der wirtschaftlichen Lage des Rufenden. Zugrunde liegt die Vorstellung vom Berufen-Sein oder Begabt-Sein und davon, daß Berufung wie Begabung zu einem bestimmten Zweck erfolgen – nämlich dadurch zum Nutzen der Gemeinschaft zu wirken. Das bedeutet, daß den Betroffenen daraus die Pflicht erwächst, diesen Zweck zu erfüllen – andernfalls sind sie für die Gemeinschaft wertlos oder gar schädlich und werden durch die genannten Herrengeister mit dem Tode bestraft, wie ein altai-tuwinisches und ein kasachisches Märchen erzählen.¹¹ Bestrafung mit Tod oder Versteinerung bei Verletzung der Pflicht, am Weihnachtsabend oder bei bestimmten dorf-gemeinschaftlichen Hilfeleistungen Märchen zu erzählen, oder weil der Erzähler beim Erzählen einschläft, kennen wir auch von den Inguschen im Kaukasus und einigen ostslawischen Völkern.¹² Wie in den relevanten Belegen der beiden zentralasiatischen Türkvölker ist es auch hier ein Dritter, der den Pflichtverletzer rettet – in den ostslawischen Varianten “vor der Rache der drei Märchen”.

¹⁰ Ch. Cërënsodnom, *Darchad ardyn duuny urlagijn tuchaj tovčchon*. Ulaanbaatar, 1964:4; K. N. Jackovskaja, *Sto pesni darchata G. Davaadžija*. Moskva, 1978:11; E. Taube, *Tuwinsche Lieder...* [wie Anm.4.]:130 ff.

¹¹ Tuwin.: Siehe das vorn publizierte Märchen; kasach.: B. S. Kaziev (Ed.), *V strane skazok. Skazki, legendy, predanija, basni, apology, pritči*. Alma Ata, 1993:117-119.

¹² A. O. Mal'sagov (Ed.), *Skazki i legendy ingušej i čečencev*. Moskva, 1983. Nr. 36: *Nakazanie tomu, kto ne rasskažet skazku* [Strafe für den, der kein Märchen erzählt]; L. G. Barag et al., *Vostočno-slavjanskaja skazka. Sravnitel'nyj ukazatel' sjužetov*. Leningrad, 1979. Nr. 516*: *Vernyj sluga spasaet baryna ot mesti trojch koljad (skazok)* (Treuer Diener rettet den Herrn vor der Rache der 3 Koljaden [Märchen]).

Ein Märchen aus dem Sennenmilieu der Schweiz mit dem Titel "Dreierlei Milch"¹³ hat einige markante Motive mit diesen beiden Märchen von viehzüchternomadischen Türkvölkern aus Zentralasien gemeinsam: das Auftauchen von ebenfalls 3 solchen Herrenggeistern am nächtlichen Herdfeuer der Sennhütte wie an dem der Jurte und das Belauschtwerden derselben durch einen Dritten. Während die beiden Märchen aus Zentralasien uns darüber unterrichten, daß Verweigerung des Erzählens durch den Begabten die Herren der Märchen so erzürnt, daß sie seinen Tod beschließen, liefert das schweizerische Märchen gleichsam den ersten Teil dieses Vorstellungskomplexes – nämlich den Begabungsvorgang, wobei es hier nicht um Märchen, sondern um gutes, weittragendes Singen geht. Das aber ist für den gedanklichen Hintergrund irrelevant, umsomehr, da *töl*, *qaj čörčök* und ähnliches, Märchen und Heldenepen also, häufig gesungen werden. Diese Herrengeister bestimmter Formen der Volksdichtung sind demnach vermutlich nicht nur für den Text, sondern auch für die Melodien zuständig.¹⁴ Es wäre denkbar, daß diese Art Herrengeister nicht nur über die Anwendung der Begabung durch den Begabten wachen, sondern auch darüber, daß er es auf die rechte Weise tut. Das heißt, es kommt auf das vollkommene Erzählen und Singen an, nicht auf Erzählen und Singen unter allen Umständen.

Es gibt jedoch noch einen dritten überzeugenden Grund für die einschränkende Bedingung, nur dann zu erzählen, wenn die Namen positiver Handlungsträger sicher gewußt werden. In ihrem Vorwort zu V. A. Avrorins *Materialy po nanajskomu jazyku i fol'kloru* (Leningrad, 1986) geht E. P. Lebedeva näher darauf ein, daß die Nanaier daran glaubten, daß die Geschehnisse ihrer *nijnman* – gewöhnlich mit 'Märchen' übersetzt – bei allen ihren fantastischen Elementen doch irgendwann einmal sich tatsächlich ereignet haben (Lebedeva hält daher die Übersetzung 'Märchen' für *nijnman* entsprechend dem heutigen europäischen Verständnis dieses Begriffs für unpassend), und daß sich – offenbar noch zu Beginn der 80er Jahre – bei einem Teil der nanaischen Gesellschaft der "Glaube an die reale Existenz der

¹³ Dieses Märchen erzählte Inge von der Crone aus Arconciel (Schweiz) 1993 in Erlangen auf dem Jahreskongreß der Europäischen Märchengesellschaft (Quelle mir unbekannt).

¹⁴ Man wird erinnert an Basilovs Information, daß bestimmte Melodien bestimmten Geistern vorbehalten sind; siehe V. N. Basilov, "Blessing in a Dream. A story told by an Uzbek musician" *Turcica. Revue d'études turques*. 27 (1995):239.

Helden und Heldinnen dieser *ninman* erhalten hat”.¹⁵ Sie sieht darin Reste eines Denkens, nach dem alle Gestalten, die die menschliche Fantasie hervorbringt, real existieren und so auch in des Menschen Leben und Tun hineinwirken können. Als Erster machte bereits 1937 A. A. Popov¹⁶, von seinem dolganischen Folklorematerial ausgehend, auf diesen Aspekt aufmerksam: “Die Dolganen glauben nicht nur an die Realität alles dessen, was in ihren mündlichen Werken erzählt wird, sondern *sehen* auch gleichsam die von ihrer Volksdichtung (*fol'klor*) hervorgebrachten Gestalten; nach den Vorstellungen der Dolganen sind alle Gestalten, die von den Erzählern der Heldendichtungen (*bylina*) gezeichnet werden, fähig, sich in sichtbare Schemen (*miradž*), in Schatten zu verwandeln. Dabei sind die Figuren der Folklore nicht nur fähig, sich gleichsam zu materialisieren, sichtbar zu werden, sondern können in das Leben der Menschen eingreifen, indem sie ihnen helfen ... Die sogenannte “magische Funktion” der Volksdichtung ist im gegebenen Falle nicht als Einfluß des Wortes auf den Gang der Ereignisse zu sehen, sondern als direkte oder indirekte Einmischung der von der schöpferischen Vorstellungskraft hervorgebrachten Gestalten. Zu diesem Einbruch ins Leben der Menschen bringt sie der Erzähler. Indem er die Gestalten der Helden darstellt, ihren Kampf, den glücklichen Ausgang der Geschehnisse, lenkt der Erzähler die Aktion / die Wirksamkeit (*dejstvie*) der Helden der Heldendichtungen in die ihm nötige Richtung.”¹⁷ In seiner Arbeit *Perežitki drevnich doreligioznych vozzrenij dolgan na prirodu*¹⁸ legt Popov seine Beobachtungen dazu ausführlicher dar¹⁹: “Die von der menschlichen Vorstellungskraft erschaffenen sichtbaren Gestalt-Begriffe (*obrazy-ponjatija*) existierten in den Vorstellungen der Dolganen wirklich, drangen aus der ihn umgebenden Welt in den Menschen ein und konnten ihn auch wieder verlassen. Sie konnten sichtbar werden, blieben aber doch nicht greifbare, unbeständige Schatten.” Und Popov führt aus der Folklore eine Anzahl Beispiele für das aktive helfende Einwirken dieser “Gestalt-Begriffe” in das Menschenleben an.

¹⁵ So E. P. Lebedeva im Vorwort zu V. A. Avrorin, *Materialy po nanajskomu jazyku i fol'kloru*. Leningrad, 1986:13.

¹⁶ A. A. Popov, *Dolganskij fol'klor*. Moskva, 1937.

¹⁷ A. A. Popov, a. a. O. 18 (zitiert nach Lebedeva, a. a. O. 13).

¹⁸ *Sovetskaja étnografija* 1958 / 2:89-90.

¹⁹ Zitiert nach Lebedeva, a. a. O. S. 13f.

Die Übereinstimmung mit den Vorstellungen von den schamanischen Schutzgeistern ist nicht nur angesichts der vielen Parallelen zwischen Reckenmärchen / Heldenepen und schamanistischen Ritualen interessant²⁰, sondern vor allem im Hinblick auf die häufig erwähnte Personalunion von Erzähler und Schamane, der ich in der Gestalt des tuwinischen Erzählers Bajünbiräd aus Cengel selbst begegnete, die dadurch eine Erklärung finden kann: die positiven Helden samt ihren Pferden darf man nach Popovs Mitteilung gleichsam als Geister verstehen, die, durch den Vortrag – wie die Hilfsgeister durch anrufende Gesänge – herbeigerufen, in den Erzähler eindringen – wie die Geister in den Schamanen – und zum Guten für die von Übeln Betroffenen wirken.

Ich meine, die Vorstellung, daß epische Helden durch das Erzählen oder Singen von Texten gleichsam in ein materielles Leben gerufen werden und sich so in den Lebensalltag der jeweiligen Gemeinschaft einschalten können, um – Übel bekämpfend – zu deren Wohle zu wirken, darf auch für jene verwandten oder in größerem Raum benachbarten Ethnien oder Völker angenommen werden, bei denen diese Vorstellung durch ethnographisches Material nicht dokumentiert ist, aber noch anklingt in einem analogen, wenn auch schon nicht mehr verstandenen und daher auch nicht erklärbaren Erzählverbot unter bestimmten Bedingungen. Denn wir haben immerhin etliche Belege für die segensreiche Wirkung des Vortrages epischer Texte – zum Beispiel des Geser-Epos: bei den Burjaten zum Schutz vor Totengeistern und anderen dämonischen Wesen²¹ oder bei Mongolen gegen Krankheit bei Menschen, gegen Viehseuchen und drohende Gefahr.²² Und nicht nur der Vortrag, auch das Herumtragen des Textes um die Jurte galt als hilfreich – es ist die Vorstellung von Wirkung auf Grund von Wandlung / Verwandlung durch drehende Bewegung, die auch bei der Erfindung der Gebetsmühle Pate gestanden haben dürfte.²³ Und allein das Vorhandensein eines schriftlichen Geser-Textes galt bei Mongolen als schutzbietend, wie Walther Heissigs bekannter Bericht aus

²⁰ Einige Beispiele dazu in E. Taube, "South Siberian and Central Asian Hero Tales and Shamanistic Rituals" in *Shamanism in Eurasia*. 1. Göttingen, 1984:344-352.

²¹ B. Rintchen, "En marge du culte de Guesser khan en Mongolie" *Journal de la Société Finno-ougrienne* 60 (1958):9, 25.

²² Walther Heissig in G. Tucci & W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1970 (*Die Religionen der Menschheit*. 20):410.

²³ Vgl. dazu den Abschnitt "Wandlungen" in Jakob Taube, *Welt und Leben in Stickereien und Märchen mittelasiatischer Völker*. Wiesbaden 1993:118-128.

dem Jahre 1943 zeigt.²⁴ In diesen Zusammenhang gehört auch, daß in Xinjiang in allen Residenzen der Wang im 1. Monat des Jahres Vorträge des *Ĵanyar*-Epos stattfanden²⁵, was also eine der im Neujahrsbrachstum üblichen Vorkehrungen gegen Übel und für Segensgewinn zu verstehen ist. Auch der Vortrag des *Ĵanyar* bei den altaischen Tuwinern steht in rituellem Kontext, wie das vorherige Entzünden eines Rauchopfers nahelegt.²⁶

Auf welche Weise die schützende, segensreiche Wirkung zustande kommt, bleibt jedoch im allgemeinen offen. Aufklärung bringen die genannten Informationen Lebedevas von den Nanaiern und Popovs von den Dolganen. Denn wenn die Märchen- und Epenhelden wie die schamanischen Schutz- und Hilfsgeister durch Erzählen oder Anrufung in ein materielles Leben und damit ins Leben der Menschen hineingerufen werden, geschieht das entsprechend der kulturübergreifend angenommenen magischen Wirkung von Namensnennung. Hat der Erzähler den Namen vergessen, funktioniert das Aufrufen der betreffenden epischen Gestalt (des hilfreichen Geistes) nicht, und sie kann sich nicht materialisieren. Wird der Name des Heldenrosses nicht mehr erinnert, stünde der Geist-Held im Kampf gegen die die Gemeinschaft schädigenden Dämonen hilflos da, zumal das Pferd neben seinen physischen Vorzügen ja oft mit geistigen Fähigkeiten besser ausgestattet ist als der Held selbst. Würde der Erzähler eine Gestalt wegen ungenauer Erinnerung mit einem verstümmelten Namen nennen, käme sie folgerichtig auch mit verstümmeltem Körper ins Leben und wäre nicht voll wirkungsfähig.

Für die Existenz einer solchen Vorstellung gibt es unter meinem altai-tuwinischen Material einen Beleg, dessen Zusammenhang mit unserem Problemfeld mir lange nicht bewußt war. Das *üleger* "Die Kraft des Herzens der Däriki"²⁷, eher eine Art Gespenstergeschichte, demonstriert die schützende

²⁴ *Die Mongolen. Ein Volk sucht seine Geschichte*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1978:174.

²⁵ Rinčindorj, "Über den Ĵangar in Sinkiang und die Jangarsänger" in W. Heissig (Hrsg.), *Fragen der mongolischen Heldendichtung*. 3. Wiesbaden, 1985:274.

²⁶ "Spuren des *Ĵanyar*-Stoffes unter den Tuwinern im Altai" in M. Erdal & S. Tezcan (Hrsg.) *Beläk Bitig. Sprachstudien für Gerhard Doerfer zum 75. Geburtstag*. Wiesbaden, 1995:196f.

²⁷ *In Das leopardenscheckige Pferd und andere tuwinische Märchen aus der Mongolischen Volksrepublik* (Hrsg. und übersetzt). Berlin, 1977:33f.; russ. Übersetzung in *Skazki i predanija...* [siehe Anm. 5]: Nr. 70. Diese Geschichte gehört zu den erzählenden Texten beherrschender Art, die Begründungen für bestimmte Verhaltensweisen, die Beachtung bestimmter Gebote oder Verbote geben. Vgl. E. Taube, "Formen und Funktion mündlicher

Wirkung der lamaistischen Gebetsformel *om dere* (= *om dara*) *düd dere dūr sūxā* (< skr. *svāhā*):

Eines von zwei auf Menschenfleisch begierigen Šulam-Weibern will die Eheleute einer Jurte durch Streit entzweien, das andere soll, wenn die Frau aus der Jurte fortläuft und eine nahe Brücke passiert, diese packen und festhalten. Es geschieht zunächst wie geplant. Die Frau aber, auf dem Weg zur Brücke von Angst ergriffen, murmelt die Gebetsformel *Om dere dūd dere dūr sūxā*, derer sie sich aber nur bruchstückhaft erinnert, deshalb in der verstümmelten Form *Dūd dar dirjā sūxā*. Als das eine Šulam-Weib zu dem anderen an der Brücke zurückkehrt, sitzt dieses mit leeren Händen da – denn nicht jene Frau war vorübergekommen, sondern nur eine hinkende Dārīki.

Der Erzähler erklärt: "So verwandelt der Spruch (d. h. die Anrufung – E. T.) den Menschen in der Not in eine Dārīki. Weil aber jene Frau ihn nicht mehr richtig wußte, sah es so aus, als ob die Dārīki hinke." Richtiger ist wohl, daß hier von einer unvollkommenen Materialisierung der Dārīki (wohl von mong. *Dara eke*) die Rede ist. Verwiesen werden könnte auch auf die altaituwinische Überlieferung von einem Traum des Geser, der sich in der historischen Gestalt des Jāyaj Šapqan verkörperte – dieser starb, als Gesers Traum endete.²⁸ Auf jeden Fall zeigt das eben erwähnte *üleger*, daß der Glaube oder auch das Wissen um den Zusammenhang von Wort und Wirkung dieser konkreten Art den Tuwinern im Altai nicht fremd war, nämlich der Glaube an das Gestaltwerden des Namens, des Wortes.

V. Veit hatte 1980 in ihrem – wie sie es nennt – Diskussionsbeitrag auf dem 3. Epensymposium in Bonn²⁹ auf den Aspekt der "praktischen Verwendung" mongolischer Epen aufmerksam gemacht. Neben hier bereits erwähnten Berichten nannte sie als Beispiel auch den Vortrag des *Bum Erdene*-Epos durch den Sänger Parčīn im August 1912 zum Anfeuern der Truppen vor der

Traditionen bei den Tuwinern im Altai" in W. Heissig (Hrsg.), *Formen und Funktion mündlicher Tradition*. Leverkusen, 1995:155. – Tuw. *dārīki*: kalm. *därke* < *dara eke* 'Mutter Dara (Tārā)', buddhist.weibliche Gottheit (G. J. Ramstedt, Kalmückisches Wörterbuch. Helsinki, 1935:82b).

²⁸ *Tuwinische Volksmärchen*. Berlin, 1978: Nr. 69; *Skazki i predanija ...* (siehe Anm. 5): Nr. 34; siehe dazu auch E. Taube, "Überlieferungen zur Geschichte der Tuwiner im Altai" in D. Schorkowitz, *Ethnohistorische Wege und Lehrjahre eines Philosophen. Festschrift für Lawrence Krader zum 75. Geburtstag*. Frankfurt / M, 1994:279-292.

²⁹ Veronika Veit, "Ein Beispiel für die «praktische» Verwendung mongolischer Epen" in W. Heissig (Hrsg.), *Fragen der mongolischen Heldendichtung*. 2. Wiesbaden, 1982:177f.

Schlacht um Kobdo (Chovd). Das eben Dargelegte berücksichtigend, darf man das Anfeuern zum Kampf eher für einen sekundären Effekt halten. Was eigentlich damit bezweckt werden sollte, dürfte das Beschwören der Hilfe numinoser Kräfte gewesen sein, wie es ähnlich, nur auf andere Weise und in einem anderen Sinne, zur gleichen Zeit auf einem Berg nördlich von Kobdo der Gebete sprechende Jalhanca Qutuqtu Damdinbazar tat. Jener Vortrag des *Bum Erdene*-Epos darf primär wohl als Versuch betrachtet werden, das direkte, praktische Einwirken der damit aufgerufenen guten Geister-Helden auf das bevorstehende Kampfgeschehen herbeizuerzählen, um einen siegreichen Ausgang der Schlacht um Kobdo zu erwirken.

Mit scheint, daß wir in diesem ganzen Vorstellungskomplex Gedanken begegnen, die dem biblischen "Am Anfang war das Wort ...", "Und das Wort ward Fleisch"³⁰ sehr nahe stehen.

³⁰ Johannes 1. 1 und 14.