

Mélanges asiatiques  
tirés du  
Bulletin de l'Académie Impériale des sciences  
de  
St.-Petersbourg.

Tome XI.  
(1895 - 1901.)

St.-Petersbourg, 1901.

(Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg.  
1901. Octobre. T. XV, № 3.)

## Die tungusische Volkslitteratur und ihre ethnologische Ausbeute.

Von Dr. Georg Huth.

(Der Akademie vorgelegt am 5. September 1901).

### EINLEITUNG:

#### Über die Schwierigkeiten sprachlicher Beschäftigung mit den Tungusen.

Den ersten Anstoss zu meiner im Sommer 1897 mit Unterstützung seitens der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften und der Kaiserlichen Archaeologischen Commission zu St.-Petersburg unternommenen Reise zu den Tungusen am Jenissei gab meine Beschäftigung mit einer Inschrift<sup>1)</sup> des einst so berühmten und für die Geschichte Ostasiens so bedeutsamen tungusischen Volkes der Yučen oder Niüci, das zur Zeit seiner höchsten Blüte und Machtenfaltung (1125—1234 n. Chr.) seine Herrschaft über die ganze Mandschurei, die Mongolei und die Nordhälfte Chinas ausdehnte. Die Untersuchung jener Inschrift, welche zu einer teilweisen Entzifferung derselben führte, ergab als ein weiteres sehr wesentliches Resultat die Erkenntnis, dass zu einer vollständigen oder wenigstens umfassenderen Entzifferung dieses Denkmals sowie der wenigen übrigen bisher bekannt gewordenen Yučen-Inschriften<sup>2)</sup> eine Reconstruierung der untergegangenen Yučen-Sprache erforderlich, dass aber hierzu, sowie zur Erklärung der in chinesischen Quellen uns erhaltenen mehr oder minder unzureichenden Wörterverzeichnisse dieser Sprache<sup>3)</sup> nicht nur das Mandschurische — wie man früher fast allgemein glaubte<sup>4)</sup> —, sondern auch die tungusischen Sprachen im engeren Sinne heranzuziehen seien<sup>5)</sup>. Da nun aber die meisten derselben teils nur sehr ungenügend, teils noch gar nicht bekannt sind, so beschloss ich, die Sprachen der verschiedenen Tungusenstämme, sowie — im Zusammenhang damit — ihre geschichtlichen Denkmäler und ihre ethnologischen Verhältnisse in Asien selbst zu erforschen.

Ende Mai 1897 trat ich meine Reise von Moskau aus an und erreichte über Perm, Tjumen, Tobolsk und Tomsk am 16. Juni Krasnojarsk. Von

hier aus wollte ich die im Goldwäschendistrikt des Jenissei zwischen der Angara und der Mittleren Tunguska nomadisierenden Tungusen, deren Sprache bisher noch fast ganz unerforscht geblieben, aufsuchen und fuhr deshalb den Jenissei abwärts bis zur Mündung der Angara, dann diese entlang östlich bis zum Dorfe Rybnoje, dem Anfangspunkte des südlichen Jenissei-Goldwäschengebietes. Dieses durchzog ich vom 27. Juni an in seiner ganzen Ausdehnung von Süden nach Norden, bis ich, nach fortwährenden vergeblichen Nachfragen nach Tungusen, endlich am 9. Juli auf einer Goldwäsche nahe dem die Nordgrenze dieses Districtes bildenden Pit (einem rechten Nebenflusse des Jenissei) die ersten Tungusen antraf.

Ich begann nun sogleich meine sprachlichen Forschungen, musste aber sowohl jetzt als bei der Berührung mit anderen Tungusen desselben Gebietes die Wahrnehmung machen, dass eine Beschäftigung mit ihnen zu sprachlichen Zwecken Schwierigkeiten darbietet, an die ich oder meine wissenschaftlichen Berater in St. Petersburg nicht im entferntesten hatten denken können. Da diese Schwierigkeiten zu einem sehr grossen Teile in der von der Art der meisten übrigen sibirischen Völker abweichenden Eigenart der Tungusen begründet sind, so erscheint mir eine Schilderung derselben im Interesse zukünftiger Forschungen bei diesem Volke von grosser Wichtigkeit.

Mein Streben ging dahin, einen Tungusen des Jenissei-Gebietes zum ständigen Begleiter und zugleich Lehrer seines Dialektes zu gewinnen, um mit ihm zu anderen Tungusenstämmen des oberen Amur reisen zu können. So hätte ich dieses mein weiteres Reiseziel erreichen und zugleich die mehrwöchentliche Zwischenzeit bis dahin wissenschaftlich ausnutzen können. Ich bot daher alles auf, um unter den Jenissei-Tungusen einen zu finden, der bereit wäre, mich zu begleiten. Ich gab Geschenke, machte Versprechungen, stellte hohen Lohn in Aussicht, allein es half alles nichts. Bald sagten sie mir, sie könnten ohne den Wald nicht leben und Weib und Kind nicht im Stiche lassen, da sie es vor Sehnsucht nach ihnen nicht würden aushalten können; bald wiesen sie darauf hin, dass ihre Renttiere in ihrer Abwesenheit aus Mangel an richtiger Pflege eingehen, und die Zelte und ihre sonstige Habe verfallen würden; bald endlich sprachen sie ihre Furcht vor den in den Dörfern herrschenden ansteckenden Krankheiten, namentlich den Pocken, aus — eine leider nur zu sehr begründete Befürchtung! — Dazu kommt die geradezu an das Unglaubliche grenzende Abneigung des Tungusen gegen jede andere Beschäftigung als die ihm gewohnte, in Jagd, Fischfang, Anfertigung der dazu erforderlichen Waffen und Gerätschaften und Tauschhandel bestehende. Auch wenn er noch so viel freie Zeit hat, zieht er es vor, sie träge in seiner Jurte hingestreckt zu verbringen, als etwas ihm

Ungewohntes zu thun oder gar zu diesem Behufe in jemandes Dienste zu treten.

Schliesslich machten mir aber doch einzelne Tungusen die Concession, mit mir kurze Zeit auf ihren Zelten jeweils benachbarten Goldwäschen, deren Besitzer im Verkehr mit ihnen standen und ihnen gut bekannt waren, zu wohnen und dort mich ihre Sprache zu lehren. Ein Tunguse ging sogar einen richtigen Contract mit mir ein, den er von dem Eigentümer der Goldwäsche, auf der wir weilten, aufsetzen und in seinem Namen unterschreiben liess. Allein obwohl dieser Vertrag ihn zu mindestens zwanzigtägigem Dableiben verpflichtete, verliess er mich doch schon nach drei Tagen. Ein anderer, mein erster Lehrer, erklärte mir gleich zu Anfang, er werde wohl nur einige Tage bei mir bleiben können, und ein alter Tunguse hielt es gar nur einen Tag bei mir aus. Als ich diesen bei einem späteren Besuche, den er der Goldwäsche abstattete, auf welcher ich mich aufhielt, freundlich begrüßte und ihm für einige ethnologische Gegenstände eine Gegengabe in Aussicht stellte, äusserte er zu mir: «Heut bist du freundlich und liebenswürdig; neulich aber, als du mich mit deinem vielen Ausfragen quältest und wir darob in Streit gerieten, war ich nahe daran dich niederzustossen».

Diese Antwort zeigt den eigentümlichen Zug von Wildheit, der in dem Charakter der Tungusen hervortritt, wenn sie sich verletzt glauben, und so seltsam mit ihrem sonstigen ruhigen und friedlichen Wesen contrastiert; zugleich aber kennzeichnet sie deutlich eine der grössten Schwierigkeiten, mit denen sprachliche Forschungen bei halbwilden Völkern überhaupt verknüpft sind. Da die Tungusen niemals auch nur den allerelementarsten Unterricht empfangen haben und auch keine Schrift besitzen, hat ihr Geist nie den geringsten Anstoss erhalten, um zu der abstracten Vorstellung einer Sprachform zu gelangen. Und nun kam ich und verlangte von ihren armen ungeschulten Köpfen ein Nachdenken über den Formenschatz ihrer Sprache! War es da nicht ganz natürlich, dass ich bei meinem Ausfragen, namentlich im Anfang, mit den grössten Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, und dass meine tungusischen Lehrer bei meinem immer eindringenderen Fragen und Forsuchen schliesslich die Geduld verloren? Die Erwägung, dass ich sie immer nur ganz wenige Tage zur Verfügung habe, zwang mich aber eben dazu, um in dieser kurzen Zeit möglichst viel von dem Formen- und Wortbestand ihrer Sprache feststellen zu können, zu der Methode des Ausfragens durch das Medium des (auch meinen Lehren in grösserem oder geringerem Umfange bekannten) Russischen meine Zuflucht zu nehmen, die bisher fast regelmässig von den Erforschern der sibirischen Sprachen angewandt worden, die aber wissenschaftlich so viel weniger wert-

voll ist als die allein natürliche der praktischen Erlernung der Sprache — ein Verfahren, das allerdings zu Anfang weit mühevoller und zeitraubender ist, dafür aber viel umfassendere Resultate ermöglicht und dem Forscher die schwersten und entlegensten Sprachformen erschliesst. Andererseits aber verschaffte mir die erstere Methode manch wertvollen Einblick in die Geistesanlagen meiner tungusischen Freunde, der mir bei der Anwendung jenes anderen Verfahrens nicht vergönnt gewesen wäre.

Ein Beispiel möge das Gesagte illustrieren:

Da meine tungusischen Sprachlehrer keine Ahnung davon hatten — und, wie oben dargethan, auch gar nicht haben konnten —, dass es mir auf eine Form der Sprache ankam, so übersetzten sie meine russischen Fragen nicht in ihre Sprache, sondern antworteten auf ihren Inhalt, gerade so wie es die augenblicklich obwaltende Situation verlangte. So z. B. wenn ich sagte: 'du rauchst' und hinzufügte: «Sage dies in deiner Muttersprache!», so antwortete mein Lehrer auf Tungusisch (wie wenn es sich um ein richtiges Gespräch handelte), wenn er zufällig rauchte: 'ich rauche'; rauchte er zufällig nicht: 'ich rauche ja gar nicht'. — Wollte ich eine Form für die dritte Person des Singulars haben, z. B. 'er raucht', so musste ich, um meinem Lehrer — da er ja ausser uns beiden keine dritte Person anwesend sah — die Sache begreiflich zu machen, hinzufügen: «er, unser Wirt Dmitri Dmitriewitsch» und zugleich mit dem Finger nach dessen Hause zeigen, vor dem wir sassen. Mein Tunguse erwiderte auf Russisch: «Wie kann ich denn wissen, ob der jetzt raucht? Der ist ja gar nicht zu Hause!»

Zu den soeben geschilderten Schwierigkeiten für meine sprachlichen Forschungen kam noch eine weitere von ganz anderer Art, die aus der unstillbaren Gier der Tungusen nach Branntwein entsprang, mit dem sie durch die russischen Goldwäscher, Arbeiter und Händler bekannt geworden sind. Ohne vorherige Versprechungen von Branntweinspenden war kein Tunguse zu bewegen, sich auch nur auf die allergeringste Beschäftigung zu sprachlichen Zwecken einzulassen. Hatte dieselbe dann endlich ihren Anfang genommen, so wurde sie durch meinen tungusischen Sprachmeister unzählige Male mit der Forderung eines «Gläschens» Schnapses unterbrochen, die ich je nach Umständen bald abschlägig bescheiden musste (namentlich zu Anfang, um ihm das Stören abzugewöhnen, vor allem aber um seine mir so wichtige Nüchternheit nicht zu gefährden), bald zu erfüllen genötigt war, um ihn willfährig zur weiteren Beschäftigung mit mir zu erhalten. Wie störend und hinderlich jedoch für meine Arbeit dieses fortwährende Unterbrechen und das ewige Abwehren, Beschwichtigen, Vertrösten war, brauche ich gewiss nicht zu sagen.

Nach allem, was ich angeführt habe, wird es nun begreiflich erscheinen, dass die Tungusen meine Beschäftigung mit ihnen, namentlich im Anfang, als für sie höchst lästig, mühselig und ermüdend empfinden mussten. Infolgedessen war es denn ganz natürlich, dass sie auf alle meine Bitten um den Vortrag tungusischer Sprachproben — Lieder, Sprüche, Märchen und Erzählungen — anfangs hartnäckig die Existenz solcher leugneten, später aber erklärten, früher hätte es zwar Lieder und Märchen bei ihnen gegeben, sie hätten dieselben aber vergessen. Wandte ich mich an die Greise, so wiesen diese mich an die Jünglinge; die wüssten Märchen, weil ihr Gedächtnis noch nicht so sehr durch Branntweingenuss geschwächt sei wie das der Alten. Wandte ich mich mit meinen Bitten an die Jungen, so meinten diese hinwiederum, ihnen wären die Märchen von den Alten erzählt worden, die müssten sie also doch wissen und hätten überhaupt dafür ein besseres Gedächtnis als die jungen Leute. Nur ein kurzes Lied — das nach Angabe der Goldwäscher aus dem Russischen übersetzt sein soll — und ein zweites aus ganz wenigen Worten bestehendes bekam ich immer und immer wieder zu hören. Das war alles, was aus ihnen herauszubringen war.

So glaubte ich denn zunächst, dass sie infolge ihrer auch im übrigen bemerkbaren Degenerierung die Erzeugnisse ihrer volkstümlichen Litteratur so gut wie gänzlich aus dem Gedächtnis verloren hätten, umso mehr als auch in älteren russischen Werken, in denen die Jenissei-Tungusen geschildert werden, denselben der Besitz einer eigenen Volkslitteratur abgesprochen wird<sup>6)</sup>.

Allein dieses negative Ergebnis meiner eifrigen Nachforschungen nach dieser Richtung sollte doch nicht das endgültige bleiben.

Infolge der oben geschilderten Schwierigkeiten und Hemmnisse, die sich auf den Goldwäschen meinen sprachlichen Studien an den Tungusen entgegenstellten, entschloss ich mich zu einem Zusammenleben mit ihnen in ihrem Zeltlager. Hier gelang es mir denn, meine Untersuchung, namentlich bezüglich ihrer Volkslitteratur, tüchtig zu fördern. Wahrscheinlich durch ein Gefühl grösserer Vertraulichkeit zu mir infolge meines Zusammenlebens mit ihnen veranlasst, gaben die Tungusen ihre Weigerung mir Märchen u. dergl. zu erzählen auf, und nachdem die erste Schwierigkeit überwunden war, gelang es mir durch freundliches, rücksichtsvolles Verhalten, sowie durch Geschenke und die Zusicherung von Branntweinspenden, immer mehr Erzeugnisse ihrer volkstümlichen Litteratur aus ihnen herauszulocken, obwohl namentlich die Alten unter meinen Erzählern nicht abliessen mir zu versichern, wie mühselig für sie das ihnen so ungewohnte langsame Erzählen und Dictieren namentlich längerer Erzählungen sei, und

obwohl die meisten von ihnen sich nur mit grösster Mühe und nach langem Zureden und Discutieren bewegen liessen, ihren tungusischen Erzählungen eine wenigstens teilweise russische Übertragung oder, wenn nicht diese, dann doch wenigstens eine ungefähre Angabe, Umschreibung oder Erklärung ihres Inhaltes nachfolgen zu lassen.

Als mich sodann zwingende Umstände nötigten, meine Thätigkeit vorübergehend wieder auf die Goldwäschen zu verlegen, hatten meine Beziehungen zu den Tungusen und meine Vertrautheit mit ihren persönlichen Eigenschaften, sowie meine Kenntnis ihrer Sprache und ihrer litterarischen Producte bereits so gute Fortschritte gemacht, dass die Rückkehr zu den früheren Arbeitsbedingungen den Wert meiner Forschungsergebnisse nur wenig zu beeinträchtigen vermochte.

So gelang es mir denn, sowohl einen grossen Teil des Wort- und Formenschatzes des jenissei-tungusischen Dialektes festzustellen, als auch eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Liedern, Märchen, Schamanensprüchen und selbst Fragmenten alter Epen aufzuzeichnen — Überlieferungen, die zum Teil in einer altertümlichen, den Tungusen selbst nur noch mit grosser Mühe, ja teilweise überhaupt nicht mehr verständlichen Sprache abgefasst sind.

Im einzelnen besteht der Wert des von mir gewonnenen Formenschatzes in erster Reihe darin, dass dasselbe von dem in anderen tungusischen Dialekten — so weit uns bekannt — vorliegenden zum grossen Teil vollständig abweicht, sodann darü, dass es uns in den Stand setzt, durch eine Vergleichung desselben mit den aus anderen Dialekten des Tungusischen bekannten Formen, namentlich des Verbuns, die Bildungsweise dieser letzteren und damit ihre wahre Natur und Bedeutung zu erkennen, zugleich aber auch dadurch einen Einblick in die der gesamten Formenbildung zu Grunde liegende allgemein-tungusische Anschauungsart und Geistesanlage zu gewinnen.

Der von mir festgestellte Wortschatz ist durch Reichhaltigkeit und Mannichfaltigkeit seines Inhaltes ausgezeichnet und noch dadurch besonders bemerkenswert, dass er Ausdrücke für zahlreiche in den kärglichen bisher bekannt gewordenen Sprachproben und den grösstenteils wenig ergiebigen Wörterverzeichnissen anderer tungusischer Dialekte nicht — oder nur zum Teil — vertretene Begriffe aufweist. Somit stellt derselbe eine wesentliche Bereicherung unserer Kenntnis des gesamtungusischen Wortschatzes dar.

Was endlich die erwähnten Sprachproben anlangt, so sind dieselben erstens als originale Urkunden des Sprachgeistes, als Grundlage für die

Untersuchung des Satz- und Periodenbaues und der zahlreichen übrigen in das Gebiet der Syntax gehörigen sprachlichen Erscheinungen, sowie zum Teil auch für die Kenntnis der altertümlichen, für sprachvergleichende und sprachgeschichtliche Untersuchungen besonders wichtigen Formen von grossem Wert; sodann aber besitzen diese Erzeugnisse der tungusischen Volkslitteratur auch eine hervorragende inhaltliche Bedeutung, teils durch die in ihnen enthaltenen Hinweise auf die Sitten und Anschauungen der Tungusen sowie auf die mannichfachen Seiten des Schamanenkultus, teils im Hinblick auf die in ihnen — wenn auch nur andeutungsweise — erwähnten wichtigen Ereignisse der Geschichte dieses Volkes.

Zur Erläuterung des Gesagten, und vor allem um eine Vorstellung von dem Wesen und der Mannichfaltigkeit der tungusischen Volkslitteratur zu ermöglichen, erscheint es zweckmässig, im folgenden einige ihrer Erzeugnisse aus meiner auf der Reise angelegten Sammlung vorzuführen und an jedes derselben einige auf Form und Inhalt bezügliche Bemerkungen zu knüpfen. Eine ausführliche Untersuchung dieser Litteraturproben, namentlich auch nach der sprachlichen Seite, würde hier natürlich viel zu weit führen; ich behalte mir dieselbe daher für eine grössere Publication vor.

## JENISSEL-TUNGUSISCHE SPRACHPROBEN.

### 1. Wiegenlied.

Mitgeteilt von meinem letzten tungusischen Lehrer Timofej Jefimowitsch Prokópj aus dem «Dritten Kurkagirischen Geschlecht», eingeschrieben im Dorfe Kámenkoje im Bezirke Piućúski an der Angará.

á-bā, á-bā!	Á-bā, á-bā!
núnan hūyun huikutkán	Er, (mein) Kleiner, (er, mein) Kleinchen,
tinwa báldušan.	Ward (erst) gestern (mir) geboren.
núnan ótan sóńoro,	Weinen darf er nicht,
núnan báldimákta!	Er, (mein) Neugeborener!

Was den Inhalt dieses Wiegenliedes anlangt, so berührt uns seltsam die kühle Erwähnung des Kindes seitens der Mutter in der dritten Person, statt der Anrede mit dem trauten «du», die uns als Ausdruck der innigen Beziehung der Mutter zu dem Neugeborenen — und zumal hier, wo wir sie uns mit dem Kinde beschäftigt denken müssen, — als die allein natürliche erscheint. Allerdings ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass die Verwendung der dritten Person hier (ganz wie bei uns in solchen Fällen) den Zweck hat, der Anrede der Mutter einen gewissen neckend-spielerischen Charakter zu geben.

## 2. Das auf Abwege geratene Mädchen.

(Von Timofej Prokopij mitgeteilt.)

asátkan amaskí girkúrán hurkokón bakáldiren.

ðntúllin hönkoðillö huttúwur:

«surúkul nuñandun! bakaldínne.

«surúkul! anádem.

«ötám áde gadére,

«ákin bakaldínne;

«átám síndu öyéstá búre,

«kogdá mánakan máumi búinne.

«ákirða okól iðeúlle áhflö mindúla híinne !

«eret síinne ánaðam;

«áhíle síinne okól iðeúllá mindula!

«táritta surúkol ahíllá!» —

««ahátkar! garúkan áðestere máurur halðepkáles,

««öñinne aminne ákínne!» —

««upkát halðérrep,

««ðekðepçénne upkátþa.»»

Ein Mädchen gieng abseits, um bei einem Jüngling zu weilen.

Die Eltern schalten ihr Kind:

«Geh zu ihm, du willst (ja bei ihm) weilen!

«Geh! Ich verstosse dich.

«Nichts werde ich (als Brautpreis für dich) erhalten,

«Wenn du dich vermählen wirst;

«Nichts werde ich dir (als Mitgift) geben,

«Da du selbst dich (hin)gegeben.

«Nie mehr lass dich bei mir sehen,

«Von hier (aus meinem Hause) verstosse ich dich;

«Lass dich nicht mehr bei mir sehen,

«Darum fort jetzt!» —

««Mädchen! mit jeder Schuld, die (ihr auf euch ladet), schändet

«(Und ebenso) Mutter, Vater und Bruder!» — [ihr euch selbst

««Wir alle schämen uns,

««(Uns) alle hast du in Kummer gestürzt.»»

Diese Sprachprobe wurde mir zwar von meinem Lehrer ohne Bezeichnung ihres litterarischen Charakters mitgeteilt; höchst wahrscheinlich aber haben wir es hier mit einer Dichtung zu thun, da sich auf Grund der gedanklichen Gliederung die Einteilung des Ganzen in vier Strophen,

deren jede aus vier durch Allitteration unter sich verbundenen Verszeilen besteht, ohne zu grosse Schwierigkeit erkennen lässt. Dass aber die Allitteration der Anfangssilben oder Anfangslaute der zu einer Strophe vereinigten Verszeilen in den Dichtungen der tungusischen Völker eine wichtige Rolle spielt, wenn auch nicht die wesentlichste, wie in der Volks- und Kunstpoesie der mongolischen Stämme<sup>7)</sup>, beweisen für das Mandschurische u. a. die bei Iwanowski, Mandschurische Chrestomathie, Teil II, St. Petersburg 1895, pp. 189—192 nach Radloff's Aufzeichnung mitgeteilten mandschurischen-Lieder aus dem Ili-Gebiet, sowie die Ode des Kaisers K'ien-lung zum Preise der Stadt Mukden in de Harlez' Manuel de la langue mandchoue, Paris 1884, pp. 134—137; ferner für das Goldische das bei Protodiakonow, «Lieder, Sagen und Märchen der Ussuri-Golde» (Original-Texte mit russischer Uebersetzung) in den «Denkschriften der Gesellschaft zur Erforschung des Amur-Gebietes» (in russischer Sprache)<sup>8)</sup>, Bd. V, Heft 1, Wladiwostok 1896, p. 6 mitgeteilte Lied.

Strophe I zeigt Vers 1 und 2 einerseits und Vers 3 und 4 andererseits paarweise durch Allitteration verbunden — ein Verfahren, für das wir sowohl in der mandschurischen<sup>9)</sup> wie in der mongolischen<sup>10)</sup> Poesie Analogien finden.

Die Strophen II<sup>11)</sup>, III und IV zeigen jede am Anfang des 4. Verses eine Störung der Allitteration — eine Erscheinung, für welche ebenfalls die Dichtungen sowohl der Mandschuren<sup>12)</sup> als der mongolischen Stämme<sup>13)</sup> ziemlich häufige Parallelen aufweisen, in denen die Unregelmässigkeit bald im 4., bald in einem anderen Verse auftritt. Auch darin, dass Vocale der verschiedensten Art Allitteration mit einander bilden können, stimmt die tungusische Verskunst mit der mandschurischen<sup>14)</sup> und mongolischen<sup>15)</sup> überein.

Neben der Allitteration der Verszeilen tritt in dieser Dichtung aber noch ein zweites metrisch-rhythmische Princip hervor: der Parallelismus membrorum. In der I. Strophe stehen die erste Hälfte des 3. und die erste Hälfte des 4. Verses miteinander in Parallele. In der IV. Strophe sind Vers 1 und 3 durch die Verwendung verschiedener Formen eines und desselben Verbalstammes (halde) in Beziehung zu einander gesetzt. Am vollkommensten und deutlichsten aber ist der Parallelismus der Glieder in Strophe II und III durchgeführt, in denen beiden der 1. mit dem 3. Vers und der 2. mit dem 4. Vers gedanklich in Parallele stehen, wobei die entsprechenden Glieder teils durch Identität, teils durch Gegensätzlichkeit des Inhalts als zusammengehörig sich kennzeichnen. In der III. Strophe sind die durch identischen Inhalt einander parallelen Zeilen obenein noch durch Verwendung fast ein und desselben Wortmaterials — wenn auch in verschiedener Anordnung — recht marcant einander entsprechend gestaltet.

Hinsichtlich der Form der Dichtung ist ferner Folgendes bemerkenswert: Obwohl in der Einleitung von den Eltern des Mädchens die Rede ist, wird der grösste Teil der Scheltrede selbst nur einer Person — offenbar dem Vater des Mädchens — in den Mund gelegt. Ebenso findet am Anfang und in der Mitte der Schlussstrophe ein Wechsel der redenden Personen statt. Dieser an sich schon auffällige und wegen seiner Häufigkeit doppelt bemerkenswerte Wechsel findet vielleicht seine Erklärung durch eine in dem dritten Liede vorliegende Analogie, die mir Gelegenheit geben wird, auf denselben zurückzukommen.

Was den Inhalt des Gedichtes anlangt, so ersehen wir aus demselben folgende ethnologischen Thatsachen, soweit die Jenissei-Tungusen in Frage kommen:

1) dass bei der Verheiratung eines unbefleckten Mädchens der Brautvater von dem Bräutigam einen Brautpreis erhält;

2) dass er seinerseits in einem solchen Falle seiner Tochter eine Mitgift oder Aussteuer giebt;

3) dass bei der Verheiratung eines gefallenen Mädchens kein Brautpreis gezahlt wird;

4) dass in einem solchen Falle die Braut keine Mitgift erhält;

5) dass bei der Entrüstung der Eltern über die Verführung ihrer Tochter zwar auch der Schmerz über die Schande, die dieselbe sich selbst und ihrer ganzen Familie bereitet hat, mitspricht, in erster Reihe jedoch das ganz materielle Interesse an dem Brautpreise und der Unwille über den Verlust desselben.

Für die erste der soeben angeführten Thatsachen — die Zahlung des Brautpreises — besitzen wir bezüglich der verschiedensten tungusischen Stämme zahlreiche<sup>16)</sup>, für die zweite — die mehr oder minder reiche Ausstattung der Braut — immerhin genügende Zeugnisse<sup>17)</sup>, deren Inhalt im einzelnen anzuführen hier viel zu weit führen würde, weshalb ich es mir für meine ausführliche Publication vorbehalte. Dieselben bestätigen die Existenz dieser Sitten bei verschiedenen tungusischen Stämmen.

Das dritte Moment — den Fortfall des Brautpreises, wenn das Mädchen nicht mehr unberührt — glaube ich aus der ersten Hälfte der zweiten Strophe in jedem Falle erschliessen zu können, gleichviel ob wir in den Worten der zweiten Verszeile: «Wenn du dich vermählen wirst» den Hinweis auf eine etwaige legitime Verheiratung mit dem Geliebten, oder aber auf eine solche mit einem anderen Manne, der sie zu seinem Eheweib machen will, zu erblicken, oder endlich die Originalworte dieser

Zeile äkin bakaldinne in der Bedeutung «da du dich einlässest» (nämlich: mit dem Geliebten) aufzufassen haben — eine Deutung, welche diese Worte ebenfalls durchaus zulassen. Nach der Angabe meines tungusischen Lehrers wären dieselben in diesem letzteren Sinne aufzufassen, bei den vorausgehenden Worten «Nichts werde ich (. . . .) erhalten» [— also der ersten Zeile nach meiner Einteilung des Textes —] aber hinzuzudenken: als Brautpreis, von einem zukünftigen Freier.

Bei dem vierten Moment — Fortfall der Mitgift oder Aussteuer der Braut, falls diese nicht mehr unbefleckt — könnte es zweifelhaft sein, ob wir in den hier in Frage kommenden Worten «Nichts werde ich dir (. . . .) geben» den Hinweis auf eine in einem solchen Falle allgemein ausgeübte Gepflogenheit oder nur den Ausdruck einer den Sprecher allein berührenden Absicht, die die Strafe für das Vergehen des Mädchens in diesem speciellen Falle darstellen soll, zu erblicken haben.

Von Zeugnissen von Reisenden bezüglich des dritten<sup>18)</sup> und vierten Momentes ist mir bisher so gut wie nichts bekannt geworden; nur bei Латкинъ, Енисейская Губернія (St. Petersburg 1892) p. 729 findet sich die Angabe, dass bei den Jenissei-Tungusen für ein nicht mehr unberührtes Mädchen ein geringerer Brautpreis gezahlt wird.

Das fünfte und letzte Moment endlich — das Vorwiegen des Unmutes wegen des Verlustes des Brautpreises über das Schamgefühl — erscheint mir als das wichtigste inhaltliche Ergebnis aus diesem Liede, als dasjenige, welches dessen wesentlichste Bedeutung als authentisches Zeugnis volkstümlicher Anschauungsweise, soweit die Jenissei-Tungusen in Frage kommen, ausmacht. [Hier haben wir aber zugleich auch ein sehr wertvolles Document für das Studium naiver sittlicher Begriffe bei primitiven Völkern überhaupt.]

Interessant ist nun, dass mit jener in dem Liede hervortretenden Anschauung sich das deckt, was Hiekisch<sup>19)</sup> sagt, unter Hinweis auf die von Georgi<sup>20)</sup> von den Baikal-Tungusen gemeldete Sitte, den Entführer und Verführer eines Mädchens zur Ehelichung desselben zu zwingen, nötigenfalls durch Prügel, resp. auf die in einigen Fällen vorgekommene Tötung des Schuldigen durch die Angehörigen des Mädchens; es heisst nämlich bei Hiekisch: «man hat in dieser Strenge nicht sittliche Entrüstung, sondern nur das ganz materielle Interesse an dem durch die Entführung verloren gehenden Brautpreis zu erblicken». Diese Bemerkung ist, da sie durch keine Quellenangabe gestützt wird, lediglich als Schlussfolgerung von Hiekisch aufzufassen, die er offenbar aus dem blossen Bestehen der Sitte des Brautkaufs ableiten zu dürfen geglaubt hat.

Sehen wir uns nun aber die Darstellung bei Georgi im Original an, so stellt sich der Sachverhalt ganz anders dar. In diesem (Teil I, p. 273) heisst es nämlich wörtlich: «Hurerey wird nur an Mannspersonen bestraft. Der Vater des Mädchens kan so viel von den Güthern des Buhlers zum Brautpreise nehmen, wie er will, und sollte der Liebhaber nicht heyrathen wollen, wird die Lust durch Prügel erregt. Wenn ein schlechter Kerl ein Mädchen guter Leute betriegt, durchjagen ihn die Brüder oder Verwandte des Mädchens wohl gar mit einem Pfeil». Aus dieser Darstellung ergibt sich deutlich, dass bei den Baikal-Tungusen im Falle der Entführung und Verführung der Brautpreis nicht nur nicht in Fortfall kommt, sondern seine Höhe sogar von dem Belieben des Brautvaters abhängt, der seinen Anspruch durch Inbesitznahme von Gütern des Buhlen geltend machen kann. Damit aber fällt das materielle Motiv für die Entrüstung über die Schändung des Mädchens vollständig fort, also bleibt nur das moralische Motiv übrig. Aber selbst wenn der Brautpreis in Fortfall käme, könnte man nach der Darstellung Georgi's für das Verhalten der Eltern bei den Baikal-Tungusen nur ein sittliches Motiv annehmen, da aus seinen Worten deutlich hervorgeht, dass das Hauptstreben auf die Wiederherstellung der Ehre des Mädchens durch die Verheiratung gerichtet ist, und man erst im Falle der Weigerung des Bräutigams zu einem gewaltsamen Verfahren seine Zuflucht nimmt. Von einer unnötigen Strenge, die man als den Ausfluss des Zornes über die Nichterfüllung materieller egoistischer Interessen ansehen könnte, ist gar nicht die Rede. Was aber die zuweilen vorkommende Tötung des Buhlen von Seiten der Angehörigen des Mädchens durch einen Pfeilschuss anlangt, so zeigt gerade dieser Rest der alten Sitte der Blutrache, dass die Verführung eines Mädchens bei den Baikal-Tungusen schon seit ältester Zeit als ein überaus schweres, ja an Blutverbrechen streifendes Vergehen gegen die Ehre der ganzen Familie aufgefasst wurde.

Unter diesen Umständen würde bezüglich der aus der Entehrung eines Mädchens sich ergebenden Konsequenzen ein bemerkenswerter Unterschied zwischen den Sitten der Baikal-Tungusen und der Jenissei-Tungusen zu constatieren sein, wenn anders man nicht annehmen will, dass die von Georgi geschilderte Sachlage nur dann vorliegt, wenn es sich um die Entführung und Verführung einer Jungfrau gegen ihren Willen handelt, dass aber im entgegengesetzten Falle, bei der Zustimmung des Mädchens zu dem Verhalten des Entführers, letzterer von der Zahlung des Brautpreises befreit ist (wie Hiekisch anzunehmen scheint; vgl. Anm. 18). Sollte diese Annahme zutreffen, so würde die Sitte der Baikal-Tungusen mit der in unserem Liede berührten Gepflogenheit der Jenissei-Tungusen in Ein-

klang stehen; denn auch in diesem, das von dem Fortfall des Brautpreises spricht, handelt es sich ja, wie aus der Dichtung deutlich hervorgeht, um vollkommene Übereinstimmung zwischen dem Mädchen und ihrem Buhlen. Trifft dagegen jene Annahme nicht zu, so würde die Verschiedenartigkeit der Sitte zwischen jenen beiden Tungusen-Stämmen zu constatieren sein. Damit aber würde uns die Aufgabe erwachsen: 1) analoge Differenzen zwischen diesen Stämmen bezüglich anderer Sitten, sowie bezüglich ihrer Einrichtungen, Vorstellungen etc. aufzusuchen, resp. deren Nichtvorhandensein festzustellen; 2) zu untersuchen, ob und wie weit für die Herausbildung aller jener Differenzen etwa die Nachbarschaft einerseits der Burjäten, andererseits der Ostjaken, Samojeden und eventuell auch der Jakuten massgebend gewesen.

### 3. Klagelied eines verwaisten Mädchens.

(Altes Lied, von Timofej Prokopij mitgeteilt).

“ikádewât, ikádewât! árakódep!“ —  
 «ṛpkatkándewi soñodóñnom:  
 «óntilwä ómtílduwi háñádeññám,  
 «ññámúktaw oktírrän.  
 «áhlíá indáwida áñnam ayábdire!  
 «ññnikárduwi suñudúñnum.  
 «óñnam ádem áuláški!  
 «amáka, ñónópköl ayamalá awunkíla!  
 «tíkin áhlíá omukún [ostálen]<sup>21)</sup>,  
 «añadákán ódan!<sup>22)</sup>  
 «hukutómnun ayewúkünen  
 «búktú bodotédem ánkárwal áuláški!  
 «áhlíá áhím sáre hádáyewi!»

“Lasst uns singen, lasst uns singen! Wir wollen klagen!“ —  
 «Um all die Meinen weine ich.  
 «Um Vater mein und Mutter weine ich,  
 «Fließt meine Thräne.  
 «Ich will und mag nicht länger leben!  
 «(Auch) meine Brüder hab ich zu beweinen. —  
 «(Und doch) soll ich noch weiter wirken, schaffen!  
 «O Gott, geleite mich zu guten Menschen!  
 «So bin ich denn nun (ganz) allein [zurückgeblieben],  
 «Bin einsam worden!

«Und nur den Leib zu sättigen  
 «Soll mein ganzes Denken sein hinfort und immerdar!  
 «Ich weiss ja nichts mehr (auf der Welt), wofür ich denken könnt'  
 (und sorgen)!»

In dieser von meinem Lehrer als ein altes Lied bezeichneten Dichtung habe ich selbst die Verseinteilung nach der inhaltlichen Gliederung vorgenommen. Darnach weist nur die erste Strophe, die, wie die dritte, aus fünf Zeilen besteht — während die zweite Strophe nur drei Zeilen hat —, eine Allitteration der Versanfänge auf. Daneben aber scheint auch die Allitteration innerhalb der Verszeilen, wenn auch in der II. u. III. Strophe nicht besonders deutlich ausgeprägt, in diesem Liede vorzuliegen. Vgl. hierüber auch unten pag. 16 (Fragment eines Liedes vom Helden Mārāwul).

Als Zeugnisse für das Vorkommen dieser uns aus der altdeutschen und nordischen Poesie so vertrauten Reimform auch im Bereiche der mongolischen Volkslitteratur mögen die von Galsan Gombojew bei Castrén-Schiefner, Burjätische Grammatik (St. Petersburg 1857), pp. 228—233 mitgeteilten «Sechzig burjätischen Rätsel», ferner die von Bansarow herührenden Schamanengebete eben daselbst pp. 234—239 dienen. Übrigens finden sich in diesen Sprachproben vereinzelt mit bewusster Absicht gebildete volle Reime in unserem Sinne, zuweilen neben dem Stabreim einhergehend.

Bezüglich der Form ist ferner Folgendes sehr beachtenswert:

Der Wortlaut der Eingangszeile «Lasst uns singen, lasst uns singen! Wir wollen klagen!» lässt vermuten, dass diese einleitenden Worte von einem Chor gesungen werden, das Klagelied selbst dagegen, in welchem eine einzelne Person als sprechend vorgeführt wird, von nur einer Stimme vorgetragen wird. Vielleicht wird mansogar annehmen dürfen, dass dieses ganze dichterische Erzeugnis einen Teil einer grösseren (vielleicht epischen) Dichtung bildete, welches in der dem Liede vorausgehenden Partie die in diesem kurz angedeuteten Ereignisse — Tod der Eltern und Brüder des Mädchens — erzählte, und in welchem diese selbst als eine bestimmte geschichtliche oder sagenhafte Persönlichkeit, der Chor aber als aus den Personen ihrer Umgebung — etwa ihren Freundinnen und Gespieliinnen — bestehend geschildert wurden. — Wie dem aber auch sei, jedenfalls scheint die in diesem Liede klar zu Tage tretende Zuweisung der Eingangsworte an einen Chor, des ganzen übrigen Textes an eine Einzelstimme (Solisten) eine Erklärung der oben p. 10 besprochenen auffallenden

Erscheinung in dem Liede von «dem auf Abwege geratenen Mädchen» zu ermöglichen, in welchem gleichfalls der Wechsel zwischen der Mehrzahl und Einzahl der Personen sich bemerkbar macht. Falls also die von mir vermutete Analogie zwischen den beiden Fällen wirklich vorliegt, wird man anzunehmen haben, dass der Übergang von den Eltern (in der Einleitung jenes Liedes) zu der (in dem Hauptteil desselben als redend vorgeführten) Einzelperson — unter welcher man sich offenbar den Vater des Mädchens vorzustellen hat — in jener Verteilung der Rollen auf den Chor und eine Solo stimme seinen Grund hat.

Besonders interessant ist nun, dass in dem Liede von «dem auf Abwege geratenen Mädchen» die Schlusstrophe wieder dem Chor zugeteilt ist, den man sich offenbar aus zwei Abtheilungen bestehend vorstellen muss, von denen die eine die erzählenden, reflectierenden, objectiven Bestandteile der Dichtungen vorzutragen hat, wie die erste Hälfte der Schlusstrophe und die erste (einleitende) Hälfte der Eingangsstrophe des eben erwähnten Gedichtes, während der anderen Chor-Abteilung der Vortrag derjenigen Partien zufällt, in denen der Chor die Rolle einer Gruppe von an dem Schicksal der Hauptperson (Solostimme) subjectiv [als Angehörige oder Freunde] beteiligten Personen spielt, also der Vortrag der zweiten Hälfte der Schlusstrophe eben desselben Liedes, sowie die erste Zeile der ersten Strophe des «Klageliedes eines verwaisten Mädchens».

#### 4. Fragment eines Liedes vom Helden Mārāwul.

(Alte Überlieferung, von Timofej Prokopij mitgeteilt).

(Mārāwul's Weib sprach:)

Mārāwul, āwa gūčaš?  
sākárwe końáktu,  
đüre dawāhul döldiyem.

(Mārāwul antwortete:)

deghinde bakhšándam, tadú doldečéldem.  
bakhšálwaw Boietfil kánille.  
ārim, ārim; āhinne döldire?  
demüdere minne!  
lamoiem rākákindu kakdemát káčilla!

(Mārāwul's Weib erwiderte:)

āđú odép temanđuli?  
 miná wārekti, sañānilđenne,  
 hutökārtü doñotóbdire;  
 si oñnán odénne.  
 ātán temaní odénne,  
 sf da būdenne.

(Mārāwul's Weib sprach:)

Mārāwul, was sagtest du?  
 Meine Ohren hören weit,  
 Über zwei Gebirge hinweg höre ich.

(Mārāwul antwortete:)

Auf einem Gerüst von vier Pfosten befinde ich mich (?), dort lasse (?)  
 Meine (Gerüst-) Pfosten benagten die Samojuden. [ich (mich) hören,  
 Ich rufe, ich rufe; hörst du nicht?  
 Sie wollen mich fressen!  
 In des Sees Mitte beißen sie mich mit den Zähnen.

(Mārāwul's Weib erwiderte:)

Hier sollen wir leben auf der Welt?  
 Mich werden (?) sie töten, du wirst weinen;  
 Deine (?) Kindlein werden sterben;  
 Solltest da du allein leben bleiben?  
 (Nein,) du wirst nicht auf der Welt leben bleiben,  
 Auch du wirst sterben.

Diese Sprachprobe wurde mir von Timofej Prokopij als alte Überlieferung, nicht aber zugleich auch als Dichtung bezeichnet. Jedoch glaube ich, dass wir es hier mit einer solchen zu thun haben, da mir hierfür sowohl der episch-mythologische Inhalt, als auch die weit mehr noch als bei dem vorgehenden Liede (s. oben p. 13 fg.) hervortretende Allitteration innerhalb der Verszeilen zu sprechen scheint. Ich habe daher die aus der inhaltlichen Gliederung sich ergebende Verseinteilung vorgenommen; darnach scheinen drei Strophen von 3, von 5 (oder 6?) und von 6 Zeilen vorzuliegen.

Bezüglich des Inhalts dieses Fragments und des Helden Mārāwul gab mir mein tungusischer Lehrer folgende Erklärung: «Mārāwul schrie

auf einem Felsen; sein Weib hörte ihn, so laut schrie er. Er hatte Flügel und flog; sie hörte ihn von Ferne [offenbar zu ergänzen: sich nähern, heimkommen]. Er verbarg sich auf einem hohen Gerüst [ähnlich denen, auf denen die Tungusen ihre Leichen aussetzen] vor den Samojuden (weil sie, wie ihr russischer Name besagt, einander auffressen<sup>23)</sup>; [offenbar zu ergänzen: und so auch ihn aufzufressen drohten]).»

Ergänzen wir nun jene fragmentarische Dichtung durch diese Angaben meines Lehrers, so ergibt sich die höchst bemerkenswerte Thatsache, dass wir es hier mit einer Heldenerzählung zu thun haben, die sich, wenn auch in veränderter Form, auch bei einem andern tungusischen Stamme, nämlich den Golden am Ussuri-Flusse, vorfindet, also bei einem heutzutage räumlich so überaus weit von den Jenissei-Tungusen getrennten Gliede des tungusischen Volkes. Bei Protodiakonow l. c. pp. 4—6 finden wir nämlich eine Erzählung von einem riesenhaften Helden Nännä Morakkhú, von dem u. a. Folgendes mitgeteilt wird<sup>24)</sup>: Er «umschritt den Berg «Khukëir an einem Tage im Kreise (etwa 100 Werst). Jetzt ruhte er, als er herumschritt, auf dem Muli-Khonko (Vorgebirge Woronesh) aus und «schluckte (bekam den Schlucken). Sein Weib gieng zu dieser Zeit nach «Brennholz (in den Wald) und hörte, wie ihr Gatte schluckte (in einer Entfernung von 10 Werst). Sie brachte das Brennholz nach Hause und gieng «ein zweites Mal fort, da kam ihr Gatte an. Sie fragte: «Wo hast du geschluckt?» Er antwortete: «Ich habe an der Senkung des Woronesh-Vorgebirges geschluckt.» Sein Weib erwiderte: «Wunderbar! Wie bist «du so schnell von dort hierher gekommen?» [Er entgegnete:] «Was ist «das für eine Entfernung? Natürlich kann man (so schnell hierher) gelangen!» [Auf dem Berge hatte er einen Bären getötet und (zusammen) mit «seinem Bruder in einer Nacht aufgezehrt. Darauf kehrten sie nach Hause «zurück. Zu Hause ruhte er sich aus (und) that nichts.]]»

Es ist zweifellos, dass wir es hier mit derselben mythischen Persönlichkeit wie in jener alten Überlieferung der Jenissei-Tungusen zu thun haben. Auch die Namens-Aehnlichkeit ist zu gross, um zufällig zu sein, und dazu kommt noch der Umstand, dass beide Namen — Mārāwul und Morakkhú — offenbar von einem Verbalstamm gebildet sind, dessen Bedeutung deutlich auf das Hauptcharacteristicum des Helden — seine laute Stimme, seine Fähigkeit sich auf weite Entfernungen hin vernehmlich zu machen — hinweist, nämlich von einem Stamme mora-, 'schreien', der sich allerdings, soviel ich sehe, in dieser Form, nämlich mit dem anlautenden m, bis jetzt nur im Goldischen<sup>25)</sup>, Mandschurischen<sup>26)</sup> und Orotschischen<sup>27)</sup> nachweisen lässt; vielleicht ist auch das nertschinskisch-tungusische barkirām, 'ich heule'<sup>28)</sup> hierher zu ziehen. —

Die übrigen Thaten des Helden Morakkhú und vor allem die merkwürdige Art, wie er seine Mutter tötet und darauf selbst zu Tode kommt, werde ich auf Grund der goldischen Erzählung in meiner grösseren Publication zu erwähnen haben.

### 5. Schamanenspruch

bei der Behandlung schmerzender Gliedmassen.

(Von Timofej Prokopij mitgeteilt).

(Der Schaman spricht zu dem Krankheitsdämon, der in das schmerzende Glied gefahren ist:)

äkirwal ähilä ötoköllö	Nie mehr
rūmat nõkõdörö!	Thue weh!
doldacis?!	Hörst du?!

Es dürften hier einige Mitteilungen meines tungusischen Lehrers über die Art, wie der Schaman kranke Stellen an den Gliedmassen curiert, sowie über die Procedures desselben bei Krankheiten überhaupt und endlich über seine Stellung als Arzt im allgemeinen von Interesse sein.

Eine kranke Stelle am Bein, an der Hand oder an sonstigen Gliedern des Körpers curiert der Schaman dadurch, dass er zu beiden Seiten der betreffenden Stelle Bretter mit Riemen oder Stricken festbindet; nach zwei Tagen ist dann die Stelle bestimmt geheilt; zu schneiden aber hat der Schaman nicht das Recht.

Bei seinen Heilungs-Ceremonieen zündet der Schaman Lichte an und betet zum christlichen Gott oder zu Jesus Christus oder zu Nikolai Ugodnik, [dem «Gnädigen Nikolai», auch «Nikolai der Wunderthäter» genannt,] einem der Hauptheiligen der griechischen Kirche. Nominell nämlich ist heutzutage ein grosser Teil der Tungusen griechisch-katholisch getauft; wie wenig aber diese ganz äusserliche Zugehörigkeit zum Christentum den Schamanismus zurückzudrängen vermocht hat, geht schon aus dem Gesagten hervor. Charakteristisch für ihre kindlichen religiösen Anschauungen ist nun ferner, dass der Schaman das von der Familie des Patienten als ärztliches Honorar empfangene Geld auf das in der Jurte desselben befindliche Heiligenbild unter das Glas legt, so dass es durch dieses hindurch sichtbar ist, und das Bild bei seinen Ceremonieen so aufhängt; hierzu bemerkte mein Lehrer bezeichnend: «Der Schaman spricht sehr klug, umso mehr als ja das Heiligenbild dabei hängt».

Als ärztliches Honorar erhält der Schaman von jedem männlichen erwachsenen Mitglied der Familie des Patienten fünf Rubel oder einen Zobel oder ein Renttier; im Unvermögensfalle verzichtet er auf Bezahlung.

Von seinem Erlöse giebt er jedem alleinstehenden Greise, jeder alleinstehenden Greisin und jedem verwaisten Kinde der ihm unterstehenden Familiengruppe drei Rubel. Dieser Act socialer Fürsorge seitens der Schamanen ist sehr merkwürdig und lässt ihre Stellung und Thätigkeit in moralischer Beziehung in weit günstigerem Lichte erscheinen, als man sie bisher anzusehen gewohnt war.

## 6. Schamanenspruch gegen die Pockenkrankheit.

(Von Timofej Prokopij mitgeteilt).

suwančälmí nuñanmån ninákäride	Ergreift die Hunde und damit ihn (den
	[Krankheitsdämon)
úpkat topukóllo!	Und tötet alle (Hunde)!

Diese Aufforderung, alle Hunde in der betreffenden Tungusenhorde zu töten, um dadurch die Pockenkrankheit zu vertreiben, hat nach Angabe meines Lehrers den Sinn, dass die Geister der getöteten Hunde die Krankheit in das Dorf, aus dem sie gekommen, zurücktragen werden. Die Tungusen sind sich nämlich dessen bewusst, dass die Pocken aus den Niederlassungen der Russen zu ihnen eingeschleppt wurden und noch werden.

Interessant ist es, mit den in dem Spruche selbst und dieser Erklärung ausgedrückten Anschauungen einige Angaben und Ausführungen von Bartels in seinem Buche über «Die Medicin der Naturvölker» (Leipzig 1893) zu vergleichen. In dem 87. Abschnitte desselben (pp. 194—196) bespricht der Verfasser das Fangen und Festbannen der Krankheitsdämonen bei verschiedenen Völkern. Die verschiedenartigsten Gegenstände werden zum Herauslocken und Festnehmen des Dämonen benutzt: Zweige und Blätter, ein Pfefferkorn, Puppen und menschliche Figürchen aus Palmblättern. Diese Gegenstände werden dann fortgetragen und weggeworfen oder vernichtet und damit dem Dasein des Krankheitsdämonen ein Ende bereitet. «Während nun hier — so fährt Bartels fort — der Krankheitsdämon in die Figur eines Menschen gebannt wird, findet es sich auch bisweilen, dass eine Tierfigur für diesen Zweck hergestellt wird. Das ist besonders dann der Fall, wenn man auch den bösen Geist, der die Krankheit verursacht, sich in der Gestalt eines Tieres vorstellt. [Zahlreiche Beispiele hierfür bei Bartels pp. 21—23]. Auf Tanembar und den Timorlao-Inseln suchen alte Weiber die Epilepsie, welche man sich auf jenen Inselgruppen bisweilen durch einen in dem Patienten sitzenden Vogel entsanden denkt, dadurch zu heilen, dass sie eine Vogelfigur anfertigen. Dieser opfern

sie dann am Abend Reis und ein Huhn und schiessen nach ihr mit Pfeilen. Auch bei den Dakota-Indianern wird . . . sehr häufig die Krankheit dadurch zu erklären gesucht, dass sie annehmen, der Geist eines Tieres, oder besser: ein Geist in Tiergestalt, sei in den Körper des Patienten gedrungen. Dann fertigt der Medicin-Mann aus Baumrinde das Bild dieses Tieres und stellt es vor der Hütte des Kranken in eine Schüssel, in welcher sich rote Erde mit Wasser gemischt befindet . . . . Zwei bis drei Indianer stehen mit geladenen Gewehren bereit . . . . Sowie der Medicin-Mann ihnen das Zeichen giebt, feuern sie auf das Tier aus Rinde, um es zu zertrümmern . . . . Werden noch irgendwelche Trümmer des Tierbildes, auf das geschossen wurde, gefunden, so werden sie sorgfältig verbrannt . . . . Wenn dies den Kranken nicht heilt, so wird eine ähnliche Ceremonie<sup>29</sup> vorgenommen, aber es wird eine andere Tierart geschnitzt und nach derselben geschossen.»

In den soeben hier angeführten Beispielen handelt es sich durchweg um das Festbannen des Krankheitsdämonen in das Abbild eines Tieres, nicht um ein lebendes Tier wie in der in dem tungusischen Schamanenspruch ausgedrückten Aufforderung. Wir werden nun gewiss nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, dass das in letzterer bezeichnete Verfahren eine ältere Stufe der Entwicklung repräsentiert gegenüber der in jener ersteren Sitte hervortretenden Ersetzung des dem Opfertode verfallenen Tieres durch ein Abbild desselben.

Die Anschauung von dem Hineinbannen des Krankheitsdämonen in einen Gegenstand oder eine Figur hängt nämlich ursprünglich aufs innigste zusammen mit der Idee der Versöhnung des Dämonen, und damit der Heilung des Kranken durch ein Sühn- und Ersatzopfer, und hat sich durchaus folgerichtig aus ihr entwickelt. So erklärt es sich, wenn wir in manchen Fällen beide Vorstellungen in ein und derselben Ceremonie neben einander zum Ausdruck gebracht sehen [wie z. B. in einem unten zu erwähnenden Falle]. Dies zeigt uns auch, dass wir in allen den Fällen, wo uns die Ceremonie des Festbannens für sich allein entgegentritt, eine secundäre Entwicklung, bei der der ursprüngliche Sinn verloren gegangen, zu erblicken haben. Dass diese Auffassung richtig ist, ergibt sich einfach aus der Erwägung, dass für die naive Anschauung eines Naturvolkes zur Herauslockung des Dämons aus dem Kranken ein Reizmittel erforderlich sein müsse, welches seinen Sitz in dem Gegenstand hat, in den derselbe hineingelockt werden soll, und mit dem daher die Heilceremonie vorgenommen wird. Dass aber etwa bei einer derartigen Ceremonie des Festbannens die Anwendung von Gewalt gegenüber dem Dämonen beabsichtigt sei, ist bei der Furcht des primitiven Menschen vor demselben undenkbar. Andererseits zwingt uns dasselbe psychologische Argument zu der Annahme, dass

die älteste Stufe der Entwicklung durch das reine Sühn- und Ersatzopfer repräsentiert wird. Das Verbindungsglied zwischen jenen beiden Stadien aber bildet jenes oben angedeutete gleichzeitige Hervortreten einerseits der Sühnabsicht, andererseits der Tendenz, den zum Genuss des Sühnopfers erscheinenden Dämon festzuhalten und zu vernichten, also mit einem Wort: der Uebergang von der Methode der Besänftigung und Versöhnung zur Anwendung von List. Veranlasst aber wurde diese Entwicklung offenbar dadurch, dass man aus ökonomischen und zum Teil wohl auch aus sittlichen Gründen an die Stelle der wirklichen Menschen- und Tieropfer teils Abbilder und Ersatzgegenstände treten liess, wie Figuren von Menschen oder Tieren, resp. Zweige, Blätter, Früchte, teils auch durch tatsächliche, aber unwesentliche Verletzungen des Körpers eines Angehörigen des Patienten das Menschenopfer nur symbolisch andeutete. Da man nun annehmen zu müssen glaubte, dass der Dämon sich mit einem solchen Scheinopfer nicht zufrieden geben werde, entschloss man sich, zur List seine Zuflucht zu nehmen und das Opfer nur zum Zwecke der Vorspiegelung, resp. als Lockspeise zu benutzen, um den mit seiner Hilfe aus dem Kranken herausgelockten Dämon einzufangen.

Interessant ist nun zu sehen, wie sich schon in dem ziemlich spärlichen Material, das Bartels für diese Fragen zusammengetragen, Beispiele für jede von den oben bezeichneten drei Entwicklungsstufen finden. Den ausführlichen Nachweis hierfür behalte ich mir für meine grössere Abhandlung vor; hier will ich nur darauf hinweisen, dass jener tungusische Schamanenspruch die Verbindung der beiden in Rede stehenden Anschauungen repräsentiert, also der zweiten Entwicklungsphase angehört, und zwar sehen wir hier den Übergang aus der ersten Phase noch sehr deutlich, indem es sich hier noch um ein wirkliches, kein Schein-Opfer handelt; dabei aber doch schon die Idee des Festbannens mit zum Ausdruck gelangt ist. Der Gedanke des Verlockens des Dämons durch die Opferspeise, die hier in den getöteten Hunden besteht, ist in der Erklärung meines Lehrers nicht ausgedrückt, wahrscheinlich also ist ihm und seinen Stammesgenossen das Verständnis für den eigentlichen Sinn der in dem Schamanenspruch liegenden Aufforderung längst entschwunden.

### 7. Schamanenspruch

bei lange andauernden Geburtswehen.

(Von Timofej Prokopij mitgeteilt).

ätán báldärä amakán.  
gorofye biden.

Sie gebiert nicht schnell.  
Geburtswehen sind da.

sewúntedip nuñanmán.  
uikóllö, uikóllö!  
orón-no tapútköllö!

Wir wollen sie mit dem sewun (Götzenbild) be-  
Giesset, giesset (den Opfertrank aus)! [handeln.  
Tötet (opfert) ein Renntier!

### 8. Schamanenspruch

an einen Liebhaber, bei beabsichtigter Vermählung.

(Von Timofej Prokopij mitgeteilt).

ahilikálla taráwa ahíwa  
(oder: asatkánma!)  
«nuñanmán ayáum,  
adíwal bine»;  
surúkullo öntildulan,  
ónmal güñdire öntillin!

Heirate jenes Weib (oder: Mädchen)!  
«Sie liebe ich  
allein von allen (Frauen) auf der Welt.»  
Geh zu ihren Eltern  
und sage dies auf irgend eine Art ihren  
[Eltern!

### ANMERKUNGEN.

1) Die Inschrift von Yen-t'ai bei Kai-fuñ fu in der chinesischen Provinz Ho-nan; s. Devéria in *Revue de l'Extrême Orient*, Bd. I (Paris 1883), pp. 173—186 und meine kurze Abhandlung «Zur Entzifferung der Niüci-Inschrift von Yen-t'ai» im *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg*, 1896, Décembre, T. V, № 5, pp. 375—378.

2) Die yučen-mongolisch-chinesische Inschrift vom Felsen Tyr an der Amur-Mündung; s. über diese vor allem Wassiljew im *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg*, 1896, Avril, T. IV, № 4, pp. 365—367 und Grube, «Vorläufige Mitteilung über die bei Nikolajewsk am Amur aufgefundenen Jučen-Inschriften», Berlin 2. December 1896. — Ferner die in der älteren, complicierteren, noch vollständig unentzifferten Schrift der Niüci abgefasste yučen-chinesische Inschrift von Kin-čeu, welche Wylie nach einem chinesischen Werke im *J. R. A. S. XVII* (1860), pp. 331—345, veröffentlicht und besprochen hat.

3) Von dem hinter der chinesischen «Geschichte der Kin» stehenden Verzeichnisse von 84 Yučen-Wörtern veröffentlichte Visdelou 34 in d'Herbelot's *Bibliothèque Orientale*, Ausgabe in 4°, la Haye 1777—79, Bd. IV (1779), p. 288 [wieder abgedruckt in Langlès' *Alphabet mantchou*, 3-ième éd., Paris 1807, pp. 38—39]. Das ganze Verzeichnis machte Klaproth, *Asia Polyglotta*, Paris 1823, pp. 292—294 und nach ihm Wylie in der Vorrede zu seiner *Translation of the Ts'ing wan k'e mung, a Chinese Grammar of the Manchu Tartar language*, Shanghai 1855, pp. LXXVI—LXXX bekannt; auf Grund dieser letzteren Publication wurde es von de Harlez in seiner Abhandlung «Niu-tchis et Mandchou», *Journal Asiatique* 1888, pp. 220—249, behandelt. — Aus der *Polyglotte Hoa-i i-yu* (s. über diese Hirth im *J. A. S.*, North China Branch, Bd. XXII) veröffentlichte Grube ein Verzeichnis von 871 Yučen-Wörtern (Die Sprache und Schrift der Yučen, Leipzig 1896; s. auch Grube im *T'oung Pao*, Bd. V, pp. 334—340).

4) Richtig erkannt wurde das Verhältnis zwischen den Yučen und den Mandschu, resp. zwischen ihren Sprachen erst von de Harlez auf Grund eingehender sprachlicher und historischer Untersuchungen; s. die eben angeführte Abhandlung. In dieser p. 248 spricht der Verfasser das Ergebnis derselben in folgenden Worten aus: «les Mandchous appartiennent à la

même famille de peuples que les Niu-tchis, mais ils n'en sont point les descendants et ne les continuent point. Leur langue est étroitement apparentée à celle des Niu-tchis, l'une et l'autre constituent deux dialectes d'un même idiome, mais dialectes bien distincts et présentant de grandes différences à côté de leurs similitudes.»

5) S. meine oben in Anm. 1 angeführte Abhandlung p. 376 und den Schluss-Absatz p. 377 fg.

6) So z. B. bei Stepanow, «Das Gouvernement Jenisseisk» (russisch), 2 Teile, St. Petersburg, 1835, Teil II, p. 76.

7) s. Posdnejew, Proben der Volksliteratur der mongolischen Stämme. Teil I: Volkslieder der Mongolen (russisch). St. Petersburg 1880, p. 323 ff.

8) Der vollständige Titel lautet: «Denkschriften der Gesellschaft zur Erforschung des Amur-Gebietes, Unterabteilung der Amur-Sektion der Kaiserl. Russischen Geographischen Gesellschaft.»

9) s. Iwanowski's Mandschurische Chrestomathie p. 189, Lied 1, Strophe 5; p. 190, Lied 1, Strophe 12; p. 191, Lied 4, Strophe 6 und 7.

10) Posdnejew, p. 326, sub b), namentlich aber p. 332 fg., sub a).

11) In Strophe II ist die Unregelmässigkeit höchst wahrscheinlich nicht ursprünglich, denn an Stelle des dem Russischen entlehnten *kogdá*, wann, wenn' am Anfang der 4. Zeile, das offenbar erst durch meinen des Russischen kundigen tungusischen Lehrer hineingebracht worden ist, stand natürlich ursprünglich ein tungusisches Originalwort, und zwar sehr wahrscheinlich das mit *kogdá* gleichbedeutende *âkin*. Bestätigt wird diese Vermutung dadurch, dass mein Lehrer auch am Anfang der 2. Zeile derselben Strophe zuerst *kogdá* statt *âkin* sagte und letzteres erst einsetzte, als ich meine Verwunderung, in dem tungusischen Texte ein russisches Wort zu finden, ausdrückte. Es ist dies ein Beweis dafür, dass bei den in steter Berührung mit den Russen lebenden Tungusen manche russischen Wörter sich so fest im Wortschatz und Sprachgebrauch eingebürgert haben, dass die Tungusen sich des fremden Ursprungs derselben nicht mehr deutlich bewusst sind und sie unwillkürlich statt der originalen Aequivalente gebrauchen — eine Erscheinung, die ich auch in noch viel bemerkenswerteren Fällen beobachten konnte, u. a. in solchen, wo das tungusische Originalwort der jüngeren Generation der Tungusen überhaupt ganz aus dem Gedächtnis geschwunden war. — Ein weiteres Beispiel für das Einsetzen russischer Wörter in tungusische Texte, sogar in solche von ganz altem Ursprunge, seitens des Russischen kundiger Tungusen s. unten in Anm. 21.

12) s. Iwanowski's Mandschurische Chrestomathie p. 189, Lied 1, Strophe 1, 4 und 9; p. 190, Lied 1, Str. 11 und 14, Lied 2, Str. 1 und 2; p. 191, Lied 3, Str. 1; p. 192, Str. 3 und 12.

13) s. Posdnejew p. 60, Str. 2; p. 77, Str. 1 und 6; p. 78, Str. 2; p. 88, Str. 7; p. 95, Str. 6; p. 107, Str. 1; p. 110, Str. 1, 2 und 6 u. s. f.

14) s. Iwanowski's Mandschurische Chrestomathie, p. 189, Lied 1, Str. 2, 3, (5), 9; p. 190, Lied 1, Str. (12), 14; p. 192, Str. 13.

15) s. Posdnejew, p. 60, Str. 2; p. 64, Str. 4; p. 66, Str. 1; p. 77, Str. 3 und 6; p. 78, Str. (1), 2 u. s. f.

16) s. Brand, Neu vermehrte Reise-Beschreibung seiner grossen chinesischen Reise . . . . . Dritter Druck. Lübeck 1734, p. 99. Gmelin, Reise durch Sibirien; Teil II, Göttingen 1752, pp. 215, 648. Georgi, Bemerkungen einer Reise im Russischen Reiche i. J. 1772. St. Petersburg 1775, p. 264 fg. Middendorff, Sibirische Reise, Bd. IV, Teil 2, Lieferung 3 (St. Petersburg 1875) pp. 1497—1499. Schrenck, Reisen und Forschungen im Amur-Lande, Bd. III, 3. Lieferung (St. Petersburg 1895) p. 658. Латкина l. c. p. 129.

17) Georgi l. c. p. 264 fg. Middendorff l. c. p. 1497 fg.

18) Wenn Hiekisch («Die Tungusen». St. Petersburg 1879, p. 91) in der oben p. 11 angeführten Stelle von dem Verlorengehen des Brautpreises infolge der Ent- und Verführung spricht, so hat er sich, falls er dabei — wie nach dem ganzen Zusammenhange in der That anzunehmen — nur die Schilderung der Baikäl-Tungusen bei Georgi (l. c. Teil I, p. 273) im Sinne hat, eines Mangels an Sorgfalt bei der Benutzung seiner Quelle schuldig gemacht, wie die oben p. 12 angeführte Originalstelle aus Georgi beweist. Sollte er dagegen, wie aus der Anwendung des Ausdruckes Entführung an dieser Stelle und aus der Betonung des Umstandes, dass das Mädchen ganz straflos bleibt, zu vermuten ist, aus eigener Erwägung heraus einen Gegensatz des Verhaltens, je nachdem die Entführung und Ent-

ehrung mit Zustimmung oder gegen den Willen des Mädchens erfolgt ist, sich zurechtconstruirt haben, sodass in ersterem Falle durch das Verschulden des Mädchens der Brautpreis in Fortfall käme, in letzterem Falle aber nicht, so müsste man annehmen, dass er Georgi's Schilderung nur auf diesen letzteren bezogen habe; vgl. p. 12. Jedenfalls aber bleibt Hickisch's Bemerkung von dem Verlust des Brautpreises ohne die Stütze einer Quellenangabe.

19) Hickisch l. c.

20) Georgi l. c.

21) Dieses russische Wort ‚ostālen‘ — correct müsste es, weil auf ein Femininum bezüglich, heißen ‚ostalnā‘ — das mein tungusischer Lehrer durchaus, als ob es zum originalen Wortlaut des Textes gehörte, und offenbar ohne sich im Augenblick des nicht-tungusischen Ursprunges desselben bewusst zu sein, hier einfügte, ist für das Verständnis des Zusammenhanges durchaus überflüssig, da es den für sich allein genügend deutlichen Worten «So bin ich denn nun (ganz) allein» den Zusatz «zurückgeblieben» anfügt. Man wird daher vielleicht annehmen dürfen, dass hier das russische Wort nicht an Stelle eines früher hier vorhanden gewesen Originalwortes von gleicher Bedeutung stehe, wie in dem in Anm. 11 besprochenen Falle, sondern dass es mein tungusischer Sprachmeister rein aus sich selbst, zu noch besserem eigenen Verständnisse und — in Folge seines häufigen Gebrauches der russischen Sprache — ohne Bewusstsein der Nicht-Zugehörigkeit dieses Wortes zu dem tungusischen Texte, hinzugefügt habe.

22) Nach dem Zusammenhange ist statt ‚ōdan ‚er wurde‘ natürlich ‚ōdam ‚ich wurde‘ zu lesen.

23) Russische Volksetymologie in Folge des Anklanges des Namens Samojeden an die russischen Wortstämme ‚samo ‚selbst‘ und ‚jēd ‚essen‘. Über den vermutlich finnischen Ursprung dieses Namens und seine Bedeutung s. Fischer, Sibirische Geschichte, St. Petersburg 1768, Teil I, Einleitung, p. 118 fg. Castrén, Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völker. St. Petersburg 1857, p. 68.

24) Ich folge hierbei der russischen Übersetzung des Herausgebers Protodiakonow.

25) Grube, Goldisch-deutsches Wörterverzeichnis. St. Petersburg, 1900, p. 119-b: mora- ‚schreien‘.

26) H. C. von der Gabelentz, Mandschu-Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1864, s. v.: mura-mbi ‚schreien, blöken; die Hirsche locken‘; auch bei Grube l. c. angeführt.

27) Leontowitsch, Russisch-orotschisches Wörterverzeichnis (in russischer Sprache), in den «Denkschriften der Gesellschaft zur Erforschung des Amur-Gebietes», Bd. V, Heft 2, Wladiwostok 1896, p. 80: murray ‚schreien; auch bei Grube l. c. citirt; daneben giebt Grube noch einen Stamm muro aus einem anderen Werke über das Orotschische an.

28) Castrén, Grundzüge einer tungusischen Sprachlehre. St. Petersburg 1856, pp. 94-b, 104-b.

29) Alle für meine obigen Ausführungen nicht mit in Betracht kommenden Bestandteile dieser Ceremonie habe ich, um die Darstellung nicht zu verwirren, aus dem Citate fortgelassen.

