

BIBLIOTHECA ORIENTALIS HUNGARICA

XIV

MONGOLIAN STUDIES

EDITED BY

LOUIS LIGETI

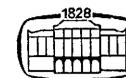


AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST 1970

MONGOLIAN STUDIES

EDITED BY

LOUIS LIGETI



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST 1970

geḷ' mǝrgüys[e]n-ter Geser ḡarlig böḷur-un: [ms: C 441, f. 34a, «gorin (derben) dalayan»] maḡu eme kümün-i tergen ḡoba-ḡaya geḡi bel-e: Alu mergen-ü ḡarliy-ača ülü dabaqu-yin tu-lata: alt[a]n dagiḡi-gi büggüte-gi-i[n]u Alu mergen teggüskeḡü og ke-meḡs[e]n-ter: arban ḡüg-ün eḡen Geser ḡaḡan: arban kučün teggüsüg-s[e]n manyus-i alaḡu ḡimḡusun ür-e üntesü-i tasülü'üḡata: tengri-ner-ün ḡiryal-iyar ḡirḡasu-ḡai : : :]

SIBIRISCHE PARALLELEN ZUR ETHNOGRAPHIE DER GEHEIMEN GESCHICHTE DER MONGOLEN

VON

KÄTHE U.-KÖHALMI (Budapest)

Die *Geheime Geschichte der Mongolen* ist, und bleibt noch eine geraume Zeit eine der meistgepflegten Studien der Mongolistik. Die Gesichtspunkte, nach welchen dieses bedeutende und höchst interessante Werk untersucht wurde, sind mannigfaltig, und reichen vom Felde der Literaturwissenschaft und Linguistik bis zu dem der Geschichte, wobei die Möglichkeiten von weitem nicht erschöpft sind. Nach den bisherigen Forschungen der hervorragendsten Mongolisten — B. J. Vladimircov, P. Pelliot, E. Haenisch, A. Mostaert — und in erster Linie denen von S. A. Kozin und L. Ligeti stand es sicher, daß die *Geheime Geschichte der Mongolen* (im weiteren *GGM*) nicht wenige Elemente einer versunkenen alten epischen Dichtung bewahrte, welche sich hoffentlich — wenigstens in ihren größten Zügen — aus der *GGM*, den übrigen zeitgenössischen Chroniken und anderen Geschichtswerken stufenweise erschließen läßt.¹ Kaum kann man für den Mongolisten, oder Linguist, Literatur- oder Geschichtswissenschaftler, oder aber Ethnologe ist, ein anziehenderes Studium erdenken, als eben diese ältesten Schichten der Kultur eines Volkes zu belauschen, wie sie die *GGM* bietet.

Sei es mir erlaubt, zu Ehren des II. Kongresses der Mongolisten in der Mongolei, eben zu diesen ältesten Schichten der *GGM* aus der Folklore sibirischer Völker einige Parallelen hinzuzufügen, und dadurch den Hintergrund, vor dem sich die frühesten mongolischen epischen Traditionen abspielen, vielleicht ein wenig aufzuhellen helfen.

Den Forschern der Geschichte Innerasiens ist es kein Geheimnis, daß zwischen den Jägerstämmen Südsibiriens und den Steppenvölkern von jeher ein reger Verkehr bestand. Die gestrigen Waldstämme erscheinen morgen in der Steppe, was unter anderem eben durch die ersten Paragraphen der *GGM* glänzend bewiesen wird.² Die großen Stammesverbände der Über-

¹ S. A. Kozin, *Épos mongoljskich narodov*, Moskva—Leningrad 1948, S. 69—75; L. Ligeti, *A mongolok titkos története* [= *Die Geheime Geschichte der Mongolen*], [Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort,] Budapest 1962, S. 204—206.

² B. Vladimircov, *Le Régime Social des Mongols, Le Féodalisme Nomade*, Paris 1948, S. 40.—41; Kozin, a. a. O., S. 18, 22.

gangsgebiete von Wald und Steppe vereinigten oft Stämme und Sippen verschiedenen Ursprungs: Mongolen, Türken, Tungusen, sogar auch Jenisseier, Samojeden und Ugrier.³ Unter solchen Umständen wird man nicht wundernehmen, daß die alte epische Dichtung, die Traditionen und Sitten der frühen mongolischen Geschlechter sich zum Teil aus demselben kulturellen Hintergrund erheben, den wir bis in die Gegenwart bei den südsibirischen Jägerstämmen beobachten können, und welcher in gewisser Hinsicht ganz primäre Vorstellungen der eurasischen Waldjäger bewahrte.

Auf Fäden, welche etliche, in der *GGM* notierte Überlieferungen zur Kultur der Taiga binden, machen uns schon einige Übereinstimmungen der Sippennamen aufmerksam. Hier denke ich nicht auf solche, wie der vielumstrittene Name *Urianqai*, der in auf Südsibirien bezüglichen Quellen oft auftaucht, und welcher in der *GGM* als Benennung eines *par excellence* Waldvolkes angeführt wird,⁴ sondern auf solche Zusammenhänge, von welchen uns G. M. Vasilevič unterrichtet: in einigen Erzählungen der Ewenki wird das nach dem Süden zu liegende Land der *Kejan/Kijan* und *Kedan/Kitan*-Leute erwähnt. Diese Benennungen leitet Vasilevič, wohl mit Recht, von dem Volksnamen *Kitan* und dem Beinamen *Kiyan* der Sippe *Kiyat-Borjigin* und *Kiyat-Jürki* ab (*Ist. Folkl.*, S. 50, 207, 339, 345; *Urankai i évenki*, S. 83–85). Aber auch ein Sippennamen in § 47 der *GGM*, *Oronar*, und später in § 202 der Name des Tausendschaftsführer *Oronartai*, weisen auf enge Beziehungen mit Rentierzüchtern hin. Ferner taucht der aus der *GGM* wohlbekannte Stammesname *Merkit* heute als Sippennamen bei den Teleuten auf.⁵

*

³ Vgl. z. B. die Komponenten des chamniganischen Stammesverbandes; K. Uray-Köhalmi, *Ešče raz k voprosu o proischoždenii chamnigan: Kratkije soobščenija Instituta Narodov Azii* 83 (1964), S. 156–163, bes. 161.

⁴ Wahrscheinlich ist das nur eine Lebensformbezeichnung, wie etwa «Waldmensch», «streichender Jäger», vgl. G. M. Vasilevič, *Istoričeskij Folklor Évenkov*, Moskva–Leningrad 1966, S. 179, 204, 207, 213, 215, 218, 223, 227–229, 259, 339–346; Dies., *Urankai i Évenki: Geografičeskoe Obščestvo SSSR, Doklady po etnografii*, 3 (1966), S. 57–93, hauptsächlich S. 83–87. — Vgl. noch B. O. Dolgih, *Rodovoj i plemennoj sostav narodov Sibiri XVII v: Trudy Instituta Étnografii, N. S. LV*, Moskva 1960, S. 298; H. Wilhelm, *A Note on the Migration of the Uriankai: Studia Altaica, Festschrift N. Poppe* (Wiesbaden 1957), S. 172–176.

⁵ N. P. Dyrenkova, *Otraženie borby materinskogo i otcovskogo načala v folklore teleutov i kumandincev: Sovetskaja Étnografija* 1936 : 6, S. 70.

Interessante sibirische Parallelen bieten sich zu jenen Paragraphen der *GGM*, die von den Urahnen der mongolischen Geschlechter, Alan-qo'a, Dobun-mergen und seinem Bruder Duwa-soqor berichten. Selbst der Name *Alan-qo'a* kommt als *Ala-Kō* in einer sagaischen Heldenerzählung vor (Radloff, *Proben* II/2, S. 177). Noch interessanter sind aber jene sibirische Traditionen, die die übernatürlichen Merkmale von Duwa-soqor erhellen.

In § 4. der *GGM* steht nämlich: *Duwa-soqor manglai dumda qačča nidütü qurban ne'urit qačar-a qaraqū büle'e* Duwa der Blinde hatte nur ein Auge, mitten auf der Stirn, aber er vermochte damit über drei Wegstrecken zu sehen.⁶ Mit Hilfe dieser seiner Tugend erblickt er nach § 5 Alan-qo'a, eine passende Frau für seinen Bruder Dobun-mergen.

Hier erscheint also Duwa-soqor als ein übernatürlich begabter Helfer des Freiers Dobun-mergen. Mit übernatürlichen Eigenschaften ausgestattete Helfer des auf Freite ausgezogenen Helden, (der Vielesser- oder -trinker, der Frostmann, der Schnellläufer, usw.) sind in gewissen Märchentypen, z. B. Aa-Th 513A, 513–14II, Andreev 513, Eberhard-Boratav 77, gewöhnlich. In den europäischen Märchen haben aber diese Helfer einen drolligen Charakter. Übernatürlich begabte Helfer des Helden kommen auch in den ganz anders aufgebauten sibirischen Erzählungen vor, so im ewenkischen Märchen von Altānēj und Tivjānēj (Vasilevič, *Ist. Folkl.*, S. 117, 270) ein Zukunftssager, Wasserschlucker, Felsenwerfer und im Ewenischen (K. A. Novikova, *Évenskij Folklor*, Magadan 1958, S. 46) ein Vielfresser. Diese übernatürlich Begabten, helfen unter ernsthaften Umständen, in Feindseligkeiten zwischen Sippen. In selkupischen und burjätischen Märchen finden wir unter diesen Helfern auch Fernseher-Scharfschützen. In einer nganassanischen kosmogonischen Legende, wo der Held die Sontentochter freien will, ist einer der Helfer, ein einäugiger Fernseher-Scharfschütze, dieser wird dann, nach vollendetem Werk zum Waldgott und zum Aufseher der wilden Tiere.⁷

Der Zusammenhang der angeführten sibirischen mythischen Personen mit Duwa-soqor der *GGM* wird einleuchtend damit unterstützt, daß einer

⁶ Umschrift von L. Ligeti, *A mongolok titkos története* [= *Die Geheime Geschichte der Mongolen*]: *Mongol Nyelvemléktár* [= *Sammlung mongolischer Sprachdenkmäler*] III, Budapest 1964, S. 15; Übersetzung von E. Haenisch, *Die Geheime Geschichte der Mongolen*, Leipzig 1948, S. 1. Vgl. noch P. Poucha, *Die Geheime Geschichte der Mongolen: Archiv Orientalní—Supplementa* IV, Praha 1956, S. 103–4, 109.

⁷ U. Harva, *Religiöse Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki 1938, S. 132; M. G. Voskobochnikov—G. A. Menovščikov, *Skazki narodov Severa*, Moskva—Leningrad 1951, S. 137, 160.

der jakutischen Wald- und Jagdgeister den Namen *Dobun-soħħor* führt, bzw. daß dieser Name etymologisch mit denen des Bruderpaares *Duwa-soqor* und *Dobun-mergen* verwandt ist. Dieser etymologische Zusammenhang erklärt — wenigstens teilweise — die Bedeutungen der mongolischen Namen, vgl. jak. *dobun* «си́льный, жестокий... *Dobun soħħor* имя одного из семи братьев — лесных духов, препятствующаго промыслу, ср. *Dabi soħħor*» (*Pek.* I, 725); jak. *soħħor* «кривой, одноглазый, слепой,» (*Pek.* II, 2296).⁸ bedeutet. Zugleich kann man auch jene Annahme Pouchas für bewiesen halten, daß *Duwa-soqor* und *Dobun-mergen* ursprünglich die gleiche Person waren (a. a. O., S. 104, 108, 185).

Wir können es also annehmen, daß der einäugige Fernseher-Scharfschütze *Duwa-soqor* bzw. *Dobun soħħor* aus irgendeiner alten sibirischen kosmogonischen Legende stammt.

*

Von der Jugend Bodončars, des Stammvaters der Borĵigin-Sippe, bewahrte die GGM eine bemerkenswerte Episode. Der jüngste Sohn Alan-qo'as wurde nach ihrem Tod von seinen vier Brüdern verhöhnt, *Bodončar-mungqag* «Bodončar der Blöde» genannt, und bei der Teilung der Erbschaft ausgelassen. In § 24—27 steht weiter von ihm: *Bodončar uruq-a ese to'a(q)daĵu ede atala ya'un ke'ejü qol da'aritu qodoli se'ültü Oroq-singqula-yi unuĵu ükü'esü inu ükü'sügei a'asu inu asuqai ke'ejü Onan-müren huru'u yorčijü talbiba yorčijü Balĵun-ara(l) gürčü tende ebesün nembüle ger kiĵü tende aba sa'uba* 25. *teyin aqui-duriyan boro(q)čin qarčiqai qara quru bariĵu iden büküy-yi üfeĵü qol da'aritu qodoli se'ültü Oroq-singqula-yin kilqasu(n)-bar huraqalaĵu bariĵu asaraba* 26. *ideküi ide'en ügei arun činō-yin qun-tur qorqaqsan görō'esün mariyaĵu qarbuĵu alaĵu ideldü'et činō-yin ideksen-ni temgüldüĵü ide'et ö'erün qo'olai-da'an qarčiqai-ba'an ber teĵi'eldün tere hon qarba* 27. *qabur bolba noqot ireküi čaq-tur qarčiqai-ba'an teyile'ülĵü o'orba noqot qalawut qoĵi'ulas tutum gongs'i'ut hüngĵi'üles tutum hüngsi'üt hünistele talbiba* «Als Bodontschar sah, daß er nicht mit zur Familie gezählt wurde, sagte er sich: was soll ich hier bleiben? Er bestieg einen Schimmel mit schwarzem Streif, Stummelschwanz und Druckstelle auf dem Rücken, und ritt los mit den Worten: «Wenn er stirbt, werde ich sterben. Wenn er leben bleibt, werde ich leben» den Onan-Fluß abwärts. Auf dem Wege nach dem Gewässer Baltschun aral gelangt, baute er dort eine Strohütte, um sich dort niederzulassen. 25. Als er so dort

⁸ Vgl. St. Kałużyński, *Mongolische Elemente in der jakutischen Sprache*, Warszawa, 1961, S. 67.

wohnte, sah er, wie ein graues Habichtweibchen ein schwarzes Steppenhuhn griff und verzehrte. Da knüpfte er aus dem Schweifhaar des Schimmels mit Rückenstreif, Stummelschwanz und Druckstelle eine Schlinge, fing den Habicht damit und zog ihn auf. 26. Als die Nahrung für seinen Unterhalt ausging, beschlich er das von den Wölfen in den Klippen eingekreiste Wild, schoß es ab und teilte sich mit ihnen, den Wölfen, in die Nahrung. Und was die Wölfe von ihrem Fraß übrig gelassen hatten, das sammelte er auf und verzehrte es in seine eigene Kehle. Und auch seinen Habicht fütterte er mit, und so kamen sie über jenes Jahr hinweg. 27. Es wurde Frühling. Als die Enten kamen, ließ er seinen Habicht hungern, und dann ließ er ihn steigen. Und mit den (erbeuteten) Enten und Wildgänsen behängte er alle verdorrten Bäume und vertrockneten Stämme, bis es anfang, zu stinken» (Umschr. von Ligeti, a. a. O., S. 20; Übers. von Haenisch, a. a. O., S. 4).

Eine ganz ähnliche Episode findet sich in dem Heldenlied der Kisił am schwarzen Jüs über Südäi Mergän und Joltai Mergän (Radloff, *Proben der türkischen Volksdichtung* II/2, S. 598—648, II/2, 607—657, besonders 612—614 bzw. 622—624). Südäi Mergän verspielt durch sein feiges, zu einem Mann unpassendes Gebaren seine Frau, sein Volk und alle seine Habe. Von den Menschen verhöhnt, nur in ein Bärenfell gekleidet, auf einem schlechten Gaul begibt er sich in die Bergwildnis, erbaut sich dort, gleich Bodončar, eine Strohütte, jagt Vögel und Wild, deren Köpfe und Bälge er an den Bäumen rundumher befestigt (Zeilen 499—575).

Dasselbe Motiv ist in einer sehr abgenutzten Form auch in der Stammesgeschichte der Jakuten enthalten. Der Stammvater Älliai wird von seinem Schwiegervater Onogai verflucht und verjagt, er bekommt nur einen weißen Hengst und eine weiße Stute mit abgeschnittenen Schwänzen (Stummelschwanz) und ein Paar Rinder mit abgebrochenen Hörnern. In der Wildnis baut er sich eine Jurte, jagt Vögel und Wild, mit deren Federn und Knochen er sein Zelt schmückt.⁹

Die ersten zwei Helden werden wegen ihres, den Normen nicht entsprechendem Benehmens aus der Gesellschaft hinausgestoßen, flüchten auf einem schlechten Pferd in die Wildnis, erbauen sich dort merkwürdigerweise eine Strohütte, und behängen die umstehenden Bäume mit den Bälgen der erlegten Tiere, was in sich unerklärbar ist. Aus dieser völligen Ausgestoßenheit von allen menschlichen Beziehungen, kommen beide,

⁹ Nach W. Radloff, *Die jakutische Sprache in ihrem Verhältnisse zu den Türk-sprachen: Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg*, VIII Série, Vol. VIII, Nr. 7, 1908, S. 66, 74—75.

Bodončar und Südäi Mergän, wieder zurück und gelangen zu großen Ehren und Reichtum und bekommen drei Eherfrauen.

Die zeitweilige Verslossenheit in der Waldeinsamkeit der beiden Helden, das der Verslossenheit voraufgehende, in die Normen ihrer Gesellschaft

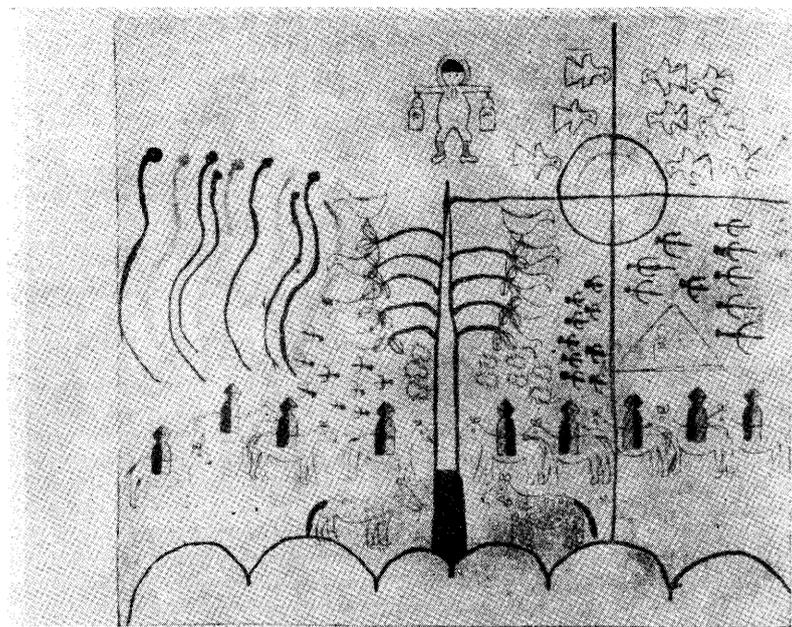


Abb. 1. Darstellung des Sippenbaumes mit den Seelenvögeln; nanaischer *njurchan* (nach Ivanov, *Materialy*, Abb. 140).

nicht passende seltsame Gebahren sowie ihre ruhm- und siegreiche Rückkehr in die Gesellschaft erinnert sehr an den Werdegang der Schamanen. Besonders von den Burjäten berichtet es M. N. Changalov, daß die angehenden Schamanen sich auf lange Zeit in den Wald flüchteten¹⁰. In der jakutischen Sage gilt nicht der Stammvater Älliäi, sondern sein ältester Sohn, Labirɣa-sürük als der erste Schamane, womit die Entartung gewisser Züge des Motives erklärt werden können.

Der Umstand, daß die Sippen oft einen gewaltigen Schamanen als Urahnen ehrten, stellt Bodončars Waldleben in eine ganz andere, interessante Beläuchtung. Wie wir sahen, zieht er einen Nebenbach des Onon hinauf, und dort behängt er die Bäume mit Vögeln. In der Glaubenswelt der Ewenki, hat jede Sippe einen eigenen Fluß, der die Oberwelt mit den jenseitigen

Welten verbindet, und die zur Sippe zählenden Seelen können an diesem Fluß von der einen Welt in die andere reisen.¹¹ An der Quelle des Sippenflusses, an einem Baum, wohnen, nach den Vorstellungen der Ultscha, die Seelen der zukünftigen Geschlechtsmitglieder als Vögel, und wenn sie entwi-

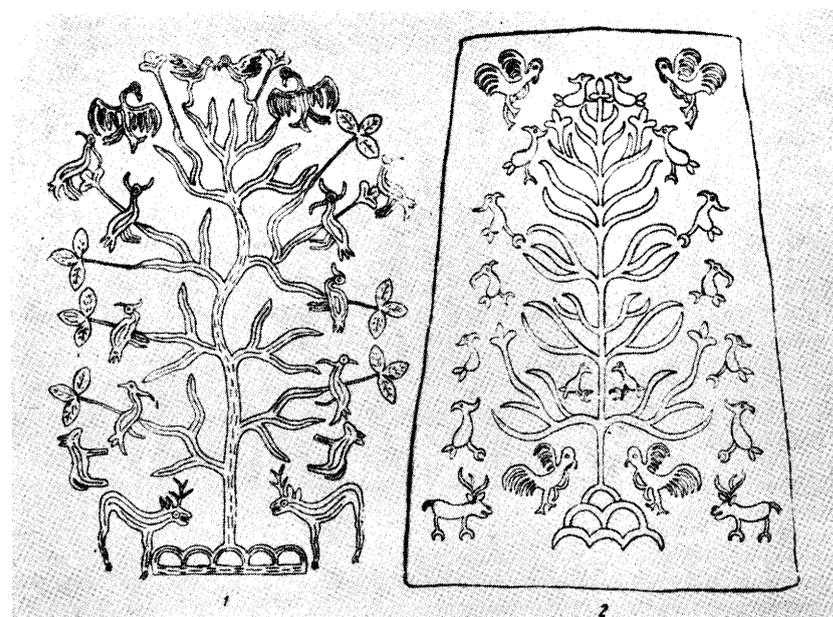


Abb. 2. Darstellungen des Sippenbaumes mit den Seelenvögeln: 1. Stickerei an einem nanaischen Brautmantel; 2. nanaische Birkenrindenschnitzerei (nach Ivanov, *Materialy*, Abb. 108).

schen, werden sie von einem Raubvogel, dem Helfergeist des Schamanen eingefangen.¹² In den nanaischen (goldischen) Überlieferungen steht der Sippenbaum, in dessen Ästen die Seelenvögel wohnen, unter der Obhut des Schamanen der Sippe, wird oft an den *njurchan* «Zeichnungen, Amulet-

¹⁰ M. N. Changalov, *Sobranie Sočinenij* II, Ulan-Ude 1959, S. 146—147. Vgl. noch W. Diószegi, *How to Become a Shaman among the Sagais: Acta Orient. Hung.* XV, 1962, S. 91.

¹¹ G. M. Vasilevič, *Rannye predstavlenija o mire u évenki: Trudy Instituta Étnografii* XI, 1959, S. 170—171.

¹² A. F. Anisimov, *Religija évenkov, v istoriko-genetičeskom izučenii i problemy proischoždenija pervobytnych verovanij*, Moskva—Leningrad 1958, S. 58—61, 84.

ten» und am bestickten Prunkmantel der Braut abgebildet¹³ (s. unsere Abb. 1—2). Baum und Vögel nehmen auch in der Herkunftssage der Mandschu einen wichtigen Platz ein.¹⁴ Ferner gewisse ketische (jenissei-ostjakische)

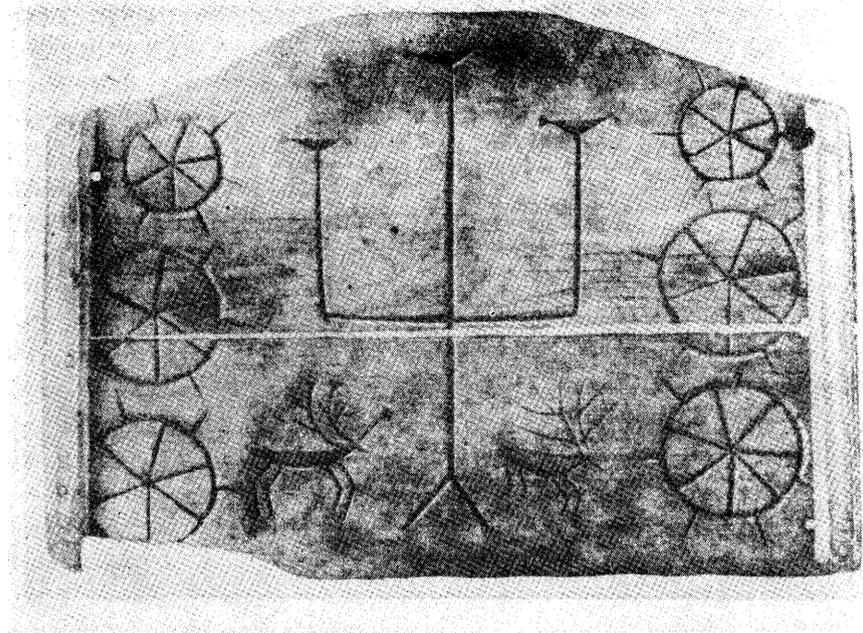


Abb. 3. Das Motiv des Sippenbaumes mit den Seelenvögeln an einem ketischen Schlitzenbrett (nach Ivanov, *Materialy*, Abb. 73.)

Schnitzereien lassen sich von der Vorstellung des Sippenbaumes ableiten (Ivanov, a. a. O., S. 73—76 und unsere Abb. 3).

In der Bodončar-Episode der *GGM* ist also ein Überrest der schamanistischen Herkunftssage der Kiyat-Borjigin erhalten: der Stammvater-Schamane Bodončar jagte die Seelenvögel seiner künftigen Sippe mit der Hilfe seines Habicht-Hilfgeistes zusammen und befestigte sie an dem Sippenbaum.

¹³ S. V. Ivanov, *Materialy po izobrazitel'nomu iskusstvu narodov Sibiri XIX—načala XX v.*: *Trudy Instituta Étnografii*, N. S. XXII, 1954, S. 86, 230—240, 280—283, Abb. 73, 102—105, 107—111, 138—141.

¹⁴ B. Körner, *Der Ahnenkult der Mandschu in Peking*: *Baeßler Archiv*, N. F., III(1955), S. 175.

In der Variante derselben Episode im *Altan Tobči* ist noch ein weiteres Zeichen von Bodončars übernatürlichen Kräften bewahrt, indem es erwähnt wird, daß sein Annahen immer ein Regen aus blauem Himmel anmeldete.¹⁵

*

In § 129 ist der erste (und einzige) kriegerische Zusammenstoß zwischen Činggis-qan und seinem Wahlfreund (*anda*), Ĵamuqa, beschrieben. Die Ursache der Feindseligkeit ist, daß ein Angehöriger Činggis-qans den Bruder oder Verwandten Ĵamuqas, Taičar, wegen Pferdediebstahls erschossen hatte. Nun kommen die Ĵadaran mit Ĵamuqa an ihrer Spitze, um Blutrache zu nehmen. Den Sieg trug Ĵamuqa davon, Činggis und die seinen mußten sich zurückziehen. Die Beschreibung endet wie folgt: *Činggis qahan Ĵamuqada tendé gödölgekdejü Onon-u Ĵerene-qabčiqay-a qorbai Ĵamuqa ügüleriün Onon-u Ĵerene-de qorqabai bida ke'ejü qarirun Činos-un kö'üd-i dalan toq'ot bučalqažu* «Tschinggis Chan wurde dort von Dschamucha zurückgeworfen und wich aus nach dem Engpaß Dscherene am Onan. Dschamucha sprach: «Wir haben ihn nach Dscherene am Onan getrieben» und ließ bei seiner Rückkehr die Prinzen der Tschinos in siebzig Kesseln kochen».¹⁶

Merkwürdig bei dieser Beschreibung ist, daß Ĵamuqa die gefangenen Mitglieder der Sippe Činua, welche ihrer Abstammung nach nahe mit den Borjigin verwandt waren, in Kesseln kochen ließ. (Die Zahl der Kessel ist wahrscheinlich zu hoch genommen.) Bei Rašid-'ud-Din ist Činggis der Sieger, und er kocht die gefangenen Feinde in siebzig Kesseln¹⁷. Sogar in späteren Zeiten soll es vorgekommen sein, daß Batu einen Mann des Güyük in heißes Wasser werfen ließ (B. Spuler, *Die Goldene Horde*, Wiesbaden 1965, S. 365).

Das Kochen des besiegten Feindes in großen (eisernen) Kesseln ist in der Folklore sibirischer Völker oft belegt. Die Sagaier vom oberen Abakan erzählen von dem Helden Kan Tögös, daß er auf der Suche nach seinem vertriebenen Vieh in die Unterwelt zu Erlik-kan kommt. Dieser leugnet, daß er der Dieb gewesen wäre, darum *Qan Tögös apčaqti qapti*, | *sayaldan qapti apčaqti*, | *qara qazaŋa suq-čadır*. | *Apčaq qopküp qisqir-čadır*: | *Sala-bär*

¹⁵ C. Bawden, *The Mongol Chronicle Altan Tobči*, Wiesbaden 1955, S. 116.

¹⁶ Umschr. von Ligeti, a. a. O., S. 68; Übers. von Haenisch, a. a. O., S. 37. — Vgl. noch Poucha, a. a. O., S. 24—26 und die Anmerkungen von Ligeti, *A mongolok titkos története*, 1962, S. 152—153.

¹⁷ Rašid-ad-Din, *Sbornik letopisej* I/2, Moskva—Leningrad 1952, S. 88.

ariy tinimni, | *čöqtaq pärin maliḡni* «Kan Tögös packte den Alten [Erlikkan] | Beim Barte packte er den Alten, | In den schwarzen Kessel steckt er ihn. | Der Alte fürchtet sich und ruft: | Laß frei meine reine Seele, | Ich will dir sagen, wo dein Vieh ist» (Radloff, *Proben*, II/1, S. 138; II/2, S. 140–141, Z. 68–73). Derselbe Kan Tögös wirft auch seinen Feind Kattangar Mergän in den schwarzen Kessel (a. a. O., S. 168, 150, Z. 375–380).

Die Sagaier vom Flusse Is sangen von Kara Pär, dem neunjährigen Helden, ein Heldenlied. Dieser zieht aus, um seinen entschwundenen Vater, Altyn Aira, zu suchen, und erfährt auf seiner Reise von einer neunöhrigen Alten, daß *Altin Airanī qara kūlār | qazanya pis-paryan* «Den Altyn Aira in dem schwarzen Kessel habe ich gesotten» (Radloff, a. a. O., II/1, S. 233; II/2, S. 237, Z. 455–456). Der Held findet den bezeichneten Kessel: *Paza pir ezik astılar*, | *kūlār qazan qainap čadır*, | *pir pas sıyara qainadı*, | *garayı susqun par-tır* | *Altin Airanīḡ pazi pol-tır* | *Minä tırgis polar emäs* «Da kocht ein eiserner Kessel. Ein Kopf kocht herauf | Die Augen waren herausgetreten, | Des Altyn Aira Kopf war es, | Den konnte man nicht lebendig machen» (Radloff, a. a. O., II/1, S. 235; II/2, S. 239, Z. 524–528). Es ist hier bemerkenswert, daß man den im Kessel Gekochten nicht mehr lebendig machen konnte, wo doch in den Heldenliedern die großen Helden oft von ihren Helfern oder Nachkommen auf vielerlei Art wieder ins Leben gerufen werden. Sogar die verbrannten Toten konnten wieder auferstehen (vgl. z. B. Radloff, a. a. O., II/2, S. 162, Z. 1211–1226).

Die völlige Vernichtung des Feindes der Sippe wurde auch bei den westlichen Ewenki durch Kochen im Kessel vollbracht (Vasilevič, *Ist. Folkl.*, S. 17, 289, 359). Die östlichen Ewenki aber verbrannten jene Feinde, deren Auferstehen sie verhindern wollten. Dasselbe taten auch die Ewenen, wie es aus ihren Erzählungen ersichtlich ist.¹⁸

Also war das Kochen im Kessel bei Sagaien, westlichen Ewenki und alten Mongolen keine Grausamkeit, noch weniger ein Kannibalismus, sondern, nach ihren religiösen Vorstellungen, eine sichere Methode zur Verhinderung des jenseitigen Lebens und der Wiederauferstehung der Sippenfeinde.¹⁹

¹⁸ Novikova, a. a. O., S. 60, 63, 70–72. — Die Burjäten verbrannten ihre verehrten Toten, nicht den Feind; nach ihren Vorstellungen — ähnlich denen der Sagaien — verhinderte das Verbrennen nicht das jenseitige Leben und das Wiederauferstehen; vgl. Changelov, a. a. O. I, S. 178–179.

¹⁹ Auch von einem ritualen Verzehren der gekochten Feinde ist nie die Rede. In ewenischen Erzählungen kommt bei Racheakten vor, daß der Sieger vom frisch aus der Brust gerissenem Herzen seines Feindes ißt, in solchen Fällen aber findet kein Kochen statt (Novikova, a. a. O., S. 85–86). Die Ewenki besichtigten nur das Herz der getöteten feindlichen Helden (Vasilevič, *Ist. Folkl.*, S. 311–313).

Die Sitte des Kochens der Sippenfeinde in großen Kesseln ist wahrscheinlich auf sehr alte Zeiten zurückzuführen. Davon zeugt nicht nur die weite Verbreitung dieses Motivs in der Heldendichtung der sibirischen Völker westlich der Lena, sondern wahrscheinlich auch die aus archäologischen Funden

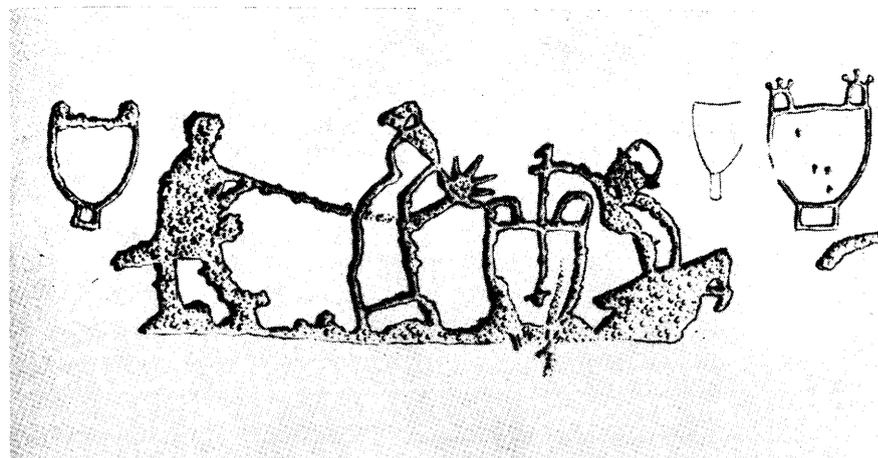


Abb. 4. Hinrichtung eines Feindes vor dem Eisenkessel; Felsenzeichnung aus Kysyl-Kaja (nach Aspelin-Appelgren-Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenkmäler*, Abb. 296).

und Felsenzeichnungen bekannten und den Hunnen zugeschriebenen großen Eisenkessel, die schon bisher in der archäologischen Literatur als kultische Gegenstände galten.²⁰ An einer der Felsenzeichnungen vom Jenissei ist eine Szene abgebildet, wo ein Krieger in einem grossen Kessel rührt, dies sieht sehr nach einer Darstellung der Vollführung der Rache an einem Feinde aus, der mittels einer Lanze zum Kessel gestossen wird (Aspelin — Appelgren-Kivalo, a. a. O., Abb. 299 und unsere Abb. 4).

*

Im § 140 der *GGM* läßt Činggis-qan, nach einem Sieg über die Jürkin-Sippe, seinen Halbbruder, Belgetei, mit dem Athleten der Jürkin, Būri-bökö, ringen: *Būri-bökö ulus-un bökö tende Belgūtei Būri-bökö qoyar-i abalaldubai*

²⁰ Aspelin — Appelgren-Kivalo, *Alt-Altäische Kunstdenkmäler*, Helsingfors 1931, S. 41, Abb. 296–300. — N. Fettich, *Archäologische Studien zur Geschichte der späthunischen Metallkunst: Arch. Hung. XXXI*, 1951, S. 38, 139. — Z. Takács, *Catalanischer Hunnenfund und seine ostasiatischen Verbindungen: Acta Orient. Hung. V* (1955), S. 143–173; VI (1956), S. 65–90.

Buri-bökö ülü ilaqdaqu gü'ün unaşu ökbe Belgütei darun yadan mürüdeşü sa'ari de'ere qarçu Belgütei ginčas kişü Činggis qahan-ni üşegü-lü'e qahan ilügey-iyen ja'uba Belgütei uqa otçu de'ere inu aqdalaşu qoyar jaqas inu solbin megeşilen tataşu niru'u inu ebüdükleşü ququlşu iläbe «Buri boko war eben der Athlet des Volkes. Nun also ließ Tschinggis Chan die Beiden Belgutai und Buri boko zum Ringen antreten. Buri boko als unbesiegbarer Mann ließ sich absichtlich hinfallen. Belgutai, der ihn nicht niederzudrücken vermochte, faßte ihn bei der Schulter und stieg auf seinen Hinteren. Belgutai warf einen Blick zurück, und als er Tschinggis Chan ansah, biß der Chan auf seine Unterlippe. Belgutai verstand. Indem er sich rittlings auf den Gegner setzte, seine beiden Kragensäume mit den Enden zusammenriß und ihm das Knie auf den Rücken stellte, brach er ihm das Rückgrat durch» (Umschr. von Ligeti: *Mongol Nyelvemléktár* III, S. 75; Übers. von Haenisch, a. a. O., S. 41).

Hier rangen miteinander zwei gleichgestellte Helden. Buri-bökö war ein angesehener Mann auch bei anderen Sippen, sogar wie es scheint, auch bei den verwandten Borjigin. Annehmbar eben wegen seinem Ruf und seiner Kampftüchtigkeit hielt ihn Činggis für einen gefährlichen Menschen, und ließ ihn beim Ringen umbringen. Die Todesart aber verdient unsere Aufmerksamkeit: ihm wurde das Rückgrat gebrochen!

Auf die selbe Weise findet Kököčü Teb-tenggeri, des Mönglik Sohn, der mächtige, angesehene Schamane der Qongqotan, der in seiner Verwegenheit die Brüder Činggis-qans erniedrigen suchte, seinen Tod. Auf Anklage Temüge-otčigins, seines Bruders, und die sehr gut gefaßten, klugen und vorausblickenden, um ihre Kinder besorgten Worte seiner Gemahlin, Börte-čino, gibt Činggis seinem Bruder, dem Otčigin, freie Hand über dem ehrgeizigen Schamanen. Der weitere Hergang lautet nach § 245 der GGM so: *Činggis qahan ügülerün qarçu bökö güčü temečeldütkün ke'ebe Otčigin Teb-tenggeri-yi čirčü qarurun e'üten bosoqa ja'ura urida beledüksen qurban bökös esergü Teb-tenggeri-yi bari'at čirčü qarçu niru'u inu qulqulşu şewün ete'ed-ün terged-ün üşü'ür-e o'orçu* «Tschinggis Chan aber sagte: «Gehet hinaus und messet eure Ringerkräfte!» Als Ottschigin den Tebtenggeri nach draußen zog, ergriffen die an der Türschwelle vorher bereitgestellten drei starken Männer entgegenkommend den Tebtenggeri, zerrten ihn heraus und brachen ihm das Rückgrat durch. Dann warfen sie ihn an die linke Seite in die Ecke bei den Karren» (Umschr. von Ligeti, a. a. O., S. 180; Übers. von Haenisch, a. a. O., S. 118).

Die Helden der sagaischen, koibalischen, kisilischen Heldenerzählungen töten ihre Gegner, selbst ruhmreiche Helden, nach langem Ringen auch

durch Brechen des Rückgrates. So lesen wir in Radloffs *Proben* (II/1, S. 231—232, II/2, S. 235, Z. 388—402), wie der junge Kara Pär einen trefflichen Recken mit fuchsrotem Pferde besiegt: *At pazınar çaçras kelip | tugustular ikälän | çetti küngü çetträ, | çetti künnän pazında | qara çerdän ködür-siqti, | qan tegirgü şıyara tuttü, | ailandır-kelip tüzürdü, | çergä tuskänjä | as orqazın çetti çerdän, | Qara Pär üzä tepti. | Qizil qır attı qab-aldı quzruyınan | çalbaq tasqa çapsıra sapti. | «Cagsi alıp qoilayızı çoq | ölbözün!» tep çöqtadi* «Von den Pferdén herabspringend | Packten sich beide | Sieben Tage lang. | Nach sieben Tagen | Hob er ihn von der schwarzen Erde auf | Bis zum Himmel hob er ihn, | Ihn umdrehend schleuderte er ihn nieder. | Ehe er zur Erde fiel, | Das Rückgrat an sieben Stellen | Zertrat ihm Kara Pär. | Das rote Pferd | Packte er beim Schwanze, | Schleuderte es auf einen flachen Stein: | «Ein vortrefflicher Held ohne Todesopfer | Soll nicht sterben!».

Im koibalischen Heldenlied über Sugdjul-mergän kämpfen die Helden Altyn Kus und Kuskun Alyp dreimal miteinander (Radloff, a. a. O., II/1, S. 321—323, II/2, S. 326—327, Z. 617—677). Das erste Mal stirbt Altyn Kus vom Pfeilschuß seines Gegners, wiederauferstehend ringen sie zweimal miteinander, wobei der Sieger Kuskun Alyp dem besiegten Altyn Kus das Rückgrat bricht: *Alıp törön Qusqun Alıpti | attar anđara tartip tir. | Ac peldän qabızıp kürüstilär, . . . Qara tjerdän qabis-siqti, | qara tjerğä tjetkäläktä | ac oqazın altı tjerdän kezä tepti* «Den als Held geborenen Kuskun Alyp | Zog er herab vom Pferde. | Sich bei den Hüften packend, rangen sie, . . . Von der schwarzen Erde hob er ihn auf, | Ehe er zur schwarzen Erde zurückkam, | Zertrat er ihm das Rückgrat an sechs Stellen» (Z. 660—662, 675—677).

Mit fast denselben Worten erzählt dieses Heldenlied auch von dem tödlichen Zweikampf von Kuskun Alyp und Kan Olak (a. a. O., S. 338—399, Z. 1032—1061), wo dem letzteren das Rückgrat zertreten wird. Zuletzt erleidet der bisher unbesiegbare Kuskun Alyp auch denselben Tod durch die Hände des jugendlichen Helden Sugdjul Mergän (a. a. O., II/1, S. 347—348, II/2, 352, Z. 1526—1529). Auch in weiteren Heldenliedern können wir dieselbe Szene beobachten, z. B. in dem früher schon angeführten Lied über Südäi-mergän und Joltai-mergän (Radloff, a. a. O., II/1, S. 638, II/2, S. 581, Z. 1380—1383).

Aus diesen Parallelen ist es klar ersichtlich, daß das Brechen des Rückgrates sowohl in den Heldenliedern der südsibirischen Türken als auch noch bei den Mongolen Činggis-qans für einen ehrenhaften Tod galt. Diese Hinrichtungsart hat aber auch andere Aspekte. Sie kommt nämlich nicht nur bei Menschen vor, sondern auch den dem Himmel geopfertem weißen Tieren

brachen z. B. die Beltiren am Abakan das Rückgrat.²¹ Dieses Opfer muß nämlich blutlos getötet werden. Blutlos, mit einem dumpfen Schlag vor die Stirn wurden die Pferde, welche ihre Herren in das Jenseits begleiteten, auch von den pannonischen Awaren entleibt.²²

Auf den Zusammenhang zwischen der Blutlosen, durch Brechung des Rückgrates vollzogenen Tötung heiliger Opfertiere und der Hinrichtungsart, welche nur der geheiligten Sippe des Herrschers zukam und ebenso vor sich ging, hatte schon G. Vernadsky (*The Origins of Russia*, Oxford, 1959, S. 18) unsere Aufmerksamkeit geleitet. Das Blutvergießen wollte man, annehmbar, darum so peinlich vermeiden, weil mit schon einem Blutstropfen von der Seele, oder magischen Kraft des Opfers (oder geheiligten Person) etwas verlorengehen oder entweichen könnte. Die Opfer und die geheiligten Helden sollten aber womöglich unversehrt ins Jenseits kommen.

Alle Personen der Heldenlieder sind magischen Charakters, sie sind entweder mythische Gestalten oder die Stammväter der Sippen. Annehmbar gilt von den südsibirischen Heldenliedern aus Radloffs Sammlung dasselbe, was Vasilevič von den Heldenerzählungen der Ewenki, den *nimŋan*, feststellte «Die Bedeutung des Wortes *nimŋan* sowie die untergeordnete Rolle der Schamanen in einigen alten Jägerzeremonien, die kein Blutopfer erforderten, ferner eine Funktion der Schamanen — Hüter der Stammesgeschichte zu sein — zeugen davon, daß eine gewisse Gruppe der Personen, bevor sie zu Schamanen wurden, Hüter und Träger aller Kenntnisse waren. Die Sitte, Ereignisse aus dem früheren Leben des Stammes und der Sippe in bestimmter Form wiederzugeben, wurde beibehalten und von den ersten Schamanen auch beim Schamanieren fortgesetzt» (*Ursprung der Gesänge bei den Ewenki: Acta Ethn. Hung.* IX, 1960, S. 153—155; vgl. Dies., *Ist. Folkl.*, S. 6—8).

Die geweihten Gestalten der Sippentradition konnten selbstverständlich nicht eines gewöhnlichen Todes sterben. Wenn wir nun, in dieser Sicht, die durch Brechung des Rückgrates entlebten Personen der *GGM* untersuchen, zeigt es sich gleich, daß sie in Hinsicht der Sippe, keine gewöhnlichen Menschen waren. Kököčü Tebtenggeri war Schamane, Büri-bökö der bisher unbesiegbare Ringkämpfer und Held seiner Sippe. Beide Sippen, die Qongqotat des Tebtenggeri und die Jürkin des Büri-bökö zählten zu den nächstverwandten Sippen der Borjigin.

²¹ H. Findeisen, *Religiöse Gebräuche bei den Sarten, Beltiren und Jakuten: Zeitschrift für Ethnologie*, LVI, 1924, S. 268.

²² Kiss A.—Kralovánzsky A., *A márfai avarkori lósr* [= *Das awarenzeitliche Pferdegrab von Márfa*]: *A Magyar Mezőgazdasági Múzeum Közleményei* [= *Mitteilungen des Ungarischen landwirtschaftlichen Museums*] 1964, S. 251—254.

Sehr vielsagend in dieser Hinsicht ist das letzte Gespräch zwischen Činggis und seinem untreuen Wahlbruder (*anda*) Jamuqa. Die Szene läuft nach § 200—201 der *GGM* dem Folgenden gemäß ab: Jamuqa wird nach der Niederlage der Naimanen auf der Flucht von seinen vier Untertanen gefangen genommen, und dem Činggis-qan vorgeführt. Jamuqa klagt seinem alten Freund über die Schandtat, welche seine Diener ihm antaten, worauf sie Činggis vor den Augen ihres Herren enthaupten ließ. Jetzt folgt ein interessantes Zwiegespräch zwischen den Wahlbrüdern. Činggis will — nach der *GGM* — seinem alten Freund alles verzeihen und ihn in alter Herzlichkeit in seine nächste Umgebung aufnehmen. Jamuqa aber weigert sich das anzunehmen, denn er hatte schwer gegen seinen Freund gefehlt, und hatte dabei auch seine Ehre verspielt. Er wäre seinem edlen und weitherzigen Freund nur eine Last und Bedrückung, darum erbetet er für sich den Tod: *anda soyurqa'asu namayi ötör nököč'e'esü anda jürüge-ben amumu že či anda soyurqa'ju ala'ulurun čisü ülü qarqan ala'ul üküjü gebte'esü ölük yasun minu ündür etügen-tür e'üre turuq uruq-un uruq-a činu gürtele ihējü öksü hirü'er buluyu že bi huja'ur ö'ere törülkitü büle'e bi hüle'ü törülkitü anda-yin sülder-e daruqaba že bi ügüleksen üges minu ülü umartan üde manaqar duratču ügüledü(t)kün ta edö'e namayi ötörletügei ke'en ügüle'esü*. «Wenn du, o Freund, geruhst, mich schleunigst zu erledigen, wirst du deiner Seele Frieden bescheren. Wenn du, o Freund mich zu töten geruhst, töte mich, ohne Blut zu vergießen. Wenn ich tot daliege, und du meine leblose Leiche auf einem hohen Platz beisetzt, dann werde ich auf langer Ferne, bis auf die Enkel deiner Enkel euch Schutz gewähren und ein ewiges Gebet für euch sein! Ich bin von edler, besonderer Geburt. Durch die Majestät des Freundes von noch edlerer Geburt bin ich besiegt worden. Vergesst nicht die Worte, die ich gesprochen!» (Umschr. von Ligeti, a. a. O., S. 143; Übers. von Haenisch, a. a. O., S. 91). Činggis preist wieder seinen alten Freund, nimmt seine Selbstanklage nicht an, aber akzeptiert seinen Todeswillen. Er sucht nach einem genug schwer wiegenden Grund, wofür er einem Schwurbruder fürs Leben, das Leben nehmen kann. Als solchen findet er am meisten geeignet den Rachezug Jamuqas wegen Taičars Tötung durch Čoži-darmala, wo er stark bedrängt wurde von den Jadaran (vgl. oben, S. 255).

Es kommt dem heutigen Leser etwas paradox vor, daß Činggis über Jamuqa die Todesstrafe nicht darum verhängt, weil er öfter Partei gegen ihn geschlagen hatte, und zu seinen Feinden, den Kereit und den Naiman übergegangen ist, sondern die Ursache des Todesurteils ein verhältnismäßig kleiner Streit sein konnte, der wegen Pferde-Diebstahls ausgebrochen

war.²³ Wir dürfen aber nicht vergessen, daß es hier von eben dem Streit handelt, der wegen dem Tod Taičars, des Bruders oder Verwandten Ĵamuqas ausbrach, und infolge welchem Ĵamuqa aus Rache die in seine Hände gefallenen Anführer der Činos — einer nahverwandten Sippe der Borĵigin — in Kesseln kochen ließ, das heißt, ihnen nicht nur das Leben in dieser Welt nahm, sondern auch das im Jenseits, sie also völlig vernichtete. Diese Tat mußte nach den Gesetzen der Blutrache, welche für jedes Sippenmitglied unumgebar waren, gerächt werden. In solcher Sicht war Ĵamuqas Tat genug schwerwiegend um ihn — obwohl er Schwurbruder war — hinrichten zu lassen. Doch Činggis verfährt hier großzügig und wirft seinen frevelhaften Freund nicht in den Kessel, sondern genehmigt seinen Wunsch, indem er ihm die Gnade des blutlosen Todes zukommen läßt. Dieser ehrenhafte blutlose Tod kann m. E. nur die Hinrichtung mittels Brechung des Rückgrates sein, darauf läßt sich schließen, erstens da Ĵamuqa diese Todesart mit Berufung auf seine edle und besondere Geburt erbetet, zweitens ging die Hinrichtung schnell vor sich, und konnte so keine Vergiftung sein.²⁴

Zum Schluß möchten wir es noch erwähnen, daß die Übereinstimmungen mit der Folklore sibirischer Völker sich nicht nur auf die *GGM* beschränkt, sondern daß man solche auch in anderen, zum selben Kreise gehörenden mongolischen Geschichtswerken auffinden kann. Wir wollen hier nur ein Beispiel aufführen, nämlich die Episode, wie sich Yisügei-bayatur, der Vater Temüjins, sein Weib, die Stammutter der Čingisiden, raubte.

Nach § 54 der *GGM* wird diese Episode so erzählt, daß Yisügei einmal am Onon-Fluß Vögel jagte, und dabei sah, wie ein Mann vom Stamm der Märkit, Yeke Čiledü, ein besonders schönes Mädchen von den Olqunud heimführte. Da holte er seine Brüder zur Hilfe, und zu dritt jagten sie dem Yeke Čiledü seine Braut ab.

In der Chronik *Altan Tobči* ist dieselbe Episode in § 11 etwas anders.

²³ In historischer Sicht, und einem Realpolitiker, wie es Činggis war, konnte der vorgeschobene Streit wahrlich nur zum Vorwand dienen, wie es Ligeti (*A mongolok titkos története*, Budapest 1962, S. 169.) feststellte — und wie auch andererseits, der Pferdediebstahl und Taičars Tod auch nur Vorwände waren zum Angriff vom Lager des Činggis. Jedoch nach den in der Sippengesellschaft waltenden Gesetzen der Blutrache war es eine brauchbar ernste Motivierung, mit der Činggis — oder der Chroniker — diese Tat begründen konnte.

²⁴ Man kann es sehr wohl annehmen das Ĵamuqas Tod sich nicht so abspielte wie es die *GGM* angibt, sondern nach der Variante Rašid-ad-Dins (*Sbornik letopisej*, S. I, 1, 191—192). Danach wurde er nämlich Eljigedai gegeben, der ihm Arme und Beine abschneiden ließ, und ihn so tötete. Aber der Tradition der Heldenerzählungen kam ein solcher Tod, wie er in der *GGM* beschrieben ist, besser.

aber ausführlicher zu finden: . . . *Yisügei Bayatur Daritai Očogon qoyar degüben abču anglan yabuqui-dur. nigen čindaya biyu kiŷü qayaba. tere nigen ekener sigegsen aŷuŷu. tegün-dür tergen-ü mör-iyen ečiŷü. yisügei degüüdegen tere eme-eče sayin köbegün törökü geŷü keleged. tergen-ü mör-iyer nekeŷü ečiküle-ni* «He (*Yisügei Bayatur*) took his two younger brothers, *Daritai and Očogon* hunting. Then, saying: «Is that a white hare?» they surrounded it from both sides, but it was (the place where) a woman had pissed. Thereupon, going along by the tracks of the carts, *Yisügei* said to his younger brothers: «From that woman good sons will be born.» They went on, following the tracks of the carts» (C. Bawden, a. a. O., S. 39—40, 117). Der weitere Ablauf der Geschehnisse ist in den zwei Versionen völlig gleich.

Abgesehen von den abweichenden Namen der Brüder des Yisügei (vgl. Bawden, a. a. O., S. 117, Anm. 11), unterscheidet sich die Variante des Altan Tobči auch in dem, daß hier Yisügei und seine Brüder, bevor sie noch Yeke Čiledüs Braut gesehen hätten, schon von ihrer Spur feststellen, daß sie schöne Söhne gebären wird. Es kann uns nicht wundernehmen, daß erfahrene Jäger es von der Wasser- und der Fußspur erkennen können, daß dort eine Frau ihr Bedürfnis verrichtete, — aber woraus folgerten sie, daß diese Frau vortreffliche Nachkommen haben wird?

Nun, in der Herkunftsage der Jakuten kommt eine sehr ähnliche Episode vor. Der Stammvater der Jakuten, Ellei (Älliai), lebt jahrelang bei dem reichen Omogoi: *Onno silŷan Älliai sana bular Omogoi ikki kisittan birdärin talan oloŷ iliaŷin. Onon sasan turan körör ol ikki kīs iktällärin; onno kördöŷünä — otčuyui kīs iktirä kügännäŷ, ulaŷŷan kīs iktirä kügänä suoŷ; siraidarinan otčuguja kusayan, ulaŷŷana üčügäi. Onu Älliai tolkuidür: «bu kügännäŷ iktäŷä oŷolordäŷ ŷaŷtar buoluoŷa, ulaŷŷana oŷoto cuoŷ buoluoŷa» diän. Ol tolkujunan Omogoiton kördür otčuyui kīs; onu biärär Ällägä oŷoŷunan. Ol ŷoŷut Älliai tolkujun kurduk birdärä oŷolōŷ, birdärä oŷoto suoŷ buolbut* «Dort lebend beschloß Älliai, eine der beiden Töchter des Omogoi auszuwählen und sie zur Frau zu nehmen. Darauf versteckte er sich und schaute zu, wie diese beiden Töchter ihr Wasser ließen, dabei beobachtete er, daß die jüngere Tochter ihr Wasser mit Schaum ließ, die ältere aber ohne Schaum. Von Antlitz war die Jüngere häßlich, die Ältere aber schön. Da überlegte Älliai bei sich folgendermaßen «Die ihr Wasser mit Schaum ließ, wird eine kinderreiche Frau sein, die Ältere aber wird kinderlos sein». Dies bedenkend erbat er von Omogoi die jüngere Tochter, und dieser gab sie ihm zur Frau. Später geschah es wie Älliai gedacht hatte, die Eine gebar Kinder, die Andere aber blieb kinderlos» (Radloff, *Die jakutische Sprache*, Umschr., S. 60, Übers., S. 66). — Dieselbe Episode ist auch in der

von Priklonski aufgezeichneten Variante der Sage vorhanden, nur wird hier der Schaum einem weißen Rebhuhn angeglichen. Die Episoden des *Altan Tobči* und der jakutischen Sage gleichen sich nicht nur in dem, daß der Schaum für ein weißes und fruchtbares Tierchen — Hase oder Rebhuhn — gehalten wird, sondern, daß man daraus auf viele Nachkommen folgert. Im Volksglauben kommt es auch anderswo vor, daß man aus dem Maße oder dem Funktionieren der urogenitalen Organe auf die Qualität und Quantität der Nachkommen schließt. Nach diesem Glauben muß also das kräftige Urinieren bei einer Ahnfrau sehr wünschenswert sein, was das Vorhandensein dieses Motivs in den Herkunftssagen erklärt.

Die angeführten Parallelen und deren ethnographische Auslegung bezeugen, daß sich in die *GGM*, und auch die ihr verwandten Chroniken. Elemente einwoben, welche die Sitten und Bräuche eines vorhergehenden Stadiums, dessen der Sippengemeinschaft, spiegeln. L. Ligeti hat auf die naiven epischen Elemente der *GGM* (die von den späteren Chronisten aus dynastischen Interessen oft verändert, verstümmelt, oder gar ausgelassen wurden) schon hingedeutet.²⁵ Man kann es annehmen, daß schon zu Lebzeiten Činggis-qans die Sänge seiner, und der nahverwandten Sippen, später auch die Hofsänger und Spielmänner, die Taten des ruhmreichen Herrschers besangen, und so sich allmählich eine Epopöe zusammentat. Zu dieser wurde wahrscheinlich nicht nur die Ursprungssage der Borjigin-Sippe, die sich schon seit Generationen in vollständiger Form tradierte (vgl. oben S. 254 und Vasilevič. *Ursprung der Gesänge bei den Ewenki*, S. 155), verwertet, sondern auch beliebte Motive, Episoden, Klisches aus anderen bekannten Heldenerzählungen.

Wie wir es schon vorangehend erwähnten, lebte ein Teil der Mongolen zu den Zeiten Činggis-qans noch unter denselben Umständen wie die südsibirischen Türkstämme und die südlichen Ewenki, darum konnte die epische Tradition letzterer, der *GGM* ähnliche Motive bewahren. Das eingehende Studium der Folklore südsibirischer Völker kann uns daher auch zum besseren Kenntnis der ursprünglichen Epik der Mongolen verhelfen, und manche, dem heutigen Forscher bisher unverständliche Motive und Vorgänge in der *GGM* und den ihr verwandten Chroniken aufhellen. Auf diesem vielversprechenden Weg bedeutet dieser Aufsatz nur den ersten vagen Schritt.

²⁵ Universitätsvorträge, ferner Beitrag zum Vortrag von G. Tolnai, *A realizmus kérdése és a régi magyar irodalom* [= *Die Fragen des Realismus und die alte ungarische Literatur*]: *A realizmus kérdése a magyar irodalomban* [= *Die Fragen des Realismus in der ungarischen Literatur*], Budapest 1956, S. 85—89.

LE TABGHATCH, UN DIALECTE DE LA LANGUE SIEN-PI

PAR

LOUIS LIGETI (Budapest)

D'après la tradition historique les 鮮卑 *Sien-pei* ou *Sien-pi* font leur apparition vers le III^e siècle avant notre ère. C'est à cette époque que *Mao-touen*, le *chan-yu* des *Hiong-nou* infligea une défaite catastrophique aux *Tong-hou*, ses voisins orientaux. A la suite de la dispersion de cette confédération tribale nomade apparurent les *Sien-pi*, concurremment avec les *Wou-houan* (*Wou-wan*).

Les *Wou-houan*, fidèles à la tradition des *Tong-hou* ne cessèrent d'inquiéter, par leurs razzias, les *Hiong-nou*, mais sous les *San-kouo*, ils finirent, par disparaître sous les coups de Ts'ao Ts'ao.

Les *Sien-pi* éclipsés par les *Wou-houan* pendant plus de trois siècles, commencent à faire parler d'eux vers le milieu du II^e siècle de notre ère, époque à laquelle *T'an-che-houai*, leur chef réussit à refaire l'empire nomade d'autrefois.¹ Cependant, l'empire sien-pi s'avéra éphémère et les tribus sien-pi se retirèrent au foyer ancestral, dans le *Leao-tong*, au nord de la Corée.

Les tribus sien-pi campées à la frontière du monde chinois réclamaient un rôle de plus en plus important dans l'histoire de la Chine. En effet, certains de leurs clans se taillèrent un royaume dans le Nord de la Chine dont les chefs gouvernaient en souverains chinois. Parmi les plus importants on peut rappeler les clans 慕容 *Mou-jong*, 于文 *Yu-wen*, 乞伏 *K'i-fou*, 吐谷渾 *T'ou-yu-houen*, ainsi que les peuples 拓跋 *T'o-pa*, 契丹 *K'i-tan* et 室韋 *Che-weï*.

Les *Mou-jong* donnèrent à la Chine les dynasties *Yen*: les *Yen* antérieurs (*Ts'ien Yen*, 349—370), ensuite les *Yen* postérieurs (*Heou Yen*, 384—407);

¹ *San-kouo tche* XXX, 5a—9b (dans le commentaire du texte consacré aux *Sien-pi* on lit un passage considérable tiré du *Wei-chou* perdu, dû à *Wang Tch'en*; cf. O. Franke, *Geschichte des Chinesischen Reiches* III [Berlin—Leipzig 1937], p. 137); *Heou Han-chou* XC, 8a—20a. N. Ja. Bičurin (Jakinf), *Sobranie svedenij o narodach obitavšich v Srednej Azii v drevnie vremena* I (Moskva—Leningrad 1950), pp. 149—159 (traductions des textes sur les *Sien-pi* d'après le *Heou Han-chou* et le *T'ong-kien kang-mou*). G. Schreiber, *Das Volk der Hsien-pi zur Han Zeit* dans *Monumenta Serica* XII, 1947, pp. 145—203 (traductions des textes sur les *Sien-pi* d'après le *Wei-chou* et le *Heou Han-chou*). Cf. René Grousset, *L'empire des steppes*² (Paris 1948), pp. 95—103.