

Hartmut Walravens (ed.)

Giovanni Stary
Selected Manchu Studies

Contributions to History, Literature,
and Shamanism of the Manchus



KLAUS SCHWARZ VERLAG • BERLIN

Hartmut Walravens (ed.)
Giovanni Stary – Selected Manchu Studies

STUDIEN ZUR SPRACHE, GESCHICHTE UND KULTUR DER TÜRKVÖLKER

Herausgegeben von

Pál Fodor, György Hazai, Barbara Kellner-Heinkele,

Simone-Christiane Raschmann

STUDIEN ZUR SPRACHE, GESCHICHTE UND KULTUR DER TÜRKVÖLKER

BAND 17

Hartmut Walravens (ed.)

GIOVANNI STARY
SELECTED MANCHU STUDIES

Contributions to History, Literature,
and Shamanism of the Manchus



KLAUS SCHWARZ VERLAG • BERLIN

Bibliographic Information of Deutsche Bibliothek

Deutsche Bibliothek registers this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographical data can be accessed at <http://dnb.ddb.de>.

www.klaus-schwarz-verlag.com

All rights reserved.

No part of this book may be reprinted or reproduced or utilised in any form or by any electronic, mechanical, or other means, now known or hereafter invented, including photocopying and recording, or in any information storage or retrieval system, without permission in writing from the publishers.

© 2013 by Klaus Schwarz Verlag GmbH Berlin

First Edition

Producer: J2P Berlin

Printed in Hungary on chlorine-free bleached paper

ISBN 978-3-87997-425-2

Table of Contents

Preface.....	7
Introduction.....	8
List of Publications 2006–2012.....	12
Sources of the Reprinted Papers.....	17

FACSIMILES

1 Die Struktur der ersten Residenz des Mandschukhans Nurhaci.....	19
2 Mandschurische Miszellen. 2. Eine Eulogie Kaiser Ch'ienlung's in mandschurischer Sprache.....	26
3 Der Mandschukaiser Nurhaci als Held mandschurischer Lieder und Gedichte. Teil I: Orale Volksliteratur in Prosa.....	40
4 Fundamental principles of Manchu poetry.....	76
5 Der Mandschukaiser Nurhaci als Held mandschurischer Lieder und Gedichte. Teil II: Volkstümliche und gehobene Dichtung.....	111
6 Schamanengebete der Sibe-Mandschuren aus Sinkiang.....	137
7 Manchu journals and newspapers.....	164
8 Nurhacis Kindheit: Das größte Geheimnis der Ch'ing-Dynastie?.....	180
9 Recurring elements in Manchu shaman prayers.....	184
10 Ein „Kollektivgedicht“ zur Gründung des mandschurischen Kaiserreiches.....	194
11 Das Kõnchu kichõng toki des Sin Ch'ungil.....	217
12 The Manchu emperor Abahai. Analysis of an historiographic mistake.....	237
13 The problem Abahai–Hong Taiji: A definitive answer to an old question?.....	241
14 An additional note on Abkai Sure.....	248
15 Einige textkritische Überlegungen zum ältesten manjurischen Schamanengebet von 1593.....	252

16	Il “vero” esploratore del Changbaishan e il valore delle relative fonti: un’analisi critica.....	259
17	Il mistero Pu Yi: Da ultimo imperatore della Cina a Presidente di un’ ipotetica “Repubblica Sovietica della Manciuria”	281
18	Linguistic and Cultural Limits of Manchu Poetry in Comparison with Chinese.....	292
19	La trasformazione urbanistica di Hetu Ala. Da capitale del khanato mancese a ‘città-museo’.....	300
20	The Manchu Imperial Shamanic Complex <i>Tangse</i>	335
	Index.....	345

Preface

The majority of works published so far in the series “Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Türkvölker” are concerned with texts from the world of the Ottoman Turks, thus spanning the whole range of linguistic development from the 15th to the 19th century. Other volumes deal with Old Turkic, Chaghatay and Altaic Studies generally.

With the present volume, the editors take a new step by opening the series to the field of Manchu Studies. The intention is to develop the series into an attractive forum for studies on the languages and cultures of peoples across Asia that were closely linked in language, culture and politics over many centuries.

The editors

Introduction

Giovanni Stary has been a major promoter of Manchu Studies worldwide. The university of Venice created a chair for him and this special field of East Asian research and deserves high praise for it; it is equally regrettable, however, that with Stary's retirement this chair was cancelled again – mainly for financial reasons.

Stary is a scholar of many talents – his academic background is in Russian and Chinese, and during several extended research and study periods in Germany he deepened his knowledge of Mongolian philology at Bonn University and of Manchu through private lessons with Walter Fuchs (1902–1979), the eminent Manchu specialist, in nearby Cologne. Adding to this that Stary is a native of Meran (Southern Tyrolia) and thus grew up with German and Italian he had more to offer than many of his colleagues. His research projects and his publications made him known in the academic world, and his personal charm persuaded purse-string holders to support his studies and activities.

This volume contains a small selection of Stary's research papers, a selection which he made himself and which supplements his major monographic publications which are listed in the Festschrift dedicated to him a few years ago: *Tumen jalafun jecen akū*.¹ An update of the list of publications is given below.

This collection provides an opportunity to look at the whole range of Stary's research and achievements:

- The *International Bibliography of Manchu Studies* (1990 ff.) offers a good basis for tracking down secondary literature on all aspects of Manchu culture and in all languages. The latest issue (part 5) is in press now. Primary literature, i.e. texts in the Manchu language may to a large degree be pinpointed by consulting Stary's *What's where in Manchu Literature*.² It is a kind of union list which gives locations for Manchu texts which may be searched by the Manchu, or by the corresponding Chinese, title.
- One of the traditional arguments to reject Manchu Studies was that most of

1 *Manchu studies in honour of Giovanni Stary*. Wiesbaden: Harrassowitz 2006. 320 S.

2 Wiesbaden: Harrassowitz 2005. XXI, 369 p. (Aetas Manjurica 11.)

the material in Manchu was nothing but translations from the Chinese. Already in 1972 Stary emphasized that this was not true, and for this reason translated Tulišen's report of his embassy to the Volga into German³ – the original was written in Manchu and published in 1723 in Manchu; the corresponding Chinese version was secondary. Another original Manchu work was the *Emu tanggū orin sakda-i gisun sarkiyan*,⁴ and still another one the now famous story of the Niśan shamaness which Stary translated as *Viaggio nell'oltretomba di una sciamana mancese*.⁵ Together with Tatiana Pang he edited and studied previously unknown early Manchu texts found in the Musée Guimet.⁶ Like other scholars in Germany and Japan, he proved in several cases that the Qing historiography edited and rewrote early Manchu history; traces of the original versions can still be found in Manchu documents like the *Jiu Manzhou dang* 舊滿洲檔.

– The early history of the Manchus has been a focus of Stary's studies. An important contribution explains a historiographic mistake concerning the name of the first Manchu emperor Hong Taiji, a set of articles appeared which show the process of the scholar's investigations. He also published, together with colleagues, a volume on the visual history of the Manchus, amply illustrated by the material collected during their field work, and thus made this subject accessible to a wider public.⁷

– A major field of interest for Stary has been Manchu literature, specially songs and epic traditions of the Manchus⁸ as shown by a number of translations, e.g. "Die Epenforschung und die Mandschuliteratur" (1979), "Mandschurische Balladen und Lieder als Spiegelbild der Ch'ing-Dynastie" (1981), "L'ode di Mukden dell'imperatore Ch'ien-lung" (1981), "Mandschurische Reime und Lieder als Beispiele autochthoner Dichtkunst" (1982) to mention just a few pertinent papers. The theoretical study was done by Stary in the article "Fundamental

3 *Chinas erste Gesandte in Rußland*. Wiesbaden: Harrassowitz 1976. 231 p.

4 *Die Erzählungen der 120 Alten. Beiträge zur mandschurischen Kulturgeschichte*. Wiesbaden: Harrassowitz 1983. IX, 614 p. (Asiatische Forschungen 83.)

5 Firenze: Sansoni 1977. 105 p.

6 *New light on Manchu historiography and literature. The discovery of three documents in old Manchu script*. Wiesbaden: Harrassowitz 1997. III, 340 p.

7 *On the tracks of Manchu culture, 1644-1944. 350 years after the conquest of Peking*. Wiesbaden: Harrassowitz 1995. IX, 126 p.

8 *Epenesänge der Sibe-Mandschuren*. Wiesbaden: Harrassowitz 1988. 166 p. (Asiatische Forschungen 106.); *Ars poetica manjurica. Sieben sibemandschurische Lieder- und Gedichtsammlungen*. Wiesbaden: Harrassowitz 1989. 326 p. (Asiatische Forschungen 107.)

principles of Manchu poetry”⁹ which till now remains the only special work on the Tungus-Manchu poetical system.

– This latter interest is closely connected with the collection and study of Sibe publications which offer traditional Manchu texts as well as modern literary works. For the convenience of the Western reader Stary supplemented his papers by a bibliography of Sibe publications (translated from Jin Ning’s compilation)¹⁰ and a pocket-dictionary Sibe Manchu–German.¹¹

– Still another research field has been Manchu shamanism. This was not just a scholarly niche but met with a strong interest from historians of religion and ethnologists and a wide general public. More than some of the other focuses shamanism may have been a compelling reason for critics to accept Manchu Studies as a separate academic discipline, and not just as an appendix to sinology. Part of the shamanic material was published in his 6-volume series “Shamanica Manchurica Collecta” (1992–1998).¹² In addition, “Mandschurische Schamanengebete” (1980), “Schamanentexte der Sibe-Mandschuren aus Sinkiang” (1988), “N. Krotkov’s Notizen über die Lage des Schamanismus bei den Sibe zur Jahrhundertwende” (1985), “Recurring elements in Manchu shaman prayers” (1993) and contributions to the journal *Shaman* should be mentioned. “Bibliographia Nishanologica” (1997) was a first attempt to list the publications resulting from M. P. Volkova’s edition and translation of the *Nišan saman-i bithe* which Stary had translated into Italian in 1977 as mentioned.

– Last but not least one should list further useful working tools, like *A dictionary of Manchu names*,¹³ a catalogue of Manchu works in Italy,¹⁴ and a comprehensive work on the Manchu script.¹⁵

– Stary was also an industrious editor – he published the series *Aetas Manjurica* (1987 ff.) and edited the *Central Asiatic Journal* for a quarter of a century: small wonder he was awarded the Indiana University Prize for Altaic Studies (2006).

– Stary’s command of languages facilitated international projects and cooperation. Thus a large number of his publications were published in German and

9 *Proceedings of the International Conference on China Boarder Area Studies*. April 1, 1985, Taipei, p. 187–221,

10 *A catalogue of Sibe Manchu publications 1954–1989*. Wiesbaden: Harrassowitz 1989. VI, 39 p.

11 *Taschenwörterbuch sibemandschurisch-deutsch*. Wiesbaden: Harrassowitz 1990. 98 p.

12 E.g. *Das «Schamanenbuch» der Sibe-Mandschuren*. Wiesbaden: Harrassowitz 1992. IX, 180 p. (Shamanica Manchurica collecta 1).

13 Wiesbaden: Harrassowitz 2000. XVII, 645 p. (Aetas Manjurica 8.) This is an index to *Jakūn gūsai Manjusai mukūn hala be uheri ejehe bithe*.

14 *Opere mancesi in Italia e in Vaticano*. Wiesbaden: Harrassowitz 1985. VII, 91 p.

15 see below.

English, Russian and Chinese. His good command of Russian and open mind led to fruitful cooperation with Russian colleagues: he helped to publish many works of Russian scholars on various problems of Central Asian and Far Eastern history and culture, thus disseminating their works to the international reader. He was one of the first foreigners to tap the rich holdings of Manchu materials in the Institute of Oriental studies in Saint-Petersburg (now Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences). As the result appeared publication of various versions of the story of Niśan shamaness,¹⁶ Sibe materials already mentioned above and other manuscripts from the Institute collection. Some of them were done together with the Manchu curator of the Institute, Tatiana Pang. Giovanni Sary is a member of the editorial committees of several academic periodicals published in Russia, like *Manuscripta Orientalia* and *Piśmennye Pamjatniki Vostoka*, where his articles also appear.

– The PIAC (Permanent International Altaistic Conference) offered another framework for international activity, and Sary was a regular attendee and speaker at its conferences; he hosted one of the conferences on Qing history in Venice, in 1985.¹⁷

He was always invited to various conferences on the Qing history, Manchu culture and shamanism held all over the world, including China, Japan and Korea, to share the results of his current research.

Considering this wide spectrum of Sary's research and his many publications it would have been an easy task to publish two or even three volumes of opera minora but the author himself modestly picked what he considered important.

16 *Three unedited manuscripts of the Manchu epic tale Niśan saman-i bithe*. Wiesbaden: Harrassowitz 1985. XIII, 100 p.

17 *Proceedings of the XXVIII Permanent International Altaistic Conference, Venice 8–14 July, 1985*. Wiesbaden: Harrassowitz 1989. 252 p.

List of Publications 2006–2012

(an addition to the list in *Tumen jalafun jecen akū. Manchu Studies in Honour of Giovanni Stary*. Wiesbaden 2006)

Monographs

2006

Vom Alphabet zur Kunst. Illustrierte Geschichte der mandschurischen Schrift.
Wiesbaden: Harrassowitz 2006. 207 p. ISBN 3447053712
(Aetas Manjurica, Band 12)

2009

Geister, Dämonen und seltsame Tiere. Ein mandschurisches *Liaozhai zhiyi* aus Xinjiang.
Wiesbaden: Harrassowitz 2009. XIV, 129 p. ISBN 9783447060158
(Aetas Manjurica, Band 13)

2010

Manchu versus Ming. Qing Taizu Nurhaci's "Proclamation" to the Ming Dynasty.
Wiesbaden: Harrassowitz 2010. XV, 68 col. ISBN 9783447061605
(Aetas Manjurica, Band 14) In collaboration with T. A. Pang

Articles

2005

The Evolution of Manchu Historiography as Seen from an Episode Described in the Manzhou Dang.

Jin Shi, Yoshimoto Chieko, Wulaxichun (eds.): *Jin Qicong xiansheng shishi zhounian jinian wenji*. Kyōto 2005, p. 123-131

Der sibemandschurische Volksheld Tibet.
Rocznik orientalistyczny 58.2005, p. 208-221

Some Preliminary Remarks on the Authenticity and Historical Value of Qing Taizu Nurhaci's "Holy Teachings" (The Manchu Version – *Enduringge Tacihyan*).

Central Asiatic Journal 49.2005, p. 60-70

A List of Manchu Bird Names and Their Identification.

Altaica (Moscow) 10. 2005, p. 218-238

Il mistero Pu Yi: da ultimo imperatore della Cina a presidente di un'ipotetica "Repubblica Sovietica della Manciuuria"?

Scritture di Storia, quaderno 4 (Napoli 2005), p. 283-293

2006

News about the "Eternal Mystery" of Hong Taiji: Was the Second Manchu Khan's Name *Hailūn* – "Otter"?

Central Asiatic Journal 50.2006, p. 116-120

Two Names for One Country? Manchu *Solho* and *Coohiyan* – 'Korea'.

E. V. Boikova and G. Stary (eds.): *Florilegia Altaistica. Studies in Honour of Denis Sinor On the Occasion of His 90th Birthday*. Wiesbaden 2006 (Asiatische Forschungen Band 149), p. 216-219

Gedanken zu einem Wechselgesang zwischen einem mandschurischen Schamanen und seinem Gehilfen.

R. Th. Kolb & M. Siebert (eds.): *Über Himmel und Erde. Festschrift für Erling von Mende*. Wiesbaden 2006 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 57,3), p. 391-398

Manwen yunlüshi yu sanwenshi fanyi bijiao yanjiu 满文韵律诗与散文诗翻译比较研究 [A comparative study on Manchu poems in verses and their "translation" into prose].

Manyu yanjiu. Manchu Studies (Harbin) 1.2006, p. 122-127

Binominal Manchu Names.

E. V. Boikova & R. B. Rybakov (eds.): *Kinship in the Altaic World*.

Proceedings of the 48th Permanent International Altaistic Conference, Moscow 10–15 July, 2006. Wiesbaden 2006 (Asiatische Forschungen, 150), p. 293-304

Sulla toponomastica mancese dell'atlante di Matteo Ripa.

M. Fatica (ed.): *Matteo Ripa e il Collegio dei Cinesi (1682-1869). Percorso documentario e iconografico*. (Catalogo della mostra, Collana Matteo Ripa n. 19). Napoli 2006, p. 71-86

Čingis-khan v "Sokrovennykh khronikakh mañčžurskoj dynastii".

Pis'mennye Pamjatniki Vostoka (St. Petersburg) 2 (5). 2006, p. 217-222

Zur Evolution der mandschurischen Übersetzungstechnik anhand einiger Beispiele aus dem “Buch der Lieder”.

H.-R. Kämpfe, C. Naehrer, S. Georg (eds.): *Ultra paludes Maeoticas*.

Zentralasienwissenschaftliche und linguistische Studien für Michael Weiers, 1. Zentralasienwissenschaftliche Studien. Wiesbaden 2006 (*Tunguso-Sibirica* 23), 157-176

Cong Manzu samanjabao chuanshuo “Nishan gushi” kan fojiao dui Manzu yinjian guan de yingxiang 从满族萨满教尼山故事看佛教对满族阴间观的影响 [Buddhist elements in Manchu underworld as seen from the Manchu shamanic “Tale of the Nishan shamaness”.]

Bai Gengsheng & Hopaer – M. Hoppál (eds.): *Guoji saman xuehui, diyici xueshu taolunhui lunwenji*. Beijing 2006, p. 205-211 (in coll. with T.A. Pang)

2007

Linguistic and Cultural Limits of Manchu Poetry in Comparison with Chinese. *Altai Hakpo. Journal of the Altaic Society of Korea* 17.2007, 85-92

Il “vero” esploratore del Changbaishan e il valore delle relative fonti: un’analisi critica.

Rivista degli Studi Orientali, nuova serie 78.2005 [ed. 2007], p. 501-522

Three Manchu Heroines and their “Destiny” in Qing Historiography.

V. Veit (ed.): *The Role of Women in the Altaic World*. Wiesbaden:

Harrassowitz, 2007 (*Asiatische Forschungen* 152), p. 273-277

Le due anime dell’imperatore Qianlong.

G. C. Calza (ed.): *Capolavori della Città Proibita – Qianlong e la sua corte*. Roma 2007, p. 31-35, 49, 68-69, 216-217

Some preliminary linguistic remarks on the Manchu translation of Matteo Ricci’s *Tianzhu shiyi*.

N. Golvers & S. Lievens (eds.): *A Lifelong Dedication to the China Mission*.

Essays Presented in Honor of Father Jerom Heyndricks, on the Occasion of his 75th Birthday and the 25th Anniversary of the F. Verbiest Institute K. U. Leuven. Leuven 2007 (*Leuven Chinese Studies* 17), p. 545-558

Prohibitions and Taboos in Manchu Daily Life.

Proceedings of the 45th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007, p. 387-392

Revised edition: *Altaica* (Moscow) 12.2007, p. 134-141

2008

A preliminary note on the Manchu versions of Qianlong's poetical collection *Quanyuan shi*.

Písmennye Pamjatniki Vostoka 1 (8).2008, p. 100-104

Disappearance of Writing Systems: The Manchu Case.

J. Baines et al.: *The Disappearance of Writing Systems*. London: Equinox Publishing Ltd., 2008, p. 311-321

La trasformazione urbanistica di Hetu Ala. Da capitale del khanato mancese a 'città-museo'.

M. Ceresa (ed.): *Città d'Oriente*. Venezia 2008, p. 89-123

2009

What are Sibe "somingga gisun"?

Altai Hakpo. Journal of the Altaic Society of Korea 19.2009, p. 57-70

Zur Authentizität der 'Heiligen Belehrungen' des zweiten Mandschukaisers Taizong.

Central Asiatic Journal 53.2009, p. 72-79

The Manchu Imperial Shamanic Complex *Tangse*.

Shaman 17.2009, p. 171-180

Der 'Hundert-Blumen'-Zyklus des sibemandschurischen Dichters Guwan Šude.

Zentralasiatische Studien 38.2009, p. 313-320

2010

Zui gulao de Manzu saman daoci benwen fenxi 最古老的满族萨满祷词本文分析.

Guo Shuyun & Shen Zhanchun (eds.): *Yuwei samanxue wenji*.

Changchun 2010, p. 301-305

2011

A Note on the Transliteration of Manchu Names and Its Mistakes.

Central Asiatic Journal 55.2011, p. 272-274

The Chinese-Manchu "Contrast" in Historiography and Literature.

Travaux de symposium international Le Libre, la Roumanie, l'Europe, tome III.

Bucarest 2011, p. 714-717

The development of Manchu shamanic studies from Charles de Harlez till present times (2000).

M. Knüppel, A. van Tongerloo (eds.): *Life and Afterlife & Apocalyptic Concepts in the Altaic World*. Wiesbaden: Harrassowitz 2011 (TungusoSibirica 31), p. 55-63

Versprinzipien in der mandschusprachigen Poetik.

G. T. Polenova (ed.): *Voprosy teorii jazyka i metodiki prepodavanija innostrannykh jazykov*. II. Taganrog 2011, p. 55-58.

2012

“Natur” in Kaiser Kangxi’s Gedichten über die Sommerresidenz in Jehol (Mandschurische Fassung).

B. Kellner-Heinkele, E. V. Boykova, B. Heuer (eds.): *Man and Nature in the Altaic World*. Proceedings of the 49th PIAC, Berlin, July 30-August 4, 2006. Berlin 2012, p. 322-348

An Example of a Manchu shamanic Invocation Reconstructed from its Chinese Transcription. *Shaman* 20.2012, p. 139-143

„Flying words“ – a Manchu variant of European „winged words“?

RAN Institut lingvističeskikh issledovanij: *Varietas delectans*. Sbornik statej k 70-letiju Nikolaja Leonidoviča Sukhačeva, Sankt Petersburg: Nestor-Istorija 2012, p. 502-509

Sources of the Reprinted Papers

- 1 CAJ 25.1981, 103–109
- 2 *Florilegia manjurica in memoriam Walter Fuchs*. Wiesbaden 1982, 79–84 (Asiatische Forschungen 80)
- 3 Teil I: Orale Volkliteratur in Prosa. *Fragen der mongolischen Heldendichtung*. Teil III. Wiesbaden 1984, 410–445 (Asiatische Forschungen 91)
- 4 *Proceedings of the International Conference on China Border Area Studies*. Taipei 1985, 187–221
- 5 Teil II: Volkstümliche und gehobene Dichtung. *Fragen der mongolischen Heldendichtung*. Teil 4. Wiesbaden 1987, 180–205 (Asiatische Forschungen 101)
- 6 ZAS 18.1985, 165–191
- 7 *Proceedings of XXVIII PIAC, Venice, 8–14 July 1985*. Wiesbaden 1989, 217–232
- 8 *Religious and lay symbolism in the Altaic world and other papers*, ed. K. Sagaster, H. Eimer. (Proceedings of the 27th PIAC). Wiesbaden 1989, 361–364 (Asiatische Forschungen 105)
- 9 *Proceedings of the 35th PIAC, September 12–17, 1992, Taipei, China*. Taipei 1993, 453–462
- 10 D. Schorkowitz (ed.): *Ethnohistorische Wege und Lehrjahre eines Philosophen*. Festschrift für Lawrence Krader zum 65. Geburtstag. Frankfurt, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1995, 245–267
- 11 G. Stary (ed.): *Materialien zur Vorgeschichte der Qing-Dynastie*. Wiesbaden 1996, 91–110
- 12 CAJ 28.1984, 296–299
- 13 CAJ 43.1999, 259–265
- 14 CAJ 44.2000, 301–304
- 15 *Ad Seres et Tungusos*. Festschrift für Martin Gimm zu seinem 65. Geburtstag am 25. Mai 1995. Wiesbaden 2000, 401–407 (Opera sinologica 11)
- 16 *Rivista degli Studi Orientali*, n.s., 78.2005, 501–522
- 17 *Scritture di Storia* 4, Napoli 2005, 283–293
- 18 *Altai Hakpo* 17.2007, 85–92
- 19 M. Ceresa (ed.), *Città d'Oriente*, Venezia: Cafoscarina 2008, 89–123.
ISBN 978-88-7543-217-1
- 20 *Shaman* 17.2009, 171–180

DIE STRUKTUR DER ERSTEN RESIDENZ DES MANDSCHUKHANS NURHACI

von
GIOVANNI STARY
Venedig

Bevor Nurhaci, der Gründer des mandschurischen Kaiserreiches, im Jahre 1603 seine Residenz nach Hetu ala, dem späteren Yenden oder Hsing-ching, verlegte, wohnte er in einer „namenlosen Siedlung auf dem Šoli ala zwischen dem Chia-ha und dem Šoli-k'ou, acht li südlich von Hetu ala“¹. In jener anonym gebliebenen Siedlung wurde im Jahre 1596 der damals schon mächtige Nurhaci vom koreanischen Gesandten Sin Ch'ungil besucht, dem wir nicht nur einen ausführlichen und historisch sehr wertvollen Bericht über die Lage im mandschurischen Kerngebiet und Nurhaci's Hofhaltung verdanken, sondern auch eine genaue Beschreibung der Siedlung selbst².

Dieses einmalige Zeitdokument wurde erst 1938 wiederentdeckt und ein Jahr später im Faksimile-Druck veröffentlicht³; eine gekürzte und revidierte Fassung des Berichts wurde den koreanischen *Shih-lu* des Königs Söncho beigelegt⁴ und folglich in die japanische Sammlung von *Shih-lu*-Auszügen, *Mindai mammō shiryō*,⁵ aufgenommen. Leider fehlen in beiden Quellen Sin Ch'ungil's Skizzen, die deshalb in der westlichen Literatur wenig bekannt sind.⁶

Nurhaci's erste Residenz war demnach eine von zwei Mauern geschützte kreisförmige Festung, in deren Mittelpunkt – von einem

¹ W. Fuchs, *Frühmandjurische Fürstengräber bei Liao-yang*, in *Asia Major* X/1 (1934), S. 120.

² Übersetzt und kommentiert von G. Stary, *Nurhaci e il suo regno tribale alla fine del XVI secolo*, in *Serica Venetiana*, I, 1981.

³ Inaba Iwakichi, *Kōkyō Nidōkashi kyōrōjō*, Hsin-ching 1939; vgl. vom selben Autor *Shin Chuitsu shokei to zuki*, in *Seikyū Gakusō* XXIX (1939), sowie Ri Inyong, *Konchu kichong toki*, in *Sintan Hakpo*, X (1938).

⁴ *Rijo Söncho sillok*, Kapitel 71.

⁵ Abt. *Richō jitsuroku shō*, Band 13 (Kyoto 1958), S. 54–73.

⁶ Nur eine Skizze ist abgebildet in *Sekaishi daikei*, Band 8 (Tokyo 1957), S. 242. Vgl. auch Wakamatsu Hiroshi, *Nurhaci*, Tokyo 1967, S. 90–93.

Holzzaun abgeschirmt – er selbst seinen Wohnsitz hatte. Sin Ch'ungil beschreibt diese Siedlung mit folgenden Worten⁷:

„Nurhaci's⁸ Haus liegt nördlich von Šurhaci's⁹ Haus und ist nach Süden ausgerichtet. Šurhaci's Haus liegt südlich von Nurhaci's Haus und ist nach Norden ausgerichtet. Der Umfang der Außenmauern mißt rund zehn *li*. Der Umfang der Innenmauern mißt rund zwei [*li*]; es ist [dort genügend] Platz für Pferde vorhanden. Die Außenmauern bestehen an der Basis aus mehr als 3 *ch'ih*¹⁰ hohen Steinen; oben befindet sich eine Holzpalisade. [...] Diese Holzpalisade ist mehr als 10 *ch'ih* hoch; innen und außen ist sie mit Lehm verkleidet. [Die Außenmauern] haben keine Zinnen, keine Schießtürme und keine Trennungstürme. Auch fehlt ein Graben. Die Tore der Außenmauern bestehen aus Holzbrettern und besitzen keine Schlösser; wenn man die Tore schließt, stemmt man Holzpfähle dagegen – wie es auch unsere [koreanischen] Heerführer machen. Über [den Toren] hat man Spähtürme zum Beobachten des Feindes errichtet; sie sind mit Stroh gedeckt. Die Tore der Innenmauer sind wie jene der Außenmauer gebaut; sie haben jedoch keine Türme. Die Innenmauern sind wie die Außenmauern gebaut, sie besitzen jedoch Zinnen und Trennungstürme.

Auf den Mauern – vom Osttor bis zum Südtor und zum Westtor – hat man zur Beobachtung Plattformen aus Holz gebaut, die nicht gedeckt sind; zum Hinauf- und Hinuntersteigen benützt man eine Leiter.

Im Innern der Innenstadt hat man einen Holzzaun errichtet, der Nurhaci's Wohnung umschließt.

In der Innenstadt gibt es ungefähr 100 Tungusenhäuser; in der Außenstadt gibt es ungefähr 300 Tungusenhäuser; außerhalb der Außenmauern gibt es ungefähr 400 Tungusenhäuser, die in die vier Richtungen verstreut liegen. In der Innenstadt befinden sich die Häuser von [Nurhaci's] Klan-Angehörigen. In der Außenstadt befinden sich die Häuser jener Familien, die sich um den Klan gesammelt haben. Außerhalb der Außenstadt leben die Soldaten. Die Außenmauern haben an der Basis einen Durchmesser von 4–5 *ch'ih*, oben von 1–2 *ch'ih*. Die Innenmauern haben an der

⁷ Übersetzt nach der Faksimile-Ausgabe von Iwakichi, *zit.* S. 91ss.

⁸ Im Text, sinokoreanisch, *Noch'u*.

⁹ id. *Soch'u*, Nurhaci's jüngerer Bruder (1564–1611).

¹⁰ 1 *ch'ih* = 32 cm.

Basis einen Durchmesser von 7–8 *ch'ih*; oben messen sie genauso viel [wie die Außenmauern].

In der Stadt gibt es nur vier oder fünf Brunnen; da das Wasser nicht ständig fließt, müssen die Bewohner der Stadt das Eis des Flusses brechen und es auf den Schultern hineintragen – ohne Pause von morgens bis abends. Bei Sonnenuntergang und Sonnenaufgang wird dreimal eine Trommel geschlagen. Es gibt keinen Unterschied zwischen den Aufgaben der festen und der beweglichen Nachtwache. [Nachts] werden die Tore der Außenmauern geschlossen, jene der Innenmauern bleiben offen“.

Vervollständigt man diese Beschreibung mit jenen aus anderen, chinesischen Quellen, erhält man ein exaktes Bild von Nurhaci's erster „Hauptstadt“:¹¹

„In der Innenstadt wohnen [Nurhaci's] Verwandte. In der Außenstadt wohnen seine tapfersten Gefolgsleute. In den Häusern innerhalb und außerhalb [der Stadt] wohnen mehr als 20.000 Familien. Außerhalb des Nordtores wohnen die Schmiede, die nur Panzer und Helme herstellen. Außerhalb des Südtors wohnen jene Leute, die nur Pfeile und Bogen herstellen. Außerhalb des Osttores gibt es eine Speicherhalle mit 18 Abteilungen; jede Abteilung ist in sieben–acht Räume unterteilt, in denen man Getreide aufbewahrt. [. . .] Nurhaci wohnt in der Innenstadt, zusammen mit rund 300 tungusischen Familien, die ihm vertrauen und ihm mit [ganzem] Herzen folgen. [Die Zahl der in] der Außenstadt lebenden Tungusen beträgt rund 10.000; sie sind ausgesucht und sehr tapfer. [Die Zahl] jener Tungusen, die rund um die näheren und weiter entfernten Festungen wohnen, beträgt mehrere 100.000“.

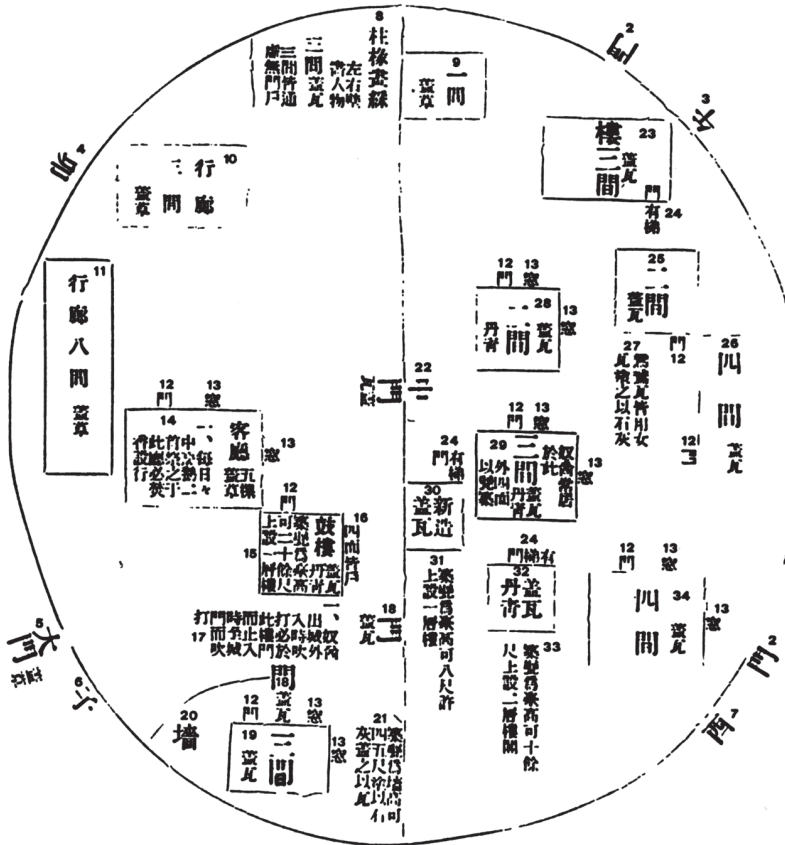
Besonders sorgfältig studierte Sin Ch'ungil die Hofanlagen Nurhaci's und Šurhaci's, die er in zwei Skizzen festgehalten hat. Dabei fällt auf, daß Nurhaci's kreisförmige Residenz in zwei symmetrische Hälften unterteilt war: auf der Südhälfte befanden sich Nurhaci's Privatgebäude, während sich in der nördlichen Hälfte die „Regierungsgebäude“ befanden. Unter ihnen wird auch ein „Gästesaal“ (*k'o-t'ing*) erwähnt, der – nach Sin Ch'ungil's Anmerkung zu schlie-

¹¹ Zit. nach dem *Tung-i Nu-erh-ha-ch'ih k'ao* und dem *Po-wen-tien-hui*, in Wada Sei, *Some Problems Concerning the Rise of T'ai-tsu, the Founder of Manchu Dynasty*, in *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, 16 (1957), S. 69; übersetzt nach der chinesischen Vorlage 2 und 3.

ßen – auch schamanischen Opferritualen diene. Sin Ch'ungil erwähnt jedoch in seinem Bericht ausdrücklich, daß er in diesem Saal von Nurhaci auch zu einem offiziellen Essen eingeladen wurde.

SKIZZE I: *Nurhaci's Residenz*

木柵內奴酋家圖

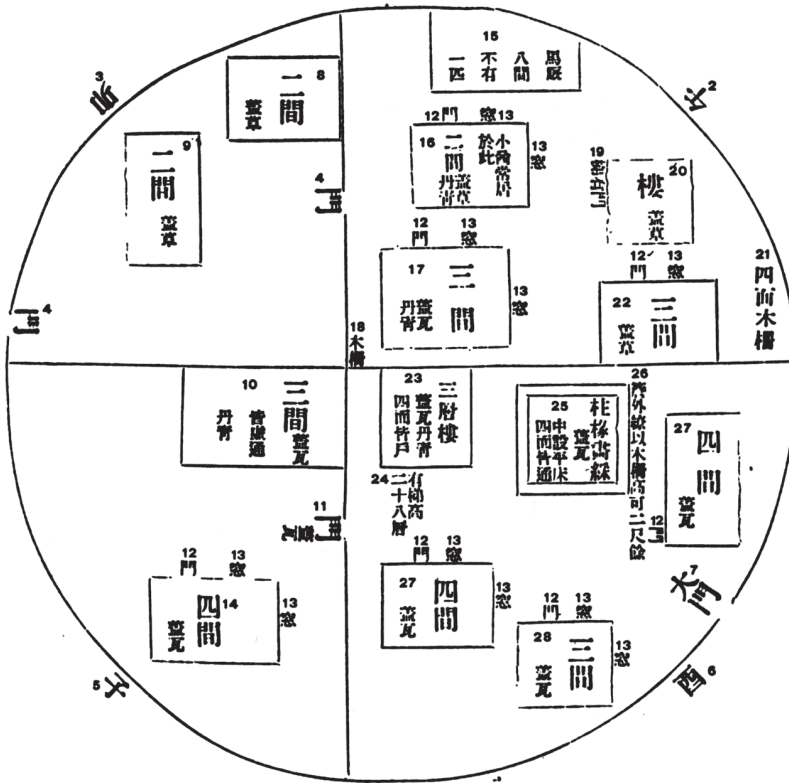


- 1) Plan der Residenz Nurhaci's innerhalb des Holzzaunes.
- 2) Tor.
- 3) Süden.
- 4) Osten.
- 5) Haupttor, strohgedeckt.
- 6) Norden.
- 7) Westen.
- 8) Dreiteiliges Gebäude, mit Ziegeln gedeckt. Alle drei Räume sind vollkommen leer und ohne Türen. Die Pfosten und Balken sind mit Zeichnungen verziert. Die linke und die rechte Wand ist mit menschlichen Wesen [Menschen und Dingen ?] bemalt.
- 9) Einteiliges Gebäude, strohgedeckt.
- 10) Dreiteilige Amtshalle, strohgedeckt.
- 11) Achtteilige Amtshalle, strohgedeckt.
- 12) Tür.
- 13) Fenster.
- 14) Gästesaal, strohgedeckt, mit fünf Balken. Jeden Tag kocht man dort zwei Gänse und opfert sie; in dieser Halle muß man Weihrauchstäbchen aufstellen gehen.
- 15) Trommelturm, mit Ziegeln gedeckt, bemalt. Diese aus glasierten Ziegeln erbaute Plattform ist mehr als zwölf *ch'ih* hoch. Darauf hat man ein einstöckiges Gebäude errichtet.
- 16) Auf allen vier Seiten gibt es eine Tür.
- 17) Wenn Nurhaci die Stadt verläßt, hinaus- oder hineingeht, wird Musik gemacht. Ferner muß man auf diesem Gebäude Musik machen, wenn er in das Tor hineingegangen ist und bis er die Stadttore erreicht hat.
- 18) Tor, mit Ziegeln gedeckt.
- 19) Dreiteiliges Gebäude, mit Ziegeln gedeckt.
- 20) Mauer.
- 21) Diese aus glasierten Ziegeln gebaute Mauer ist vier bis fünf *ch'ih* hoch. Sie ist mit Ziegeln, die mit Kalk getüncht sind, gedeckt.
- 22) Mittleres Tor, mit Ziegeln gedeckt.
- 23) Mehrstöckiges dreiteiliges Gebäude, mit Ziegeln gedeckt.
- 24) Tür mit Stufen.
- 25) Zweiteiliges Gebäude, mit Ziegeln gedeckt.
- 26) Vierteiliges Gebäude, mit Ziegeln gedeckt.
- 27) Zum Tünchen des "weiblichen" Teils der *Yüan-yang*-Ziegel¹² verwendet man Kalk.
- 28) Zweiteiliges Gebäude, mit Ziegeln gedeckt, bemalt.
- 29) Dreiteiliges Gebäude, mit Ziegeln gedeckt, bemalt. Hier befindet sich Nurhaci's ständiger Wohnsitz; die vier Außenseiten sind mit glasierten Ziegeln gebaut.
- 30) Neu errichtet; mit Ziegeln gedeckt.
- 31) Diese mit glasierten Ziegeln gebaute Plattform ist rund acht *ch'ih* hoch; darauf errichtete man ein einstöckiges Haus.
- 32) Mit Ziegeln gedeckt, bemalt.
- 33) Diese mit glasierten Ziegeln gebaute Plattform ist rund zehn *ch'ih* hoch; darauf errichtete man einen zweistöckigen Pavillon (Frauengemach?).
- 34) Vierteiliges Gebäude, mit Ziegeln gedeckt.

¹² Vgl. *Tz'u-yüan* (Ausgabe Taipei 1975), S. 948: "ein vollkommen ineinandergreifendes Ziegel[paar] nennt man *Yüan-yang*-Ziegel."

SKIZZE II: Šurhaci's Wohnanlage

'圖家會小內城外



- 1) Plan der Wohnanlage Šurhaci's innerhalb der Außenstadt.
- 2) Süden.
- 3) Osten.
- 4) Tor.
- 5) Norden.
- 6) Westen.
- 7) Haupttor.
- 8) Dreiteiliges Gebäude, strohgedeckt.
- 9) Zweiteiliges Gebäude, strohgedeckt.
- 10) Dreiteiliges Gebäude, bemalt; alles ist vollkommen leer.
- 11) Tor, mit Ziegeln gedeckt.
- 12) Tür.
- 13) Fenster.
- 14) Vierteiliges Gebäude, mit Ziegeln gedeckt.
- 15) Pferdestall, achteilig; es ist kein einziges Pferd vorhanden.
- 16) Zweiteiliges Gebäude, strohgedeckt, bemalt; hier befindet sich Šurhaci's ständiger Wohnsitz.

- 17) Dreiteiliges Gebäude, mit Ziegeln gedeckt, bemalt.
- 18) Holzzaun.
- 19) Tür mit Stufen.
- 20) Turm, strohgedeckt.
- 21) Rundherum ein Holzzaun.
- 22) Dreiteiliges Gebäude, strohgedeckt.
- 23) Dreistöckiger Turm, mit Ziegeln gedeckt, bemalt. Auf allen vier Seiten befinden sich Türen.
- 24) Es gibt hier eine Stiege [Leiter ?] mit 28 Stufen [Sprossen ?].
- 25) Pfosten und Balken sind mit Zeichnungen verziert; mit Ziegeln gedeckt; in der Mitte ist ein einfaches Gestell errichtet; man kann auf allen vier Seiten durchgehen.
- 26) Außerhalb des Dachvorsprungs ist ein mehr als zwei *ch'ih* hoher Holzzaun gewunden.
- 27) Vierteiliges Gebäude, mit Ziegeln gedeckt.
- 28) Dreiteiliges Gebäude, mit Ziegeln gedeckt.

*

* *

Die hier abgebildeten Skizzen geben nicht die für den Druck ungeeigneten Faksimilia wieder, sondern die von Iwakichi (*zit.*, S. 89–90) angefertigten Kopien.

GIOVANNI STARY (VENEDIG)

MANDSCHURISCHE MISZELLEN

I

Über die Fälschung des Ursprungs-Mythos des mandschurischen Kaiserhauses

In den offiziellen Geschichtswerken der Ch'ing-Dynastie wird der Ursprung des mandschurischen Kaiserhauses bekanntlich mit einer „Stammesgeschichte“ erklärt¹, die als ein klassisches Beispiel der oralen mandschurischen Literatur angesehen wird².

Walter Fuchs selbst hat diese Sage ausführlich in seiner Arbeit *Bulhuri Omo. Die älteste Fassung der mandjurischen Stammesgeschichte*³ behandelt und damit Hauers Pionierarbeit⁴ auf diesem Gebiet fortgesetzt. Auf Grund des ihm damals zur Verfügung gestandenen begrenzten Quellenmaterials kam Hauer zu dem Schluß, daß diese Sage aus Prestigegründen von den „Hofhistorikern erfunden“ wurde⁵.

Heute jedoch weiß man, daß das Grundmotiv dieser Sage (die übernatürliche, durch den Genuß einer von einem Vogel fallen gelassenen Frucht hervorgerufene Schwangerschaft einer göttlichen Fee, die den Urahn gebiert) bei vielen ostasiatischen Völkern verbreitet ist: man findet es nicht nur in der alten chinesischen Literatur wie im „Buch der Oden“ (詩經 *Shih-ching*, ca. 800 v. Chr.) und im 史記 *Shih-chi* des 司馬遷 Ssu-ma Ch'ien (145–87 v. Chr.), sondern auch in Korea und bei verschiedenen tungusischen Völkern⁶.

Man durfte also bis vor kurzem annehmen, daß dieser Mythos als orale Tradition auch in Nurhaci's Clan existierte und daher bei der enkomastischen Abfassung der mandschurischen Reichsgeschichte nicht erst erfunden, sondern nur weiterentwickelt worden ist⁷.

Diese Auffassung wurde neuerdings vom japanischen Gelehrten Jun Matsumura⁸ berechtigterweise mit einem Hinweis auf die *Chiu Man-chou Tang* in Frage gestellt; darin nämlich fällt eine Stelle auf, in der die bis dato nur dem Hause Aisin Gioro zugeschriebene Ursprungs-Sage einem Angehörigen des Hürha-Stammes in den Mund gelegt wird. Als nämlich nach dem erfolgreichen Hürha-Feldzug 1635 ein Angehöriger dieses Stammes, Muksike, am Hofe T'ai-tsungs in Mukden aufgenommen wurde, erzählte er bei einem am 20. Juni jenes Jahres abgehaltenen Bankett eine Sage über die Herkunft seines Stammes, die man bisher im Detail nur in Bezug auf Nurhacis Vorfahren kannte. Besonders deutlich kommt diese fast wörtliche Übereinstimmung dann zum Ausdruck, wenn man den Text beider Versionen vergleichsweise gegenüberstellt:

Muksike's Version⁹

*mini mafa ama jalan halame bukûri
alin-i dade bulhori omode banjiha.
mini bade bithe dangse akû ... julgei
banjiha be ulan ulan-i gisureme ji-
hengge*

*tere bulhori omode abkai ilan sargan
jui enggulen.jenggulen.fekulen ebi-
seme jifi enduri saksaha benjihe ful-
giyan tubihe be fiyanggû sargan jui
fekulen bahafi anggade asufi bilgade
dosifi beye de ofi bokori yongson be
banjiha.
tere-i hûncihin manju gurun inu.*

Meine Vorfahren und Väter lebten seit Generationen am Bulhori-See, am Fuße des Bukûri-Berges. In meiner Heimat gibt es keine schriftlichen Aufzeichnungen. Von Mund zu Mund wurden die Ereignisse der alten Zeiten weitererzählt und sind [so bis auf uns] gekommen.

Als in jenem Bulhori-See drei himmlische Mädchen, Enggulen, Jenggulen und Fekulen, zum Baden gekommen waren, kam eine göttliche Elster: nachdem das jüngste Mädchen Fekulen [von ihr] eine rote Frucht erhalten, sie in den Mund genommen und geschluckt hatte, wurde sie schwanger und gebar Bokori Yongson.

Seine Verwandten sind [die des] mandschurischen Herrscherhauses.

„Offizielle“ Version¹⁰

*tere ... bulhûri omo de abkai sargan
jui enggulen.jenggulen.fekulen ilan
nofi ebiseme jifi ... fiyanggû sargan
jui etukui dele enduri saksaha-i sin-
daha fulgiyan tubihe be bahafi ...
angga de asufi... bilha de ... dosifi...
beye de ofi ... gebu bukûri yongson
... tere manju gurun-i da mafa inu.*

Als in jenem Bulhûri-See drei himmlische Mädchen, Enggulen, Jenggulen und Fekulen, zum Baden gekommen waren, erhielt das jüngste Mädchen eine von einer göttlichen Elster auf [ihr] Kleid fallen gelassene rote Frucht; nachdem sie sie in den Mund genommen und geschluckt hatte, wurde sie schwanger [und gebar einen Sohn] namens Bukûri Yongson.

Er war der Urahn des mandschurischen Herrscherhauses.

Es erhebt sich nun zwangsläufig die Frage, welcher Mythos als der ursprüngliche angesehen werden kann oder, mit anderen Worten, ob die Historiker der Ch'ing-Dynastie Muksike's Erzählung schlicht und einfach für ihr Kaiserhaus zurechtgeschnitten und dadurch eine „standesgemäße“ Herkunft erarbeitet haben.

Beim Versuch einer Beantwortung dieser Frage stößt man auf eine überraschende Tatsache: in den *Chiu Man-chou Tang*, die bekanntlich als Quelle für die

Shih-lu und andere Werke dienten, ist nur Muksike's Version aufgezeichnet – während von einem den Aisin Gioro-Clan betreffenden Mythos nicht die geringste Spur vorhanden ist; umgekehrt jedoch findet man in den späteren Werken – also den *Shih-lu*, den *Man-wen lao-tang* u.s.w. – den Namen Muksike kein einziges Mal erwähnt. Auch im *Huang-Ch'ing k'ai-kuo fang-lüeh*¹¹, das den Hürha-Feldzug und das anschließende Festmahl ausführlich beschreibt, wird Muksike wohl absichtlich totgeschwiegen, während „sein Mythos“ nun mehr mit dem Kaiserhaus in Verbindung gebracht wird.

Da von den erwähnten Werken nur die *Chiu Man-chou Tang* als Originalquellen in Frage kommen, muß man zwangsläufig die bisher bekannte Version als Teilfälschung bezeichnen, die wahrscheinlich in der K'ang-hsi-Ära im Zusammenhang mit dem Aufkommen des Kultes des bis dahin fast unbekannten Ch'ang-pai-shan (*Golmin śanyan alin*, d.h. das Gebirge mit dem Bukûri-Berg und dem Bulhûri-See) entstanden ist¹². Dabei handelte es sich jedoch nicht um eine Schöpfung *ex novo*, sondern um die Weiterentwicklung eines wohl bei allen mandschurischen Völkern verbreiteten Mythos. Es ergibt sich nun die Frage, auf Grund welcher Tatsachen man die Existenz eines mandschurischen „Grund-Mythos“ in Bezug auf den Ursprung der verschiedenen Stämme postulieren kann.

Eine mögliche Antwort findet man vielleicht im Schamanentum der Mandschu, der bekanntlich stets eng mit ihrem Ahnenkult verbunden war.

Untersucht man nun die heute zugängliche Dokumentation über das mandschurische Schamanentum, stellt man u.a. fest, daß unter der Spitze des beim Schamanenkult üblichen Himmelsbaumes ein napfartiges Gefäß befestigt ist, das auf dem *gesamten* mandschurischen Gebiet *dieselbe* Form hat¹³.

Die Frage nach der Bewandnis dieses Napfes wird in einem ausführlichen Beitrag von Frau B. Körner¹⁴ erklärt, die 1932 einer von einer mandschurischen Familie veranstalteten Opferzeremonie beiwohnen konnte: demnach diente er zur Aufnahme eines Speiseopfers für Elstern oder Krähen, die den Ahnherrn jener aus Tsitsihar (!) stammenden Familie während einer Verfolgung mit ihren Körpern bedeckten und ihm so das Leben retteten.

Es ist nun interessant festzustellen, daß die gleiche Sage auch im Ursprungs-Mythos des mandschurischen Kaiserhauses anzutreffen ist:

„... als die Leute ihm nachsetzten, ließ sich plötzlich eine göttliche Elster auf seinem Haupte nieder. Die Verfolger sahen von weitem den Ort, wo die Elster sich niedergelassen hatte, und dachten, es wäre ein toter Baum. So kehrten sie auf halbem Wege um und es gelang jenem [Vorfahren] zu entkommen, indem er seine Person bis zuletzt verborgen hielt. Von da an sollen die späteren Geschlechter den Elstern segensreiche Kräfte zugeschrieben und sich gehütet haben, ihnen ein Leid zu tun¹⁵.“

Man kann also feststellen, daß die einzelnen Ursprungs-Mythen und die damit verbundenen Verpflichtungen im mandschurischen Schamanen- und Ahnenkult auf eine gemeinsame Grundlage zurückgehen und zum Kulturgut des ganzen südtungusisch-mandschurischen Raumes gehören mußten. Detailbeschreibungen dürften auf verschiedene geschichtliche Entwicklungsphasen der einzelnen Stämme zurückzuführen sein: im Falle des Aisin Gioro-Mythos ist es – wie bereits erwähnt – wahrscheinlich, daß die Hofhistoriker der Ch'ing-Dynastie die Erzählung Muksike's auf ihr Herrscherhaus übertragen haben, um anschließend jeden Hinweis auf den ursprünglichen „Informanten“ aus ihren Werken zu tilgen.

Zuletzt sei noch erwähnt, daß der an der Himmelsstange befestigte Opfernapf (ma. *muheliyen hiyase* – „runder Behälter“) im kaiserlichen Schamanenritual *Manjusai wecere metere kooli bithe*¹⁶ („Aufzeichnung der Opfervorschriften der Mandschu“, erschienen 1778) abgebildet und beschrieben wurde.

Ein Exemplar eines Napfes wurde von B. Körner¹⁷ nach Deutschland gebracht und befindet sich heute im Museum für Völkerkunde/Abt. Ostasien in Berlin-Dahlem (Abb. 1). Aus Zinn hergestellt, hat er einen Durchmesser von 21 cm und eine Tiefe von 7,6 cm. Der Zylinder, durch den die Himmelsstange geschoben wird, hat eine Länge von 19 cm und einen Durchmesser von 5,2 cm. An den beiden „Ohren“ sind die Zeichen für Sonne und Mond angebracht. Ohne Zweifel handelt es sich um ein äußerst seltenes Museumsstück, das heute wahrscheinlich auch in China eine Rarität darstellen dürfte.

* * *

Mein Dank geht an dieser Stelle an Herrn Dr. Peter Thiele, Völkerkundemuseum Berlin, der mir freundlicherweise eine Fotografie zur Verfügung stellte.

II

Eine Eulogie Kaiser Ch'ien-lung's in mandschurischer Sprache

Das Museum für ostasiatische Kunst in Berlin-Dahlem besitzt wohl eines der bekanntesten Werke des italienischen Jesuitenmissionärs und Ch'ien-lung's bevorzugten Malers Giuseppe Castiglione (1688–1766)¹⁸, nämlich die Querrolle „Ma-ch'ang tötet einen Dsungaren“¹⁹.

Dieses Bild, 1769 nach dem Feldzug von 1755–1757 gegen die Dsungaren entstanden²⁰, wurde bereits des öfteren veröffentlicht und von kompetenter Seite besprochen²¹. Wenig beachtet wurde jedoch der *mandschurische* Text, der laut Inschrift und Siegel von Kaiser Ch'ien-lung²² persönlich verfaßten Eulogie zu Ehren 瑪璘 Ma-ch'ang's²³: bei näherer Betrachtung stellt es sich heraus, daß es sich

dabei um ein kunstvoll konstruiertes und nach festen Prinzipien aufgebautes Gedicht handelt, das auf Grund der bisher selten veröffentlichten mandschurischen poetischen Schöpfungen eine nähere Untersuchung verdient.

Mergen baturu macang ni hûlhai faidan be efuleme afaha ucun

Niohon ulgiyan aniya ci coohalara baita deribuhe.
Niyacangga hûsungge ahasi de akdafi gungge mutebuhe.
Niśalame śangname dabali baitalara be baturu sa der seme yendenufi.
Niyalma tome beyebe waliyatai tondo be akûmbume mutehe.

Fukjin de we seci śubtukai sere colongge baturu bi.
Funtume songkolohongge we seci ilan baturu bihebi.
Fuhali toloho seme wajirakû sirame tucikengge bicibe.
Fuhaśame gûnici colhoroko baturu damu macang ni teile sembi.

Turulame baturulame gûsin funcere mudan afanduha.
Turun be durime bata be wara de hûlha fekun waliyabuha.
Tutala silin cooha be gaifi geren otok be dahabure jakade.
Tuttu ili be toktobufi baturu horon be algimbuha.

Ere niyengniyeri de musei cooha ekśeme dame ibenehe.
Etuhun cooha be fude de kadalabufi unggihe.
Ede macang be turśul obufi dosire de.
Ehe hûlha hûrman sere bade sucunjihe.

Teksin-i faidaha faidan be sabufi hûlha sumburśame burulaha.
Tereci macang beyei gargitai hûlha be sundalame farganaha.
Terei yaluha morin be hacihiyame niolhumbufi.
Temgetu turun be baibuhakû gabtaśahai dosinaha.

Emgeri gabtaha de hûlha ujen feye bahabi.
Ekśeme jai da gabtaci turibufi untuhulehebi.
Erei sirame ilaci da de naranggi hûlha be tuhebufi.
Etehe hûsun de hercun akû hûlhai feniye de śumin dosikabi.

Babai hûlha kunggur seme śurdeme ukunjihe.
Baturu macang ni morin feyelebufi tuhefi bucehe.
Baturulame loho gocifi yafahalalai afara jakade.
Bakcin akû sukdu ele kangtarśame nemebuhe.

Amargi cooha dahanduhai dame dosifi macang be aitubuha.
Aname tuwaci beye gubci juwan ba feye baha.
Afafi baha feye be hûsifi jai inenggi geli afaci.
Amba tondo be enduri sa yala gosime karmataha.

Ede dahaha aiman-i urse angga caksime ferguwembi.
 Eteke colgoroko baturu aibici jihengge ni sembi.
 Ere babe jiyanggiyûn emke emken-i tucibume wesimbuhede.
 Erei baturu be hono ai sere ini tondo be jilame gûnimbi.

Ai.gûnin ilibuhangge yargiyan-i unenggi tondo bihe.
 Ambarame faššafi mujakû gungge gebu be mutebuhe.
 Amcame giyamun deri hûlame gajifi dasame unggihékû.
 Ambula boigon hethe šangnafi hu biyoo yoo de jergilebuhe.

Umesi hanci ibebufi wesimbubufi yasai muke tuhebume donjiha.
 Ujen kesi isibuha faššaha de tehererakû seme gûniha.
 Udu hanci yabume tui janggin-i tušan de baitalacibe.
 Umai gungge de erturakû ele olhošome yabuha.

Julgei cooha gociha urse hargašan de henkileme jihe.
 juduji ini ejen dosimbufi dere acahakû be donjiha bihe:

Abkai wehiyehe-i sohon gûlmahûn aniya juwari ninggun biyade han-i arahangge:

Übersetzung:

*Lied über die Vernichtung der feindlichen Schlachtordnung
 durch den tapferen Helden Macang*

Seit dem Jahre des hellgrünen Schweines²⁴ haben die kriegesischen Handlungen begonnen;
 dank der mutigen und kraftvollen Untertanen wurden verdienstvolle Taten vollbracht;
 da die Helden in großer Zahl durch außergewöhnlich herbes Einhauen und Belohnungen Erfolge verzeichnet hatten,
 handelten alle Leute unter Einsatz des Lebens in aller Treue.

Unter ihnen war es zuerst ein gewisser Subtukai, der den Ehrennamen „Held“ trug;
 unter jenen, die ihm nachfolgend [dem Feind] mutig entgegentraten, gab es noch drei Helden.
 Obwohl sich [ihm] zuletzt so viele [Helden] anschlossen, daß sie ohne Ende aufgezählt werden könnten,
 [muß man,] wenn man aufmerksam nachprüft, doch auch den hervorragenden Helden Macang nennen.

Mehr als dreißig Mal kämpfte er heldenhaft in vorderster Linie; nachdem er den Feind getötet und [ihm] die Fahne entrissen, waren die Rebellen starr vor Schrecken²⁵.

Da er viele ausgesuchte Soldaten genommen und ganz Otok erobert hatte, wurde nach der Unterwerfung von Ili sein Heldentum und seine Kraft gerühmt.

In diesem Frühling rückten unsere Truppen in Eilmärschen vor; die starken Truppen wurden, von Fude²⁶ geleitet, ausgeschickt; nachdem dabei Macang als Kundschafter vorgedrungen war, wurde er von bösen Rebellen in der Gegend von Hürman angegriffen.

[Seine] gleichmäßig aufgestellte Schlachtordnung erkennend, wankte der Feind und ergriff die Flucht;

von da an setzte Macang selbst und ganz allein dem Feinde nach und verfolgte ihn.

Nachdem er sein Reitpferd zum Galopp angetrieben hatte, stieß er, ohne eine Fahne oder ein Banner zu verwenden, Pfeile abschießend vor.

Nachdem er einmal geschossen hatte, fügte er dem Feind eine schwere Wunde zu;

da er in Eile einen zweiten Pfeil abschoß, ging er ins Leere.

Als er mit dem darauffolgenden dritten Pfeil endlich den Rebellen zum Sturz gebracht hatte,

war er unbedacht der Übermacht [bereits] tief in den Rebellenhaufen eingedrungen.

Überall umdrängten ihn dicht die Rebellen rundherum;

nachdem das Pferd des Helden Macang verwundet gestürzt war, starb es.

Als er heldenhaft das am Koppel getragene Schwert zog und zu Fuß kämpfte, fügte er ohnegleichen noch sein stolzes Temperament hinzu.

Nachdem die hinteren Truppen alsbald vorgerückt, wurde Macang befreit; als man ihn überall betrachtete, war er insgesamt an zehn Stellen verwundet.

Nachdem er die im Kampfe zugezogenen Wunden verbunden, kämpfte er am folgenden Tag weiter;

Wahrlich, die Götter schützen liebevoll eine so große Treue!

Die Leute jener Stämme, die sich hierauf unterwarfen, bewunderten ihn unter Zungenschnalzen

und sagten: „woher kommt jener siegreiche, hervorragende Held?“

Nachdem die dortigen Heerführer nacheinander hervorgetreten und dem Thron berichtet hatten,
gedachte man wohlwollend dieses Helden und auch seiner Treue.

Ach! Diese gezeigte Gesinnung ist wirklich aufrichtig und treu!
Nach solch großem Eifer verlieh man ihm einen wirklich wohlverdienten [Eh-
ren]namen.

Nachdem man ihn durch einen Kurier gerufen und hergebracht hatte, schickte
man ihn nicht wieder weg;
nachdem man ihn mit Ländereien belohnt hatte, reihte man ihn [unter die
Träger des Ehrentitels] *Hu biyoo yoo*²⁷ ein.

Nachdem er sehr nahe [zum Kaiser] vorgetreten und Bericht erstattet hatte,
hörte man ihn mit Tränen in den Augen an;
[obwohl] er hohe Gunstbezeugungen erhalten hatte, war man der Ansicht, daß
sie nicht seinen Anstrengungen entsprachen.
[Deshalb ließ] man ihn in der Nähe [des Kaisers] arbeiten und setzt ihn als
Kommandeur der Bannergarde ein.

Ohne sich auf seine großen Verdienste zu stützen, handelte er [dort] in ehr-
fürchtiger Achtung.

Von alters her kamen die [vom Kaiser] herangezogenen Soldaten, um zur
Audienz zu Hofe zu gehen;
nachdem er zu seinem Herrn vorgelassen, hörte er, daß [sein] Antlitz nicht
unschicklich war²⁸.

Im sechsten Sommermonat des hellgelben Hasen-Jahres [der Ära] Abkai We-
hiyehe²⁹ vom Kaiser geschrieben.

[Siegel:] 乾隆御筆 *Ch'ien-lung yü-pi*: „Von Kaiser Ch'ien-lung geschrieben“.

In Bezug auf die Versstruktur ist auf dem ersten Blick ersichtlich, daß dieses Loblieb aus vierzeiligen Strophen besteht, die jeweils durch gleichlautende Silben am Versanfang gekennzeichnet sind. Der Endreim jeder Strophe folgt indessen dem starren Schema a-a-b-a. Neben dem für die mandschurische Poetik typischen Stabreim fallen in dieser Eulogie noch andere, vereinzelt auftretende Laut- bzw. Silbenkonstruktionen auf, die sich stets auf zwei aufeinanderfolgende Verse erstrecken: man vergleiche z. B. die ersten drei Worte in Vers 1 und 2 – im ersten Vers entsprechen die homophonen Endsilben der beiden ersten Worte sowie der Anlaut des dritten Wortes einer strukturellen Parallele in den Endsilben der beiden ersten Worte und dem Anlaut des dritten Wortes in dem zweiten Vers:

niohon ulgiyan aniya ... (...on, ...an, a...)
 niyancangga hûsungge ahasi (...angga, ...ungge, a...)
 ...

Eine ähnliche Endsilbenkonstruktion findet sich auch in Vers 3 und 4:

niśalame śangname ... (...ame, ...ame)
 niyalma tome ... (...ma, ...me)

sowie in Vers 9 und 10:

turulame baturulame ... (turu..., b..., ...me / turulame (ba-) turu-
 lame)
 turun be durime ... (turu..., b..., ...me / tur..., (be) dur...)

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch die Konstruktion in Vers 17 und 18:

... hûlha sumburśame buru- (hû..., su..., ...aha)
 laba
 ... hûlha be sundalame farga- (hû..., su..., ...aha)
 naha

sowie in den Versen 41, 42 und 43:

umesi hanci zbebufi ... (u..., ...i, i...)
 ujen kesi isabuha ... (u..., ...i, i...)
 udu hanci yabume ... (u..., ...i, y...)

Ob Kaiser Ch'ien-lung tatsächlich *persönlich* den mandschurischen (und/oder chinesischen) Text verfaßt hat, läßt sich natürlich nicht mehr feststellen. Es muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß die beiden Texte keineswegs inhaltlich übereinstimmen und daß deshalb der mandschurische Text keine stereotype Übersetzung des eventuellen chinesischen Urtextes³⁰ sein kann, wie von den mandschurischen Gedichten jener Zeit häufig behauptet wird. Überhaupt scheint nach neueren Erkenntnissen festzustehen, daß die mandschurischen Übersetzer vieler chinesischer Werke keineswegs wortgetreu den Originaltext wiedergegeben haben, sondern oft recht eigenwillige Wege gegangen sind. Beim Studium der Mandschu-Poetik wird es deshalb notwendig sein, auch jene bisher etwas vernachlässigte Übersetzungsliteratur mit einzubeziehen, da sie – wenn auch nicht inhaltlich – so doch verstechenisch unsere Kenntnis über die mandschurische Dichtkunst³¹ erheblich erweitern kann.

- ¹ Für die verschiedenen 實錄 *Shih-lu*-Redaktionen in chinesischer Fassung vgl. 今西春秋 Shunju Imanishi, 清太祖實錄 *Ch'ing T'ai-tsu shih-lu*, Tenri 1972, S. 1–4. Für die mandschurische Fassung: ders., *Manju-i yargiyan kooli*, Kyoto 1938, S. 1–6. Weiteres 皇清開國方略 *Huang-Ch'ing k'ai-kuo fang-lüeh*, (übersetzt von E. Hauer, Berlin-Leipzig 1926), S. 1–2 und 東華錄 *Tung-hua lu* von 蔣良騏 Chiang Liang-chi, Neudruck Peking 1980, S. 1–2.
- ² Stephen W. Durrant, *Repetition in the Manchu Origin Myth as a Feature of oral Narrative*, in *Central Asiatic Journal* 22/1–2 (1978), S. 32–43.
- ³ *Sinologische Arbeiten*, I (1943), S. 47–52.
- ⁴ *Das mandschurische Kaiserhaus, sein Name, seine Herkunft und sein Stammbaum*, in *MSOS/OS* 29 (1926), S. 1–39.
- ⁵ zit., S. 12.
- ⁶ G. Stary, *L'origine della dinastia imperiale mancese: realtà e leggenda di un mito*, in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 31 (N.S. 21), 1971, S. 263–275.
- ⁷ Vgl. 三田村泰助 Mitamura Taisuke, 清朝の開國傳說とその世系について *Shinchō no kaiko-ku densetsu to sono seiki ni tsuite*, in 立命館創立五十周年記念論文集文学篇 *Ritsumeikan sōritsu gojissshūnen kinen rombunshū, bunkakuhon*, Kyoto 1951.
- ⁸ *The Ancestral Legend of the Manchu Imperial House*, in *Proceedings of the Fourth East Asian Altaistic Conference, December 26–31, 1971, Taipei, China*, S. 192–195.
- ⁹ 舊滿洲檔 *Chiu Man-chou Tang*, Bd. IX, Taipei 1969, S. 4241.
- ¹⁰ Shunju Imanishi, *Manju-i yargiyan kooli*, zit., S. 2–6.
- ¹¹ nach Hauers Übersetzung, zit., S. 371–373.
- ¹² Vgl. Matsumura, zit., S. 194 und P. Corradini, *L'esplorazione del Ch'ang-pai-shan nel 16° anno di K'ang-hsi (1677)*, in *Rivista degli studi orientali*, XL (1965), S. 155–161.
- ¹³ Man vergleiche dazu folgende Abbildungen:
- a) 石橋丑雄 Ishibashi Ushio, 北平の薩滿教に就て *Peipin no shamankyō ni tsuite*, Tokyo 1934, S. 108, 180, 190, 192.
- b) 内藤虎次郎 Naitō Torajirō, 増補滿洲寫真帖 *Zōho Manshū shashinchō*, Kyoto 1935, Abb. 7–8.
- c) 秋葉隆 Akiba Takashi, 滿洲民族誌 *Manshū minzoku shi*, Hsinking 1938, S. 62/63.
- d) 小堀巖 Kobori Iwao, 滿洲族薩滿の祭祀を見て *Manshūzoku shaman no saishi wo mite*, in 民族学研究 *Minzokugakū kenkyū*, 1944/1, S. 29.
- e) 世界文化史大系 *Sekai bunkashi daikei*, XIX, Tokyo 1938, S. 122, 125.
- ¹⁴ *Der Abnenkult der Mandschu in Peking*, in *Baessler-Archiv*, N.F. III, S. 174–193.
- ¹⁵ *Huang-Ch'ing k'ai-kuo fang-lüeh*, Übersetzung Hauer, zit., S. 2.
- ¹⁶ Heft 6 Seite 32; neben der Abbildung befinden sich folgende Angaben:
- links: *anahūn mooī somo. anahūn mooī muheliyen hiyase somo ilibure anahūn mooī tura. somo ilibure wehe nishai.*
[Opfer]mast [aus dem Holz] des 楠木 Nan-mu-Baumes (= *Machilus nanmu*). Runder Behälter des Nan-mu-Baumes; zusammen mit dem Mast ist ein Pfosten [aus dem Holz] des Nan-mu-Baumes und ein Stein aufgestellt.
- rechts: *somo golmin ici emu juda ilan juśuru. hiyase muheliyen ici nadan jurhun. da ici ninggun jurhun. tura golmin ici sunja juśuru. hošonggo ici sunja jurhun.*
Der Mast hat eine Höhe von 1 *juda* und 3 *juśuru* (d.h. 13 Fuß = 4,16 m). Das Gefäß ist 7 *jurhun* rund und 6 *jurhun* hoch. (D.h. 7 Zoll [22,4 cm] im Umfang und 6 Zoll [19,2 cm] hoch).
- Der Pfosten ist 5 Fuß (1,6 m) hoch.
- Der viereckige [Stein] mißt 5 Zoll (16 cm im Umfang).
- Vgl. dazu Tafel IV in Ch. De Harlez, *La religion nationale des tartares orientaux Manchous et Mongols*, Bruxelles 1887.

- ¹⁷ Vgl. zit., S. 190.
- ¹⁸ Aus der reichen Bibliographie über diesen Künstler seien hier nur seine klassische Biographie in L. Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552–1773*, I–II, Shanghai 1932, II, S. 635–640, sowie über sein Werk die Arbeit von G. R. Loehr, *Giuseppe Castiglione (1688–1766). Pittore di corte di Ch'ien-lung, imperatore della Cina*, Rom 1940, zitiert.
- ¹⁹ Inv.nr. 1762; die Rolle mißt 36,4 (40,3) × 300 cm.
Mein Dank geht an dieser Stelle an Frau Prof. Dr. Beatrix von Ragué, die mir freundlicherweise einen Abzug beider Inschriften zur Verfügung stellte.
- ²⁰ Aus der Vielzahl der Arbeiten über die Dsungarenkriege seien erwähnt:
W. Eichhorn, *Kolonialkämpfe der Chinesen in Turkestan*, ZDMG 96 (1942), S. 261–335;
E. S. Kraft, *Zum Dsungarenkrieg im 18. Jahrhundert. Berichte des Generals Funingga*, Leipzig 1953;
Courant, M.: *L'Asie central aux XVII et XVIII siècles, empire kalmouk ou empire mantchou?*, Lyon–Paris 1912;
I. Ja. Zlatkin, *Istorija džungarskogo chanstva (1635–1758)*, Moskva 1964.
- ²¹ 郎世寧畫, 二集 *Lang Shih-ning hua, erh chi*, Peking 1931, Tafel 10–12.
Ein Jahrtausend ostasiatischer Malerei, Berlin 1951/52, Kat.nr. 31.
Kunst Ostasiens, Berlin 1963, Lat.nr. 60.
Museum für ostasiatische Kunst Berlin. Katalog „Ausgewählte Werke ostasiatischer Kunst. Bearbeitet von Prof. Dr. Beatrix von Ragué, Berlin 1977³, Kat.Nr. 46. (Erste Auflage 1970, Kat.Nr. 44; zweite Auflage Nr. 46).
- ²² Geboren am 25. September 1711, regierte von 1736 bis 1776, gestorben am 7. Februar 1799.
- ²³ Vgl. Abb. 2.
- ²⁴ 1755.
- ²⁵ *hūlha fekun waliyabuha*: wörtl. „die Rebellen unterließen den Sprung.“
- ²⁶ 富德 Fu-tê: vgl. seine Biographie in A. Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, I–II, Washington 1943–44, S. 262.
- ²⁷ 護(?)嫺姚 *hu p'iao-yao*: in der Han-Zeit ein Offiziersrang; im chinesischen Paralleltext werden nur die beiden letzten Zeichen verwendet.
- ²⁸ D.h. er durfte, entgegen der allgemeinen Gepflogenheit, sein Antlitz zum Kaiser erheben.
- ²⁹ 1759.
- ³⁰ Abb. 3.
- ³¹ Vgl. dazu meinen Beitrag *Mandschurische Reime und Lieder als Beispiele autochthoner Dichtkunst* im vorliegenden Band, sowie *Mandschurische Balladen und Lieder als historisches Spiegelbild der Ch'ing-Dynastie*, in *Fragen der mongolischen Heldendichtung*, Teil I, Wiesbaden 1981, S. 340–359, und meine Einführung zur italienischen Übersetzung des *Nisan saman-i biṭhe* (*Viaggio nell'oltretomba di una sciamana mancese*, Firenze 1977), S. 12–22.

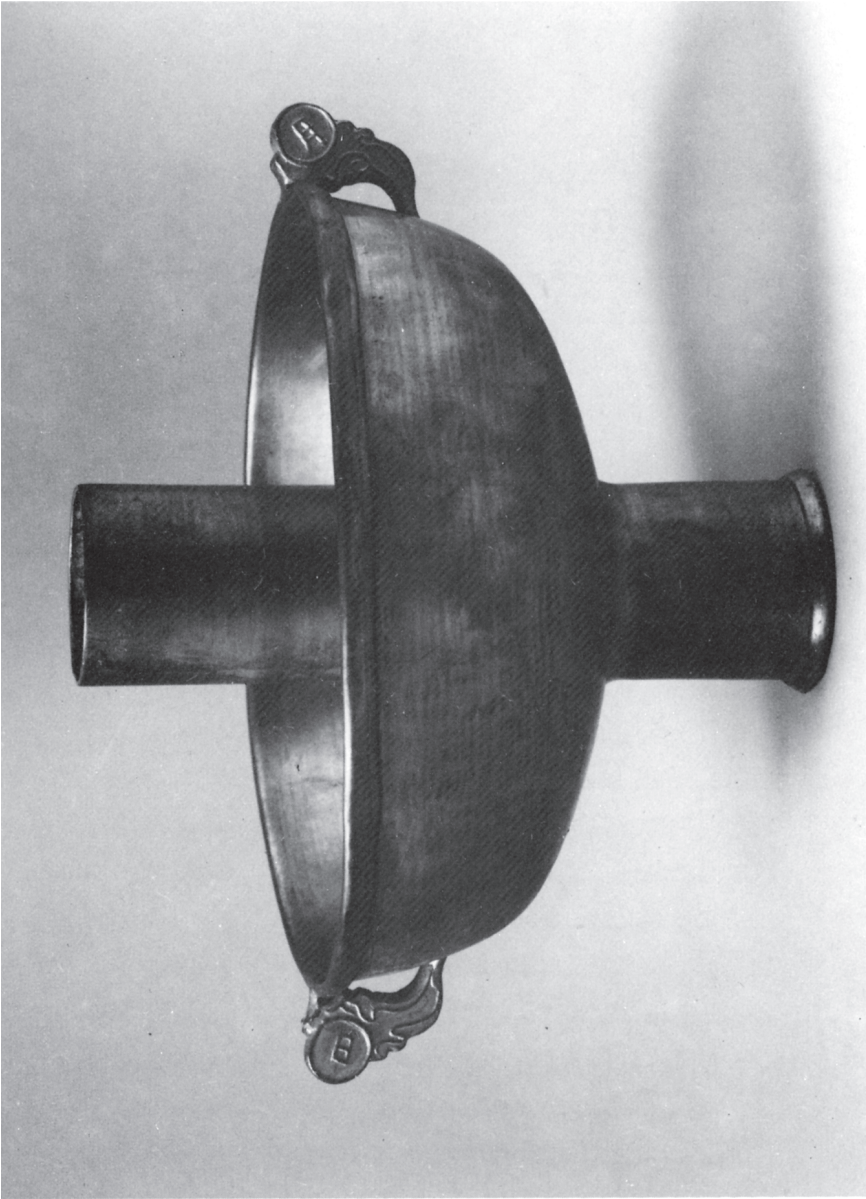


Abbildung 1

乾隆己卯夏六月御筆

[illegible]

Abbildung 2

墨爾根巴圖魯瑪瑞斫陣歌

乙亥以來有事戎賴我衆力成雷功重
賞之下多勇士捨身圖報羣輸忠舒布
圖鎧實巨擘三巴圖魯總取踪浚乃不
可屈指數就中瑪瑞尤稱雄經卅餘戰
皆首出塞旗斬將誰爭鋒鐵騎憑陵諸
鄂拓肅清伊犁揚英風今春我軍急進
援富德率師如羆熊瑪瑞命領塗路首
呼爾瑞靈賊迎攻堂之陣賊辟易瑞
乃獨進躡寇窮金鞭連榮大宛馬繡螭
不用用雕弓一箭正中賊要害再箭倉
卒乃落空三箭終殪賊墮馬忽忘深入
賊隊中蜂屯蟻擁齊擁簇瑞之馬斃倒
沙蓬捨馬步戰短兵接叱咤凌厲氣如
虹我軍隨進瑞乃出檢傷十囊中其躬
以帛裹傷明復戰義膽自有神懔懔花
門降胡咋舌歎如此超勇聞何從將軍
一、據實奏不奇其勇憐其衷設非立
志忠且壯安能効命功名崇馳驛令歸
不可再嫖姚賜第今堪同席前備陳饋
涕聽厚賚覺未酬勲庸仍歸禁旅領宿
衛若無最勳撫譔冲古來歸奏未央殿
却聞天子不召見

乾隆己卯夏六月御筆



Abbildung 3

DER MANDSCHUKHAN NURHACI
ALS HELD MANDSCHURISCHER SAGEN UND MÄRCHEN
(TEIL I: ORALE VOLKSLITERATUR IN PROSA)

In den letzten fünf Jahren, die seit dem ersten Epensymposium 1978 vergangen sind, haben die Mandschustudien derart große Fortschritte gemacht, daß die damals vertretene Meinung¹ über den eher bescheidenen Platz der mandschurischen Heldendichtung innerhalb der fernöstlichen Literaturen revidiert werden muß.

In den letzten Jahren sind nämlich in der Mandschurei – für alle überraschend – einige Siedlungen mit fast ausschließlich mandschurisch sprechenden Einwohnern wiederentdeckt worden – und das im Gegensatz zu den 1952 veröffentlichten Behauptungen, daß die Mandschu bereits damals endgültig ausgestorben bzw. vollständig sinisiert wären². Diese fast rein mandschurischen Siedlungen, deren Existenz es u. a. Prof. Gimm (Köln) vor kurzem ermöglichte, eine Version der verloren geglaubten „mandschurischen Odyssee“ *Teptalin* aufzuzeichnen³, sind jetzt zu einem Studienobjekt ersten Ranges für die chinesischen Wissenschaftler geworden. Es liegen bereits einige Publikationen vor, wie der nun auch in deutscher Übersetzung vorliegende Bericht von Chin Ch'i-tsung, „Geschichte und Leben der Mandschu. (Untersuchung über das ‚Dorf der drei Familien‘)“⁴, und die „Auswahl volkstümlicher Erzählungen der Mandschu“⁵.

¹ Vgl. G. Stary, *Die Epenforschung und die Mandschuliteratur*, in *Die mongolischen Epen. Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung*. (Asiatische Forschungen Band 68), Wiesbaden 1979, S. 190–199.

² Vgl. den inzwischen berühmt gewordenen Artikel von Ts'ai Mei-piao und Liu Lu, *Tung-pei ko shao-shu min-tsu ti yü-yen yü wen-tzŭ*, in *Chung-kuo yü-wen* 6 (1952), S. 9–11.

³ M. Gimm, *Die Literatur der Mandjuren*, S. 201 (in: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, Bd. 23 [Wiesbaden 1984]), S. 193–216.

⁴ 全启臻: 满族的历史与生活—三家子屯调查报告 Chin Ch'i-tsung: *Man-chou ti li-shih yü cheng-huo. San-chia-tzu t'un t'iao-cha'a pao-kao*. (Auf der Titelseite ist der zweite Teil des Titels auf mandschurisch wiedergegeben: *ilan boo gasan-i baicaba ejetun*.) Harbin 1981; deutsch von G. Stary, *Geschichte und Leben der Mandschu*, Hamburg 1984, Verlag C. Bell. Vgl. auch den Artikel von 张其卓 Chang Ch'i-cho: 岫岩县满族的民族特点考察 Hsiu-yen hsien man-tsu ti mintsu t'e-tien k'ao-ch'ao [Untersuchung über die ethnischen Besonderheiten der Mandschu des Distriktes Hsiu-yen], in *Minzu yanjiu* 3 (1981), S. 26–35.

⁵ 满族民间故事选 *Man-tsu min-chien ku-shih hsüan*, Shen-yang 1981–1983, Bd. 1–2.

❖ Diese Sammlung enthält einige Legenden über den Mandschukhan Nurhaci, wodurch die vor fünf Jahren ausgesprochene Überzeugung, daß der Gründer des mandschurischen Reiches unbedingt einen großen Einfluß *auch* in literarischer Hinsicht ausgeübt haben *muß*, endlich mit konkreten Beispielen aus der Oralliteratur bewiesen werden kann.

Zu diesen besonders historisch sehr aufschlußreichen und noch auszuwertenden Legenden über Nurhaci kommt noch ein Artikel von P'eng Po, „Die Figur des Khans in den mündlichen Werken und die volkstümliche Literatur des Mandschuvolkes“⁶, in dem nicht nur weitere Legenden über den Mandschukhan in Kurzform veröffentlicht werden, sondern in dem auch der erstmalige und vielleicht etwas eigenwillige Versuch einer literarhistorischen Untersuchung über Nurhacis Figur in der mündlichen Literatur der Mandschu gemacht wird.

In seiner Studie, die hier im Anhang in kompletter Übersetzung beigelegt ist, gibt der Autor P'eng Po einen weiten Überblick über die verschiedenen Aspekte der auf Nurhaci bezogenen Legenden, wobei manchmal auch negativ beurteilte Seiten seines Charakters (Grausamkeit, Jähzorn) angeprangert werden. In einigen Fällen überrascht die Übereinstimmung der Legenden mit historisch belegten Fakten, meistens jedoch sind sie durch Phantasie-Elemente ausgeschmückt, die einen äußerst aufschlußreichen Einblick in die mandschurische Volksseele und Folklore erlauben.

Für den Historiker besonders interessant sind die Überlieferungen über Nurhacis Kindheit, über die so gut wie nichts bekannt ist und die zu verblüffenden Rückschlüssen auf die offizielle Historiographie der Ch'ing führen könnten. (Gemeint ist der angeblich erfolgreiche Versuch der Ch'ing, Nurhacis erniedrigende Tätigkeit als Sklave im Hause des chinesischen Generals Li Ch'eng-liang geheimzuhalten.)

Sehr wertvoll sind auch die in den Legenden enthaltenen Notizen über die mandschurischen Sitten und Bräuche: neben neuen Versionen über den Ursprung des mandschurischen Raben- und Elsternkultes sowie der Hunde-Verehrung, wird u. a. auch die Frage nach der Herkunft der schamanischen Gottheit *Wan-li ma-ma* beantwortet, die bereits zu den verschiedensten, auch irrtümlichen Interpretationen geführt hat⁷.

Neben diesen oralen Prosawerken hat die Verehrung Nurhacis als Nationalheld auch den Stoff zu lyrischen Kompositionen geliefert; man könnte in diesem

⁶ 彭勃 P'eng Po: 口头作品中的汗王形象与满族民间文学 *K'ou-t'ou tso-p'in chung ti han-wang hsing-hsiang yü man-tsu min-chien wen-hsüeh*, in *She-hui k'o-hsüeh chi-k'an* (*Shehui kexue jikan*) Nr. 1 / Shenyang 1983, S. 142–146.

⁷ Vgl. z. B. 莫东寅 Mo Tung-yin: 满族史论丛 *Man-tsu shih lun-ts'ung*, Peking 1958, S. 175–205.

Zusammenhang von bescheidenen Anfängen einer epenartigen Verherrlichung des Reichsgründers sprechen, obgleich es – aus Gründen, die von P'eng Po ausführlich untersucht werden – nie zur Ausarbeitung eines Epos über den Mandschukhan gekommen ist. Eine Untersuchung der Loblieder auf Nurhaci, die in der mandschurischen Originalversion vor der Vergessenheit gerettet werden konnten und von denen bereits ein Beispiel veröffentlicht wurde⁸, muß jedoch aus Zeitgründen auf einen späteren Augenblick verschoben werden.

* * *

Geschichte, wie der Khan als Junge durch Flucht sein Leben rettete⁹

Die Vorfahren der Mandschuren sind die Jurchen; sie bewohnten das Gebiet des Ch'ang-pai-shan. Als die Periode Wan-li der Ming-Dynastie gekommen war, ging aus dem Mandschuvolk ein großer, kräftiger Mann hervor. Er wurde Nurhaci genannt. Die späteren Generationen nannten ihn Lao Han-wang¹⁰. Als Nurhaci klein war, lebte er in ärmlichen familiären Verhältnissen. Anfangs gab man ihm den Kindernamen Hsiao Han-tzu¹¹. Als er 13–14 *sui* alt war, irrte er unstet umher und wurde im Haus des Generals Li¹² von Liao-yang aufgenommen, wo er dessen Füße waschen mußte. Jeden Tag wusch Hsiao Han-tzu die Füße des Generals Li; dabei sah er, daß General Li auf der Fußsohle drei lange schwarze Muttermale besaß. Eines Tages sagte General Li:

„Diese meine drei Muttermale sind wirklich etwas außerordentliches; ich habe ein so hohes Amt wie das eines Generals erreicht und das verdanke ich alles nur diesen drei schwarzen kostbaren Muttermalen.“

Als Hsiao Han-tzu dies hörte, merkte er es sich und sagte lachend:

„Herr, sei nicht enttäuscht – aber auch ich habe Muttermale auf der Fußsohle: nur sind es sieben rote Muttermale.“

⁸ G. Stary, *Ein Nachtrag zu den „Mandschurischen Balladen und Liedern als historisches Spiegelbild der Ch'ing-Dynastie“, I. Ein mandschurisches „historisches“ Lied, in Fragen der mongolischen Heldendichtung, Teil II* (Asiatische Forschungen Band 73), Wiesbaden 1982, S. 301–308.

⁹ 小罕逃生记 *Hsiao-han t'ao-sheng chi*, in *Man-tsu min-chien* ..., (zit.), S. 10–14.

¹⁰ 老罕王 „Alter Khan-Kaiser“.

¹¹ 小罕子 „Kleiner Khan-Sohn“.

¹² 李成梁 *Li Ch'eng-liang*: vgl. A. Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period, 1644–1912*, Washington 1943–1944, I–II, S. 450–452.

General Li glaubte es nicht und sagte ihm, daß er sie sehen wolle: in der Tat, es war kein Irrtum. General Li wußte nicht, was er erwidern sollte und meinte, er würde sich zur Ruhe begeben.

Als General Li sich in das Schlafzimmer zurückgezogen hatte, sagte er zu seiner Hauptfrau:

„Ich werde die ganze Nacht hindurch das Gepäck und das Reisegeld für eine angenehme Reise vorbereiten, denn morgen früh fahre ich nach Peking; bei meiner Rückkehr kann ich zu einem hohen Beamten befördert worden sein.“

Die Hauptfrau fragte:

„Warum erzählst du mir das?“

General Li sagte:

„Im Peking Amt der Sternkunde beobachtet man nachts die Sternbilder. Man wird sehen, ob in Liao-tung die Zeit eines herumstreichenden Drachens gekommen ist. Wenn ja, dann muß ich aufmerksam Nachforschungen anstellen. Haben sie keinen Erfolg, glaube ich nicht an die sieben langen roten Muttermale, die der in unserem Haus weilende, die Füße waschende Hsiao Han-tzü auf der Fußsohle trägt. Sie existieren wohl nur auf seinem Körper. Morgen früh werde ich ihn sofort ins Gefängnis werfen lassen und dann in die Hauptstadt fahren. Haben [meine Nachforschungen] Erfolg, so ist es ein großes Verdienst und der Kaiser beschließt vielleicht, mich im Rang zu befördern und mich zusätzlich zu belohnen.“

Während General Li dies sagte, hörte die nebenan aufwartende Nebenfrau Hsi Hua¹³ genau zu. Hsi Hua entschloß sich insgeheim, Hsiao Han-tzü zu retten. Nachdem sie General Li beim Schlafengehen aufgewartet hatte, wagte sie es nicht, sofort etwas zu unternehmen. Äußerst ungeduldig wartete sie, bis in tiefer Nacht alle Menschen schliefen. Heimlich stand sie auf, begab sich in Hsiao Han-tzü's Gemach und weckte ihn. Ausführlich unterrichtete sie Hsiao Han-tzü über die Absichten General Li's und sagte ihm, er solle eiligst durch Flucht sein Leben retten. Hsiao Han-tzü sprach zu ihr:

„Die Flucht ist leicht, ich werde es bei der Morgendämmerung versuchen. Dabei jedoch wirst du bestimmt auch in Mitleidschaft gezogen. Es ist besser, wir beide fliehen gemeinsam.“

Hsi Hua antwortete „einverstanden“.

Ursprünglich besaß General Li zwei schwarze Pferde; eines hieß *Ta Ching*¹⁴,

¹³ 喜花 : „Glücksblume“.

¹⁴ 大青 .

das andere *Erh Ching*¹⁵. Ohne ein Geräusch zu verursachen, begaben sich die beiden Menschen in den Hinterhof, ergriffen die Pferde und führten sie hinaus. Auf dem Hinterhof bestieg Hsiao Han-tzü das Pferd Erh-Ching und Hsi Hua bestieg Ta Ching. Bevor der Himmel sich erhellte, flohen sie in Richtung auf den Ch'ang-pai-shan. Bei der eiligen Flucht von Mensch und Pferd verletzte sich Erh Ching an den Weichteilen und den beiden Menschen blieb nichts anderes übrig, als abzusteigen. Hsiao Han-tzü sagte:

„Erh Ching kann nicht mehr weiter. Am besten ist es, wenn wir zwei zusammen auf Ta Ching fliehen!“

Hsi Hua antwortete:

„Das geht nicht; Ta Ching hat Hunger und Durst – auch hat es keine Kraft mehr in den Beinen. Jetzt ist es hell geworden. Hinter uns wird man sehr schnell Soldaten zusammenziehen und uns nachjagen. Wenn Ta Ching stürzt, können wir beide nicht mehr fliehen. Ich glaube, wir sollten eine kurze Rast einlegen, damit Ta Ching etwas Gras fressen und Atem holen kann. Ich werde aufpassen, lege dich ein wenig schlafen!“

Hsiao Han-tzü gab ihr recht und hörte auf sie; bis zuletzt blieb er das kleine Kind, das sich keine Sorgen machte. Er setzte sich an einen Baum gelehnt hin und begann einzunicken. Plötzlich fühlte er, daß ihn irgend etwas anstieß; er öffnete die Augen und sah, daß es sich um einen gelben Hund handelte, den er täglich gefüttert hatte und der ihm irgendwie gefolgt war. Dann suchte er Hsi Hua: er fand Hsi Hua mit gebrochenem Genick neben einem Birnbaum, an dem sie sich erhängt hatte. Hsiao Han-tzü begriff, daß Hsi Hua's Tod damit zusammenhing, daß nur ein Mensch allein mit Ta Ching fliehen konnte und daß sie sich deshalb selbst erhängt hatte. Er band Hsi Hua ab, legte sie nieder und begrub sie neben dem Birnbaum. Weinend sprach er:

„Frau, du hast mich gerettet; deine liebevolle Tat ist für mich wie die einer Mutter. Du hast dich auf diesem geneigten Birnbaum (*wai-li*) erhängt und ich werde dich „geneigte Birnbaum-Mutter (*wai-li ma-ma*) nennen.“¹⁶

Hier ist eine Zwischenbemerkung angebracht: die Mandschuren nennen die Mutter 额额 *e[m]e* – warum aber spricht Hsiao Han-tzü hier von einer *Wai-li ma-ma*? Der Grund liegt darin, daß Hsi Hua zum Han-Volk gehörte.

Später weinte Hsiao Han-tzü oft über ihren Tod.

Jetzt aber entdeckte er in der Ferne die ihn verfolgenden Soldaten. Er stieg auf das Pferd und Ta Ching trug ihn schnell in nördlicher Richtung davon.

¹⁵ 二青 .

¹⁶ 歪梨妈妈 : später geändert in „Wan-li ma-ma“: vgl. Anm. 72.

Hsiao Han-tzū eilte und eilte, bis auch Ta Ching erschöpft starb. Er sprach zu Ta Ching, das tot vor ihm lag:

„Pferd, oh Pferd! Du und Erh Ching seid für mich vor Erschöpfung gestorben. Ich werde euch beiden ein ewiges Denkmal setzen. Am Tage, an dem ich Kaiser werde, wird der Name meiner Dynastie *Ta Ch'ing* lauten.“

Hsiao Han-tzū setzte die Flucht nach vorn fort; je länger er floh, um so erschöpfter wurde er. Die ihm nachfolgenden Soldaten kamen immer näher. Gerade vor ihm befand sich eine mit Unkraut in halber Manneshöhe überwucherte Ebene. Mit letzter Kraft warf er sich in das Gestrüpp und wage nicht, sich zu rühren. Weil er gelaufen war, war er äußerst erschöpft: er legte sich hin und schlief ein. Als er aufwachte und umherblicken wollte, war dies nicht gut möglich: das ganze Gras brannte lichterloh im Umkreis – ausgenommen das kleine Fleckchen, auf dem er sich zum Schlafen niedergelassen hatte: dieses Gras war nämlich naß. Als er hinblickte, sah er jenen gelben Hund, der ihm bei der Flucht gefolgt war; er triefte am ganzen Körper vor Nässe und war bereits vor Erschöpfung gestorben. Zuvor, als die Ming-Soldaten bis zum unkrautbewachsenen Feld vorgedrungen waren, hatten sie Hsiao Han-tzū nicht erblicken können. Sie vermuteten aber, daß er nicht weit geflohen war; auf jeden Fall war da nur ein „Hund“¹⁷, der mit Blasen übersät war. Dann entfachten sie ein Feuer und meinten, daß bei dem großen Brand der Flüchtling von selbst zum Vorschein kommen oder den Flammentod finden würde. Hsiao Han-tzū hatte inzwischen geschlafen und wußte nichts davon; jener gelbe Hund hatte sich mit seinem mit Wasserblasen übersäten Körper herumgewälzt und das Wasser hatte im Umkreis von Hsiao Han-tzū alles durchnäßt. Deshalb war ihm der Flammentod erspart geblieben. Wieviel Wasser war dafür nötig gewesen! Jener gelbe Hund hatte auf diese Weise jedoch sein Leben gerettet. Unter Wehklagen sprach Hsiao Han-tzū zum gelben Hund:

„Gelber Hund, ach gelber Hund! Du hast mir das Leben gerettet; in aller Ewigkeit werde ich mich deiner erinnern und meine Nachkommen anweisen, kein Hundefleisch zu essen und kein Hundefell zu verwenden.“

Nachdem er den gelben Hund beweint hatte, floh Hsiao Han-tzū wieder nach vorn. Er floh über eine einsame Ebene, ohne Dörfer und Häuser, auf die ihm die Ming-Soldaten nachfolgten. Geschickt kroch er auf Händen und Füßen vorwärts. Die Ming-Soldaten jedoch gaben auch in der einsamen, mit Unkraut bewachsenen Ebene nicht auf und die Lage wurde aussichtslos. Plötzlich kam am Himmel eine große Zahl Raben geflogen, die krächzend Hsiao Han-tzū's Körper voll und ganz zudeckten. Außerdem benutzten sie die Schnäbel, um

¹⁷ Im Text irrtümlich das Zeichen 猫 (Katze) statt 狗 (Hund).

seine Kleiderzipfel festzuhalten. So lag Hsiao Han-tzü auf der Erde, stellte sich tot und wagte es nicht, sich zu rühren. Die Raben hatten sich auf seinen Körper niedergelassen und verdeckten ihn völlig. Als kurz darauf die Ming-Soldaten nähergekommen waren, sahen sie in der Ferne nur die Raben und stellten fest, daß sich an diesem Ort keine Menschenseele befand. Scharf hinblickend sahen sie zwar undeutlich einen Menschen am Boden liegen: nur hatte es den Anschein, als ob Raben einen Leichnam verzehren würden. Sie hielten es für einen seltsamen Unglücksfall, der nichts mit Hsiao Han-tzü zu tun hatte und kehrten wieder zurück.

Gegenwärtig gibt es nördlich von Liao-yang eine Gegend, die „Wilde Raben-Ebene“ genannt wird; der Überlieferung nach ist das der Ort, an dem in jenem Jahr die Raben den Khan gerettet hatten.

Nachdem die Raben Hsiao Han-tzü das Leben gerettet hatten, sprach er zu den Raben:

„Raben, oh Raben! Ihr habt mir das Leben gerettet. Ich werde es ewig nicht vergessen.“

Nachdem er so gesprochen hatte, wandte er sich haßerfüllt gegen die sich zurückziehenden Ming-Soldaten und sprach:

„Wenn ich eines Tages Kaiser bin, werde ich zum Festtag dreitausend elende Chinesen töten, ihr Fleisch zerhacken und damit die Raben füttern.“

Als Hsiao Han-tzü später der Lao Han-wang wurde, hatte er diese früheren Worte nicht vergessen. Er erließ diese Vorschriften für das Mandschuvolk:

Erstens: jede mandschurische Familie stellt an der westlichen Außenmauer des Hauptgebäudes einen Ahnenschrein auf, der der *Wai-li ma-ma* gewidmet ist. Dies geschieht im Gedenken an Hsi Hua. Alle bringen ihr Opfer dar, alle ihre Abbildungen werden wie die eines Ahnen behandelt. Da jedoch Hsi Hua im Grunde genommen eine Chinesin und keine Stammesangehörige war, wird der Ahnenschrein an der Außenmauer angebracht. Die eigentlichen Ahnenschreine befinden sich an der Westmauer des Hauptraumes, aber an der Innenseite.

Zweitens: die Mandschuren töten keine Hunde, fertigen keine Mützen aus Hundefell an und essen kein Hundefleisch. Wer in einem Mandschuhaus mit einer Mütze aus Hundefell vor den Ahnenschrein tritt, beleidigt die Ahnen der Familie.

Drittens: in Mandschuhäusern stellt man links vom Haupttor einen Opfermast¹⁸ auf. Auf dem Mast befindet sich ein Napf¹⁹. Reiche und wohlha-

¹⁸ 索伦 *so-lun* (ma. *somo*: „Opfermast“).

bende Familien fertigen ihn aus Silber an, einfache Familien verwenden Zinn dafür. Man gibt die fünf Getreidesorten hinein – und dies geschieht deshalb, weil man die dem Han-wang von den Raben erwiesene Wohltat nicht vergißt und daher die Raben füttert.

Während der Ch'ing-Dynastie wurden an Festtagen im Kaiserpalast zu Shen-yang die Raben mit gehacktem Fleisch gefüttert. Der Überlieferung nach wurde in den Anfangszeiten das Fleisch von Chinesen verwendet. Später hatte Lao Han-wang einen aufrechten chinesischen Großwürdenträger in seine Dienste gestellt; als jener Großwürdenträger sah, daß man jedes Jahr einige Chinesen tötete, war dies für ihn unerträglich und er sann auf eine Gegenmaßnahme. Er sprach zu Lao Han-wang: „Menschenfleisch zum Raben-Füttern zu verwenden ist nicht gut.“ Lao Han-wang sprach: „Warum ist es nicht gut?“ Er antwortete: „Menschenfleisch ist sehr mager.“ Lao Han-wang fragte: „Welches Fleisch ist nicht mager?“ Er antwortete: „Das Fleisch der Menschen besitzt einen Schwerpunkt, der nach innen gerichtet ist und das führt nicht zum Fett. Es gibt jedoch ein Wesen, dessen Schwerpunkt nach außen gerichtet ist – und das ist das Schwein. Es gibt nichts auf der Welt, das fetter als das Schweinefleisch ist. Es ist das Beste, womit man Raben füttern soll.“ Im Innern verstand Lao Han-wang diese Gesinnung, die auf die Rettung der Chinesen ausgerichtet war; er war bereits Kaiser und hatte die feste Absicht, die Chinesen unter sich zu vereinen und sie sich zunutze zu machen. Er nahm also den Vorschlag an, tötete alljährlich dreitausend Schweine und fütterte mit ihrem gehackten Fleisch die Raben. Deshalb waren in alten Zeiten die Raben im Kaiserpalast zu Shen-yang nicht menschenscheu. Man sah ihnen beim Fressen zu und niemand wagte es, sie zu belästigen²⁰.

¹⁹ Vgl. die Abbildung eines im Völkerkundemuseum Berlin aufbewahrten Napfes in G. Stary, *Mandschurische Miszellen, I: Über die Fälschung des Ursprungs-Mythos des mandschurischen Kaiserhauses*, in M. Weiers – G. Stary (Hsg.), *Florilegia Manjurica in Memoriam Walter Fuchs*, (Asiatische Forschungen Band 80), Wiesbaden 1982, S. 76–79, Abb. 1.

²⁰ Die chinesischen Kuratoren dieser Erzählung fügen hinzu, daß es davon zwei Varianten gibt: „nach einer Variante hatte General Li drei schwarze Muttermale und Hsiao Han-tzü sieben rote Muttermale. Nach der anderen Variante hatte General Li drei schwarze und Hsiao Han-tzu drei rote Muttermale. Die Zahlen sind stets ungleich ...“. Nach P'eng Po (vgl. Text im Anhang) gibt es mehr als zehn Varianten dieser Erzählung, deren Episoden auch als Einzeldarstellungen existieren.

Variante: „Die Legende von Lao Han-wang“²¹

3

Lao Han-wang hatte als kleines Kind die Eltern verloren; er verdiente sich seinen Lebensunterhalt, indem er mit einem Stock nach Ginseng grub. Jetzt noch gibt es im Ch'ang-pai-shan-Tempel die von Lao Han-wang getragenen *wula*²². Später diente Lao Han-wang auch bei General Li. Eines Tages unterhielten sich General Li und Lao Han-wang miteinander; General Li zog die Strümpfe aus und zeigte Lao Han-wang drei Muttermale, die sich auf der Fußsohle befanden (d. h., er hielt sie vor die Brust); dabei sprach er: „Ich bin ein so hoher Beamter geworden, weil ich diese drei Muttermale auf der Fußsohle habe.“ Nachdem der junge Lao Han-wang sie gesehen hatte, dachte er bei sich: „was bedeuten schon drei Muttermale? Auf meiner Fußsohle habe ich sieben Muttermale!“ Darauf zog Lao Han-wang die Strümpfe aus und zeigte General Li die Fußsohle mit den sieben Muttermalen.

Als General Li sie sah, erschrak er und dachte bei sich: „Ich habe auf der Fußsohle drei Muttermale und bin ein so hoher Beamter geworden; er hat sieben Muttermale – das heißt, der *Tzŭ-wei*-Stern²³ des Himmels ist zur Welt heruntergestiegen! Also muß man dies schnellstens dem Kaiser melden.“ Während sich General Li liebevoll um Lao Han-wang kümmerte und ihn sicher bewachte, schrieb er eine Eingabe an den Kaiser und meldete: „Der *Tzŭ-wei*-Stern hat sich hier niedergelassen, man muß ihn eiligst fortschaffen!“

General Li besaß zwei gute Pferde; ein Pferd hieß *Ta Ching*, das andere *Erh Ching*²⁴; außerdem besaß er noch einen großen dunklen Hund. Nachdem General Li die Eingabe geschrieben hatte, erzählte er es seiner zweiten Gattin und ritt auf *Ta Ching* zum Kaiser.

Nachdem General Li gegangen war, blickte die zweite Gattin von außen in das Zimmer, in dem Lao Han-wang ruhig auf dem Ofenbett schlief. Die zweite Gattin hatte kein kaltherziges Gemüt und sagte sich: „Wie soll dieses kleine Kind einen Aufstand anzetteln können? Warum sollte man es ermorden?“ So weckte sie also Lao Han-wang und berichtete ihm, wie die Dinge standen. Lao Han-wang kniete vor der zweiten Gattin nieder und forderte sie auf, ihm das Leben zu retten. Die zweite Gattin öffnete eine Seitentür und ließ Lao Han-wang fortlaufen. Lao Han-wang floh auf dem Pferd *Erh Ching* des General Li, nahm den großen dunklen Hund mit und brachte sein Leben durch die Flucht in Sicherheit. Die zweite Gattin kehrte in das Haus zurück und legte sich schlafen.

²¹ 关于老汗王的传说 *Kuan-yü Lao Han-wang ti ch'uan-shuo*: übersetzt aus Chin Ch'i-tsung, *Man-tsu* . . . , (zit.), S. 82–84.

²² Typische in der Mandschurei getragene Schuhe.

²³ 紫微 .

²⁴ Vgl. Anm. 14 und 15.

Als General Li die vom Kaiser geschickten Soldaten anführte, um Lao Han-wang festzunehmen, sah er, daß Lao Han-wang verschwunden war. Er holte seine zweite Gattin und verhörte sie; die zweite Gattin jedoch sagte, sie wisse nichts. General Li wurde zornig und sprach: „Außer mir wußtest nur du etwas davon, bestimmt hast du ihm zur Flucht verholfen!“ Mit diesen Worten riß er die zweite Gattin unter der Decke heraus und tötete sie auf der Südwest-Ecke des Ofenbettes. Als die zweite Gattin ermordet wurde, hatte sie keine Kleider an. Wenn die Mandschu später zu Ehren der zweiten Gattin General Li's tanzten und Opfer darbrachten, trugen sie stets die Laternen auf dem Rücken. Viel später mußte man das Opfer auf der Südwest-Ecke des Ofenbettes darbringen. Die Laternen mußten auf dem Rücken getragen werden, weil sie bei der Ermordung keine Kleider getragen hatte.

Lao Han-wang ritt also auf Erh Ching und mit ihm lief der große dunkle Hund. Als ihm die vom Kaiser geschickten Soldaten immer näher kamen, entledigte er sich des Pferdes und versteckte sich auf einer Wiese. Die entsandten Soldaten suchten nach ihm, ohne Lao Han-wang zu finden; um daher die Wiese zu roden, zündeten sie ein Feuer an und dachten, auf diese Weise Lao Han-wang zu verbrennen. Der große dunkle Hund war am ganzen Körper mit Wasserblasen bedeckt; er wälzte sich auf der Wiese rund um Lao Han-wang herum. Nachdem ringsherum das ganze Gras durchnäßt war, starb der Hund erschöpft. Das ganze Gras auf der Wiese verbrannte, nur um Lao Han-wangs Körper herum fing es nicht Feuer. Auf diese Weise rettete der große dunkle Hund das Leben Lao Han-wangs. Von da an töteten die Mandschu keine Hunde mehr und vergelten es mit Liebe, daß ein Hund Lao Han-wang das Leben gerettet hatte.

Nachdem Lao Han-wang unversehrt geblieben war, lief er schnell davon; während er davonzog, wurde er abermals von den Soldaten bedrängt. Lao Han-wang sah in jenem Augenblick keine Möglichkeit, sein Leben zu retten; da ließ sich eine Elster auf das Haupt Lao Han-wangs nieder. Die Soldaten sahen in ihm irrtümlicherweise einen verdorrten Baumstamm und schenkten ihm keine Beachtung. So wurde Lao Han-wangs Leben zum zweiten Mal gerettet.

Nachdem Lao Han-wangs Leben gerettet war, lief er ein zweites Mal eiligst davon und sah, daß ihm die Soldaten abermals nachsetzten. Gerade als Lao Han-wang begann, sich Sorgen zu machen, stieß er auf einen Bauer, der die Erde pflügte. Lao Han-wang bat den Bauer, ihm das Leben zu retten. Der Bauer hieß Lao Han-wang sich bäuchlings in eine Erdfurche zu legen. Dann deckte der Bauer Lao Han-wang mit Erde zu, so daß nur die Nase und die Augen zu sehen waren. Darauf führte er das Pferd auf Lao Han-wangs Versteck und versteckte ihn auf diese Weise. Als die Soldaten eintrafen und den Bauer fragten, antwortete er: „Ich weiß nichts.“

Auf den Bäumen saßen Raben, Elstern und Wachteln; als die Soldaten überall nach Lao Han-wang suchten, riefen die Wachteln „Erdfurche, Erdfurche“ und deuteten an, daß Lao Han-wang in einer Erdfurche versteckt war. Die Raben antworteten jedoch „keinetwegs, keinetwegs“ und deuteten an, daß sich niemand in den Erdfurchen befand. Viel später kehrten die Soldaten wieder zurück, ohne Lao Han-wang gefunden zu haben.

Lao Han-wang zürnte den Wachteln und sprach mit seinem Goldmund diese kostbaren Worte:

„Von nun an sollen die Wachteln für alle Zeiten auf der Erde in den Löchern der Rinderhufe brüten, ihre Eier sollen von den Rindern und Pferden zertreten werden. Die Raben und Elstern sollen auf den Bäumen brüten und nicht den geringsten Schaden erleiden.“

Bei den Opfern geben die Mandschu etwas Fleisch in einen Zinnapf, der außerhalb des Hauses auf einem Opfermast angebracht ist und füttern die Raben und Elstern. Dies tun sie, um für die Lao Han-wang erwiesene Wohltat zu danken.

Als der Khan als Junge nach Ginseng grub²⁵

In alten Zeiten, als die manschurischen Familien nicht in Arme und Reiche eingeteilt waren, stellten alle in ihren Höfen einen mehr als 1 *chang* (3,2 m) hohen Holzmast auf; er hieß *so-ch'a*²⁶, das heißt „Mast zum Zurückerstatten der Treue“. Wenn man Opfer darbrachte, befestigte man an der Spitze einen niederen Napf aus Zinn. Man gab Schweinefleisch und Wasser hinein und fütterte damit Raben und Elstern und nannte es „den Gottheiten opfern“.

Warum wohl stellte man diesen Mast auf? Der Überlieferung nach handelte es sich um einen von Lao Han-wang beim Ginseng-Graben verwendeten Stock.

Man erzählt sich, daß Hsiao Han-tzü vom Ming-General Li Ch'eng-liang verfolgt wurde. Zuerst rettete Li Ch'eng-liang's Nebenfrau dem Hsiao Han-tzü das Leben, später retteten ihn auch Raben und Elstern. Dann entrann er dem Rachen eines Tigers; in einem Atemzug eilte er zum Ch'ang-pai-shan.

Eines Tages, als es bereits dämmerte, kam Hsiao Han-tzü an einem steil emporragenden Berg vorbei; ringsherum dehnte sich ein dichter Wald aus, es gab keine menschlichen Behausungen. Nicht selten war er den in den Bergen wohnenden Wölfen, Kriechtieren, Tigern und Leoparden begegnet. Als es dunkle Nacht wurde, fürchtete Hsiao Han-tzü, die Tiere des Berges würden ihn

²⁵ 小罕挖棒槌 *Hsiao Han wa pang-ch'ui*: übersetzt aus *Man-tsu min-chien* . . ., (zit.), S. 16–19.

²⁶ 索查 : vgl. ma. *soca* – „bei Dankopfern ausgestreutes Korn“ (*Hauer*, S. 810).

verletzen; er kletterte auf einen Baum, um dort die Nacht zu verbringen. Abends hörte er das Schnauben der Tiger und das Heulen der Wölfe; aus Furcht, er könnte herunterfallen, hatte er keine ruhige Minute.

Auf jenem Berg gab es eine Gruppe von insgesamt acht Ginseng-Gräbern; sie alle waren Jurchen, die von ihrem Stamm geflohen und sich in den Bergen begegnet waren, wo sie sich zusammengeschlossen hatten. Eines Tages, als sie das Frühstück beendet hatten, nahmen sie ihre Ginseng-Säcke auf den Rücken, stützten sich auf ihre Stöcke und stiegen den Berg hinauf. Als sie zu einer großen Rinne am Fuße jenes Berges kamen, hörten sie die Hilferufe eines Kindes. Die Gruppe hielt Nachschau und fand einen 15–16 Jahre alten Knaben, der auf einem Baum saß: es war Hsiao Han-tzü. Die Gruppe half Hsiao Han-tzü, vom Baum zu klettern, und er erzählte, wie es zu dieser Begegnung gekommen war. Der [Anführer] *Pa-t'ou*²⁷ sah wohl Hsiao Han-tzü's zerrissene Kleider, aber auch seinen kräftigen Wuchs und seine starke Figur: beide hatten in klarer Weise etwas Übernatürliches an sich. Zudem hatte er ein intelligentes Aussehen. Daher sprach er: „Hab keine Angst, in Not zu leben; du kannst mit uns zusammen in den Bergen nach Ginseng graben.“ Hsiao Han-tzü dachte, das der Ch'ang-pai-shan die glückverheißende Erde unserer Ahnen sei, wo er vorläufig in Sicherheit war. So schloß er mit der Gruppe einen Bruderbund auf Leben und Tod. Hsiao Han-tzü war noch sehr jung und voller Pickel. Für die Arbeit war Hsiao Han-tzü noch zu klein; auch war er ein Anfänger im Ginseng-Graben und die Arbeit war sehr mühsam. Deshalb beauftragte man ihn, die aus Zweigen hergestellten Hütten zu bewachen und das Essen zu bereiten.

Tagtäglich stand er vor der Hütte, legte drei Steine zusammen, stellte den Kochtopf darauf und bereitete das Essen zu. Diese acht Brüder stiegen täglich auf den Berg, um nach Ginseng zu graben. Oft verging mehr als ein halber Monat, ohne daß sie auch nur eine einzige kleine Wurzel gefunden hätten.

Eines Tages waren alle in der Hütte versammelt und rauchten; draußen fiel ein Rieselregen. Plötzlich erhob sich ein starker Wind und sie vernahmen ein lautes Gebrüll. Sie blickten hinaus, konnten aber nichts sehen: ein Berggeist war gekommen. Man nannte ihn damals Tiger-Berggeist. Der Tiger hatte zwei Augen wie glasierte Laternen und kauerte vor der Hütte. *Pa-t'ou* stand auf, nahm die Mütze ab und sprach:

„Der Berggeist ist uns suchen gekommen. Wir werden unserem Brauch gemäß handeln!“

Nach diesen Worten warf er die Mütze hinaus. Was ist das für ein Brauch? Das ist so: wenn man einem Tiger begegnet, wirft man der Reihe nach die Mützen hin: wessen Mütze er fortträgt, der muß dem Tiger folgen.

²⁷ 把头, < ma. *baturu*, „Held“.

Als Hsiao Han-tzü von diesem Brauch hörte, sagte er schnell: „Ihr alle habt Frau und Kind, laßt doch mich gehen!“ Alle waren damit einverstanden. Schließlich jedoch beschlossen sie, dem Willen des Himmels zu folgen. Sie warfen Pa-t'ous Mütze vor die Füße des Tigers. Der Tiger reagierte nicht darauf; nun warf ein anderer die Mütze, aber der Tiger nahm keine Notiz davon; ein Dritter warf seine Mütze und der Tiger schloß die Augen. Zuletzt war Hsiao Han-tzü an der Reihe: der Tiger erblickte die Mütze, erhob sich und kam näher, nahm die Mütze auf und ging langsam davon.

Hsiao Han-tzü nahm von seinen Brüdern Abschied und folgte dem Tiger. Sie gingen und gingen, überquerten eine Bergkette, überquerten eine zweite Bergkette, und der Tiger fraß ihn immer noch nicht. Sie gingen immer weiter und der Tiger beobachtete den ermüdeten Hsiao Han, als sich dieser in einiger Entfernung hinsetzte. Hsiao Han-tzü merkte, daß der Tiger nicht die Absicht hatte, ihn zu verletzen, sondern sich auf einem umgestürzten Baum ausruhte. Auf diese Weise marschierten sie und ruhten sich aus, während der Tiger Hsiao Han-tzü zu einem steil aufragenden Felsen führte, auf dem man eine Terrasse mit einer frischen grünen Grasfläche erblickte. Auf jedem Pflanzenhalm befanden sich runde rote Samenkörner.

Was hat dies mit dem Ginseng zu tun?

Wenn man damals einen Tiger sah, sprang man auf, hüpfte über eine Bergkluft und im Nu war die Spur unterbrochen. Hsiao Han wußte, daß es sich um den Berggeist handelte, der mit ihm gegangen war. Also klopfte er dreimal auf den Boden, pflückte eine rote Blume und stieg dann den Berg hinunter.

Als Hsiao Han-tzü zur Hütte zurückkehrte, war es schon spät nach Mitternacht. Er kam zum Hütteneingang und hörte, wie drinnen die Brüder schluchzten. Als sie hörten, daß Hsiao Han-tzü sie rief, hielten sie mit dem Weinen inne und standen auf, wobei sie sagten:

„Bruder Hsiao Han-tzü, dein Tod bedrückt uns, morgen werden wir für dich Papier verbrennen, geh nur schnell fort!“

Hsiao Han-tzü antwortete:

„Ich bin nicht tot, öffnet schnell die Tür!“

Als sie Hsiao Han-tzü's Stimme hörten, öffneten sie die Tür und sahen, daß Hsiao Han-tzü tatsächlich zurückgekehrt war. Alle waren sie hocherfreut. Hsiao Han-tzü erzählte, wie ihn der Tiger auf einen Felsen geführt und er eine grasbedeckte Fläche gesehen hatte. Auch nahm er die roten Samen aus der Brusttasche heraus. Alle sahen, daß es sich tatsächlich um die Samenkörner von Ginseng-Pflanzen handelte.

Am folgenden Tag machte sich Hsiao Han-tzü an der Spitze auf den Weg und

begab sich zu jenem Felsen, auf dem sich viele Ginseng-Pflanzen befanden. Pa-t'ou sprach: „Der Berggeist begleitet uns alle, wir haben eine große Menge Ginseng gefunden!“ Sie gruben eifrig, bis es finster wurde und fanden eine große Menge dieses Bergproduktes. Jeder trug ein Bündel Ginseng auf dem Rücken. Die ganze Nacht hindurch stiegen sie vom Berg herab. Sie tauschten die großen Ginseng-Wurzeln gegen Pferde, Kriegsgeräte, Lebens- und Futtermittel ein. Je mehr die Leute sammelten, um so mehr erhielten sie. Später wurde Hsiao Han-tzü gewandt, kühn und ein ausgezeichnete Bogenschütze zu Pferd. Jene acht Brüder auf Leben und Tod beschützten ihn und vereinten die verschiedenen Völker des Nordostens.

Hsiao Han-tzü ist der spätere Ch'ing T'ai-tsu, Aisin Gioro Nurhaci. Jene acht Brüder sind die späteren Oberhäupter der acht Banner.

Zur Erinnerung an den Ahnherrn, der im Ch'ang-pai-shan nach Ginseng grub, stellen die mandschurischen Familien in ihren Höfen zur Opferzeit einen Holzmast auf; der Überlieferung nach handelt es sich dabei um den von Lao Han-wang beim Ginseng-Graben verwendeten Stock. Während der Opferzeit essen die Mandschu kleine Fleischgerichte, die sich in einem Kochtopf befinden, der auf drei im Innern des Hofes zusammengelegten Steinen aufgestellt wird. Auch dies ist eine Tradition, die auf jene Zeit zurückgeht, in der Lao Han-wang nach Ginseng grub.

*Lao Han-wang's Schlacht*²⁸

Am „Berg des schwarzen Tigers“²⁹ östlich von Fu-shun in der Provinz Liaoning gibt es einen großen Stausee namens Ta-huo-fang³⁰. Dort befand sich die Grenze der T'ang Dynastie sowie der Ming und Ch'ing, dort liegen auch alte Schlachtfelder.

Die Schlacht von Sarhu ist die bedeutendste während des Krieges zwischen Ming und Ch'ing: auch sie fand dort statt. Sarhu ist der Name eines Dorfes. Nachdem der Stausee gebaut war, wurde es überschwemmt und befindet sich jetzt unter dem Wasserspiegel.

Damals, als Lao Han-wang Nurhaci 60 000 Soldaten der acht Banner leitete, lieferte er den Ming-Soldaten eine große Schlacht bei Sarhu. Mit geringen Verlusten errang er einen großen Sieg über schätzungsweise 470 000 Ming-Soldaten. Damals war die Herrschaft über Liao-tung fest in seiner Hand. Es

²⁸ 老罕王杀儿 *Lao Han-wang sha-erh*: übersetzt aus *Man-tsu minchien*..., (zit.), S. 20–23.

²⁹ 黑虎山 *Hei-hu-shan*.

³⁰ 大伙房 .

wird überliefert, daß Sarhu ursprünglich Sharhu geheißen habe, weil Lao Han-wang auf diesem Gebiet eine Schlacht geschlagen hatte³¹. Man erzählt sich, daß in der Periode Wan-li der Ming (Periode T'ien-ming der Ch'ing) der Kaiserhof Yang Hao³² nach Liao-tung schickte, um dort nach dem rechten zu sehen. Damals wurde die spätere Chin-Dynastie von Lao Han-wang Nurhaci von Tag zu Tag stärker und mächtiger. Er hatte im heutigen Kreis Hsin-ping die Stadt Hetu ala gebaut. In jenem Jahr schickte Yang Hao auf vier Wegen seine Truppen mit der Absicht, Lao Han-wang Nurhaci in die Zange zu nehmen. Lao Han-wang wurde im voraus davon in Kenntnis gesetzt und handelte nach der Kampfregele „kommst du auf mehreren Straßen, beschreite ich eine einzige Straße“; er wählte die auf der Straße nach Fu-shun marschierenden Truppen und ging ihnen entgegen. Als Lao Han-wangs Soldaten der acht Banner in die Nähe von Sarhu kamen, hatten die Ming-Truppen bereits Palisaden um das Lager errichtet. Lao Han-wang ließ einerseits ein Lager errichten, andererseits schickte er seinen ältesten Sohn aus, um strategische Nachrichten über die Ming-Truppen in Erfahrung zu bringen. Der älteste Prinz näherte sich mit seinen Leuten heimlich den Ming-Truppen und beobachtete vorsichtig die feindliche Ordnung. Er sah die große Zahl der Pferde und die Stärke der Ming-Truppen, die neuen Banner und Flaggen, das ordentlich umzäunte Lager. Vom Südufer des Hun-ho bis zum Su-tzu-ho überblickte man das grenzenlose Heer der Ming-Dynastie. Als er alles genau ausgekundschaftet hatte, kehrte er schnell zurück, um Lao Han-wang zu informieren. Lao Han-wang rief in einem großen Zelt alle Bannerkommandanten zusammen, um die Lage zu besprechen. Der älteste Kaisersohn erhielt den Auftrag, allen seinen Bericht vorzutragen. Der älteste Kaisersohn beschrieb wahrheitsgetreu die tatsächlichen Verhältnisse, so wie er sie gesehen hatte; es war unvermeidlich, daß sein Gesicht dabei Furcht ausdrückte. Nachdem Lao Han-wang zugehört hatte, geriet er in große Wut und schrie ungestüm den ältesten Kaisersohn an:

„Eure Erkundigungen entsprechen nicht der Wahrheit, kühne Worte haben eure Aufmerksamkeit erregt. Der Wille des Feindes ist offensichtlich; er wird an der eigenen Stärke zugrunde gehen. Wahrlich, sie werden eines zehntausendfachen Todes sterben!“

Nach diesen Worten befahl er, daß man sofort [seinem Sohn] ohne Mitleid den Kopf abschlagen solle. In seinem Zorn sah Lao Han-wang in ihm den Hauptfeind. Alle waren zutiefst erschrocken und jeder fürchtete sich. Sogar die höchsten Kommandanten wagten es nicht, sich zu rühren. Nachdem man den ältesten Kaisersohn geköpft hatte, rief Lao Han-wang seinen zweiten Sohn in das Zelt und befahl ihm:

³¹ 萨 *sa* < 杀 *sha* („töten, schlachten, morden“).

³² 杨镐 : vgl. *Hummel*, zit., S. 885–886.

„Dein kaiserlicher Bruder hat gerade einen militärischen Befehl mißachtet; seine Nachricht entsprach nicht der Wahrheit und ich habe ihn bereits köpfen lassen. Das sollst du wissen: mein militärischer Erfolg oder Mißerfolg, mein Sieg oder Untergang liegt in dieser Schlacht. Das alles ist durchaus kein Kinderspiel. Du sollst unbedingt gewissenhaft auskundschaften und Klarheit schaffen. Dann kehre sofort zurück und berichte. Enttäusche nicht die Erwartungen des Vaters!“

Lao Han-wang's zweiter Sohn handelte wie der älteste Sohn. Allein ging er zum Lager der Ming-Truppen und beobachtete es aufmerksam: vom Südufer des Hun-ho bis zum Su-tzu-ho war das ganze Gebiet von den Ming-Truppen besetzt. Nachdem er alles genau auskundschaftet hatte, kehrte er zum Lager seines Vaters Lao Han-wang zurück. Auch diesmal befand sich Lao Han-wang gerade mit den Bannerkommandanten im großen Zelt, um über die Sachlage zu beraten. Als er hörte, der zweite Sohn wäre zurückgekehrt, ließ er ihn sofort rufen und befahl ihm, Bericht zu erstatten. Nachdem der zweite Kaisersohn im Zelt salutierte hatte, berichtete er ausführlich über das, was er gesehen hatte und verwendete genau jene Worte, die der älteste Kaisersohn gesprochen hatte. Alle um den Thron versammelten Bannerkommandanten erschrakten: anstatt beim zweiten Sohn brach bei ihnen der Angstschweiß aus. Der zweite Sohn jedoch hatte ruhig und besonnen gesprochen; zum Schluß sagte er:

„Der Sohn hat dem kaiserlichen Vater das gemeldet, was er gesehen hat. Was es sonst noch gibt, aber das ich nicht gesehen habe, das habe ich nicht berichtet.“

Lao Han-wang sprach: „Berichte es ruhig!“ Der zweite Sohn fuhr fort:

„Wie bereits gesagt wurde, hat der Sohn heute die Ming-Truppen gesehen; es handelt sich um Infanterie und Kavallerie; überall fehlt jedoch die Führung. Sie tragen zwar ordentliche Uniformen, wenn man aber genauer hinsieht, so sind es nur wandelnde Leichen. Der Sohn hatte anfänglich einige Zweifel; auf dem Rückweg in das Lager nickte ich jedoch auf dem Pferd kurz ein und hörte in der Luft die Stimme eines Propheten:

Obwohl die Ming-Truppen sehr zahlreich sind, wird der hohe Himmel sehr früh die Köpfe der Enthaupteten fortnehmen. Es wird jetzt eine große Schlacht geben, die Ch'ing-Truppen werden bestimmt siegen und die Ming-Truppen bestimmt verlieren.

Der Sohn hatte aufmerksam zugehört. Ein Donnerschlag entfernte sich in der Luft. Bestimmt war es die Offenbarung eines himmlischen Geistes. Ich fragte die Begleiter, und auch sie hatten alles deutlich vernommen. Der kaiserliche Vater kann dies also verlautbaren lassen.“

Nachdem Lao Han-wang dies vernommen hatte, war er sehr erfreut. Sofort befahl er allen Soldaten, nach dem ursprünglichen Plan detachierte in die Schlacht

zu ziehen. Das, was der zweite Kaisersohn gesehen und gehört hatte, wurde allen Soldaten kundgetan; alle mußten genau darüber Bescheid wissen. Im Nu schnellte die Moral der Soldaten in die Höhe und alle brachen in Hochrufe aus. Gegenseitig sagten sie sich, daß die Ming-Soldaten kopflose Leichen wären, daß die von Lao Han-wang angeführten Soldaten der acht Banner ohne Zweifel bestimmt siegen würden; man warte nur darauf, zum Kampfplatz zu kommen. In der Tat waren alle furchtlos, jeder strebte nach vorn und wollte es mit hundert Gegnern aufnehmen; der Mut wuchs ins Grenzenlose.

Die ersten Abteilungen griffen das Hauptlager der Ming-Truppen an, zerstörten die Befestigungen, köpften die Kommandanten. Sie kämpften und siegten in einem fort und schlugen die auf vier Straßen vorrückende Kavallerie Yang Hao's; man tötete, floh, ergab sich: in weniger als fünf Tagen war alles vorbei.

Später nannten die Leute diese Gegend Sharhu³³, weil Lao Han-wang dort diese Schlacht geliefert hatte. Im Laufe der Zeit wurde Sarhu daraus.

Nicht weit von Sarhu entfernt gibt es einen Ort, der *Tso-te-ku* genannt wird. Der Überlieferung nach ist es der Ort, an dem Lao Han-wang nach der Schlacht den Leichnam des ältesten Kaisersohnes fand. Deshalb hieß dieser Ort auch *Te-ku*. Später bürgerte sich der Name *Te-ku* ein³⁴.

Außerdem nannte Lao Han-wang den Hun-ho-Fluß, in dem das Blut des ältesten Kaisersohnes bei dessen Enthauptung geflossen war, „Hung-ho“. Später wurde dieser Name in *Hun-ho* umgewandelt³⁵.

Von da an wurde Lao Han-wang's Macht immer größer und erstreckte sich sehr schnell bis in den Westen von Fu-shun. Einmal, als Lao Han-wang auf einen Berg stieg, kam ihm der eines gewaltsamen Todes gestorbene Sohn in den Sinn und plötzlich brach er in Tränen aus. Die Leute nannten diesen Berg daher *Hsiao-erh-shan*³⁶. Nachdem Lao Han-wang vom Berg heruntergestiegen war, begab er sich westwärts und gelangte zu einer heute aufgelassenen Poststation. Diese Poststation befand sich auf einem Berg, von dem man das östliche Stadttor von Shen-yang sehen konnte. Auch dort erinnerte er sich an den bei Sarhu getöteten ältesten Sohn und in seinem Herzen empfand er tiefe Reue. Deshalb wurde dieser Berg *Hui-shan*³⁷ genannt; er ist der heutige *Hui-shan*³⁸. Als er auf dem Hui-shan stand, befahl Lao Han-wang seinen Untergebenen, für den

³³ Vgl. Anm. 31.

³⁴ 得骨 > 得古 : in der ersten Bedeutung „es gab einen Leichnam“.

³⁵ 红河 > 浑河 : in der ersten Bedeutung „roter (blutiger) Fluß“.

³⁶ 想儿山 : „Berg der Erinnerung“.

³⁷ 悔山 : „Berg der Reue“.

³⁸ 辉山 : „Berg der Herrlichkeit“.

ältesten Sohn einen Menschenkopf herzustellen und ihn drei Meilen südlich des Berges in einer Rinne zu vergraben. Diese Rinne wurde „Rinne des vergrabenen Kopfes“³⁹ genannt. Später nannte man sie *Man-t'ang-kou*⁴⁰. Jetzt befindet sich dort die Man-t'ang-Volkskommune. Früher war dort noch das „Grab des vergrabenen Kopfes“ und die rote Einfriedung vorhanden; es gab Kiefern und eine Steintafel. Später wurde alles zerstört.

Als Lao Han-wang dann nach Westen vorrückte, kam er zur „Rinne des blinden Bären“⁴¹ bei Tung-ling. Das Volk wollte Wasser trinken, die Pferde wollten Wasser trinken – aber dort gab es nur einen Brunnen, der jedoch versiegt war. Lao Han-wang streckte nun die Hand aus und sofort war der Brunnen in Funktion. Als das Wasser hervorkam und die Rinne hinunterfloß, hatten die Menschen und die Pferde reichlich zu trinken. Dieser Brunnen wurde *Pan-tao-ching*⁴² genannt, da der Brunnenschacht geneigt war.

Darauf begab sich Lao Han-wang in die Stadt Shen-yang; die Soldaten waren stark und die Pferde kräftig; dank seiner Macht rückte er mit den Truppen vor und kämpfte gegen die Ming-Dynastie um das Weltenreich.

*Lao Han-wang's Einladung an die Weisen*⁴³

Lao Han-wang hatte den Nordosten vereint, Sheng-ching erobert und den Kaiserthron bestiegen. Er hatte fünf Prinzen ernannt, acht Banner geschaffen und aus jeder Familie einen Großwürdenträger erkoren; außerdem hatte er einen sehr großen Palast erbaut. Jener Kaiserpalast und seine Pavillons befanden sich zwischen Bergen und Flüssen, der Wind strich über mehrfarbige Schutzmauern, vor der Thronhalle befanden sich drachengeschmückte Säulen aus Nephrit: es war einfach herrlich.

Nachdem dies alles erbaut war, kontrollierte Lao Han-wang alles und stellte fest, daß es genau seinen Vorstellungen entsprach. Nur über dem Thron in der Haupthalle fehlte eine Inschriftentafel. Er dachte, es gebühre sich, dort eine Inschriftentafel anzubringen – nur, was sollte man darauf schreiben? Im Hinblick darauf versammelte er die Großwürdenträger, um mit ihnen darüber zu diskutieren. Alle diese Beamten wollten ihre eigenen Fähigkeiten zeigen; sie redeten durcheinander und jeder hatte seine eigenen Vorstellungen. Sie reichten

³⁹ 埋头沟 *Mai-t'ou kou*.

⁴⁰ 满堂沟 : „Rinne der vollen Halle“.

⁴¹ 熊瞎子 *Hsiung-hsia-tzŭ*.

⁴² 半倒井 *Pan-tao-ching*: „zur Hälfte fließender Brunnen“.

⁴³ 老罕王招贤 *Lao Han-wang chao-hsien*: übersetzt aus *Man-tsu min-chien* ..., (zit.), S. 24–25.

eine große Menge Throneingaben ein, aber als Lao Han-wang sie einzeln gesehen hatte, entsprach keine einzige seinen Absichten.

Früher war Lao Han-wang mit der chinesischen Kultur vertraut geworden. Deshalb erließ er eine Order und forderte alle Literaten des Weltenreiches auf, zu kommen und ihm eine Tafel vorzulegen.

Als Lao Han-wang die ihm unterbreiteten Spruchrollen sah, befand sich eine Seidenrolle mit diesen vier Versen darunter:

木多一撇, 正少一横, *mu to i p'ieh, cheng shao i heng,*
 一点不见, 两点全欠. *i tien pu chien, liang tien ch'üan ch'ien.*
Ein Strich mehr auf dem Baum, ein Strich weniger auf der Geradheit;
ein Punkt auf „nicht sehen“, zwei Punkte auf „völliges Fehlen“.

Lao Han-wang hatte noch nie diese Regel wahrgenommen; als er sie las, erzürnte er sich und glaubte, jemand wolle sich über den Kaiser lustig machen. Er befahl, den Autor zu ergreifen und ihn vorzuführen. Lao Han-wang saß im goldenen Empfangssaal und blickte auf ihn herab: es war ein 17–18jähriger „sefu“ (Lehrer) mit langgezogenen Augenbrauen und klarem Blick, roten Lippen, weißen Zähnen; das Betragen war vornehm, die Sprache klar und deutlich. Sein Gemüt war sehr ausgeglichen.

[Lao Han-wang] wandte sich mit diesen Worten an ihn:

„Was haben die vier Verse für einen Sinn, die du geschrieben hast? Erkläre mir dieses Prinzip, dann begnadige ich dich und du wirst nicht sterben!“

Der junge Lehrer sprach:

„Eure Majestät fragt mich nach Recht und Unrecht. Du hast mich mit Draht gefesselt und herführen lassen; was soll ich dir da noch erklären?“

Als Lao Han-wang dies hörte und die Richtigkeit seiner Worte erkannte, ließ er den Draht abnehmen; dann fragte er:

„Du, ein Sklave, glaubst meine Unkenntnis der chinesischen Kultur verspotten zu können. Diese hingemalten Verse sind Worte ohne Sinn; dies ist ein am Herrscher begangenes Verbrechen!“

Der junge Lehrer antwortete:

„Diese meine vier Zeilen sind Worte des Chin Yü-liang, sie stellen die Grundlage für eine gute Regierung dar!“

Al Lao Han-wang dies hörte, tadelte er ihn zornig:

„Was denn! Vermehrt man das Zeichen 木 *mu* [Baum] um einen Strich und vermindert man 正 *cheng* [Geradheit] um einen Strich, erhält man die Zeichen 禾止 *ho chih* [Getreide + aufhören]. Wie kann man darin Worte des Chin Yü-liang oder eine Grundlage für eine gute Regierung sehen!“

Der junge Lehrer sagte:

„Eure Majestät hat nur den ersten Teil gesehen, nicht aber den zweiten Teil – das heißt [die Kombination mit den] beiden [nachfolgenden] Zeichen, die 移步 *i pu* [bewegen + Schritt=wandeln] ergibt.“

Als Lao Han-wang dies vernommen hatte, blickt er ihn zuerst starr an, dann dachte er nach und merkte, daß es einen Sinn hatte. Dann sprach er:

„Was bedeuten die Verse 一点不见, 两点全欠?“

Der junge Lehrer antwortete:

„Der Vers 一点不见 [ein Punkt auf 不见] ergibt 视 *shih* [sehen], 两点全欠 [zwei Punkte auf 全欠] ergibt 钦 *ch'in* [kaiserlich].“⁴⁴

Das ergibt die vier Zeichen 移步视钦 *i-pu shih-ch'in* [WANDLE IM ANTLITZ DES KAISERS].“

Als Lao Han-wang dies hörte, dachte er bei sich: „richtig, warum bin ich nicht selbst darauf gekommen?“ Im Innern war er erfreut und sagte:

„Gut, du hast gesprochen; welche Erklärung gibst du für die vier Zeichen 移步视钦 [wandle im Antlitz des Kaisers!]?“

Der junge Lehrer sprach:

„Trage diese vier Zeichen groß auf eine goldene Tafel ein und hänge sie im Hauptsaal auf; wenn Eure Majestät dann den Edelsteinthron bestiegen hat, wird man überall die Staatsgeschäfte aufmerksam erledigen; man wird nicht das Volk vernachlässigen und ständig sich der Untertanen annehmen, die Belange des Volkes gründlich untersuchen und geschickt das Reich gut verwalten.“

Lao Han-wang liebte die Worte dieser Verse aus ganzem Herzen; sofort ging er in die Thronhalle, belohnte den jungen Lehrer und befahl ihm, sich zu setzen. Er ließ einen Tisch hinstellen und Pinsel und Tusche darauflegen. Der junge Lehrer machte keine Umstände, nahm den Pinsel und schrieb die vier großen Zeichen „移步视钦“ auf eine Tafel. Später ließ Lao Han-wang einen berühmten Graveur suchen und sie ganz in Gold nachformen. Diese Tafel wurde in der Haupthalle des Kaiserpalastes aufgehängt.

Die Erzählung „Lao Han-wang's Einladung an die Weisen“ wurde bis auf den heutigen Tag überliefert.

⁴⁴ Nach der alten Schreibweise 欽.

P'eng Po:

*Die Figur des Khans in den mündlichen Werken und die volkstümliche Literatur des Mandschuvolkes*⁴⁵

In der mehr als 2000 Jahre alten Geschichte seiner nationalen Entwicklung hat das Mandschuvolk nicht nur eine materielle, sondern auch eine reiche geistige Kultur hervorgebracht. Abgesehen von schriftlichen literarischen Werken aus der Feder von Schriftstellern gibt es in literarisch-künstlerischer Hinsicht eine sehr reiche volkstümliche orale Literatur. Der Inhalt der mandschurischen volkstümlichen literarischen Werke ist von einzigartigem Reichtum. Es gibt Loblieder auf den heldenhaften Stammesgründer, wie die Legende über den Urahn „Die Feen des Himmelssees“⁴⁶, die persönlichkeitsbezogene „Legende der sieben Sterne des wahren Drachen-Himmelssohnes“⁴⁷, die landschaftsbezogene „Legende der drei Familien“⁴⁸. Es gibt Verherrlichungen, die die Idee des Widerstandes gegen feindliche Angriffe von außen behandeln, wie die persönlichkeitsbezogene Legende „Erzählung über K'ang-hsi's östlicher Kontrolltour“⁴⁹ und die „Erzählung über General Sabsu“⁵⁰. Weiters existieren historische Legenden wie die „Große Niederlage der Russen in Yaksa“⁵¹ und andere mehr. Weiters werden die Bedrückung und die Ausbeutung des Volkes durch die oberste Herrscherschicht entlarvt, wie in der volkstümlichen Erzählung „Göttin Schwarze Konkubine“⁵², das „Phönixgebirge“⁵³ usw. Andere Erzählungen betreffen die Suche nach aufrichtiger Liebe und die Hoffnung auf ein

⁴⁵ Vgl. Anm. 6.

⁴⁶ 天池仙女 *T'ien-ch'ih hsien-nü*: der Ursprungs-Mythos des mandschurischen Kaiserhauses mit den drei Feen Enggulen, Jenggulen und Fekulen, die im Bulhûri-See badeten.

⁴⁷ 七星真龙天子 *Ch'i-hsing chen-lung t'ien-tzû*: eine Variante der Erzählung über Nurhacis sieben Muttermalen („Sternen“).

⁴⁸ 三姓的传说 *San-hsing ti ch'uan-shuo*: über den Urahn des Kaiserhauses Bukûri Yongşon, der bei drei Familien Zuflucht fand.

⁴⁹ 康熙东巡的故事 *K'ang-hsi tung-hsün ti ku-shih*.

⁵⁰ 萨布素将军的故事 *Sa-pu-su chiang-chün ti ku-shih*: über Sabsu vgl. Hummel, zit., S. 630–631.

⁵¹ 雅克萨大败罗刹 *Ya-k'o-sa ta-pai lo-ch'a*: über die Vernichtung der russischen Festung Albazin (Yaksa) am Amur durch die Mandschu 1685.

⁵² 黑妃娘娘 *Hei-fei niang-niang*.

⁵³ 凤凰岭 *Feng-huang-ling*.

schönes, freies Leben, wie die volkstümliche Erzählung „Hung-lo-nü“⁵⁴, die Erzählung „Perlentor“⁵⁵ und die „Insel Ni-ya“⁵⁶ usw. Alle diese volkstümlichen literarischen Werke sind durch eine alte, einfache, rauhe, aufrichtige, reine Ausdrucksform gekennzeichnet und stellen ein buntes Bild des Lebens und der Geschichte des Mandschuvolkes dar. In diesem weiten Rahmen der mandschurischen volkstümlichen Literatur sind die Szenen sehr farbenreich, das romantische Element äußerst unverfälscht, die Gestalten sehr schön, das erzählende Element sehr weitschweifend, die Folgen sehr lange nachwirkend, der künstlerische Wert sehr offensichtlich. Dazu müssen auch die mündlichen Werke über die Figur des Khans Nurhaci gezählt werden. Dabei handelt es sich besonders um Überlieferungen, in denen der Khan genau beschrieben wird. Sie sind bei den Mandschuren, ja sogar bei den Chinesen, Dahuren, Orontschen und Heje, selbst bei den Frauen und Kindern überall bekannt und stellen orale Denkmäler dar. Diese Werke nehmen nicht nur einen wichtigen Platz in der Geschichte der mandschurischen volkstümlichen Literatur ein, sondern auch in der volkstümlichen Literatur Chinas, in der sie einen schimmernden, kostbaren Edelstein darstellen.

Die Beschreibung der Figur des Khans in den mündlichen Werken und ihr Platz in der volkstümlichen Literatur der Mandschu

Die Geschichte der Entwicklung der mandschurischen volkstümlichen Literatur kann in fünf Perioden eingeteilt werden.

- 1) Anfangsperiode im Altertum, von den Sushen der Frühlings- und Herbstperiode und der Zeit der „Streitenden Reiche“⁵⁷ bis zu den 勿吉 Wu-chi der Nördlichen und Südlichen Dynastie.

Von der volkstümlichen Literatur dieser Periode ist leider fast nichts erhalten geblieben und in den Geschichtsbüchern findet man nur sehr wenig. Im 97. Kapitel des 晋书 *Chin-shu* ist die Legende des Sushen 千里 Ch'ien-li aufgezeichnet, der einen Pfeil aus 柘 Hu-holz und eine Armbrust aus Stein darbringt.

⁵⁴ 红罗女 .

⁵⁵ 珍珠门 *Cheng-chu-men*.

⁵⁶ 尼雅岛 *Ni-ya-tao*.

⁵⁷ D.h. von 770 v. Chr. bis 589 n. Chr.

2) Blütezeit des Bohai-Reiches.⁵⁸

In dem von den 韃靼 Mo-ho zur T'ang-zeit⁵⁹ gegründeten ersten Staat, dem Bohai-Reich, übten die landschaftliche Schönheit von 镜泊湖 Ching-po-hu sowie die fortgeschrittene Kultur der T'ang-Dynastie eine große Wirkung aus. Die Schönheit der Berge und Flüsse von Ching-po-hu sowie die aufblühende Bohai-Kultur hatten zur Folge, daß die damalige volkstümliche Literatur auf fruchtbaren Boden fiel und sich entwickeln konnte. Es entstanden sehr viele Legenden, Sagen und Erzählungen, wie z.B. die Legende „Perlentor“, die volkstümlichen Erzählungen *Hung-ch'ün mei*⁶⁰, *Hung-lo nü* usw.; dies ist der erste Höhepunkt in der Entwicklung der mandschurischen volkstümlichen Literatur.

3) Die Periode der Sung- und Chin-Dynastie⁶¹.

Die Jurchen haben der Nachwelt kein unbedeutendes volkstümliches literarisches Erbe hinterlassen: z.B. die aktionsreichen Erzählungen *Pai-chia sheng*⁶², *Ta-ma-ha yü*⁶³ oder etwa die historischen Erzählungen „Im Brunnen sitzen und den Himmel beobachten“⁶⁴, „Der Ursprung der geehrten Ahnensprache“⁶⁵ usw.

4) Periode des allgemeinen Aufstieges vor der Ch'ing-Dynastie.

In den letzten Jahren der Ming-Dynastie erfuhren die Mandschu wieder einen neuen Aufstieg und die volkstümliche mandschurische Literatur trat in eine noch nie dagewesene blühende Phase ein. Es gibt Dutzende von Volks- gesängen, Opfer- und Zaubерliedern, Legenden und Erzählungen, die der Figur Nurhaci's gewidmet sind.

5) Periode der Verschmelzung der mandschurischen und chinesischen Kultur nach der Gründung der Ch'ing-Dynastie.

Die mehr als 300 Jahre dauernde Ch'ing-Periode ist durch sehr viele historische Erzählungen aus der K'ang-hsi-Zeit⁶⁶ und durch persönlichkeitsbezogene Geschichten gekennzeichnet, wie die „Übernatürlich majestätische, keinen Feind kennende große Generals-Kanone“⁶⁷, „Sabsu's Erleb-

⁵⁸ 712–926.⁵⁹ 618–907.⁶⁰ 红裙妹⁶¹ 960–1279 bzw. 1115–1235.⁶² 白家雀 .⁶³ 大马哈鱼 .⁶⁴ 坐井观天的传说 *Tso-ching kuan-t'ien ti ch'uan-shuo*.⁶⁵ 徽宗语的来历 *Hui tsung-yü ti lai-li*.⁶⁶ 1662–1722.⁶⁷ 神威无敌大将军炮 *Shen-wei wu-ti ta-chiang-chün p'ao*.

nisse im Grenzgebiet“⁶⁸, „Der Sippenvorsteher lehrt Söhnen und Enkeln das Schießen zu Pferd“⁶⁹ usw. Nach der Revolution von 1911 und bis zum Vorabend der Befreiung erschien eine umfangreiche neue mandschurische volkstümliche Literatur, wie die „Geschichte von Kuan Hsiang-hsing“⁷⁰ usw.

Von diesen fünf Perioden ist in bezug auf die mandschurische volkstümliche Literatur jene die reichste, die die Zeit vor der Ch'ing-Dynastie betrifft. In dieser Schaffensperiode sind besonders die Beschreibungen der heroischen Gestalt Nurhaci's sehr zahlreich. Dies betrifft besonders den Inhalt und die Form; stets nimmt er allein eine hervorragende Stelle ein. Konkret ausgedrückt, zeigt sich das in folgenden drei Punkten:

- 1) Inhaltsbreite der Überlieferungen: die Beschreibungen des Khans beziehen sich selten auf den Zeitraum seines ganzes Lebens.

Kennzeichnend für das Leben und das Schicksal des Khans in seinen Jugendjahren sind „Die Erzählung, wie der Khan als Junge der Gefahr entronn“⁷¹, „Wan-li ma-ma“⁷², „Ta Ching und Erh Ching“⁷³, „Ein gelber Hund rettet den Herrn“⁷⁴, „Raben retten den Kaiser“⁷⁵ usw. In gewissen Orten werden die oben erwähnten Erzählungen zu einer einzigen Geschichte aneinander gereiht und heißen dann „Erzählungen vom Khan“. Diese Überlieferung besagt, daß in den letzten Jahren der Ming-Dynastie Kaiser Wan-li den Himmel beobachtete, um aus den Sternen zu lesen. Er erfuhr, daß im Nordosten ein wahrer Drachen-Himmelssohn mit sieben Sternen auf der Fußsohle erschienen war. Er beauftragte den General von Liao-ning, Li Ch'eng-liang, ihn zu suchen und zu verhaften. Im Hause General Li's lebte der junge Diener Hsiao Han (der spätere Khan Nurhaci); als er sich einmal die Füße wusch, bemerkte General Li auf seiner Fußsohle sieben rote Muttermale und war überzeugt, daß Hsiao Han der mit sieben Sternen auf der Fußsohle versehene Drachen-Himmelssohn war. Er beschloß, ihn am nächsten Tag zu verhaften, um ihn zur Verurteilung in die Hauptstadt zu schicken. General Li hatte eine Nebenfrau namens 喜兰 Hsi-lan;

⁶⁸ 萨布素疆场遇子 *Sa-pu-su chiang-ch'ang yü-tzŭ.*

⁶⁹ 穆昆达教子孙骑射 „*Mukun da' chiao tzŭ-sun ch'i-she.*“

⁷⁰ 关向应的故事 *Kuan Hsiang-hsing ti ku-shih.*

⁷¹ 小汗脱险的故事 *Hsiao Han t'o-hsien ti ku-shih.*

⁷² 万利妈妈 *Wan-li ma-ma*: vgl. Anm. 16.

⁷³ 大青二青 *Ta Ching Erh Ching.*

⁷⁴ 黄犬救主 *Huang-ch'üan chiu chu.*

⁷⁵ 乌鸦救驾 *Wu-ya chiu chia.*

sie hatte ein gütiges Herz und nützte die Gelegenheit aus, als General Li schlief: sie informierte Hsiao Han über die Sachlage und zusammen öffneten sie die Hintertür des Blumengartens. Sie ließ Hsiao Han auf den beiden Pferden Ta Ching und Erh Ching davonreiten. Auf der Flucht wurde er von einem gelben Hund begleitet. Weil Hsi-lan ein Geheimnis enthüllt hatte, büßte sie mit dem Leben. Hsiao Han wurde von Soldaten verfolgt und geriet mehrmals in eine kritische Lage; er wurde aber durch das Eingreifen des gelben Hundes und der Raben gerettet und konnte entkommen.

Beschreibungen des Lebens des Khans aus dessen Jugendzeit gibt es in der „Erzählung über den Stock zum Ginseng-Graben“⁷⁶ und in der „Erzählung über Ping-shu“⁷⁷.

Die „Erzählung über den Stock zum Ginseng-Graben“ betrifft die Zeit nach seiner Rettung, als er im Ch'ang-pai-shan-Gebirge nach Ginseng grub. Er war besonders geschickt, mit beiden Händen Ginseng auszugraben und fand jeden Tag kostbare Wurzeln. Eine Gruppe von jüngeren und älteren Brüdern, die in die Berge verbannt worden waren, wählten ihn zu ihrem „Batu“⁷⁸. Hsiao Han schloß diese Brüder ins Herz und erzählte ihnen, wie es zu ihrem Zusammenreffen gekommen war. Die acht Brüder schlossen ein feierliches Bündnis und Hsiao Han dachte daran, sich zu rächen. Im Hinblick darauf sammelte er Geld, hob Truppen aus, kaufte Pferde und hißte die Flagge zum Widerstand gegen die Ming.

Was die Aufzeichnungen über den Khan im Mannesalter und den Kampf gegen die Ming betrifft, so existieren die Erzählungen „Chi-ming-shan Berg“⁷⁹, „Sarhu“, „Der Ursprung des Hun-ho“⁸⁰ usw. Der „Ursprung des Hun-ho“ betrifft die unsichere Schlachtordnung vor der großen Schlacht zwischen dem Khan und den Ming-Truppen; man hatte Pferdemist gesammelt und ihn in den Fluß geworfen: als die Ming-Truppen den vielen Pferdemist sahen, gerieten sie in Verwirrung und glaubten irrtümlicherweise, ein großes Heer habe das Land besetzt und zogen sich daher von selbst kampfflos zurück.

Beschreibungen der Figur des Khans in seinen alten Jahren sind die Erzählung „Der Khan wünscht im Herzen die Eroberung Pekings“⁸¹, die „Erzählung von Sotanai“⁸² u. a.

⁷⁶ 索龙棍的故事 *So-lung-kun ti ku-shih*.

⁷⁷ 兵书的故事 *Ping-shu ti ku-shih*.

⁷⁸ Vgl. Anm. 27.

⁷⁹ 鸡鸣山 *Chi-ming-shan*.

⁸⁰ 浑河来历 *Hun-ho ti lai-li*.

⁸¹ 汗王进北京心满意足 *Han-wang chin Pei-ching hsin-man i-tsu*.

⁸² 索大奈的故事 *So-ta-nai ti ku-shih*.

Die „Erzählung von Sotanai“ behandelt den Einzug des Khans und des *amba beile* Sotanai in Peking, die Teilung des Reiches mit Wu San-kuei und die Entstehung einer Verschwägerung. Sunatai sah, daß sich Wu San-kuei's Sohn durch besondere Geschicklichkeit auszeichnete und fürchtete, er könne später im Ch'ing-Reich die Macht an sich reißen. Deshalb ließ er ihn ermorden. Wu San-kuei sann wegen des ermordeten Sohnes auf Rache: er belagerte die Stadt Peking und forderte vom Khan Sonatai's Auslieferung. Der Khan brachte dies nicht übers Herz und Sonatai war glücklich, sich selbst töten zu dürfen. Wu San-kuei erhielt Sunatai's Hauptfrau; er hob die Belagerung auf und vertrug sich mit dem Khan wie früher.

In manchen Erzählungen sind von anderen Gesichtspunkten aus der Scharfsinn, die Klugheit, die Standhaftigkeit und die Entschlossenheit des Khans Nurhaci aufgezeichnet, zusammen mit seiner Unbarmherzigkeit und seinem eigenwilligen Charakter. Wenn man diese überlieferten Erzählungen, die sich aus einzelnen verstreuten Episoden zusammensetzen, sammelt, füllt man ein Buch – so als wäre es ein in verschiedene Kapitel unterteilter Roman. In der volkstümlichen mandschurischen Literatur ist diese Art mündlicher Überlieferung sehr verbreitet – einmalig jedoch ist diese umfangreiche, tiefsinnige Beschreibung der Figur eines Volkshelden. Deshalb ist das mündlich überlieferte Bild des Khans in der Bildergalerie der oral überlieferten volkstümlichen mandschurischen Literatur von großer Pracht und Herrlichkeit.

- 2) Die Vielfältigkeit der mündlich überlieferten Formen: die Form der volkstümlichen mandschurischen literarischen Werke ist sehr vielfältig und die Zahl der den Khan betreffenden bildlichen Darstellungen ist kaum übersehbar.

Es gibt da die historischen Legenden „Dreimaliges Auskundschaften in Sarhu“⁸³ und „Vor Te-ku“⁸⁴; es gibt die persönlichkeitsbezogenen Legenden „Erzählung über den Khan“⁸⁵, „Erzählung über Sotanai“⁸⁶; es gibt die auf die Tierwelt bezogenen Legenden „Der Ursprung der Hun-ho“⁸⁷, „Der Chi-ming-shan Berg“⁸⁸; es gibt die volkstümliche Erzählung „Der Khan verfolgt einen

⁸³ 萨尔浒三探军情 *Sa-erh-hu san-t'an chün-ch'ing*.

⁸⁴ 前得骨 *Ch'ien Te-ku*.

⁸⁵ 汗王的故事 *Han-wang ti ku-shih*.

⁸⁶ Vgl. Anm. 82.

⁸⁷ Vgl. Anm. 80.

⁸⁸ Vgl. Anm. 79.

Hasen nach Ting-tu“⁸⁹. Außerdem gibt es Opferhymnen wie das *Pei-teng-chi shen-ko*⁹⁰, in dem es heißt:

„Aus diesem ruhigen Lager aufbrechend,
reitete er auf zwei starken Rossen;
er galoppierte auf erbeuteten Pferden,
überall herrschte tiefer Frieden;
bei Tag legte er tausend Meilen zurück,
bei Nacht achthundert,
schnell und weit ...“

Es wird hier die Lage beschrieben, in der sich der Khan als Junge befand, als er auf den Pferden Ta Ching und Erh Ching vor General Li's Soldaten floh; dazwischen kommen die Umstände zum Ausdruck, die zu Hsiao Han's vom Schicksal bestimmten Gelübden geführt haben.

Innerhalb der Geschichte der volkstümlichen Literaturen Chinas sind diese verhältnismäßig häufigen historischen und persönlichkeitsbezogenen Formen mündlicher Überlieferung wirklich selten. Das Han-Volk besitzt die Legenden über 岳飞 Yüeh Fei und 李闯王 Li Ch'uang-wang. Es wird jedoch nicht diese große Zahl mündlich überlieferter Legenden über einen Kaiser erreicht. Das Mandschuvolk hat Lobgesangsformen über den Bohai-König Ta-tsu-jung⁹¹, über K'ang-hsi und das Zusammentreffen eines kleinen Schamanen mit einem großen Schamanen aufzuweisen. Daraus ist ersichtlich, daß in der oralen Literatur die Form des Khan-Bildnisses in der Geschichte der volkstümlichen mandschurischen Literatur einen äußerst wichtigen Platz einnimmt.

3) Weite Verbreitung der mündlichen Tradition.

Die Entstehung mündlicher Werke über die Figur des Khans geht größtenteils auf das Gesellschaftsleben vor der Ch'ing-Zeit zurück. In den folgenden Jahrhunderten wurden sie von Generation zu Generation in der mandschurischen Folklorewelt weitergereicht. Nicht nur zeitlich dehnte sich dies lange aus, sondern auch räumlich erfaßte die Weitergabe immer größere Gebiete; je länger und weiter sich die Geschichten um den Khan ausdehnten, um so mehr erhielten sie einen allgemeinen volkstümlichen Charakter und verschiedenartige Ausschmückungen. Allein von der „Erzählung über den Khan“ gibt es mehr als zehn Varianten. Diese Ausschmückungen sind in Wirklichkeit ein Kennzeichen für den Charakter mündlichen Schaffens; man hielt sich an eigene Lebenserfah-

⁸⁹ 汗王追兔定都 *Han-wang chui t'u ting-tu*.

⁹⁰ 背灯祭神歌 *Pei-teng-chi shen-ko*: „Geisterlied, das vorgetragen wird, wenn man beim Opfer die Laterne auf dem Rücken trägt“. (Vgl. die Variante der ersten Erzählung.)

⁹¹ 大祚荣.

rungen und Ideale, man beschrieb volkstümliche Persönlichkeiten von verschiedenen Blickpunkten aus: es war so unvermeidlich, daß verschiedene Varianten einer einzigen Erzählung entstanden.

3

Wahrheit und Legende in der mündlich überlieferten Figur des Khans

Die der Figur des Khans gewidmeten mündlichen Werke stützen sich in den meisten Fällen auf ein der historischen Wahrheit entsprechendes Leben, wobei jedoch nicht buchstabengetreu an dieser historischen Wahrheit festgehalten wird. Trotzdem kann man von einem die historische Wahrheit widerspiegelnden Blickpunkt sprechen, wodurch wertvolle geschichtliche Kenntnisse erlangt werden. Was die legendenumwobenen Handlungen betrifft, so haben sie nur einen ästhetischen und künstlerischen Wert.

1) Nicht wenige Werke sind Zeugnisse über das wahre geschichtliche Leben des Khans. Die Werke entstanden je nach der Logik des Persönlichkeitscharakters und den Idealwünschen des Verfassers, wodurch sich legendäre Umstände entwickelten.

Die „Erzählung über den Khan“ ist ein Musterbeispiel dafür; alle Umstände sind historisch wahre Faktoren, wobei jedoch das Phantasie-Element nicht fehlt. Diese Erzählung spielt in der Endperiode der Ming und geht von der geschichtlichen Tatsache aus, daß Taksi (Nurhacis Vater) eine Geisel der Ming-Dynastie war. Die verschiedenen Kaiser der Ch'ing-Dynastie haben alle nur möglichen Anstrengungen unternommen, um diese Geiselnahme aus der historischen Realität der Ming zu tilgen. Deshalb gibt es in der offiziellen kaiserlichen Geschichtsschreibung keine Notiz darüber, sondern nur in der privaten Geschichtsschreibung. Auch in den volkstümlichen oralen Werken sind Spuren zu finden. Im *Shan-chung chien-wen lu*⁹² heißt es:

„T'ai-shih (Taksi) hatte zwei Söhne; der ältere war T'ai-tsu, der zweite Surhaci. Als sie noch sehr klein waren, kümmerte sich Li Ch'eng-liang um sie. Nachdem T'ai-tsu herangewachsen war, war er acht Fuß groß und seine geistigen Fähigkeiten waren überdurchschnittlich hoch. Wenn Ch'eng-liang die Truppen ausschickte, stand er gewiß bei jeder Schlacht an der Spitze, stets erwarb er sich Verdienste. Ch'eng-liang begegnete ihm mit Wohlwollen und auch T'ai-tsu setzte sich mit größter Kraft ein.“

Was den Satz „Li Ch'eng-liang kümmerte sich um sie“ betrifft, so verhielt es sich in Wirklichkeit folgendermaßen: Taksi hatte sich dem Stamm des 王杲

⁹² 山中见闻录 .

Wang Kao und des 王兀堂 Wang Wu-t'ang widersetzt, war zu den Ming übergegangen und hatte dadurch das Vertrauen der Ming-Dynastie gewonnen. Dabei ließ er die Söhne als Geisel im Zelt des Ming-Generals Li Ch'eng-liang zurück. Was die Legende über die Rettung Hsiao Han's durch Hsi-lan betrifft, so gibt es dafür keine geschichtlich wahren Beweise. Die Geschichtsbücher schreiben darüber sehr wenig. Nur im *Ch'ing-shih kao* deuten einige unklare Worte an, daß Li Ch'eng-liangs Nebenfrau Nurhacis außergewöhnliche Haltung bemerkte und sie es nicht ertragen konnte, daß man ihn einsperrte: „heimlich befreite sie ihn und kehrte zurück“ (*Ch'ing-shih kao / T'ai-tsu pen-chi*). Die in diesem historischen Material und in den Überlieferungen enthaltenen persönlichkeitsbezogenen Zusammenhänge stimmen miteinander überein: deshalb stellt die „Erzählung über den Khan“ auf jeden Fall eine bedeutende Quelle dar. Sie offenbart uns ein historisches Bild über das Leben der frühen Ch'ing und ist bestimmt für die geschichtlichen Kenntnisse wertvoll. Die volkstümlichen Legenden sind auf jeden Fall als literarische Kunstwerke anzusehen; sie sind nicht durch die Fesseln historischer Wahrheit eingeschränkt, wie durch den Großteil der Legenden bewiesen ist. Zum Beispiel: die Verfolgung des Khans wird durch die Erzählung des wahren Drachen-Himmelssohnes mit den sieben Sternen auf der Fußsohle erklärt, die einen romantischen Kunstgriff darstellt. Auch ist es unvermeidlich, daß der feudale Gedanke der „von den Göttern bestimmten Hoheitsrechte des Monarchen“ durchscheint.

Das Legendäre in der hervorragenden Figur des Khans tritt auch durch die Umstände in den Erzählungen „Der gelbe Hund rettet den Herrn“ und „Die Raben retten den Kaiser“ hervor. Obwohl das märchenhafte Element nicht frei von Ungereimtheiten ist, spiegelt es dennoch den Kontrast zwischen dem Starken und dem Schwachen wider; der Gute gelangt dank der Kraft der Gottheiten, die ihn aus seiner Bedrängnis erlösen, zur Verwirklichung seiner guten Vorsätze. Diese Elemente kennzeichnen gleichzeitig den volkstümlichen Kunstgeschmack und das ästhetische Denken der Mandschu. In den volkstümlichen literarischen Werken verwendete man eine prahlerische Ausdrucksweise und phantasievolle Kunstgriffe; dies stellte eine allgemeine Regel in der künstlerischen Praxis dar.

In der „Legende über Frau Meng Chiang“⁹³ kommt Frau Meng Chiang auf der Suche nach dem Ehemann weinend an die Große Mauer; Ch'in Shih-huang⁹⁴ zerhackte sie in kleine Stücke und warf sie in das große Meer, wo sie sich in eine Gottheit in Fischgestalt verwandelte. In der „Legende über Hung Ta-hai“⁹⁵

⁹³ 孟姜女的传说 *Meng Chiang nü ti ch'uan-shuo*.

⁹⁴ 秦始皇 .

⁹⁵ 洪大海的故事 *Hung Ta-hai ti ku-shih*.

wird der Bauernführer der Boxerbewegung, Hung Ta-hai, von 洋鬼子 Yang Kuei-tzu in einem Schilfsee umzingelt; ein großes Feuer ist nicht imstande, ihn zu verbrennen – im Gegenteil, er verwandelt sich in einen außergewöhnlichen tüchtigen und aufrichtigen Menschen. Yang Kuei-tzu jedoch wird von einer vom Himmel fallenden großen Pappel getötet. So setzte die Legende den menschlichen Schwierigkeiten ein Ende. Auch in der mandschurischen volkstümlichen Literatur verwenden viele Werke derartige kunstvolle Auswege: es handelt sich um eine dämonische Kraft, die das Interesse der Menschen anzieht.

2) Die meisten Werke berücksichtigen die landschaftlichen Eigenarten: entweder spielen sie darauf an oder lassen es zu einer vollständigen Verschmelzung mit den Einzelheiten der Erzählung kommen. Die Scharen der dem Khan Nurhaci folgenden acht Banner, das neue Machtzentrum von Hsin-pin⁹⁶, das Auf und Ab der Bergketten, die schönen Farben der Berge, der erhabene Yent'ung-shan⁹⁷, der sich dahinschlängelnde Su-tzu-Fluß⁹⁸ sind ein fruchtbarer Boden für die Entwicklung der volkstümlichen mandschurischen Literatur. Wenn die Menschen die für die Dynastie heilige „Erde des aufsteigenden Drachens“ erreichen, empfand das Auge die Farben der Berge, wurde man unweigerlich durch den Anblick der Landschaft innerlich berührt und dachte an den Aufstieg des Nationalhelden. Deshalb entstanden im Gebiet von Hsin-pin besonders viele Erzählungen über die Figur des Khans, die auf die Landschaft, auf die Tier- und Pflanzenwelt bezug nahmen. Die Autoren dieser Erzählungen haben ein mannigfaltiges Bild des Khans gezeichnet und seinen Charakter klar und deutlich dargestellt: es gibt Lob und Kritik. Im *Chi-ming-shan*-Berg träumt der Khan davon, wie ein Drachen und ein Phönix am Fuße und auf einem Berg mit Perlen spielten. Als er erwachte, hörte er auf der gegenüberliegenden Bergseite einen Hahn krähen. Der Khan lief schnell den Berg hinauf und sah, wie dort eine Wasserfontaine hervorsprudelte. Das Quellwasser floß schlängelnd ab, wodurch es an die Bewegungen eines Drachens erinnerte. Gut gelaunt sprach er zum örtlichen Würdenträger: „Dies ist das Gebiet des Drachens und des Phönix; ich bin entschlossen, die Hauptstadt an diesen Ort zu verlegen.“ Der in der Nähe von Hetu ala gelegene Chi-ming-shan („Hahnenschrei-Berg“) hat daher diesen Namen erhalten. Für diese Überlieferung und den Namen des Chi-ming-shan gibt es keine historisch

⁹⁶ 新宾 : das Gebiet von Yenden (Hetu ala).

⁹⁷ 烟筒山 : „Ofenrohr-Berg“.

⁹⁸ 苏子河 (*Suksuhu ula*, „Kormoran-Fluß“): Nebenfluß des Hun-ho östlich von Mukden, im Stammgebiet der Mandschu.

wahren Beweise: alles ist ein Phantasieprodukt. Jedoch hat sie den Menschen ein Bild des Nationalhelden als kaiserlicher Gründer hinterlassen.

Es gibt auch Erzählungen, in denen der Khan kritisiert wird: in der Erzählung „Yen-t'ung-shan“ (Ofenrohr-Berg) heizt ein junger Sklave das Ofenbett, als der Khan in fragte: „Steigt vom Yen-t'ung-shan Rauch auf?“ Der junge Sklave blickte zu dem fast zehn Meilen entfernten Ofenrohrberg, schüttelte den Kopf und sagte „nein“. Der Khan sagte zornig: „Ich sprach vom Rauch, wieso raucht es nicht? Du hast dich gegen den Fürsten vergangen.“ Darauf tötete er ihn. Dann fragte er einen anderen jungen Sklaven. Der junge Sklave erschrak und zitterte; da zog jedoch am Berggipfel eine rote Wolke vorbei. Er nickte und sagte „es raucht“. Nun erlosch der Zorn des Khans.

Weiters gibt es Erzählungen, die reine Phantasieprodukte darstellen und deren einfacher Stoff aus der Realität des täglichen Lebens stammt. In der „Erzählung der alten Ulme“⁹⁹ kommt der Khan, als er die Urne mit der Asche des Vaters zum Yung-ling-Mausoleum brachte, zu einer großen Ulme. Unterwegs dachte er daran, etwas zu essen; er legte daher die Urne mit der Asche auf einen Ulmenast. Als der Khan vom Essen zurückkehrte, war auf dem Ulmenast eine große Geschwulst gewachsen, die die Urne mit der Asche einschloß. Der Khan sah keine andere Möglichkeit, als die Asche des Vaters auf dem Baum zu bestatten. Diese Erzählung hat eine spezifisch gesellschaftliche Bedeutung. Die „Aschenurne“ und die Bestattung auf dem Ulmenast weisen auf die alte mandschurische Sitte der Einäscherung und der Baumbestattung hin. Daß die Mandschu in alten Zeiten die Feuer- und Baumbestattung praktizierten, ist durch historische Nachforschungen bestätigt. Im *Chien-chou wen-chien lu*¹⁰⁰ heißt es: „die Toten werden am frühen Morgen ins Freie getragen und verbrannt.“ Im *Ning-an-hsien chih*¹⁰¹ heißt es: „wenn in alten Zeiten ein Schamane starb, bestattete man seinen Leichnam auf einem Baum.“ Die „Erzählung der alten Ulme“ stimmt also sinngemäß mit den geschichtlichen Aufzeichnungen überein.

⁹⁹ 老榆树的故事 *Lao yü-shu ti ku-shih*.

¹⁰⁰ 建州闻见录 .

¹⁰¹ 宁安县志 .

Zur Frage der Figur des Khans in oralen Werken

3

1) Warum stellt die Figur des Khans eine zentrale Persönlichkeit in der mandschurischen volkstümlichen Literatur dar, und warum nimmt sie eine so wichtige Stelle in der Geschichte der volkstümlichen Literatur ein? Hierbei handelt es sich um ein soziologisches und historisches sowie ein die Gesetzmäßigkeit des literarischen Schaffens betreffendes Problem. Ob ein volkstümliches literarisches Werk Erfolg oder Mißerfolg erntete, welche Stelle es in der Geschichte der Literatur einnahm, dies hängt vor allen Dingen vom Ausmaß des Ansehens ab, das die in dem Werk beschriebene Persönlichkeit beim Volke genoß. Die „Legende über Frau Meng Chiang“, die „Erzählung über Yüeh Fei“, die „Erzählung über Li Ch’uang-wang“, die „Erzählung über Liang Shan-pai und Chu Ying-t’ai“¹⁰² sind unvergeßliche volkstümliche literarische Werke, in denen das Schicksal der beschriebenen Persönlichkeit auf das engste mit dem Schicksal des Volkes verknüpft ist. Der Charakter, die Taten und die Worte dieser Persönlichkeiten haben die Sympathie unzähliger Volksmassen erweckt und haben dazu geführt, daß sie von unzähligen Volksmassen überliefert worden sind. Die Völker richten sich stets nach den Idealen und dem Kunstgeschmack des eigenen Lebens und überliefern so das Bild des Nationalhelden. Meistens ist in diesen Werken der Zusammenhang zwischen dem Schicksal der Persönlichkeit und dem Nutzen der Volksmassen allgemein bekannt und die am Zustandekommen des Werkes beteiligten Volksmassen sind überaus zahlreich. In diesen sehr wertvollen volkstümlichen literarischen Erzeugnissen ist in hohem Maße die volkstümliche künstlerische Schaffenskraft dokumentiert. Derartige Überlieferungen konnten im Laufe all dieser Jahre unmöglich vergessen werden, da sie mit dem Volk verbunden waren. Auch die mündlichen Werke über Nurhaci sind mit dem Volk verbunden – und zwar aus folgenden Gründen:

- a) In der mehr als 2000 Jahre dauernden Entwicklungsgeschichte des Mandschuvolkes ereignete sich die Tragödie der Vernichtung der Bohai-Staatsmacht und der Liao-Dynastie. Die Chin-Dynastie wurde durch die Yüan grausam vernichtet. Das alles hatte einen großen Einfluß auf die mandschurische Volkspsychologie und es kam dazu, daß man nur mehr der eigenen Kraft vertraute. Nurhaci führte die Massen der acht Banner zu neuen, großen, hervorragenden und ruhmvollen Leistungen. Selbstverständlich wurde ihm die grenzenlose Hochachtung der mandschurischen Volksseele zuteil. Die Figur des Khans war für die Mandschu die Verkörperung echten

¹⁰² 梁山伯与祝英台的故事 *Liang Shan-pai yü Chu Ying-t’ai ti ku-shih.*

Stolzes und es war nur selbstverständlich, daß er den Nationalhelden in den volkstümlichen mündlichen Werken darstellte.

- b) Der Scharfsinn und die Begabung des Khans lassen ihn in der Geschichte als großartigen Staatsmann und militärischen Strategen erscheinen. In zehn von Mühen gekennzeichneten Jahren vereinte er über hundert Stämme, die in den verschiedensten Gebieten der „weißen Berge und schwarzen Gewässer“ verstreut wohnten, und dessen verdienstvolle Leistungen in den wichtigsten Büchern Eingang gefunden haben. In der mandschurischen Folklore wurden die großen Leistungen dieses Volkshelden gepriesen und daher entstanden im Volk heldenhafte Geschichten, die ihm gewidmet waren. Alles wurde auf die Figur des Khans bezogen. Alles wurde auf die Figur des Khans übertragen, wie es zum Beispiel aus der Erzählung „Die Raben retten den Kaiser“ klar hervorgeht: in den *Ch'ing T'ai-tsu shih-lu* bezieht sich die Geschichte auf Fanca, der sechs Generationen zuvor lebte. Diese Art von Werken besteht im künstlichen Zusammenschluß von heimlichen, listigen Taten, die gerade deshalb die in der Volksseele lebende grenzenlose Hochachtung dem Khan gegenüber ausdrückt.

2) In den literarischen Werken über die Figur des Khans gibt es auch kritische Aspekte, in denen mit dem Volk verbundene Probleme hervortreten. Es gibt Erzählungen, in denen der Khan einen negativen Eindruck hinterläßt – wie in den von Chinesen verfaßten Werken „Yen-t'ung-shan-Berg“ und „Sarhu“. Im Werk „Sarhu“ schickt der Khan während der Schlacht von Sarhu zwei Söhne aus, um die Ming-Truppen auszukundschaften. Der ältere Sohn kehrt zurück und meldet: „Die Ming-Truppen sind so zahlreich, daß sie wie Kao-liang-Pflanzen die Erde bedecken.“ Als der Khan dies hörte, erzürnte er und sprach: „Will man viele Feinde sehen, zerstört man die Achtung vor sich selbst. Man soll dir den Kopf abschlagen.“ Nachdem der älteste Sohn geköpft war, schickte er den zweiten Sohn. Als auch der zweite Sohn zurückkehrte und wahrheitsgemäß berichtete, ließ der Khan zorn erfüllt auch den zweiten Sohn köpfen. Dann schickte er den dritten Sohn zum Kundschaften aus. Der dritte Sohn war klug und schlau; als er zurückkehrte, meldete er: „Die Ming-Truppen bedecken zwar wie Kao-liang-Pflanzen die Erde, aber alle haben ihren Verstand verloren.“ Darüber erfreute sich der Khan und erhob sich. Sarhu hat seinen Namen dadurch erhalten, weil dort zwei Söhne getötet wurden. In dieser Legende ist der Khan grausam; selbstverständlich beeinflusste diese Legende nicht das positive Bild des Khans; der Umstand, daß es sich um ein chinesisches Werk handelt, hat dabei keinerlei Bedeutung. Über den Tod der Söhne durch die Hand des Khans gibt es Aufzeichnungen in den Geschichtsbüchern: in den „Man-wen lao-tang“ steht schwarz auf weiß, daß der Tod des ältesten Sohnes

Ch'u-ying [Cuyen] der historischen Wahrheit entspricht. Weil dieses Töten der Söhne durchaus nicht nur negativ beurteilt wurde, betrachtete man die Tat des Khans als positiv und allgemein sah man in der Hinrichtung der Verwandten eine militärische Angelegenheit. So wie diese Kritik mit der historischen Wahrheit übereinstimmt, so stellt der Khan auch einen Vertreter der Sklavenhalter und der Feudalherrscher dar; auf dieselbe Art beraubte und unterdrückte er durch rücksichtsloses Handeln das Volk (*irgen*) und die Leibeigenen (*aha*). Diese geschichtlich wahren Zusammenhänge sind in den „Man-wen lao-tang“ nicht aufgezeichnet. Der in den Überlieferungen hervorstechende grausame Charakter des Khans kann auch auf das Verlangen der unteren Schicht des Mandschuvolkes zurückzuführen sein und gerade das stellt den volkstümlichen und fortschrittlichen Charakter der mandschurischen volkstümlichen Literatur dar.

In den Werken über die Figur des Khans fehlen auch nicht die von Chinesen verfaßten Werke. In der Legende „Wan-li ma-ma“ ist von einer Chinesin die Rede, die ohne Rücksicht auf das eigene Leben entschlossen und furchtlos dem jungen Khan das Leben rettet. In der „Erzählung über Sotanai“ rückt der Khan nach Peking vor und knüpft mit Wu San-kuei verwandtschaftliche Beziehungen; obwohl ein Sohn ermordet wurde, läßt sich Wu San-kuei nicht zu einem haßerfüllten Gemetzel hinreißen, sondern untersucht den Fall Sotanai. Diese mündlichen Werke spiegeln die engen verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Mandschuren und Chinesen wider; man sieht darin die Teilnahme des chinesischen Volkes am literarischen Schaffen, das mit der 300 Jahre dauernden Geschichte der miteinander verschmolzenen mandschurischen und chinesischen Kultur unter der Ch'ing-Dynastie übereinstimmt.

3) Warum konnten sich so viele mündliche Legenden über die Figur des Khans bis heute in rohen Fassungen bruchstückhaft und episodenhaft erhalten, und wurden nicht zu einem Epos ausgearbeitet? Dieser Umstand hat soziale Gründe und beruht auf Faktoren, die mit den Gesetzen der künstlerischen Entwicklung in Zusammenhang stehen.

- a) Die mandschurische Schrift und Sprache wurden immer mehr vernachlässigt. Seit der Zeit der Erschaffung der mandschurischen Schrift im 27. Jahr Wan-li (1599) bis zur Ch'ien-lung-Zeit hatte sie ihren Wert verloren. Im *Hsiao-t'ing tsa-lu*¹⁰³ heißt es: „Zur Zeit Ch'ien-lungs, als Seine Majestät den kaiserlichen Herzog zu sich rief, konnte 宁盛额 Ning Sheng-o nicht in der Nationalsprache antworten; ... auch die Prinzen des Kaiserhauses konnten

¹⁰³ 啸亭杂录.

nicht mehr in dieser Sprache sprechen.“ Die mandschurische Schrift und Sprache gerieten daher in Vergessenheit und dies führte dazu, daß sehr viele mündlich überlieferten Texte zu Gesängen und Tänzen sowie Erzählungen vergessen wurden und verloren gingen.

- b) Das Zusammenleben von Mandschuren und Chinesen hat nicht nur dazu geführt, daß sich die mandschurische Kultur der chinesischen Kultur anpaßte; auch das Volksbewußtsein der Mandschuren verschmolz mit dem Volksbewußtsein und den Ausdrucksformen der Chinesen. Im *Hsiao-t'ing tsa-lu* wird mit Staunen bemerkt: „Durch den langen Aufenthalt [in China] wurden sie von chinesischen Gewohnheiten durchdrungen; viele geben sich der Muße und dem persönlichen Wohlbefinden hin; für die alten Mandschu ... gab es weder Studium noch Arbeit, noch Bogen und Pferd; sie bezeichneten sich als Chinesen.“ Die Schwächung des Volksbewußtseins führte zu einer Entfremdung hinsichtlich der eigenen volkstümlichen Kultur. Der japanische Gelehrte 鴛淵一 Oshibuchi Hajime schreibt im Vorwort zu seinem *满洲文学 Manshū bungaku*: „Sie haben keine alten Werke eigener volkstümlicher Literatur an spätere Generationen überliefert; sie haben wohl dieser Art von Bemühungen keinen Wert beigemessen und deshalb nichts hinterlassen; schließlich haben sie sich bedingungslos der chinesischen Kultur unterworfen (?)¹⁰⁴. Es gab Familien, in denen man alle Lieder verbannt hatte, in denen man Bücher mit Liedern, Heldenepen, alten Geschichten, religiösen Gesängen nicht mehr aufbewahrte.“ Obwohl Oshibuchi Hajime's Ausführungen gewiß übertrieben sind, so spiegeln sie doch die gewaltige Überlegenheit der chinesischen Kultur über die mandschurische Kultur wider und lassen die Umstände der Stagnation und der Vernachlässigung klar hervortreten. In bezug auf die Überlieferung von Erzählungen über den Khan liegen die Gründe auch bei der Verschmelzung der mandschurischen mit der chinesischen Kultur und selbstverständlich auch in der unterbliebenen Entwicklung der Sprache.

3) Die Ausarbeitung eines vollständigen Epos ist eigenen Gesetzen der allmählichen Entwicklung und Reife unterworfen. Das alte tibetische und mongolische heroische Epos „Geser Khan“ ist im 11. (bzw. 15.) Jahrhundert entstanden und hat sich durch mehrere hundert Jahre hindurch frei entfaltet. Im Laufe dieser freien Entfaltung wurde es von den Tibetern und Mongolen weitererzählt und aufgeführt. Durch Generationen und Jahrhunderte hindurch hat es nie eine Unterbrechung gegeben. Im heroischen Bild des Geser-Khan drückte das tibeti-

¹⁰⁴ Fragezeichen im Originaltext.

sche und mongolische Volk seinen ganzen volkstümlichen künstlerischen Geist aus. Sie schufen damit ein inhaltlich weites und reiches Werk, von künstlerisch vollkommener und hervorragender Größe. Betrachtet man das ganze Material, so kommt man auf sechzig Fassungen mit mehr als einer Million Gesängen. Die Entstehung eines derart umfangreichen Werkes ist – abgesehen vom Zeitfaktor – auch eine Frage der kontinuierlichen Entwicklung der Kultur eines Volkes.

In der mandschurischen volkstümlichen Literatur gibt es kein auf den Khan bezogenes Heldenepos. Jedoch bis heute sind bruchstückhafte und episodenhafte mündlich überlieferte Werke erhalten geblieben; sie wurden in der mehr als 300 Jahre dauernden Herrschaft der Mandschu geschaffen, die eine Vernachlässigung der mandschurischen Schrift und Sprache zur Folge hatte und der chinesischen Kultur die Tore öffnete; unter diesen Umständen konnte sich die mandschurische Kultur nicht mehr weiterentwickeln.

Man kann daraus die Folgerung ziehen, daß dies die Gründe sind, warum die Mandschuren in 300 Jahren nicht die Voraussetzungen eines reichen Bodens und der geeigneten Atmosphäre für die Entwicklung einer eigenen volkstümlichen Kultur schaffen konnten. Aus diesen Gründen konnte es auch nicht zur Schöpfung eines vollständigen großen Heldenepos kommen.

* * *

Ergänzend sei hinzugefügt, daß inzwischen sechs weitere Legenden über Nurhaci veröffentlicht wurden, und zwar in den Werken *Man-tsu min-chien ku-shih hsüan*, Shanghai 1983 (S. 122–135: fünf Legenden) und *Chieh-jih ti chüan-shuo*, Ch'ang-sha 1982 (S. 222–226). Die im Artikel von P'eng Po erwähnten Erzählungen sind inzwischen in den Sammelwerken *Chung-kuo shao-shu min-tsu min-chien ku-shih hsüan* (Peking 1981) und *Chung-kuo shao-shu min-tsu ai-ch'ing ku-shih hsüan* (Lan-chou 1983) veröffentlicht.

Fundamental Principles of Manchu Poetry

Stary, Giovanni
(Venice-Italy)

4

Dating from their diffusion throughout Europe in the 17th century (1) Manchu studies have been based on the conviction that the Manchu did not have an autochthonous poetry or literature, and that their literary production consisted entirely of translations of Chinese texts. This, as well as the scarce accessibility of proper material is one of the reasons, for which we have never spoken in terms of Manchu poetry, not even when the only known Manchu poem at the time, dedicated to the "Pacification of Chinch'uan 金川", of 1776, was published in 1792 by L. Langles.(2)

Unfortunately the translator M. Amyot, in his introduction, passed too quickly over the fact that it was a Manchu version of an originally Chinese text. It could well be that this is why the composition failed to attract the interest of students and was quickly forgotten.

A similar fate was in store for H.C. De La Gabelentz' (3) and Ch. De Harlez' observations on the stylistic and poetic peculiarities of the Manchu text of the 頌 sung ("tukiyecun") added to the famous 盛京賦 Sheng-ching fu ("Mukden fujurun-i bithe") of Ch'ien-lung (4), and to the notes of E. Von Zach on the Manchu inscriptions of the "Yellow Temple" at Peking.(5)

It was only in 1950 that the German sinologist E. Haenisch put forward, for the first time, the conviction that the Manchu

version of a Chinese text might not be just a simple translation but a parallel text with its own rules of versification, typical of the Manchu language. (6) W. Fuchs (7) in 1953, P. Poucha (8) in 1956, and W. Bauer (9) in 1961 arrived at similar conclusions.

The first study of parallel poetic texts (Mongol and Manchu), however, was done as late as 1968 by D. Sinor in his article Some Remarks on Manchu Poetry (10). In it the author shows the technique used in verse abstracts from the Mongol Chronicle (Erdeni-yin tobči) of Sagang sečen for translation into Manchu, and analyses from the viewpoint of poetic structure, the Manchu text of the quadrilingual inscription of the An-yuan-miao temple at Jehol, and some verses from Nišan saman-i bithe. Sinor continued this work in his "History of Manchu Literature" (Storia della letteratura mancese), published in 1969 in Italy (11); it is undoubtedly the best analysis of Manchu literature published to date.

In these two studies Sinor unequivocally demonstrates that the Manchu knew verse technique very well and were capable of expressing poetic compositions with the characteristics proper to their own language, even if it still seemed that they used them in translated works or in bi-or pluri-lingual inscriptions.

This was the situation when, some ten years ago, I turned my attention towards research into autochthonous Manchu poetry, i.e. poetry neither based upon, nor inspired by, works written in Chinese or any other language of the Empire. After long research in various European libraries I had the good fortune to obtain some unknown or inedited manuscripts. These not only give the final demonstration that an outstanding production of autochthonous Manchu poetry exists, but also reveal an extreme aesthetic

sensibility and an unexpected lyrical wealth. This material, even if modest compared to the output of other peoples, is nonetheless enough to establish what the most widespread principles of Manchu poetic technique were.

As research stands, I believe that I can hypothesize four fundamental verse schemes in autochthonous Manchu poetry:

1.The "Classical" Scheme

It is far from surprising that the predominant element in autochthonous Manchu poetry is the birth and history of the Ch'ing Dynasty - and that is those events which so profoundly changed Manchu life. We can, therefore, legitimately talk of "historical songs" or "ballads". To date, four historical ballads are known, all anonymous:

1) The ballad published by Langlès, "The Evil Rebels of Chin-ch'uan" (Jalingga gin cuwan-i hûlha). Its subject is the crushing of the rebellion in 金川|Chin-ch'uan in 1776, and it was published in Paris in 1792, in Manchu characters, with a transcription and a translation into French by M. Amyot. It was Amyot himself who specified in his introduction that "this triumphal hymn was sung to welcome the great general Akuei (阿桂, 1717-1797) when, amidst all the panoply of supreme dignity, the Emperor received him, several kilometers (li) from the capital after his glorious expedition into Chin-ch'uan".(12) This hymn, of 18 verses, appears to have been composed in Manchu on the incitement of the Emperor Ch'ien-lung himself:

"Eh quoi!" dit l'empereur a ses grands, "ne saurionsnous
exprimer nos pensées en rimes autrement que par des mots

chinois? notre langue ne sauroit-elle être astreinte à une versification mesurée, telle qu'il la faut pour être mise en chants? Il me semble que cela ne seroit pas si difficile, si on le vouloit bien". (13)

Further, Amyot specifies that "Ces sortes de pieces, qui sont pour le cérémonial de l'empire, ne sont point livrées au public; après qu'elles ont servi à l'usage auquel elles sont destinées, on les dépose dans les archives du tribunal des rits...." (14)

2) "Song about Kashgar of the Ta Ch'ing Empire" (Daicing gurun-i kašigar ucun-i bithe).

This ballad was collected at the end of last century by W. Radloff from the Sibe in Hsin-chiang, and published in Sibe dialect transcribed into Cyrillic characters by A.O. Ivanovskij in his Man'čžurskaja chrestomatija. (15) It has 18 verses on the crushing of the rebellion of Jehangir (張格爾 Chang-ka-erh), in Kashgar in 1828. (16) A manuscript version in literary Manchu is conserved in the Oriental Institute of the Academy of Sciences in Leningrad. It has not yet been edited. (17)

3) "Song of the Homeland" or "Song of the Homeland after leaving Mukden" (Ba na-i ucun, or Mukden ci tucike ba na-i ucun). This ballad, (18) the longest of those discovered to date, and whose complete variant has 60 verses, concerns the movement of the Sibe of Manchuria into the Ili Valley (in 1764). As distinct from the two preceding ballads, it is not simply a eulogy of the greatness and glory of the Ch'ing and their military enterprises, but rather, and principally, full of human touches and masterly in its expression. This is felt for example in the description of the pain of parting from their native Manchuria. On many

occasions the poetry rises to the greatest lyricism: for example when thoughts turn to houses abandoned and destined to decay like the cuccoon of the silk-worms:

Šan umiyaha-i feye The silk worms' nests
samsime delhere beye crumble and fall apart;
gasara yasai muke seci [our] tears of sorrow
feng tiyan-i bira oho. have become the river of Feng-t'ien.

4) (Without title: On the Foundation of the Manchu Empire.)

(19)

This work, rather than being a historical ballad, is a eulogy to 清太祖 Ch'ing T'ai-tsu (Nurhaci), whom the unknown composer likens to the great mythical emperors of Chinese history: 盤古氏 Pan-k'u shih orders universal chaos, 伏羲 Fu-hsi lays down the laws for communal living, 神農 Shen-nung establishes agriculture, 堯 Yao and 舜 Shun give the laws, 文王 Wen Wang of the 周 Chou Dynasty creates respect for the aged and for ancestors, 武王 Wu Wang introduces rites and music. Happiness, that is the supreme step in human life, however, is not introduced until the time of Ch'ing T'ai-tsu, who distributes it from "Lake Tamun", the mythological seat of the progenitor of the Ch'ing Dynasty.

5) "Song of the Dragon's Rise" (Muduri mukdeke ucun). (20)

A ballad of 45 verses dedicated to the Ch'ing Dynasty; it begins with the well-known legend of the supernatural origin of the mythical ancestor Bukûri Yongson, dwells on the activity of Nurhaci and sings of the glorious rise of the Dynasty towards 康熙 K'ang-hsi.

All of these historical ballads, certainly not the only extant ones, are constructed according to one verse scheme whose

earliest examples are already to be found in the "Secret History of the Mongols" (Mongġol-un niguča tobčiyān), in Kalmuk poetry and in other peoples of the Altaic area. (21)

Every verse, with no exceptions, has four lines, each of which always begins with the same one letter, vowel or consonant, thus creating an initial alliteration. The rhyme-scheme is a fixed a-a-b-a, so that the first two and the fourth lines always rhyme, while the third is free. The scheme, ideally, then could be thus expressed,

x.....a

x.....a

x.....b

x.....a

as can be seen, e.g. (22) in the first verse of the "Song of the Homeland":

amba daicing gurun sehe.

amba.....he.

abkai hese be aliha bihe.

abkai.....he.

ambalinggû doro badarafi.

ambalinggû....fi.

ambarame gungge faššan be iletulehe.

ambarame..he.

This formula, today, may be considered the most widespread verse scheme in Manchu poetry. We find it in folk songs, (23), nuptial pieces, (24) military eulogies (25) and commemorative inscriptions. (26)

For the very reason that there is a wide diffusion, there are also variants, the best-known of which having been created, it would appear by Ch'ien-lung himself for his aforementioned 頌 sung added to the 盛京賦 Sheng-ching fu. Each of the sung's seven verses has fourteen lines, characterised by their initial letter

in common (allitteration). The rhyme, however, follows the scheme aa-ba-ba-ba-ba-ba, where a indicates the constant ending (i.e. rhyme) and b the free one. (27)

As well as this variant, to date I have also found eight schemes clearly traceable to the "classic scheme":

- 1) Initial constant allitteration but with no rhyme, following the formula

x.....ø

x.....ø

x.....ø

x.....ø

e.g. (28): daci ili bade hûlhai facuhûn de susunggiyabufi.

dasame ere bade fucihi-i juktehen be weileme
deribuhe.

da ba be ibkabufi. ubade gurinjibuhe gese bicibe.
dade emu adali banin umai gûwaliyandarakû bihe.

- 2) With no initial allitteration but with constant rhyme, following the formula

ø.....a

ø.....a

ø.....a

ø.....a

e.g. (29): duka be dosime jiderengge yarha haha jui.

okdome tucirengge šao ho el sargan jui.
angga be ojongge yarha haha jui.

haji seme tebeliyerengge šao ho el sargan jui.

- 3) Constant initial allitteration but with alternated rhyme, following the formula

x.....a

x.....b

x.....a

x.....b

e.g. (30): seri tongga ferguwecuke moo be nirufi.
se jalafun goro goidatala saniyabukini.
selame nadata abdaha-i adali mukdendefi.
sengge erdemu minggan aniya enteheme tutakini.

- 4) Initial allitteration limited to c o u p l e t s but with
 "classical" rhyme scheme following the formula

x.....a

x.....a

y.....b

y.....a

e.g. (31): olo hûnta sembi.
obume selgiyeme gaimbi.
sireme sirabufi seci.
sirhe be banjibumbi.

- 5) Initial allitteration limited to c o u p l e t s with
 constant rhyming following the formula

x.....a

x.....a

y.....a

y.....a

e.g. (32): tacihakû leolen waka.
tacici acara jaka.
cisui banjibuhangge waka.
ciktan de dosire duka.

- 6) Alternating initial alliteration a n d rhymes, following the formula

x.....a

y.....b

x.....a

y.....b

e.g. (33): ama-i boode bisire de.

jule nahan siningge an.

amha-i boode geneme.

jun juwan siningge na.

- 7) Constant initial alliteration a n d rhymes, following the formula

x.....a

x.....a

x.....a

x.....a

e.g. (34): emgeri ambarame coolaha.

ergengge be elhe de isibuha.

erdem de gungge be sanggabuha.

enduri niyalma de akdabuha.

- 8) The same scheme as n° 7, except that each verse is of three lines rather than four. The only example found to date is a quadrilingual inscription on the victory over Dawaci, dating back to 1755. I quote, as an example, the first of its 30 verses: (35)

daci abkai elbehengge be uhelehe.

daicing gurun de hesebuhe.

dabtame karmatame bargiyatabuhakûngge akû bihe.

Finally, we must note that, in order to respect the "classical scheme" Manchu poetry would also admit a certain syntactical freedom in the construction of the lines. This can be seen, for example, in the second verse of the "Song of the Dragon's Rise" (Muduri mukdeke ucun), where there is an initial alliteration in [e] to be respected:

eldengge forgon be abka neihe. (for:abka eldengge forgon be neihe.)

erdemu de minggiya orho tucinjihe.

eiten gurun elebunjifi.

enduringge de jalafun nemebuhe.

or, in the 35th verse of the same ballad, with the initial alliteration in [i] :

ioi-i gese gungge be mutebuhe.

inu šun-i adali babe kederehe.

iktaka abkai fejergi irgen. (for:abkai fejergi iktaka.., or irgen iktaka) ijishon-i hahilaha wesihulehe.

2.The Alliteration

We have seen that initial alliteration is a decisive element in the "classical scheme" of Manchu poetry. Equally frequent, however, is alliteration within the line, especially in those cases where the sound (or better the homphony) has to be part of a definite rhythm, as in shaman prayers and invocations. In these cases, in fact, a perfect harmony between rhythm and alliteration is often to be noted, the rhythm being expressed in a sequence of words with a deliberately counted number of syllables. An excellent example is to be found in some of the

shaman ritual prayers of the imperial Aisin Gioro clan, the
 "Manjusai wecere metere kooli bithe" (欽定滿洲祭神祭天典禮 Ch'in-
ting Man-chou chi-shen chi-t'ien tien-li),: (36)

(.....)

šufangga huturi be šulu de buki. (syll.:3/3/1/2/1/2;all.:šufan-
 gga..šulu)

tumen hûturi be tunggen be buki. (" :3/3/1/2/1/2; " :tumen..
tunggen)

(.....)

uyun hûturi be urebuki. (" :2/3/1/4; " :uyun..
urebuki)

jakûn huturi be jalumbuki. (" :2/3/1/4; " :jakûn..
jalumbuki)

(.....)

enduri eršeme. (" :3/3; " :e....e)

weceku wehiyeme. (" :3/3; " :we...we)

(.....)

banjime bayambu. (" :3/3; " :ba...ba)

wehiyeme wesimbu. (" :3/3; " :we...we)

abdaha de arsumbu. (" :3/1/3; " :a....a)

fulehe de fusembu. (" :3/1/3; " :fu...fu)

Since alliteration is the technique most often to be found
 in Manchu poetry, it is not surprising that it was carried to the
 height of perfection - so perfect, that is, that in some cases one
 has the definite sensation that some poets lost their taste for
 true poetry to give rein to artifice in word play, as in the
 following paired couplets: (37)

ai ai ainara ainame ainaci ainakini,

e e elehe elengge elefi eletele.

or

ainaci ainakini aiseme ainambini aikanahade ainara.

nakaki nakacina naranggi narašahai nandabucibe nasambi.

4

3.The Refrain

The use of a refrain is still something of an unknown quantity in Manchu poetry. In the shaman prayers, in particular, where ample use is made of it, the meaning of the refrain is quite unknown and this was the admission not only of the Manchus but also of the Manchu shamans themselves, (38) and even the ones who recited it. It is probable that these refrains were words with a magic value and therefore incomprehensible in their very nature. This has been confirmed by a Sibe shaman who says: "The shaman uses words that he himself invents and which do not exist in the Manchu language; with these [...] the devil is confounded." (39)

Despite such difficulties, it seems to me possible to separate out three types of refrain:

1) The "magic" refrain.

These characterise shaman invocations and stand out both for their obscurity of meaning (due to their archaic nature?), and for their position. Only in shaman invocations in fact, or at least in all the known ones, does the refrain open and close every invocation or phrase - as always happens in the shaman tale Nišan saman-i bithe (f.46): (40)

hocohon jilgan-i hoge yage hûlame

monggoldai nakcu hoge yage

hûdun hahi hoge yage

etc.

(Crying out hoge yage in a beautiful voice, she said
Monggoldai nakcu, - hoge yage,
quickly - hoge yage,
etc.)

and again (f.66): (41)

den jilgan deyangku be hûlame hendume
deyangku deyangku eigen akû de,
(.....)

...deyangku deyangku.

(Calling deyangku in a high-pitched voice, she said
deyangku deyangku - without a husband
(.....)

....deyangku deyangku.)

In a unique case two different refrains are used in the one invocation and here it is interesting to note how this change from one refrain to the other coincides with the change of the person invoked (ff.82-85).(42) We could thus hypothesise that, in shaman invocations, each situation required a specific refrain. Unfortunately there is a total lack of other examples which might confirm this hypothesis.

In Nišan saman-i bithe it can be seen that in the verse passages which do not constitute invocations, the refrain is always in the final position, as if, in such cases, there was no need for a "magic opening" to the lines.

The very same situation is to be found in the magical invocations contained in the shaman rituals of the Aisin Gioro clan, that is the already mentioned Manjusai wecere metere kooli

bithe. Here, too, two refrains, in initial and final positions, are used, and also here, their meaning is obscure: (43)

Je.

irehu je narhûn.

uce fa be dalifi solimbi narhûn.

mucen-i sukðun. jun-i tuwa be gidafi solimbi narhûn.

solihā be dahame. soorin de wasiki narhûn.

tuibuhe be dahame tusergen de wasiki narhûn.

nadan daihûn nanggişame wasiki narhun.

jorgon junggi jorime wasiki narhûn.

oron honggon de oksofi ebuki narhûn.

siren honggon de sişafi ebuki narhûn.

(Je!

Irehu je narhûn !

Having closed doors and windows we call you, narhûn !

Having taken the vapours from the cooking pots and the smoke from the stove, we call you, narhûn !

Since we have called you, come down to the throne of honour, narhûn !

Nadan Daihûn, come with benevolence, narhûn !

Jorgon Junggi, come with benevolence, narhûn !

Accompanied by magic bells, come down, narhûn !

Invoked by these hanging bells, come down, narhûn !)

The example quoted is outstanding also for the fine play of alliteration in the last six lines: solihā...soorin, tuibuhe...tusergen, nadan...nanggişame, jorgon...jorime, oron...oksofi, siren...sişafi.

Second example: (44)

Je.

irehu je gu-i šongkon.

tusergen dere be tukiyeŋi solimbi gu-i šongkon.

šufangga šusu be sindafi solimbi gu-i šongkon.

solihā be dahame soorin de wasiki gu-i šongkon.

tuibuhe de dehamē. tusergen de wasiki gu-i šongkon.

asha dethe be acinggiyame wasiki gu-i šongkon.

siren siša de sišame wasiki gu-i šongkon.

(Je !

Irehu je gu-i šongkon !

After preparing the table, we call you, gu-i šongkon !

After preparing pure food, we call you, gu-i šongkon !

Since we have invited you come down to the throne of honour,
gu-i šongkon !

Since we have invoked you at night time come down to table,
gu-i šongkon !

Come down moving the feathers of your wings, gu-i šongkon !

Invoked by these hanging bells, come down, gu-i šongkon !)

Besides the alliteration already seen in the previous example, the characteristic use of the refrain is also to be seen, (and this, in itself, means "eagle of precious stones", narhûn means "confidential" or "secret"), but it does not, in any way, have a logical connection with the invocation itself.

Finally, it must be added that shaman invocations are often characterised by an "introductory formula" with just as obscure and different meaning for each single clan. In the Nišan saman-i bithe we find the formula ke, (45) in the Manjusai wecere metere kooli bithe, the formula anje, je, je irehu je (+ narhûn or gu-i

ŝongkon). The Yehe Nara clan had the formula ainci (46) while the Niohuru clan had anje. (47)

2) "Expressive" refrains.

As studies stand it is possible to quote two examples of refrains clearly used to emphasise poetic content. In fact, in the Nišan saman-i bithe two of the three funeral elegies have the refrain ara, the third one, ara koro. "Ara" is a typical expression of sorrow, the substantive "koro" means sorrow, mourning, ill-fortune etc., and in these cases the refrains, as distinct from the "magic" ones, never come before a sentence or line, and are translatable. (48)

3) Refrains with the function of caesura.

In a poem collected from the Sibe by W. Radloff and published by Ivanovskij, (49) I found the refrain "kungji" (which, not having any precise meaning is not translatable). Its only aim seems to be in creating a pause between the subject and the object (or predicate) and it is repeated again at the end of the line thus conferring a certain rhythmic nature to the whole poem and augmenting the almost constant number of syllables in the single lines:

sahaliyan gaha kungji moo de dombi kungji.
sain ucun be kungji ubade jombi kungji.
tarhûn morin be kungji geren de šombi kungji.
etc.

(A black raven kungji sat upon a tree kungji;
a lovely song kungji comes to mind kungji.)

A robust horse kungji is groomed by everyone kungji.
etc.)

4

4. Manchu-Chinese "Mixed" Poetry

The fourth Manchu rhyme-scheme is a poetic genre which has been completely unknown to date. It has bilingual Manchu-Chinese components (manju nikan yangsanggai acamjiha ucun, 清漢 (滿漢) 集錦歌 Ch'ing-han (or manhan) chi-chin ko), and must not be confused with the bilingual 子弟 tzŭ-ti genre.(50) These "mixed" poems, of which a collection has been donated to the State Library of West Berlin by Professor Erich Haenisch, (51) are works composed according to very rigid principles of the simultaneous use of both languages. The 73 poems, by an unknown author, are of the highest level and remind one of 唐 T'ang poetry. In two poems the Manchu themselves are mentioned and thus these must have been composed during the Ch'ing period.

As for their structure, I have been able to separate out (52) five different techniques.

- 1) Title : 晚 tuwabun-i 滿漢 yangsanggai acamjiha 詩 .(53)

šun 落 ya 生暗 fa 紗 .

suman 冉冉障 baba;

gaitai 遠寺催 jungken.

baji 高城趣 gaha.

erin jakan 雲圖染 .

jalan tuwahi 水墨遮 .

ara 何處 dengjan 朗 .

敢是 gohon 掛半 biya:

"Poem of mixed Chinese and Manchu, on Evening Observations."
In the evening, when the sun sets, furtive mist rise at the
windows.

The mist, almost imperceptibly, hides every place.
Early, the bells of the distant temple sound the curfew.
The crows flee to the highest wall of the city.
Now the cloud-pictures take on colours.
Slowly fall the inky-black veils.
Oh, wherever a lantern is shining,
It seems, hanging on its hook, like a suspended half-moon.)

In this genre, the most frequent in the collection, the poet had greatest freedom only in the first and last couplets. In the second and third couplets, on the other hand, a precise sequence is observed in both the choice of Chinese and Manchu words and also a constant order in the number of syllables which make up the Manchu words. It can be seen that the second couplet is formed, in both its lines, by a bi-syllabic Manchu word (gaitai and baji), followed by three Chinese words (遠寺催 yüan ssü ts'ui and 高城越 kao ch'eng ch'en), in turn followed by a bi-syllabic Manchu word (jungken and gaha).

The third couplet begins with two bi-syllabic Manchu words (erin jakan and jalan tuwahi), followed by three Chinese words (雲圖染 yü t'u jan and 水墨遮 shui mo che). The total number of syllables for each line is always seven, proving that the choice of Manchu words i s n o t c a s u a l, but determined by an careful choice based on the number of syllables. Within each scheme the poet had the greatest freedom of choice between Chinese

and Manchu words, as may be seen in the following example: (54)

[Title:] 冬暮 tala de yabure 詩 .

tuweri 空濶眺 tala.

葉落 bujan 澹 sun 斜 .

遠近 gašan 啼 coko.

高低 eifu 瘦 gaha.

holo ci 暗 yacin 靄 .

hada de 明 jamu 霞 .

誰破 suman geli 晝 .

dule gu 掛半鉤 biya:

("Poem on a Walk in the Plains on a Winter Evening."

In winter the plains are wide and empty,
The leaves fall, silence reigns in the woods, the sun is setting.

In villages, near and far, the hens cackle,
the thin crows on the high and the low grave-mounds, caw.
From the valley come dark, black clouds.

Red clouds shine over the rocks.

The mist parts, the light shines,
And the sickle-moon is a suspended jewel.)

Here too the scheme is rigidly constant in the second and third couplets; the second, in fact, being composed of two Chinese words (遠近 yüan chin and 高低 Kao ti), one bisyllabic Manchu word (gašan and eifu), followed by a Chinese word (啼 t'i and 瘦 sou), then a bisyllabic Manchu word (coko and gaha). The third couplet, on the other hand, is made up of a bisyllabic Manchu word (holo and hada), followed by a monosyllabic Manchu word (ci

and de), then a Chinese word (暗 an and 明 ming), a bisyllabic Manchu word(yacin and jamu) and finally a Chinese word (靄 ai and 霞 hsia). In this case too the total number of syllables in each line is always seven.

- 2) Only one poem(55) has a structure identical to the preceding group, with the difference that is not to be seen in the second and third couplets, but rather in a l t e r n a t e lines:

[Title:] Ice 春 .
 niyengniyeri 始透 muru.
 dolo 蘇動 oilo 枯 .
 na 脉生 ya we 似有 .
 調 simelen 桃含 fiyen.
 moo 津活 jun fiya 猶無 .
 返 fayangga 柳擺 su.
 tugi 中雁 gang ging 唳 .
 暖 fon 來報北 baru.

("A New Spring")

The spring begins as an event which pervades every thing;

The inner part lives and moves, the outside is still dry.

The pulse of the earth seems to revive.

The marsh changes, the peach tree begins to adorn itself.

The sap in the veins of the birch is not yet awake,

[but] the willow tree come back to life, waves in the wind.

The wild ducks cry in the clouds,

and announce the arrival of the warm season to the north.)

As one can see, the third line is identical to the fifth in stru-

cture, as is the fourth to the sixth. In this case too, the structure of the first and last couplets is free.

4

- 3) Ten poems in the collection follow a totally different scheme: and that is of constant rhyme with the exception of the second and the last but one lines, and independently of the fact that the final word be Manchu or Chinese. (56)

[Title:] Gefehē 詞 . a 字韵 .

(hûwang yeng el sere mudan. 黃鶯兒 .)

俏舞 haihûnga.

hatan 雨 .

buyen 花 .

giru 嬌媚 fiyan niša.

戀 fiyan fiyangga.

趁 wa wangga.

莊生 tolgin selara.

hon 榮華 .

香酣 edun.

emu 醉雲霞 .

("Tz'ǔ poem on a butterfly, with rhyme in a."

Melody: Hûwang geng el / Huang-ying-erh.

It dances, etherial and graceful.

A heavy fall of rain.

Nostalgia for flowers.

The figure delicate and light, rich with colours,

is nostalgic for variegated colours,

follows heady perfumes,

cheers the dreams of Chuang-sheng,

very beautiful and splendid.

Perfumes cheer the wind.

a red cloud, drunk.)

As the title of the poem already tells us, in this case the rhyme is in a; other poetry of this genre has rhymes in e, i, u, an, en, ai.

- 4) The fourth genre of mixed composition is made up of a poem of six verses, each one made of four lines. Their characteristic is that only the first two lines of each verse follow a strict scheme, while the other two lines are free.(57)

[First verse:] (西江月 sere mudan)

ilha 增穰 ombi.

jeku 助長 mangga.

abkai 吩付 hûi ciha.

bodon seolen 嚼蠟 .

("Melody: Hsi-chiang-yueh."

The flowers multiply luxuriant,

The grain grows, abundant.

The order of Heaven goes willingly on;

Planning and worrying is like chewing wax.)

These, then are the verse principles of autochthonous Manchu poetry elaborated on the basis of the material currently available. Were we to extend this analysis also to works of translations, the results would undoubtedly provide a much longer list of verse and poetic schemes. As Sinor has already demon-

ated, the Manchu, often, did not limit themselves to only literal translations of verse texts but tried to translate a Chinese or Mongol poetic text on the basis of the lexical and phonetic characteristics of the Manchu language, showing a noteworthy artistic sense and a lively creative capacity.(58)

An accurate revision of our view of this people's literary activity, neglected or quite unknown for three centuries, is now necessary.

NOTES

4

1. As a date for the beginning of Manchu Studies in Europe we can accept 1696, the year when the first Manchu Grammar (Elementa linguae tartaricae) was published by the Jesuit F. Verbiest in M. Thevenot's Relations de divers voyages curieux, Paris 1696.
2. Hymne tartare mantchou chanté à l'occasion de la conquête du Kintchouen, Paris 1792, 26 pp.
3. In relation to the poem published by Langlès and to the Sheng-ching fu composed by Ch'ien-lung, he observes (on p.148): Les seuls essais poétiques ont été faits par l'empereur Kaotsoung (Khian-loung) qui les composa d'après des règles qu'il s'était lui-même tracées. H. Conon De La Gabelentz, Elémens de la grammaire mandchoue, Altenbourg 1832.
4. Ch. De Harlez, Manuel de la langue mandchoue, Paris 1884, p.4.
5. On pp.100 and 104-107 of his collection Manchurica, in Lexicographische Beiträge, III, Peking 1905, pp.96-107.
6. On p.227 of his article Zwei viersprachige Inschriften zum Dsungarenkrieg aus den Jahren 1755 und 1758, in Miscellanea Academica Berolinensia, II/1 (1950), pp.224-247.
7. In column 469 of his review of the article by E. Haenisch, Die viersprachige Gründungsinschrift des Tempels An-yüan-miao in Jehol vom Jahre 1765 (Wiesbaden 1950), in Orientalistische Literaturzeitung 9/10 (1953), col.467-470.
8. Note 15 on pp.235-236 of his article Zur Entwicklung des mongolischen Verses, in Charisteria Orientalia praecipua ad

- Persiam pertinentia, Prague 1956, pp.233-252.
9. On p.23 of his article Zwei mehrsprachige Gedichtinschriften Kaiser Ch'ien-lungs aus dem "Gelben Tempel" zu Peking, in Studia Sino-Altaica, Festschrift E. Haenisch, Wiesbaden 1961, pp.21-30.
10. Published in Studies in South, East and Central Asia Presented as a Memorial Volume to the Late Professor Raghu Vira, by Members of the Permanent International Altaistic Conference, New Delhi 1968, pp.105-114.
11. D. Sinor, I fondamenti della letteratura mancese, in Le letterature del mondo, IV, Milano 1969, pp.383-441.
12. Hymne..., op.cit., p.III.
13. Ibid., p.VI.
14. Ibid., p.III.
15. A.O. Ivanovskij, Man'čžurskaja chrestomatija, I-II, Sanktpeterburg 1895, pp.191-192.
16. Cf. A.W. Hummel, Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644-1912), I-II, Washington 1943-1944, p.68.
17. See M.P. Volkova, Opisanie man'čžurskich rukopisej Instituta narodov Azii AN SSSR, Moskva 1965, pp.92-93, No.181.
18. Published with introductory notes and translation by Giovanni Stary, Mandschurische Balladen und Lieder als historisches Spiegelbild der Ch'ing-Dynastie, in Fragen der mongolischen Heldendichtung, Teil I, (Asiatische Forschungen Band 72), Wiesbaden 1981, pp.340-359. The Mss. of the two variants are kept in Leningrad (cf. Volkova, op.cit., p.93 No.182 and 183.)
19. Published with introductory notes and translation by Giovanni Stary, Ein Nachtrag zu den "Mandschurischen Balladen und

- Liedern als historisches Spiegelbild der Ch'ing-Dynastie", I: Ein mandschurisches "historisches" Lied, in Fragen der mongolischen Heldendichtung, Teil II, (Asiatische Forschungen Band 73), Wiesbaden 1982, pp.301-308.
20. In print, with introductory notes and translation, by Giovanni Stary. The original MS is kept in Leningrad (cf. Volkova, op.cit., pp.93-94, No.184.)
21. Cf. the examples in Poucha, op.cit., p.239 (Secret History) and p.242 (Kalmuk poetry).
22. From Giovanni Stary, Mandschurische Balladen...., op.cit., p.343.
23. Cf. Songs nn.1-4 published by Ivanovskij, op.cit., pp.189-191.
24. One example has been published by Giovanni Stary, Mandschurische Reime und Lieder als Beispiele autochthoner Dichtkunst, in Florilegia manjurica in memoriam W. Fuchs, (Asiatische Forschungen Band 80), Wiesbaden 1982, pp.56-75.
25. Cf. the example in G. Stary, Mandschurische Miszellen, II: Eine Eulogie Kaiser Ch'ien-lungs in Mandschurischer Sprache, in Florilegia.., op. cit., pp.79-84.
26. Cf. the inscription published by E. Haenisch, Die viersprachige Gründungsinschrift des Tempels An-yüan-miao in Jehol vom Jahre 1765, Wiesbaden 1950, pp.1155-1174. (Abhandlungen der geistes-und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1950, No.15)
27. Cf. as an example the first verse:
- ambalinggû mukden fukjin ilibuha. (ending: -ha)
- amargi simiya be dalirabuha. (" : -ha)

<u>alin den bira once.</u>	(ending: free)
<u>abkai fejergi de tuwakû tokto buha.</u>	(" : -ha)
<u>ayan tasha muduri-i gese.</u>	(" : free)
<u>ambula ferguwecuke ba banjinaha.</u>	(" : -ha)
<u>acabume ulan fetebu fi.</u>	(" : free)
<u>akdulame hoton sahabuha.</u>	(" : -ha)
<u>abka na be dursuleme.</u>	(" : free)
<u>a e be alhûdaha.</u>	(" : -ha)
<u>ai ai hûda be faksalame.</u>	(" : free)
<u>ashan de taktu be dabkûrilaha.</u>	(" : -ha)
<u>ambarame ten be ilibu fi.</u>	(" : free)
<u>amba han-i doro be badarambuha.</u>	(" : -ha)

For this sung and the poetic technique of Sheng-ching fu cf. G. Stary, "L'ode di Mukden" dell'imperatore Ch'ien-lung: nuovi spunti per un'analisi della tecnica versificatoria mancese [The "Ode of Mukden" of the Emperor Ch'ien-lung: new points for an analysis of Manchu verse technique] , in Cina XVII (Rome 1981), pp.235-251.

28. Quoted from E. Haenisch, Zwei viersprachige.... op.cit.,, p.1170, where this scheme is limited to the first verse; the others prevalently follow the "classical" scheme.
29. Quoted from Ivanovskij, op.cit., p.191, the last verse of the fourth song, originally in Sibe dialect transcribed into Cyrillic characters.
30. Quoted from W. Bauer, op.cit., pp.28-29. Other examples are published in Von Zach, op.cit., p.105:

mohon akû gungge erdemu bisire jakade. (mo.....de)

mohon akû jukteme doboro be aliha. (mo.....ha)

mohon akû gungge erdemu bisire jakade. (mo.....de)

mohon akû ferguweme maktara be aliha. (mo.....ha)

and again:

amba minggan jalan jecen de. (a.....de)

aisi tusa mohon akû arambi. (a.....bi)

abkai fejergi i sarasu bisirengge be. (a.....be)

aname gemu doobume wacihiyambi. (a.....bi)

31. From Ivanovskij, op.cit., p.114.
32. Ibid., p.118.
33. Ibid., p.190.
34. 27th verse of the unedited MS. Muduri mukdeke ucun (cf. note 20); the same scheme is also used in an inscription concerning the crushing of the rebellion of Amursana: cf. E. Haenisch, Zwei viersprachige Inschriften zum Dsungarenkrieg...., op. cit., pp.241-243.
35. Ibid., p.227.
36. Quoted from chapter IV, pp.11a-12a; cf. the analysis of these prayers in G. Stary, Mandschurische Schamanengebete in Zentralasiatische Studien 14/2 (1980), pp.7-28.
37. From G. Stary, Mandschurische Reime...., op.cit., p.58.
38. Cf. the evidence on p.18, note 4, in A. Rudnev, Novye dannija po živoj manžurskoj [sic!] reči i šamanstvu, in Zapiski vostočnago otdelenija imp. russkago archeologičeskago obščestva, 21 (1912), pp.47-82.
39. Quoted from p.131 of the article by N. Krotkov, Kratkija zametki o sovremennom sostojanii šamanstva u Sibo, živuščich v Ilijskoj oblasti i Tarbagatae, in Zapiski vostočnago obščestva

otdelenija imp. russkago archeologičeskago obščestva 21/I-II (1911-1912), pp.117-136.

40. Cf. the edition of 莊吉發 Chuang Chi-fa, 尼山薩蠻傳 Ni-shan sa-man ch'uan, Taipei 1972, p.94.
41. Ibid., p.132.
42. Ibid., pp.164-170.
43. Op.cit., chapter I, pp.81b-82a.
44. Ibid., pp.82b-83a. For alliteration in shaman prayers cf. the work of 三田村泰助 Mitamura Taisuke, 滿洲シャマニズムの祭神と祝詞 Manshū shāmanism no saijin to shukushi, in 石濱先生古稀記念東洋學論叢 Ishihama sensei koki kinen tōyōgaku ronsō, Ōsaka 1958, pp.536-550.
45. f.80; see Chuang Chi-fa, op.cit., p.160.
46. Cf. the shaman prayer of the Yehe Nara clan, in G. Stary, Mandschurische Schamanengebete..., op.cit., p.24.
47. Cf. the prayers on pp.111-112 and 142 in the 滿洲四札集 Man-chou ssŭ li chi, completed in 1796 by 索寧安 Suo-ning-an, and their analysis in G. Stary, Due preghiere nuziali mancesi di origine scia manica [Two Manchu nuptial prayers of shaman origin], in Annali di Ca' Foscari, Serie Orientale 14, Venice 1984.
48. Cf. ff.15-17 and 19-20 (Chuang Chi-fa, op.cit., pp.30-34 and 38-40), e.g.:

age-i haji <u>ara koro</u>	Loved little master - <u>o</u>
	<u>sorrow</u> ,
absi udu <u>ara koro</u>	How short it was - <u>o</u>
	<u>sorrow</u> ,
jalgan foholon <u>ara koro</u>	[your] life - o <u>sorrow</u> !
etc.	

49. Op.cit., pp.107-109, analysed in G. Stary, Einige Bemerkungen zur Verstechnik eines Liedes in Mandschurischer Sprache, in Ural-altaische Jahrbücher, N.F. 2 (1982), pp.238-241.
50. For the Manchu-Chinese compositions in the tzü-ti genre cf. 波多野太郎 Tano Hatano, 螃蟹段兒研究 P'ang-hsieh tuan-erh yen-chiu, Taipei 1970 (Asian Folklore & Social Life Monographs 9).
51. Catalogued in W. Fuchs, Chinesische und mandschurische Handschriften und seltene Drucke, Wiesbaden 1966, pp.148-149.
52. Cf. the publication in facsimile of the collection, with analyses and translation, in G. Stary, Neues Material zur mandschurischen Literaturgeschichte: Mandschurisch-chinesische "Mischgedichte", in Zentralasiatische Studien (in print).
53. The 8 th poem in the collection.
54. The 20th poem in the collection.
55. The 64th poem in the collection.
56. The 30th poem in the collection.
57. The 58th poem in the collection.
58. Cf. the example analysed by D. Sinor in Some Remarks..., op.cit., pp.109-110.

本文摘要

滿文詩及其原則之研究至今仍是一門年輕的學科，在歐洲開始於本世紀五〇年代（雖然十九世紀有少數嘗試者，但却無後繼之人），此期間某些學者，例如富克斯（W. Fuchs）、海尼敍（E. Haenisch）及較晚期之塞諾（D. Sinor），他們證實在許多兩種文字對照的文書及多種文字對照的刻版中，滿文譯文並非單純的翻譯，而事實上總是與依據滿洲語文特性所發展出來的詩體規律有類似結構。

然而，在某些歐洲圖書館之滿洲研究機構（Ms. form）所保存的本土性滿文詩中，首先就能發現表現詩體技巧的巨大富源，作者最近並加以編輯。滿文詩的分析工作，不僅能為滿洲文學史開闢一個完全的新章節，而且首度帶領我們追尋一個至今仍鮮為人知的詩體的最重要原則。

對滿文詩規則的編纂工作，於開始之嘗試階段中已然闡釋了四個詩體公式：

一、古典公式（THE “CLASSICAL” SCHEME）

此項公式下之詩體包含有依據極明確規則所組成的四行詩，例如那些以起首字母成頭韻或末尾成音韻之詩。此類公式，在一般的蒙古文化及阿爾泰世界的歷史中已無法查知其起源，大部份古典四行詩則運用於民歌，關於歷史的敘事曲，紀念碑文，及對帝國顯貴的頌詞中。目前為止作者已發現八種公式，每種均可溯源而為“古典公式”，且均可以如下形式表現：

X a

X a

X b

X a

二、同音法(ALLITTERATION)

滿文詩中頭韻 (Alliteration) 有特殊的發展，其聲調與音韻皆具備決定性的地位，例如薩滿 (shaman) 之禱文與咒語即是。

大多數同音法皆存在於對句韻文中，例如：

ainaci ainakini aiseme ainambini aikanahade ainara
nakaki nakacina naranggi narasahai nandabucibe nasambi .

三、重唱詞(THE REFRAIN)

在可獲得的證據基礎上，作者將滿文詩的重唱詞分成三類：

“巫術”重唱詞 (“ magic ” refrains)

表意重唱詞 (expressive refrains)

用於詩行中間停頓之重唱詞 (refrains used as caesura)

四、滿漢集錦歌(MANCHU-CHINESE “MIXED” POETRY)

此乃滿漢兩種文字同時組成之詩文。而其中滿文詩每一字之音節數目皆有嚴格限制。滿漢集錦歌的結構不同於子弟類型，滿文詩並非以滿洲文字表示的簡單中文代替語，而通常只是隨筆而已。

Fundamental Principles of Manchu Poetry

Stary, Giovanni
(Venice-Italy)

4

(abstract)

The study of Manchu poetry and its principles is a discipline which is still young. In Europe it began (apart, that is, from some rare attempts last century which were not followed up,) from the fifties of this century. It was in this period that some scholars, like W. FUCHS, E. HAENISCH and later D. SINOR, demonstrated that the Manchu versions of many bilingual texts and plurilingual inscriptions were not simple translations but parallel compositions very often subject to rules of poetry dictated by the characteristics of the Manchu language.

The wealth of verse techniques is, however, firstly to be seen in autochthonous Manchu poetry, preserved in MS form in a few European libraries, and recently edited by the author. With the analysis of this poetry, not only do we open a completely new chapter in the history of Manchu literature, but we can also trace, for the first time, the most important principles of a poetry which has remained almost unknown up to now.

This first attempt to codify the rules of Manchu poetry has brought out four verse schemes:

1. THE "CLASSICAL" SCHEME (古典公式 ku-tien kung-shih)

This consists of verses made up of four lines which follow

very precise rules, such as those for initial alliteration and rhyme. This scheme, whose origins are lost in the history of Mongol literature and that of the Altaic world in general, was, for the most part, used in folk songs, historical ballads, commemorative inscriptions and eulogies for Imperial dignitaries. To date, the author has found a total of eight schemes, all traceable back to the "classical" one, and which be expressed with the formula

x.....a

x.....a

x.....b

x.....a

2. ALLITTERATION (同音法 t'ung-yin fa)

In Manchu poetry alliteration is particularly developed in cases where sound and rhythm had a decisive importance, as they did in shaman prayers and invocations.

It was most developed in some paired couplets, e.g.:

ainaci ainakini aiseme ainambini aikanahade ainara.

nakaki nakacina naranggi narašahai nandabucibe nasambi.

3. THE REFRAIN (重唱詞 ch'ung-ch'ang-tz'ü)

On the basis of available evidence, the author has divided the refrains in Manchu poetry into three groups:

"magic" refrains

expressive refrains

refrains used as caesura.

4.MANCHU-CHINESE “MIXED” POETRY (滿漢集錦歌 man-han chi-chin ko)

This is poetry composed in both languages simultaneously. In it the Manchu element is subject to very strict rules about the number of syllables in each word. It is not, thus unlike the 子弟 tzu-ti genre, a matter of simple substitution, often casual, of Chinese with Manchu words.

GIOVANNI STARY (VENEDIG)

DER MANDSCHUKHAN NURHACI ALS HELD
MANDSCHURISCHER LIEDER UND GEDICHTE

(Teil II: volkstümliche und gehobene Dichtung)

5

Wie aus dem Titel dieses Beitrags hervorgeht, liegt meine Aufgabe in diesem zweiten Teil¹ darin, Belege für den Niederschlag von Nurhaci's Leben und Werk – d.h. die Gründung des Mandschureiches – in der mandschurischen Dichtung vorzulegen.

War ein derartiges Vorhaben in bezug auf die mandschurische Prosa bzw. orale Überlieferung dank der jüngsten chinesischen Veröffentlichungen verhältnismäßig leicht, so ergaben sich für die Poetik weit größere Schwierigkeiten, die – einleuchtenderweise – im Auffinden des entsprechenden Materials bestanden.

Bis heute war nur ein einziges derartiges Werk bekannt – ein Manuskript aus dem *Institut vostokovedenija* –, das ich bereits in meinem Beitrag zum 3. Epen-symposium 1980 veröffentlichen konnte². Darin war von den grundlegenden Erfindungen und Prinzipien der Menschheit die Rede, die nach und nach von den chinesischen Kaisern eingeführt wurden, und zwar bis hin zu Nurhaci, der dem Reich der Mitte das „Glück“ bescherte und es so dem Höhepunkt in seiner tausendjährigen Geschichte zuführte; Nurhaci selbst wurde dadurch als der erhabenste aller Kaiser dargestellt.

Im Laufe gezielter Nachforschungen ist es mir gelungen – u.a. dank dem Entgegenkommen des *Institut vostokovedenija* (Leningrad), der *Toyo Bunko* (Tokyo) und des *National Palace Museum* (Taipei) – für dieses Symposium insgesamt fünf weitere, entweder unbekannte oder unbeachtet gebliebene Dichtungen ausfindig zu machen, die das Thema der mandschurischen Reichsgründung durch Nurhaci und seine Verherrlichung zum Gegenstand haben.

Das erste Beispiel stellt eine oral tradierte Volksballade der Sibe-Mandschuren aus Sinkiang dar und wird in handschriftlicher Form im *Institut vostokove-*

¹ Der erste Teil, veröffentlicht in *Fragen der mongolischen Heldendichtung, Teil III*, Wiesbaden 1985, (Asiatische Forschungen Band 91), S. 410–445, trug den Titel „Der Mandschukhan Nurhaci als Held mandschurischer Sagen und Märchen, Teil I: orale Volksliteratur in Prosa.“

² Siehe *Ein Nachtrag zu den „mandschurischen Balladen und Liedern als historisches Spiegelbild der Ch'ing-Dynastie“, I: Ein mandschurisches „historisches“ Lied*, in *Fragen der mongolischen Heldendichtung, Teil II*, Wiesbaden 1982 (Asiatische Forschungen Band 73), S. 301–308.

denija, Leningrad, aufbewahrt³. Diese 45 Strophen zu je 4 Versen (nach dem nun hinreichend bekannten Reim-Schema *aaba* und Anfangsalliteration) umfassende Ballade trägt den Titel „Gesang über den Aufstieg des Drachens“⁴, beginnt mit der bekannten Ursprungslegende des mandschurischen Kaiserhauses und reicht bis zum K’ang-hsi-Kaiser – wobei der Hauptakzent jedoch bei Nurhaci (T’ai-tzū) liegt. Besonders hervorzuheben ist, daß es sich um einen mandschurisch-chinesischen Paralleltexthandelt, bei dem jedoch der chinesische Text (mit je vier Zeichen pro Vers) in mandschurischer Umschrift hinzugefügt ist⁵.

Ein Vergleich zwischen beiden Texten schließt nicht nur aus, daß der mandschurische eine Übersetzung des chinesischen sein könnte (wie bei Parallelfassungen öfters behauptet wurde), sondern unterstreicht die nach meinem Empfinden weitaus raffiniertere, künstlerisch ausgefeiltere Form des mandschurischen Textes. Zum Beweis für diese Behauptung möchte ich die dazu besonders geeignete 21. Strophe der Ballade näher analysieren.

Ma. Text

Han-i erdemu badaraka.
Han-i colo be alime gaiha.
Han-i sucungga be ejebume.
Han-i daicing gurun be tokto-
buha.

Chin. Text in ma.
Umschrift

di te guwang yün
jeo šeo hung ming
giya gurwe ki yuwan
yung ding dai cing

Rekonstruktionsver-
such

帝德廣運
 取受鴻名
 駕國紀元
 永定大清

Übersetzung

Des Kaisers Tugenden verbreiteten sich; *Des Kaisers Tugenden verbreiteten sich;*

³ Vgl. M. P. Volkova, *Opisanie man’čžurskich rukopisej Instituta narodov Azii AN SSSR*, Moskva 1965, S. 93–94, Nr. 184. Eine freie russische Übersetzung, in Versen, wurde veröffentlicht von D. I. Chvostov, *Man’čžurskaja pesn’ s perevoda v prose, pereložena stichami*, Spb. 1834.

⁴ Lt. Titelblatt: *Muduri mukdeke ucun*, daneben chinesisch in mandschurischen Buchstaben *Lung-sing-se* [龍興詞 *Lung-hsing tzū*].

⁵ Dazu W. Fuchs in *Miszellen zu mandjurisch-chinesischen Drucken*, (ZAS 5/1971, S. 121–126), S. 123: „Für Mandjuren, welche wohl die chinesische Sprache beherrschten, aber keine Schriftzeichen lesen konnten, wurden diese nur phonetisch in mandjurischer Schrift transliteriert und waren so beim lauten Lesen verständlich“.

<i>des Kaisers Ehrenname wurde angenommen;</i>	<i>ein Ehrenname wurde angenommen;</i>
<i>des Kaisers Anfang wurde aufgezichnet;</i>	<i>die kaiserliche Dynastie zeichnete den Anfang auf;</i>
<i>des Kaisers Daicing-Dynastie wurde festgesetzt.</i>	<i>man setzte die Ta-Ch'ing[-Dynastie] fest.</i>

Auch aus der so wörtlich wie möglich versuchten Übersetzung ist ersichtlich, daß durch die ausgewählte Struktur des mandschurischen Texts – im Gegensatz zu den Versprinzipien der chinesischen Version – die historische Entwicklung (Tugend → Ehrenname → Regierungsanfang → Dynastiegründung) besonders gut zur Geltung kommt.

5

Text der Ballade in Umschrift und Übersetzung

Muduri mukdeke uculen

*amba daicing gurun badaraka
abkai gese [sic!] be alime gaiha
ambalinggû doru iletulefi
aniya be enteheme saniyabuha*

Lied vom Aufstieg des Drachens.

Die große Daicing-Dynastie breitete sich aus,
sie hatte den Auftrag des Himmels erhalten;
nachdem sich der große Weg geoffenbart hatte,
dauerte er ewige Jahre lang fort.

*eldengge forgon be abka neihe
erdemu de minggiya orho tucinjihe
eiten gurun elebunjifi
e[n]duringge de jalafun nemebuhe*

Der Himmel gründete eine strahlende Zeit,
durch die Tugenden kam die *Minggiya*-Pflanze zum Vorschein⁶,

⁶ 冀 *ming*, „glückbringende Pflanze“?

nachdem allen Ländern Frieden beschert war,
wurde durch den Göttlichen [Kaiser] langes Leben hinzugefügt.

musei gurun fukjin tehe
mutebuhengge odoli ci deribuhe
mukdeke alin-i saksaha seci
muhešeme fulgiyan tubihe benjinjihe

5

Unsere Dynastie nahm [ihren] Anfang,
das Zustandekommen begann von Odoli aus;
eine aufgeflogene Bergelster
kam mit einer roten Frucht im Schnabel⁷.

fulehe gargan siranduha
fulu hūturi nonggibuha
fujurunga mafari banjinjifi
fulingga de elden dabkūrilaha

Wurzeln und Zweige folgten einander,
Wohlstand und Glück wurden hinzugefügt;
nachdem edle Vorfahren geboren waren,
verdoppelte sich der Glanz durch Glückbegünstigungen.

fe jecen be badarambuha
fesheleme mederi cala isinaha
ferguwecuke enduringge ulandume
fengšen jalan jalan siranduha

Die alten Grenzen wurden erweitert,
sich ausdehnend, gelangte man bis jenseits des Meeres;
mit der Überlieferung des wunderbaren Göttlichen
folgte Überfluß durch Generationen hindurch.

wesihun gungge iletulehe
wesire muduri gese mukdendehe
werihe juwan ilan uksin
wehiyere doro be neihe

Ehrvolle Großtaten zeigten sich,
auffliegenden Drachen gleich stieg man auf;

⁷ Bezogen auf die bekannte Ursprungslegende des mandschurischen Kaiserhauses.

die hinterlassenen dreizehn Panzer⁸
 öffneten den Weg zum Beistand.

amba kimun be geterembuhe
afanggala turun be efulehe
abkai cooha isinjime
adaki gurun be šurgebuhe

Die große Feindschaft wurde ausgemerzt;
 zuallererst wurden die [feindlichen] Fahnen zerstört;
 bei der Ankunft des himmlischen Heeres
 ließ man die Nachbarländer erzittern.

uyun hala sucunjiha
uthai erire gese gisabuha
ukunjihe sunja aiman-i monggo
uhei amba colo be alibuha

Die neun Familien kamen überfallend⁹
 und metzelten, [alles leer]fegend, nieder.
 Die Mongolen von fünf Volksstämmen kamen zu Hofe
 und erhielten alle hohe Ehrennamen.

afanjiha duin jugûn-i nikan cooha
arkan sunja inenggi de gemu waha
ambarame simiyan de gemulehe
amba hecen be badarambuha

Die chinesischen Truppen, die auf vier Straßen zum Kampfe kamen¹⁰,
 wurden in knapp fünf Tagen alle getötet;
 man verlegte die Residenz in das mächtige Simiyan¹¹
 und erweiterte die große Stadt.

faidan tûgi [sic] jergišehe
farhûn dobori ulanjuhenehe

⁸ Vgl. E. Hauer, *Huang-Ts'ing K'ai-kuo Fang-lüeh. Die Gründung des mandschurischen Kaiserreiches*, Berlin–Leipzig 1926, S. 609, Anm. 21: „Dreizehn Geharnischte bildeten T'ai-tsu's ganze bewaffnete Macht zu Beginn seiner Laufbahn ...“.

⁹ Vgl. dazu Hauer, *zit.*, S. 25 ff.

¹⁰ Bezugnahme auf die berühmte Schlacht am Sarhû-Berg.

¹¹ D. h. Mukden.

faššaha de abka aisilame
fayabakû wesihun forgon mukdendehe

Die nachfolgenden Wolken leuchteten hell,
 in tiefer Nacht fror der Stadtgraben zu:
 der Himmel half bei den großen Taten,
 mühelos gedieh eine hehre Zeit.

5

gosin sure abkai hesebuhe
golo golo elbebuhe
goro hanci dahame jifi
gosingga erdemu selgiyebuhe

Liebe und Klugheit waren vom Himmel bestimmt,
 sie erstreckten sich auf alle Provinzen;
 nachdem sich nah und fern unterworfen hatte,
 ließ man liebevolle Tugenden sich verbreiten.

tulergi niyalma dahanjiha
tugi gese isanjiha
tušan jergi be ilibufi
tumen baita be icihiyabuha

Fremde Menschen kamen zur Unterwerfung,
 Wolken gleich kamen sie und versammelten sich;
 nachdem man Ämter und Grade geschaffen hatte,
 wurden zehntausend Dinge erledigt.

fukjin manju hergen deribuhe
fuhi z'ang giyei de jergilehe
fujurungga mudan de acanafi
fulehe ofi tumen jalan dursulehe

Der Anfang der mandschurischen Schrift wurde gemacht,
 so wie es unter *Fuhi* und *Z'ang Giyei* geschah¹²;
 nachdem man sie auf feine Weise zusammengefügt hatte
 und die Grundlagen geschaffen waren, ahmte man zehntausend
 Generationen nach.

¹² Fu-hsi und Ts'ang Chieh.

coohai kooli be toktobuha
colgorofi turun kiru be ilibuha
cohotoi ilgama faksalafi
cohome gûsai boco be acabuha

Man setzte die Militärgesetze fest;
 nachdem sie sich als vortrefflich erwiesen hatten, stellte man Standarten
 und Fahnen auf;
 nachdem man eigens beurteilt und ausgesondert hatte,
 ordnete man ihnen eigene Bannerfarben zu.

5

an kemun be ilibuha
ayan sain maju-i doro badarambuha
ambula hûhuri isabufi
amgangga¹³ de urgun tuwabuha

Beständige Sitten wurden eingeführt,
 das große und gute Weltgesetz der Mandschu breitete sich aus.
 Nachdem sich großes Glück konzentriert hatte,
 offenbarten sich günstige Vorzeichen für die Zukunft.

enduringge enen be neihe
elhe doro mukdendehe
eldengge erdemu iletulefi
enteheme abkai hûhuri nemebuhe

Göttliche Nachkommen folgten,
 die Herrschaft des Friedens erweiterte sich;
 nachdem sich strahlende Tugenden geoffenbart hatten,
 kam das ewige Glück des Himmels hinzu.

juwendere [sic] gûnin be suhe
julergi ci coohiyan dahame jihe
jurgan be hungkereme ofi
jurcerakû aniyadari alban benjinjihe

Widersprüchliche Gedanken wurden geklärt,
 vom Süden her kam Korea zum Anschluß;
 nachdem man diese Pflicht erfüllt hatte,
 brachte man alljährlich, ohne Ausnahme, die Steuerabgaben.

¹³ < amangge?

*encu gosin [sic] sunja aiman bihe
ekšeme amban ofi hengkilehe
enetkek gurun-i baci
emte hafumbukû gajifi [sic]*

Es gab fünfunddreißig verschiedene Volksstämme;
nachdem [ihre Anführer] rasch zu Würdenträgern ernannt worden waren,
kamen sie zu Hofe;
aus den Gebieten des Landes Indien
ließ man Übersetzer kommen.

*efujehe ming gurun be dailambihe
etehe hûsun-i šandung de nikenehe
ere beging de isinafi
esi seme gaihakû bederehe*

Man bekämpfte die wortbrüchige Ming-Dynastie,
durch [unsere] Übermacht suchte sie Hilfe in Šandung;
bei [unserer] Ankunft in Peking
starb [ihr] Kaiser, ohne sie erhalten zu haben.

*adaki sungšan hengšan be gaiha
aššaha tome bata be waha
afahadari eteme ofi
amba gungge be šanggabuha*

Der hohe Sungšan und Hengšan wurden erobert,
alle Widerstand leistenden Feinde wurden getötet;
nachdem man in allen Kämpfen gesiegt hatte,
wurden große Leistungen vollendet.

*han-i erdemu badaraka
han-i colo be alime gaiha
han-i sucungga be ejebume
han-i daicing gurun be toktobuha*

Des Kaisers Tugenden verbreiteten sich;
des Kaisers Ehrenname wurde angenommen;
des Kaisers Anfang wurde aufgezeichnet;
des Kaisers Daicing-Dynastie wurde festgesetzt.

uyun uksun be hūwaliyambuha
uttu de ciktan an dasabuha
ukunjihe saisa be wesihuleme
ujeleme beye gese baitalaha

Man regelte harmonisch die neun Generationen¹⁴
 und ließ sie dadurch mit den Naturgesetzen übereinstimmen;
 die zu Hofe gekommenen Gelehrten ehrend,
 stellte man sie in den Staatsdienst und schätzte sie, wie sich selbst, hoch.

5

dorgi ilan yamun be neihe
dosohon-i [sic] baksi sabe wesihulehe
doboro juktehen mukdehun ilibufi
doro be ambarame eldembuhe

Man schuf die oberen drei Höfe¹⁵
 und ehrte wohlwollend die Lehrer;
 nachdem man Opfertempel und Opferaltäre errichtet hatte,
 ließ man das Weltgesetz weit erstrahlen.

tušan-i hafan hergen banjibuha
turulefi [sic] ninggun jurgan ilibuha
tušan tušan be teksilefi
tumen gurun tuwa[n] cihiyabuha

Man schuf Beamtenränge für die Ämter;
 nachdem man die sechs Ministerien geplant hatte, wurden sie errichtet;
 nachdem man alle Ämter geordnet hatte,
 wurden zehntausend Länder besser verwaltet.

erdemu horon selgiyebuhe
eldepi abka de jergilehe
enduringge gūnin teyen akū ofi
eden gungge faššan tucinehe

Die tugendvolle majestätische Macht breitete sich aus,
 in ihrem Glanz kam sie dem Himmel gleich;
 da das Denken des Göttlichen kein Ende hatte,
 deckte er Mängel, Verdienste und Fleiß auf.

¹⁴ D. h., man erhob die Vorfahren posthum zu Kaisern; beschrieben in Hauer, zit., S. 397.

¹⁵ Vgl. Hauer, zit., S. 392.

*enduri tetun abka buhe
eiten babe uherilehe
ehelinggû liozei be geterembuŋi
ereci kulun dahasun icemelehe*

Der Himmel schenkte göttliches Geschick,
alle Orte wurden unter einer Herrschaft vereint;
nachdem man die bösen Rebellen ausgemerzt hatte,
erneuerte man von da an Festigkeit und Willfähigkeit.

5

*emgeri ambarame coohalaha
ergengge be elhe de isibuha
erdemu de gungge be šanggabuha
enduri niyalma de akdabuha*

Einst führte man einen großen Krieg,
den Lebewesen bescherte man [dadurch] Frieden;
durch Tugenden vollendete man große Taten,
man vertraute auf die Götter und die Menschen.

*dorgi dasan be toktobuha
dolo hešen hergen (sic) dasabuha
dorolon kumun be hūwaliyambuŋi
doro kooli be tutabuha*

Man setzte die Gesetze des Hofes fest,
man ließ die inneren Grundsätze walten;
nachdem man Riten und Musik in Einklang gebracht hatte,
blieb das Weltgesetz erhalten.

*erdemu-i jombure saisa be baitalaha
enduringge ginggun akūnaha
erun koro be getukeleŋi
erebe tumen jalan alhūdaha*

Man stellte Gelehrte in den Staatsdienst und spornte sie zu Verdiensten an;
göttlichweise Ehren fanden kein Ende;
nachdem man Leibesstrafen und Vermögensbußen klar dargelegt hatte,
richteten sich zehntausend Generationen danach.

*alifi kicebe malhūn-i mutebuhe
amba gūsin [sic] ci deribuhe*

*abkai hese icemeleme [sic]
akûmbume beye ginggulehe*

Nach ihrer Einführung wurden sie fleißig und maßvoll angewandt,
sie entsprangen der großen Liebe;
des Himmels Befehl erneuernd,
respektierte man sie aus ganzem Herzen.

5

*enduringge ten-i doro be neihe
erdemu tanggû wang ci tucinehe
elhe taifin ninju emu aniya tefi
eiten hûhuri fengsên be eldembuhe*

Die göttliche höchste Herrschaft begann¹⁶,
[der Herrscher] übertraf die Tugenden von hundert Königen;
nachdem einundsechzig Jahre der *Elhe-Taifin*-Ära bestanden hatten,
erstrahlten überall Glück und reicher Segen.

*abkai sure genggiyen be hesebuhe
ajigan ci soorin de tehe
akûname juwe gurung de hiyoosûlame
alhûdame minggan jalan ci tucinehe*

Der durch den Himmel Kluge¹⁷ regierte erleuchtet,
von klein auf saß er auf dem Thron;
bis zum Schluß in zwei Palästen die Kindespflicht ühend,
übertraf er als Vorbild tausend Generationen.

*ilan fudaraka hûlha
iliha andande gisabuha
ikiri tai wan be necihiyebufi
ildun de mederi be toktobuha*

Drei aufständische Rebellen
wurden sofort auf der Stelle niedergemetzelt;
nachdem er Tai-wan auf beiden Seiten unterworfen hatte,
bezwang er bei dieser Gelegenheit [auch] das Meer.

¹⁶ D.h. der K'ang-hsi-Kaiser, 1661–1722.

¹⁷ *Abkai sure* ist der erste Jahresname (1627–1635) T'ai-tsungs; hier handelt es sich ohne Zweifel um eine Bezeichnung für K'ang-hsi.

*goro beye coohalaha
gobi be ilan mudan dooha
goroki g'aldan be mukiyebugi
gûsin-i [sic] kalka be karmataha*

Er kämpfte persönlich in der Ferne,
dreimal durchquerte er die Gobi;
nachdem er den fernen G'aldan vernichtet hatte,
beschützte er liebevoll die Kalka.

*ioi-i gese gungge be mutebuhe
inu šun-i adali babe kederehe
iktaka abkai fejergi irgen
ijishon-i hajilaha wesihuleme*

Wie Yü ließ er große Taten vollbringen
und, wie Shun, kontrollierte er die Gebiete;
das im Weltenreich versammelte Volk
liebte und ehrte [ihn] fügsam.

*elbehe abka kulu-i forgošoho
enduringge hing seme songkoloho
erdemu de dasan badarafi
ejen bime sefu oho*

Der schützende Himmel drehte sich unermüdlich,
der Göttliche nahm ihn gewissenhaft zum Vorbild;
nachdem er tugendvoll die Herrschaft vergrößert hatte,
wurde er, als Herrscher, zum Lehrer.

*ergere be gûnirakû
erde yamji bandararakû
emu niyalma jobome ofi
eiten gurun suilahû*

Er dachte nie an Ruhe,
morgens und abends war er unermüdlich;
weil ein Mensch sich Mühe gegeben hat,
war das ganze Reich ohne Plagen.

*dele šu horon akûnaha
deribume šangga de isibuha*

*der seme hûwaliyasun ofi
debehe aisin-i kumun be baha*

Seine Majestät war unendlich gelehrt und machtvoll;
was er begann, brachte er zur Vollendung;
nachdem er eine allumfassende Harmonie geschaffen hatte,
erreichte er ein Maß, [so perfekt] wie geläutertes Gold.

*aniya be mohon akû taifini toktobuha
ambarame gungge be algimbuha
abka de ginggun irgen de kiceme ofi
amba ejen-i ten be ilibuha*

Die Jahre vergingen in Frieden ohne Ende,
große Taten wurden gerühmt;
nachdem er sich um des Himmels und des ehrfurchtsvollen Volkes willen
angestrengt hatte,
erreichte er den Höhepunkt eines großen Herrschers.

*abka genggiyen-i bulekušembi
amgangga ejen ginggun-i sirendumbi
amcame mafari be alhûdame ofi
amba doro icemelembi*

Der Himmel nimmt es klar zur Kenntnis;
der zukünftige Herrscher knüpft ehrfurchtsvoll daran an¹⁸;
wenn man, nachfolgend, die Ahnen nachahmt,
erneuert man das große Weltgesetz.

*eldengge gu-i niorugan [sic] tucinjihe
enteheme ninggun acan taifin elhe
erguwere usiha tugi jergişeme
edun aga erilehe*

Ein Regenbogen, einem leuchtendem Edelstein [gleich], erschien;
ewig [herrscht] in den sechs Richtungen der Weltfrieden;
die kreisenden Sterne und Wolken glänzten,
Wind und Regen kamen zur rechten Zeit.

¹⁸ Dieser Vers läßt den Schluß zu, daß das Gedicht in der Yung-cheng-Periode oder – wahrscheinlicher – in der Ch'ien-lung-Periode verfaßt worden ist.

*icangga sain sabi isinjiha
ijishûn-i duin forgon acabuha
ilan hûwang de jergileme
ineku sunja di de adanaha*

Übereinstimmend gute Vorzeichen erschienen
und entsprachen günstig den vier Jahreszeiten;
an die drei Kaiser anschließend¹⁹,
ahmte man die fünf Kaiser nach²⁰

*tumen baingge dasabuha
tulergi gurun hûwaliyanduha
tungši se alban benjime
tugi-i gese isinjiha*

In zehntausend Orten schuf man Ordnung,
mit den Außenländern war man im Einklang;
die Gesandten brachten Tribute
und kamen, den Wolken gleich.

*ujulefi [sic] šun biyai gese mukdendehe
ulusu gurun hukšenduhe
uculerengge jugûn giyei jalunufi
uhei jalbarime hengkilehe*

An der Spitze stehend, stieg man wie Sonne und Mond auf;
das ganze Reich wurde hoch geachtet;
nachdem Gesänge Straßen und Wege erfüllten,
kniete man zusammen betend nieder.

*yangsangga-i ler seme maksindumbi
yanggar seme ucun-i acabumbi
yabun mafari be alhûdame ofi
yala enteheme taifin de isibumbi*

Man tanzt schöngeordnet und unbekümmert köstlich,
man stimmt mit weit hallenden Liedern überein;
nachdem man den Taten der Ahnen nachgeeifert hat,
erlangt man wahrlich ewig dauernden Frieden.

¹⁹ Fu-hsi, Shen-nung und Huang-ti.

²⁰ T'ai Hao, Yen Ti, Huan Ti, Shao Hao, Chuan Hsü.

Als zweites Beispiel sei das bisher völlig unbeachtet gebliebene, in drei Sprachen verfaßte Gedicht erwähnt, das Kaiser Ch'ien-lung zugeschrieben wird und die dreisprachigen *Man-chou shih-lu* abschließt. Es trägt den Titel „Ehrerbietig komponiertes Acht-Verspaar – Gedicht über die verbessert gezeichneten Kampfszenen in den Wahrhaften Aufzeichnungen Kaiser Taizu's“²¹; abgesehen vom Stabreim fällt auf, daß sich (wie im chinesischen Text) der zweite und der vierte Vers reimen – was ja bereits aus der Bezeichnung „Reimpaar“ (*mudan/ yün*) hervorgeht. Inhaltlich weist dieses Gedicht trotz seiner Kürze in manchen Versen große Ähnlichkeit mit der vorhergehenden Ballade auf; stilistisch jedoch ist ein höheres Niveau bemerkbar, wie es sich eben einem der kaiserlichen Feder zugeschriebenen Werk geziemt:

*den abka toktoho hesebun bi.
deribume golmin šanyan alin ci sabi iletulehebi.
dergi ergi baci fukjin doro neifi.
deserepi dulimbai gurun be uherilehe ten ilibuhabi.*

Der hohe Himmel besaß das festgesetzte Schicksal;
beginnend vom Langen Weißen Gebirge offenbarten sich die Vorzeichen;
nachdem von den östlichen Gebieten aus die Reichsgründung begann,
erreichte man, nach weiter Ausdehnung und das Reich der Mitte unter
einer Herrschaft vereinigend, den Höhepunkt.

*uheri cooha sunja tanggû isikakû bime.
uksin oci damu juwan ilan yohi bihebi.
uthai goroki be dahabuki seme hancikingge be toktohome.
ujen feye be kirime geren-i sukdun be yendebuhebi.*

Die gesamten Soldaten erreichten nicht die [Zahl von] fünfhundert;
was die Panzer betrifft, so waren es nur dreizehn Garnituren;
indem man die Nähe sicherte und die Ferne unterwerfen wollte,
brachte man, schwere Wunden ertragend, das Leben aller zum Gedeihen.

*amba koro nadan hacin arafi.
ambarame cooha ilifi dailahabi.*

²¹ *Dasame niruha taizu hûwangdi-i yargiyan kooli afara nirugan be gingguleme irgebuhe jakûn mudan.*

*afaci eterakûngge akû bime.
ambula gosin selgiyebufi mukdekebi.*

Nachdem man sieben große Rache[gründe] geschrieben
und das große Heer aufgestellt hatte, führte man Krieg;
beim Kampfe gab es keine Niederlagen
und nachdem große Liebe verbreitet war, stieg man auf.

5

*dade joboho suilaha mafari-i erdemu be gûnime.
da be fisembume juse omosi huwekiyekini sembi.
dasame nirufi amaga jalan de ulabufi.
damu inenggidari olhošome onggorakû okini sembi.*

Der Tugenden der anfangs bedrängten und besorgten Vorfahren gedenkend, sollen Kinder und Enkel, an den Ursprung anknüpfend, ermahnt werden! Nachdem man [dies] nochmals aufzeichnete und für spätere Generationen überliefern ließ,
soll es, täglich Ehrfurcht einflößend, unvergessen sein!

* * *

Als drittes Beispiel sei eine ein Blatt umfassende Handschrift aus dem Besitz von Professor W. Heissig genannt: es handelt sich um ein Gedicht von acht Zeilen, plus zwei Zeilen mit lautmalenden Worten ohne erkennbare Bedeutung; eine Bezugnahme auf Nurhaci ist darin nicht mit Sicherheit nachzuweisen, da nur von einem „göttlichen Herrscher“ die Rede ist und weitere konkrete Anhaltspunkte fehlen. Trotzdem verdient diese Komposition unsere Aufmerksamkeit, da es sich um eine mandschurisch-mongolische Parallelfassung handelt. Zwischen beiden Fassungen bestehen inhaltlich jedoch keine wesentlichen Unterschiede:

(Mandschurischer Text)

*Manju ucun.
enduringge han urgunjehe.
enteheme hešen be teksilehe.
eiten irgen sebjeleme.
ejen-i kesi be hüksunduhe.
elgiyen-i banjire hehesi.*

(Mongolischer Text)

*Manju duu.
ejen qayan bayarlaba.
egüride kelkiy-e-yi tegsilebe.
eldeh irgen činggeldüjü.
ejen-ü kesig-yi süsüglebe.
elbeg-iyer amiduraqu ekenerüüd.*

*eigen-i hûsun de mutebuhe.
ere gucu-i hûwaliyahangge.
erdemu jurgan de uhelehe.*

*er-e-yin kücün-dür bütügegen.
ene nöbür-ün nayiramdaysan inu.
erdem jürum-dur qamtudsan.*

Übersetzung:

Der göttliche Kaiser freute sich,
er hatte die ewigen Grundsätze miteinander verbunden;
das ganze Volk, sich freuend,
war für des Herrschers Gnade dankbar;
die im Reichtum lebenden Frauen
erreichten [dies] durch die Mühen der Ehegatten;
dieses harmonische Leben der Freunde
vereinte sich mit Tugend und Pflicht.

* * *

Beispiel Nummer vier stellt das dem *Huang-Ch'ing k'ai-kuo fang-lüeh* vorangestellte Gedicht dar, das – in der chinesischen Fassung ein „Kettengedicht“ – von Erich Hauer in der Übersetzung des gesamten Werkes bewußt ausgelassen wurde²². Die mandschurische Fassung – für Hauer nicht zugänglich und bisher unveröffentlicht – stellt ein aus 36 Strophen zu je vier Versen bestehendes Gedicht dar, das nach dem klassischen mandschurischen Vers-Schema aufgebaut ist. Da aus Zeitgründen eine Integralübersetzung nicht möglich war und auf einen späteren Zeitpunkt verschoben werden mußte, sei hier als Beispiel – besonders auch für den gehobenen, nicht mehr spontanen Stil – nur eine, die siebte Strophe, zitiert:

*yargiyan-i sure sunggiyen mergen genggiyen-i amba erdemu iletulehe.
yala gosin onco hûwaliyasun enduringge-i oyonggo hešen be jafaha.
yaya dain de gûsin ilan aniya otolo erin be bodorakûnge akû.
jafahan moringga cooha be gaifi. baturulame jakûn tanggû niyalma be gidaha.*

„[Taizu] zeigte wahrlich kluge, scharfsinnige Tapferkeit und leuchtend hohe Tugenden.

²² Vgl. Hauer, zit., S. XXI: „Der Kaiser und verschiedene hohe Würdenträger haben aus je sieben Schriftzeichen bestehende Verszeilen aneinander gefügt. [...] Ohne neue Tatsachen beizubringen, wird der Inhalt des ganzen Werkes in poetischer Form, gespickt mit literarischen Finessen, behandelt. Von der Übersetzung dieser nur dem chinesischen Gelehrtegeschmack Rechnung tragenden, 23 Doppelseiten füllenden Komposition ist abgesehen worden.

Er hat wirklich liebevoll, gütig, harmonisch und göttlichweise die höchsten Grundsätze angenommen.

In stetem Kampf hat er 33 Jahre lang die Zeit nicht nutzlos verstreichen lassen; nachdem er Fuß- und Reitertruppen genommen hatte, unterwarf er heldenhaft achthundert Leute²³.“

5

* * *

Als letztes Beispiel sei die berühmte, bis jetzt inhaltlich unbekannte Gedichtesammlung Kaiser Ch'ien-lungs angeführt, die den Titel *Han-i araha yongkiyan mudan-i irgebun* („Vom Kaiser geschriebene Gedichte in vollständigen Weisen“) trägt²⁴. Das erste Heft dieser Sammlung besteht aus einem langen Prosa-Gedicht über die Gründungsperiode des mandschurischen Kaiserreiches, in starker Anlehnung an die *Man-chou shih-lu*. Aus den *Shih-lu* ist auch – fast wörtlich – der kaiserliche Kommentar zu den einzelnen Versen entnommen, von denen hier im folgenden nur jene veröffentlicht und übersetzt seien, die sich ausschließlich auf Nurhaci (T'ai-tzū) beziehen; am Rande sei erwähnt, daß auch in diesem Falle der mandschurische Text keine automatische Übersetzung des chinesischen Texts darstellt, wie Stichproben ergeben haben:

nadaci jalan taizu de isinjifi.

Mit der siebten Generation kam man zu Taizu.

banin giru hi siyan-i dursukiliyan.

Die äußere Lage entsprach jener unter *Hi* und *Siyan*²⁵.

juwan ilan yohi uksin bifi.

Da [ihm nur] dreizehn Panzer-Garnituren zur Verfügung standen,
tuktan donggo be dailame coohalaha.

zog er zuerst gegen die Donggo kämpfend in den Krieg.

boode tafafi juwenggeri gabtabuha bime.

Als er in ein Haus eintrat, wurde er zweimal verwundet;
feye butulefi beri sujame ebuhe.

nachdem er die Wunden verschlossen, drang er, auf den Bogen gestützt, ein.

²³ Vgl. Hauer, zit., S. 13–14.

²⁴ Zu diesem Werk vgl. W. Fuchs, S. 476 Nr. 23, in *Neues Material zur manjurischen Literatur aus Peking* Bibliotheken, in *Asia Major* VII/3, (1932), S. 469–482. Beschreibung auch bei N. Poppe–L. Hurvitz–H. Okada, *Catalogue of the Manchu-Mongol Section of the Toyo Bunko*, Tokyo-Seattle 1964, S. 299–300, Nr. 514.

²⁵ 羲 Hsi und 軒 Hsien.

farafi aituhan gge ududu mudan bifi.

mehrmals wurde er bewußtlos und kam wieder zu sich;

feye duleke amala geli dailanaha.

nachdem die Wunden geheilt waren, nahm er den Kampf wieder auf.

naranggi onggoro be afame gaifi.

Als er dann die Onggoro im Kampfe bezwungen,

gabtaha niyalma be hafan fungnehe.

ernannte er die Bogenschützen zu Offizieren.

han g'aozu-i funiyagan onco secibe.

Han G'aozu's Verstand wird zwar scharf genannt,

ede duibuleci ainahai amcame mutere.

aber im Vergleich zu seinem war kein Gleichkommen möglich;

ubabe amaga de ulhibume ejehe.

Dies wurde für später überliefernd aufgezeichnet.

mafari be gûnirakû oci ombio:

Kann man der Vorfahren nicht gedenken?

fukjin neirengge uttu mangga kai.

Den Grundstein eines Anfangs zu legen, ist wahrlich schwer.

šanggaha be tuwakiyarangge oihorilame banjinambio.

Ist es möglich, die Bewahrung des Vollbrachten zu vernachlässigen?

ereci ulhiyen ulhiyen-i geterembume mukiyebugi.

Man führte dann, [die Feinde] ausmerzend, einen Vernichtungsfeldzug

amargi ergi monggoso de hafunaha.

und erreichte die Mongolen im Norden.

yenden de gemuleme tehe fonde.

Zur Zeit, als man in Yenden residierte,

ming gurun-i forgon jing wasika.

war die Zeit der Ming-Dynastie abgelaufen;

niyalmai erecun de acanaha seci.

in Übereinstimmung mit den Hoffnungen der Menschen

abkai hese be alirengge giyanga.

war es angemessen, den Auftrag des Himmels zu empfangen.

getukeleme ejehe yargiyan kooli be.

Spätere Menschen [können] beim ehrfurchtsvollen Lesen der erklärend
geschriebenen „Wahrhaften Aufzeichnungen“

amaga niyalma gingguleme tuwaci wajiha.

[erfahren, wie dieser Anfang] vollendet wurde.

nikan wailan sere gebungge niyalma.

Ein nikan wailan genannter Mann

jalingga koimali oshon de dayanaha.

hatte sich schurkischen und verlogenen Grausamkeiten hingegeben;
geren aiman-i sidende kelfšeme bifi.

unter allen Volksstämmen herrschte Ungewißheit;
arubhiyan gisun-i balai oforodome šusihiyefi.

mit hinterlistigen Worten führte er unüberlegt Hetzreden und stiftete Unruhe;

ming gurun musei mafari nungnebuhengge.

[dabei bewirkte er, daß] die Ming-Dynastie unseren Ahnen Schaden zufügte.
lii ceng liyang weile ujen.

Lii Ceng-liyangs Vergehen wog schwer²⁶;
sasa banjirakū kimun be karulame.

ein Zusammenleben war unmöglich und es kam zur Feindschaft.
terei gurun be dailaname coohalaha.

Seine Dynastie wurde kämpfend bekriegt.
nadan amba seyecun be tucibume.

Man gab die sieben großen Haßgründe bekannt
abka de alaci abka aisiha.

und als man sie dem Himmel meldete, gewährte der Himmel [seinen] Beistand.

futa mampire fonde hergen banjibufi

Zur Zeit, als man Knoten knüpfte, wurde die Schrift geschaffen;
šu tacihuyan-i mentuhun dulba yarhūdaha.

Durch Gelehrsamkeit und Bildung wurden Dummheit und Unwissenheit bezwungen.

gūsa be jakūn boco toktobufi.

Nachdem [Taizu] für die Banner acht Farben festgesetzt hatte,
horonggo gungge hehun šehun iletulehe.

offenbarten sich glänzend Ehrfurcht einflößende Heldentaten.
geren aiman be aname mukiyeufi.

Nachdem er alle Volksstämmе der Reihe nach vernichtet hatte,
uthai sunggari ula de isinaha.

gelangte er schließlich bis zum Sunggari-Fluß.
hanciki jobolon be geterembure jakade.

Als Rückschläge in der Nähe[ren Umgebung] wettgemacht waren,
jase jecen ulhiyen-i fesheleme badarambuha.

dehnten sich die Grenzen allmählich aus und erweiterten sich.
liyoooha antu ming gurun-i cooha.

²⁶ Li Ch'eng-liang: vgl. A. W. Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912)*, I–II, Washington 1943–1944, S. 450–452.

Die Truppen der Ming-Dynastie von *Liyooha antu*²⁷
elgin be hargasame mujilen dahaha.

erkannten [seine] Stärke und unterwarfen sich freiwillig.
ming gurun ci orin tumen cooha tucibufi.

Nachdem von der Ming-Dynastie 200 000 Soldaten ausgehoben worden
 waren

dehi tumen seme holtome horon algišame jurafi.

und sie aufgebrochen waren, nachdem man – um Schrecken zu verbreiten –
 fälschlich behauptet hatte, es handelte sich um 400 000,
duin jugûn dendehe cooha teisu teisu koimasidame [sic].

drangen die Soldaten, auf vier Wege aufgeteilt, auf Schleichwegen vor
amala tutarahû seme hûsutuleme yenden-i baru sucunjihe.

und ohne Verzögerung kamen sie in Eilmärschen, um Yenden zu überfallen.
taizu han boolanjiha be donjifi umai kenehunjehekû.

Als Taizu von dieser Nachricht erfuhr, hatte er keine Zweifel mehr.
tuksicuke be elhe obume elehun sulfa-i acabuha.

Der Gefahr ruhig entgegenblickend, war er zufrieden und ohne Sorge.
iletu eldengge-i faida tob ambalinggû ibe sehengge.

Er befahl, offen und glänzend die Schlachtordnung aufzustellen und gerade
 und großartig vorzutreten.

tondo amban-i mujin taizung han de acanaha.

Die Gesinnung der rechtschaffenen Würdenträger stimmte mit Taizung Han
 überein.

ama jui ahûn deo ubei hûsutuleme faššame.

Vater und Sohn, ältere und jüngere Brüder strengten sich an und gaben sich
 Mühe;

uksun mukûn-i cooha hashû ici ergide dahalaha.

Die Soldaten der Sippen und Geschlechter folgten an der linken und rechten
 Seite.

niyalma tome lefu nasin-i adali fafuršame afame.

Alle Leute setzten sich in Bewegung und kämpften wie Bären.

feksime faidan bireme dalaha hûlha be waihai.

Im Laufschrift preschten die Reihen vor und töteten die vorderen Gegner.
bucehe giran bigan niongniyaha-i gese yalu sektebuhe:

Die Leiber der Toten bedeckten wie Wildgänse den Feldrain:
orin tumen cooha be inenggi baibuhakû efulehe.

200 000 Soldaten wurden an jenem Tag unnötigerweise getötet.
terei narhûn babe baita ejehe bithede tucibuhe.

²⁷ Liao-yang.

Diese Einzelheiten gehen aus den aufgezeichneten Schriften hervor.
coohalara fonde amcabufi faššame yabuhakûngge absi koro.

Welcher Schaden war – nachdem man im Kampf nachgesetzt hatte – durch jene entstanden, die sich nicht angestrengt hatten!

sarhû-i bade emgeri afame han-i doro toktobufi.

Nachdem man, am Orte Sarhû kämpfend, den Weg des Khans festgesetzt hatte,

tanggû jalan otolo fulehe gargan be badarambuha.

verbreiteten sich die Wurzeln und Zweige bis hin zu hundert Geschlechtern.
gabtara abalara de cooha ureburengge.

Durch Pfeilschießen und Treibjagden die Soldaten ausbildend,
jurceci ojarahû gurun-i fe tacin.

wich man nicht von den alten Sitten der Dynastie ab.
ede afara dailara mangga ofi.

Nachdem man dadurch im Kampf und Krieg erstarkt war,
geren aiman horon de gelehe.

fürchteten sich alle Stämme vor [unserer] Macht.
taizu han tuweri abalame tucifi.

Taizu Han veranstaltete im Winter Treibjagden;
nimarafi lifagan bisire de teisulehe.

nachdem es geschneit hatte, paßte er sich dem herumliegenden Schlamm an.
yafahalame mangkan be dulere de.

Wenn er zu Fuß Sandhügel überschritt,
etuku be fosomime yabuha bihe.

band er die Kleider hoch und marschierte [voran].
hiya sa cucu caca leoleceme.

Als er hörte, daß sich die Leibwächter flüsternd darüber unterhielten
ere etuku ai hihan sehebe.

und sagten, so ein Kleid wäre ja nicht kostbar,
donjifi jalbarilame ulhibume hendube gisun.

sprach er betend und belehrend diese Worte:
ere akû de hairarangge semeo.

„Wenn man kein [Kleid] hat, dann möchte man wohl eins haben;
manggai gemungge malhûn be wesihuleme.

selten schätzen jene, die alles besitzen, die Sparsamkeit
jakai hûsun be hairame gûniha dabala.

und denken nur daran, die Kräfte zu sparen;
aika sufi suwende šangname buci.

wenn ich etwas abgelegt habe und es euch zur Belohnung schenke,
bolgo ningge sain akûn sehede.

dann ist es – wenn es sauber ist – doch gut, nicht wahr?
geren wesihun erdemu be hukšefi.

Nachdem alle diese ehrwürdigen Tugenden sehr gepriesen hatten,
beye turulaha wen de acinggiyabuha.

befolgten sie diese an ihm selbst verwirklichte Lehre.
gungge de manaha gabari šangnarangge.

Für Verdienste verschenkte er [seine im Kampf] zerrissenen Hemden;
han²⁸ heo yala buha secina.

Zur Han-Zeit hatte dies gewiß auch nur einen geringen [materiellen Wert];
booi tacihyan obume tacibuha be.

aber diese Unterweisung, vom [Herrscher]haus zur Belehrung gemacht,
amaga jalan enteheme songkolome tuwakiya.

sei von nachfolgenden Geschlechtern für ewige Zeit nachahmend befolgt!
coohai horon ulhiyen-i selgiyebuhe amala.

Nachdem sich die Heeresmacht allmählich verbreitet hatte,
uthai belhehekû simiyan hoton be gaiha.

wurde die Stadt Simiyan eingenommen, ohne daß man sich besonders gerüstet hätte.

keremu sibkûri be akdulame tuwakiyacibe.

Man hatte zwar die Schießscharten in den Mauern befestigt und bewacht
bireme afara babe doigomšome belhehe.

und vorsorglich überall zum Kampfe vorbereitet.
olhoho niyahangge be tuhebure adali.

Es war, als ob die [eigene] Verweichlichung [die Chinesen] ins Unglück stürzen würde.

dailanaha gojime afara be baiburakû.

Es war gar nicht notwendig, sie zu Kampf und Krieg herauszufordern.
nadan tumen cooha dartai samsifi.

Nachdem sich 70 000 Soldaten rasch zerstreut hatten,
badaraka jobolon de daljakûngge ušabuha.

wurden durch diesen weittragenden Schicksalsschlag Unbeteiligte in Mitleidschaft gezogen.

simiyan hoton gaiha amala ferguwecuke horon badarafi.

Nach der Einnahme der Stadt Simiyan breitete sich wunderbare majestätische Macht aus

etehe ici liyooha antu be gaima ibebuhe.

und auf siegreichem Weg rückte man zur Einnahme von *Liyooha antu* vor.
hiyahan faidafi yohoron fetehengge fekun waliyabuha turgunde.

²⁸ Daneben verbessert „h'an“ 韓.

Nachdem man spanische Reiter aufgestellt und wegen der ausgehobenen Gräben die Sprünge unterlassen hatte,

loho sacicibe sirdan-i gabtacibe teisu teisu fafuršame.

konzentrierte man sich darauf, mit den Schwertern einzuhaun und Pfeile abzuschießen.

dashûwan jebele jakûn gûsai uhei hûsutulere jakade.

Als sich der rechte und der linke Flügel der acht Banner gemeinsam anstrebten,

tanggû keremu-i akdun hoton emu hošo šungkuhe.

gab eine Ecke der mit hundert Mauern befestigten Stadt nach.

ming gurun-i cooha tolon dabufi dobonio curginduha.

Nachdem die Soldaten der Ming-Dynastie Fackeln angezündet hatten, lärmten sie verwirrt die ganze Nacht hindurch.

abka gereme gubci cooha hoton de faidaha.

Als es am Himmel hell wurde, hatten sich alle Soldaten in der Stadt aufgereiht.

juwe inenggi sidende beki akdun hoton gaibufi.

nachdem innerhalb von zwei Tagen die stark befestigte Stadt eingenommen war,

funcehe irgen dur seme tumen se hûlaha.

wünschte [uns] die übriggebliebene Bevölkerung laut durcheinander rufend zehntausend Jahre.

funcehe nadanju šancin karman yooni dahanjire jakade.

Nachdem sich die übrigen siebenzig befestigten Orte alle ergeben hatten

coohai jobobure be fafulafi nimekungge be gosiha.

und man Plünderungen durch die Soldaten verboten hatte, wurden die Kranken liebevoll gepflegt.

šansi bahame šecuwan erere adali ibedeme kicehei.

Man bemühte sich Schritt auf Schritt, so als ob man Šansi bekommen hätte und auf Šecuwan wartete;

guwei mukiyeme ioi kamcibuha gese suwaliyame gaiha.

Man eroberte in Verbundenheit, so wie man Kuei zerstört hatte, um Yü zu vereinen.

emu erinde hafirabufi jurgan akûmbuhangge kejine bi.

Nachdem man einmal in Bedrängnis geraten, war man sehr darauf bedacht, die Pflichten genau zu erfüllen.

ceni niyalma elemangga bai bucehe seme basuha.

Man spottete und sagte, jene Leute seien umsonst gefallen.

dergi hecen de gemulefi ilan aniya amala.

Nachdem man in der Östlichen Stadt²⁹ residiert hatte, wollten die Würden-
träger nach drei Jahren

simiyan hoton de guribure be ambasa cihakû.

nur ungern in die Stadt Simiyan übersiedeln.

emdubei yaburahû sehe geren leolen be milarabufi.

Nachdem man dem dauernden Gerede, man würde [diesen Plan] nicht ver-
wirklichen, Einhalt geboten hatte,

emhun goromime bodofi abkai aisire be aliha.

erhielt man – allein die Ferne berechnend – die Hilfe des Himmels.

hargašara yamulara monggoso amargici jederengge ildungga bime.

Die vom Norden zu Hof und zu Audienzen kommenden Mongolen schenk-
ten [uns ihr] Vertrauen;

wasihun ming gurun be dailanarangge inu ja.

es war leicht, die Ming-Dynastie im Westen zu bekämpfen.

šu sun-i toktobuha dorolon be baiburakû de.

Da man die von Šu und Sun festgesetzten Riten nicht benötigte,

meimeni ejen wesihulere fe tacin be kicehe.

befleißigten sich alle in den alten, den Herrscher ehrenden Sitten.

* * *

Die Schlußfolgerungen, die wir aus diesem Material *in Versform* ziehen können, stimmen einleuchtenderweise mit jenen überein, die bereits in bezug auf *die Prosawerke* in mündlicher Überlieferung gezogen worden sind: Nurhaci und sein Lebenswerk haben einen beachtlichen Einfluß auf das literarische Schaffen des Mandschuvolkes ausgeübt – zur Herausbildung eines Epos aber ist es aus Zeitgründen und der rasch vollzogenen Sinisierung eines Großteils des Mandschuvolkes nicht gekommen.

Trotzdem jedoch stellen die jüngsten Erkenntnisse eine Bereicherung und einen weiteren Schritt zu einer besseren Kenntnis der mandschurischen Literatur dar.

²⁹ Die temporäre Residenz nordöstlich von Liao-yang vor dem Umzug nach Mukden.

(12)

13

Handwritten musical notation in a cursive style, consisting of multiple staves with notes and clefs. The notation is arranged in a grid-like fashion, with some staves starting with a large '13' and others with a smaller '12'.

SCHAMANENTEXTE DER SIBE-MANDSCHUREN
AUS SINKIANG

Es ist eine bekannte Tatsache, daß Beispiele aus der mandschurischen „Schamanensprache“ zu den größten Seltenheiten auf dem Gebiet der fernöstlichen Religionen zählen. Auch heute noch werden in diesem Zusammenhang die Arbeiten Rudnevs¹ und Krotkovs² zitiert, da sie – abgesehen von einigen japanischen Arbeiten – die einzigen sind, die derartige Zeugnisse überliefert haben.

Es ist daher vor allem überraschend, daß im Jahr 1984 in Urumqi ein Band volkstümlicher Gedichte in „sibemandschurisch“ veröffentlicht wurde³, in dem auf rund 50 Seiten (S. 213–264) schamanische Gebete, Anrufungen usw. zugänglich gemacht werden.

Zur Publikationstätigkeit des Verlages *Sinjiyang niyalma irgen cubanše* (mit Sitz in Urumqi, *Jiefanglu* 306) ist zu bemerken, daß die bisher veröffentlichten Werke in sibe-mandschurisch – soweit sie überhaupt bekannt sind – zu den größten Seltenheiten sogar innerhalb Chinas zählen. Die darüber zur Verfügung stehenden Informationen gehen größtenteils auf zwei Arbeiten von Cornelia Melles⁴ und einen Artikel von Shu Lan⁵ zurück.

Durch die Freundlichkeit von Frau Dr. Veronika Veit (Bonn), die dem Verfasser einige Werke in sibe-mandschurisch⁶ dieses Verlages aus Urumqi mitbrachte, wird es in Zukunft möglich sein, die gegenwärtige literarische Tätigkeit der Sibe-Mandschuren näher kennenzulernen; Vorarbeiten zur Veröffentlichung dieser nun zugänglichen lyrischen Produktion sind bereits im Gange und werden das Hinzufügen eines vollkommen neuen Kapitels in der Geschichte der mandschurischen Literatur unumgänglich machen: es hat sich nämlich herausgestellt, daß diese Veröffentlichungen der achtziger Jahre fast durchwegs in *reinem Schriftmandschurisch* abgefaßt sind, während frühere Publikationen (aus den fünfziger Jahren, vorgestellt in den zitierten Arbeiten von C. Melles) die Besonderheiten der Sibe-Sprache voll zum Ausdruck kommen lassen und mit den von Ivanovskij⁷ und Kałużyński⁸ veröffentlichten Texten viele Gemeinsamkeiten besitzen.

Zu den hier folgenden Texten ist zu bemerken, daß die erste Strophe aller Aufzeichnungen im Original mit den Noten nach dem chinesischen *jianpu*-Zahlensystem versehen und im Gegensatz zu den nachfolgenden Strophen stets ohne europäische Satzzeichen aufgezeichnet ist; sie unterscheiden sich von den letzteren auch in der äußeren Form, in der Anordnung des Refrains usw.

Lexikalisch sind die Texte oft nur sehr schwer oder überhaupt nicht verständlich; dieser Umstand legt ein beredtes Zeugnis davon ab, welche Arbeit auf dem Gebiet der sich in neuester Zeit immer mehr durchsetzenden „reinen“ (d. h. von der Sinologie getrennten) Mandschustudien – und der Bereich „Sibe“ gehört unzweifelhaft dazu – noch bevorsteht. Vor allem der Mangel an modernen Wörterbüchern, die dem chinesischen, aber auch mongolischen und sogar russischen Einfluß gerecht werden, gestaltet zum gegenwärtigen Zeitpunkt jede Arbeit mit Sibe-Texten äußerst schwierig. Davon abgesehen ist die Schamanensprache naturgemäß oft sehr dunkel und unklar. Nach den auf den Aussagen eines Sibe-Schamanen beruhenden Aufzeichnungen Krotkovs⁹ muß sie sogar teilweise unverständlich sein, um dadurch eine „magische Wirkung“ auf die Zuschauer ausüben zu können.

Über die gegenwärtige Lage des Schamanismus bei den Sibe sowie über die Umstände, die zur Aufzeichnung der Texte geführt haben, werden leider keine Angaben gemacht; diesbezüglich sei jedoch auf einen kürzlich erschienenen Artikel von Mandurtu und Xia Zhiqian hingewiesen¹⁰, der etliche Fragen, die hier sonst ungelöst geblieben wären, beantwortet. Im Abschnitt „Religiöse Lieder“ (*tachiyan ucun*) des Vorworts werden lediglich einige Bemerkungen zur Musik und zum Rhythmus gemacht; dieser Abschnitt, interessant auch als Beispiel des gegenwärtigen Sprachgebrauchs, lautet *in extenso*:

„Die Sibe glauben an den Schamanismus. Der *saman*, *siyang-tung*, *elci* und *dooci* beschäftigen sich mit dem Schamanismus. Diese Leute heilen die Krankheiten der Bevölkerung, indem sie die Hilfe der Religion¹¹ beanspruchen.

Was die religiösen Lieder betrifft, so handelt es sich um Lieder, die vom *saman*, *siyang-tung*, *elci* und *dooci* gesungen werden, wenn sie die Krankheit eines Menschen heilen. Die Worte etlicher Lieder sind oft Einladungen an die Götter oder treiben die Geister aus und haben eine tiefe Spur beim Sibe-Volk hinterlassen: erstens hat das Sibe-Volk früher daran geglaubt, zweitens sind jene Weisen sehr angenehm und werden, da sie im Munde harmonisch klingen, gern angehört.

Die Erklärung ist auch darauf zurückzuführen, daß diese Weisen ursprünglich aus dem Volke stammen; auf keinen Fall jedoch haben sie zum Gedeih der Religion beigetragen. Man muß zwischen Religion und religiösen Gesängen unterscheiden. So wie die Kulturdenkmäler, die die Geschichte unseres Landes überliefern, angefangen von den Zeichnungen in den Steinhöhlen von Dun-hûwang, Lung-men und Yun-g'ang, ständig geschützt, renoviert und instandgehalten werden, so müssen auch die religiösen Lieder erforscht und geordnet werden. Sie sind ein

Teil des hinterlassenen Kulturgutes unseres Stammes; sie müssen als Erbe erforscht und studiert werden; die Verbreitung der Musik und der Gesänge unseres Stammes muß für wichtig angesehen und gefördert¹² werden.

Das im ganzen Land berühmte Lied *Moo jusi keside enteheme huksembi* [„Ewig dankbar sein für die Gnade des Genossen Mao“] sowie die Tanzweise *Fadu fudembi* [„Ein Täschchen als Geschenk mitgeben“] sind nach dem Vorbild der Weisen *Uyala i ye* und *Tos biye jio biye* geschaffen worden. Da also Religion und religiöse Gesänge eng miteinander verbunden sind, muß man, wie es sich geziemt, Diskussionsaspekte überwinden.

Die Melodien der „Religiösen Gesänge“ sind von anderen volkstümlichen Liedern verschieden. So vereinen sich nämlich einfache und zweifache Vortragsweise, wobei beim Vortragen eines Gesanges die Grundmelodie sowie die Begleitmelodie gemeinsam enden. Bei den Musikstunden wird den Teilnehmern auch das Liedersingen gelehrt; nach dem Singen der Grundmelodie singen die Teilnehmer die Begleitmelodie. Nachdem die Anfangstakte einer Weise beendet sind, wird je nach der Wortzahl des Liedes die Grundmelodie sowie die Begleitmelodie zweistimmig gesungen. Wenn dann die Worte der vorgetragenen und der Begleitmelodie keine eigentliche Bedeutung mehr haben, dann hört die Weise auf.

Bei den volkstümlichen Liedern der Sibe hatten die Menschen keine allgemein gültigen Regeln für den Gesang; da aber gerade die religiösen Lieder solche Regeln besaßen, kann man wohl nicht umhin, sich ihrer zu bedienen?!

Die Gesetze der Melodien religiöser Gesänge sind sehr zahlreich, in ihren *Tempi* findet man den 2/4, 3/4 und 4/4 Takt¹³. In anderen volkstümlichen Gesängen der Sibe ist der 3/4 Takt nicht häufig; er kommt nur in Tischliedern und religiösen Gesängen vor. Diese Regeln muß man bekannt machen.“¹⁴

Die hier wiedergegebenen Texte werden vom eigentlichen Schamanen (*saman*), dem Schamanengehilfen¹⁵, dem *Elci*¹⁶ und der *Siyang-tung*¹⁷ gesungen; dabei handelt es sich um einen „beim Rufen der Seele“ gesungenen Text, um eine Art Klagelied anlässlich eines Begräbnisses und – der Großteil – um Formeln und Gebete zur Heilung von Krankheiten, die mit einer Ausnahme (s. *Hobelige hoboli*) alle durch Austreibung eines Dämons erwirkt werden soll. Die meisten Texte tragen als Titel ihre eigenen Refraine, die mit den Ausnahmen von *hori* und *tebute* bisher unbekannt waren¹⁸.

* * *

horisei
 (saman fayangu hûlara mudan)
 ilaci niru ţeolintai uculehe

hori hori hori sei hori sei
hori leme gajirengge sakiyeze
hori hori horise
jihe na jihe!

horisei tere aniyangga jalinde, hori hori horisei,
horisei banai ejende bairengge, hori hori horisei,
horisei boo naha sini ubade bi, hori hori horisei,
horisei ama eme sini ubade bi, hori hori horisei,
horisei banjiname jihe ba sini ubade, hori hori horisei,
horisei gufu gugu sini ubade bi, hori hori horisei,
horisei mini hûlarabe donji si, hori hori horisei,
horisei hiyan-i elden be daha si, hori hori horisei,
horisei fergelehe hooţan be daha si, hori hori horisei,
horisei eyun nun [sic!] ahûn deo sini ubade bi, hori hori horisei,
horisei gelere golorobe naka si, hori hori horisei,
horisei coko indahûn be jailabuhabi, hori hori horisei,
horisei geren giranggi yali sini unbade bi, hori hori horisei,
horisei elhe nuhan-i dahame ju si, hori hori horisei,
horisei elhe nuha[sic!]-i dahame ju si, hori hori horisei,
jihe na? jihe! jihena? jihe!

Horisei
 (Vom Schamanen beim Rufen der Seele [gesungene] Weise)
 Gesungen von Ţeolintai der dritten Kompanie.

Hori hori hori sei hori sei,
 anlockend herbringen möchte ich,
hori hori horise,
 ist sie gekommen? Sie ist gekommen!

Horisei für den in jenem Jahr [Geborenen], *hori hori horisei,*
horisei bitte ich den Herrscher des Ortes; *hori hori horisei,*
horisei dein Haus und dein Ofenbett sind hier, *hori hori horisei,*
horisei dein Vater und [deine] Mutter sind hier, *hori hori horisei,*
horisei der Ort, an dem du lebstest, ist hier, *hori hori horisei,*
horisei deine Onkel und Tanten sind hier, *hori hori horisei,*

horisei höre, du, mein Rufen, *hori hori horisei*,
horisei folge, du, dem Schein des Weihrauchs, *hori hori horisei*,
horisei folge, du, dem wunderbaren¹⁹ Papier, *hori hori horisei*,
horisei deine älteren und jüngeren Schwestern und Brüder sind hier, *hori hori horisei*,
horisei höre, du, auf mit Furcht und Bange, *hori hori horisei*,
horisei Hahn und Hund wurden verjagt, *hori hori horisei*,
horisei all deine Verwandten sind hier, *hori hori horisei*,
horisei ruhig und gemächlich folgend komme, du, *hori hori horisei*,
horisei ruhig und gemächlich folgend komme, du, *hori hori horisei*;
 ist sie gekommen? Sie ist gekommen! Ist sie gekommen? Sie ist gekommen!

jahei juhei
 (saman hošo tere mudan)
ujuci niru ujingši uculehe

hori hûntari jahei juhei ineku hûntari
hûntari hošo deni hošo hoi hûntari
honggon jilgan bihe ye ineku hûntari jahei juhei
hori hûntari jahei juhei ineku hûntari

hûntari holkon de donjici hoi hûntari,
honggon jilgan waka ineku hûntari jahei juhei,
hori hûntari jahei juhei ineku hûntari,
hûntari tumen wenjeku ni hoi hûntari,
holboro jilgan biheye ineku hûntari jahei juhei,
hori hûntari jahei juhei ineku hûntari,
hûntari mudan mudan ni hoi hûntari,
mekene-i jilgan ineku hûntari jahei juhei,
hori hûntari jahei juhei ineku hûntari.

Jahei juhei
 (von einem im Winkel sitzenden [?] Schamanen [gesungene] Weise)
 Gesungen von Ujingši der ersten Kompanie.

Hori hûntari jahei juhei ineku hûntari,
hûntari, im Winkel? Winkel, *hoi hûntari*,
 erklang das Geläute einer Schelle, *ineku hûntari jahei juhei*,
hori hûntari jahei juhei ineku hûntari.

Hûntari auf einmal, wie ich höre, *hoi hûntari*,
 ist das Geläute der Schelle nicht mehr da, *ineku hûntari jahei juhei*,
hori hûntari jahei juhei ineku hûntari,
hûntari zehntausend Freuden? *hoi hûntari*,
 ein Stimmenpaar ertönte, *ineku hûntari jahei juhei*,
hori hûntari jahei juhei ineku hûntari,
hûntari in wechselnder Folge *hoi hûntari*,
 die Stimme einer Maultrommel, *ineku hûntari jahei juhei*,
hori hûntari jahei juhei ineku hûntari.

hanggar canggar
 (saman mudan [1])
ujui niru ujingši uculehe

hanggara canggara hajungge saman ni
jandere mini yungturi hala-i nimekui jalinde hanggara canggar

Hanggar canggar
 (Schamanenweise, erste [Variante])
 Gesungen von Ujingši der ersten Kompanie.

Hanggara canggara, mit den magischen²⁰ Dingen ausgerüsteter Schamane,
 heile²¹ die Krankheit meiner Familie Yungturi, *hanggara canggar*,

hanggar canggar
 (saman mudan [2])
uju ilaci niru baturbai uculehe

hanggar canggar surtun saman
jande mini hanggar canggar
hanggar canggar hajun saman
jande mini hanggar canggar.

Hanggar canggar
 (Schamanenweise, zweite [Variante])
 Gesungen von Baturbai der dritten Kompanie.

*Hanggar canggar SURTUN*²² Schamane,
 heile mich *hanggar canggar*,

hanggar canggar mit den magischen Dingen ausgerüsteter Schamane,
heile mich *hanggar canggar*.

aisin hajun
(*saman jandere mudan*)
ujui niru ujingši uculehe

surtun seme ashafi, aisin hajunbe ayafi
dung da da dung da da dung dung dung
dung da da dung da da dung dung dung dung
saca mahalabe ashafi menggun toli monggolifi
dung da da dung da da dung dung dung
dung da da dung da da dung dung dung
imcin jilgan ni guwendeme, feringge falanbe fehuki,
dung da da dung da da dung dung dung
dung da da dung da da dung dung dung
ai jalinde fehumbi, isanju mamade bairengge,
dung da da dung da da dung dung dung
dung da da dung da da dung dung dung
tere hala-i boigoni tere aniyangga-i jalinde horgimbi.
dung da da dung da da dung dung dung
dung da da dung da da dung dung dung
ari sere nimeku be aldangga obure jalinde,
dung da da dung da da dung dung dung
dung da da dung da da dung dung dung
sujabuha sukdun be sububure turgunde,
dung da da dung da da dung dung dung
dung da da dung da da dung dung dung
geyen bici gebuki, saman gi geli jalbiraki,
dung da da dung da da dung dung dung
dung da da dung da da dung dung dung.

Goldene [Schamanen]scheibe
(Melodie zu Beschwörungen des Schamanen)
Gesungen von Ujingši der ersten Kompanie)

Nachdem ich die SURTUN SEME angehängt habe und die goldene Scheibe
herunterbaumelt,
dung da da dung da da dung dung dung,
dung da da dung da da dung dung dung dung,

den Helmhut aufgesetzt und den metallenen Spiegel um den Hals gehängt habe,

dung da da dung da da dung dung dung,
dung da da dung da da dung dung dung,
 unter ständigem Trommelschlag betrete ich die FERHINGGE²³ Tenne,
dung da da dung da da dung dung dung,
dung da da dung da da dung dung dung,
 weshalb betrete ich sie? Versammelt euch, die ihr die Ahnfrau bittet,
dung da da dung da da dung dung dung,
dung da da dung da da dung dung dung,
 für den in jenem Jahr Geborenen, aus der Familie jenes Clans, drehe ich mich,

dung da da dung da da dung dung dung,
dung da da dung da da dung dung dung,
 um die „Ari“²⁴ genannte Krankheit zu entfernen,
dung da da dung da da dung dung dung,
dung da da dung da da dung dung dung,
 um die Widerstand leistende Kraft auszutreiben,
dung da da dung da da dung dung dung,
dung da da dung da da dung dung dung,
 wenn ein Einschnitt da ist, wirst du ihn nennen; ich, der Schamane, werde zudem beten²⁵,
dung da da dung da da dung dung dung,
dung da da dung da da dung dung dung.

uyala iye
(deoci-i mudan)
ilaci niru šeolintai uculehe

uyala iye hoyola iye
uyalanda i ye hoyola i ye i ye
alime gaifi i ye
dosihangge bi i ye
alin cargide i ye
isibuki i ye
iyenomon [sic!] bithe be iye ongsoki bi ye,
hûng seme iye dahal suwe iye.
iyehûlhin ibagambe iye deolere de iye.
agusai horonde iye akdambi iye.

*īye siniyak ibagambe īye deolere de īye,
soritun hoošani īye hūsunde īye.*

Uyala īye.

(Weise des Schamanengehilfen)

Gesungen von Šeolintai der dritten Kompanie.

*Uyala īye hoyola īye,
uyalanda i ye hoyola i ye i ye,
nachdem [ich?] empfangend genommen, i ye,
bin ich vorgedrungen, i ye,
jenseits des Berges, i ye,
werde ich hingelangen, i ye.*

*īye religiöse Schriften īye werde ich rezitieren²⁶ īye,
brausend īye werdet ihr mich begleiten²⁷ īye,
īye nachdem der rohe²⁸ Dämon īye vertrieben²⁹ ist īye,
stütze ich mich īye auf die Kraft der Herren īye.
īye nachdem aus dir³⁰ der Dämon īye vertrieben ist īye,
[geschah dies?] durch die Kraft īye des Opferpapiers³¹ īye.*

dombur dombur

(deoci-i mudan)

ilaci niru šeolintai uculehe

*dombur dombur toksimbi
dombur hotoni toksimbi
g'ajur nonombe ongšome g'al jitheribe gidambi
alime gaiŋi dosihangge bi
ambarame deolere kūwarande
alkūme yaburebe tuwahangge
aldungga ibagan muru bi*

*yacin ihanbe tuwahangge,
yaburkūde muru bi;
yakjiremak tehengge,
yacin enceheni muru bi.*

*gobide banjiha gūlmahûn,
gorholji urani fulahûn;
derek sini tere ibagan
derei fulcini fulahûn.*

sain gege si donji:
sain-i feksime sujuki;
feksime sujume dulehe manggi,
sunja hahajui banjiki.

mergen gege si donji:
mekteme meljeŋi ainame si,
merkime gûnirebe nakafi,
mujin be sini bargiyaki.

Dombur dombur

(Weise des Schamanengehilfen)

Gesungen von Šeolintai der dritten Kompanie.

Dombur dombur schlägt es,
dombur hallt es durch die Stadt [?],
 den Kanjur [?] rezitierend unterwirft man G'AL JITHERI³²,
 nachdem man empfangend genommen hat, ist man vorgedrungen,
 in den großen Hof, um auszutreiben³³;
 man beobachtet das Schreiten und Wandeln,
 ein merkwürdiger Dämon ist erschienen.

Man beobachtet ein schwarzes Rind,
 es erscheint, ohne daß es sich bewegt hat;
 es kam³⁴ und setzte sich,
 es ist eine Erscheinung der schwarzen Geschicklichkeit.

Der in der Wüste geborene Hase
 ist rötlich [wie?] eine blutunterlaufene Stelle³⁵;
 das Gesicht³⁶ deines dasitzenden Dämons
 ist rötlich wie eine Wange.

Hübsches Mädchen, du höre:
 anmutig springend wirst du laufen;
 nachdem du springend laufend vorbeigekommen bist
 wirst du fünf Knaben gebären.

Tüchtiges Mädchen, du höre:
 nachdem du wettend wettgeeeifert hast, was wirst du tun?
 Nachdem du mit bewußtem Denken aufgehört hast
 wirst du deine Gedanken bewahren.

altan kuri (1)
(*deoci-i mudan*)
ilaci niru šeolintai uculehe

altan kuri tebutē aldaraha tebutē tebutē
julergi alini tebutē paize de tebutē
juru bailangze tebutē caklambi tebutē
altan kuri tebutē aldaraha tebutē

ere kūwarani tebutē, dorgide tebutē,
muse juwe niyalma tebutē, maksimbi tebutē.

altan kuri tebutē, aldarha tebutē,
mergen gege tebutē, si donji tebutē.
mentehun ibagande tebutē, tunggalahai na tebutē,
altan kuri tebutē, aldarha tebutē,
eniyei gege tebutē, si donji tebutē,
ehelinggū ibagan de tebutē, tunggalahai na tebutē
eniyei gege tebutē, ainaha ye si tebutē,
erkedeme yabuhabe tebutē, onggohei na tebutē.
booi gege tebutē, si donji tebutē,
bobileme yabuhabe tebutē, onggohei na tebutē.

ilan giyalan tebutē, boo deni tebutē,
ilha šeoleme tebutē, tehenge si tebutē.
ilha šeoleme tebutē, temek si tebutē,
ibagan nimekubē tebutē, bahahai na? tebutē.

sunja giyalan tebutē, boo deni tebutē,
suje jodome tebutē, tehengge na tebutē.
suje jodome tebutē, temek tebutē,
šurdure nimeku be tebutē, bahahai na? tebutē.

alin tere tebutē, holode tebutē,
alkūme dosirkū tebutē, ombi na? tebutē.
aldungga tere tebutē, ibagan be tebutē,
aldaraburkū oci tebutē, ombi na? tebutē.

holoi tere tebutē, dorgide tebutē,
horonggo bula tebutē kai labdu tebutē.
hūlhin tere tebutē, ibagan be tebutē,
hūdukani tebutē, bedere si tebutē.

hošoi gege tebutē, si donji tebutē,
hūlhin nimeku deri tebutē, hokobuki tebutē.
ari ibagan be tebutē, bošoki tebutē.
enteheme bade sini tebutē, isibuki tebutē.

*Altan kuri*³⁷ erste [Variante])

(Weise des Schamanengehilfen)

Gesungen von Šeolintai der dritten Kompanie.

*Altan kuri tebut*e weit warst du entfernt³⁸ *tebut tebut*,
auf einem PAIZE³⁹ *tebut*e des südlichen Berges *tebut*e,
läßt sich *tebut*e ein BAILANGZE⁴⁰-Paar nieder *tebut*e,
*altan kuri tebut*e weit warst du entfernt *tebut*e.

Im Innern *tebut*e dieses Hofes *tebut*e,
tanzen, *tebut*e, wir zwei Menschen, *tebut*e.

*altan kuri tebut*e, weit warst du entfernt, *tebut*e,
tüchtiges Mädchen *tebut*e, du höre *tebut*e,
auf einen rohen⁴¹ Dämon, *tebut*e, bist du wohl gestoßen, *tebut*e,
*altan kuri tebut*e, weit warst du entfernt, *tebut*e.

Der Mutter Mädchen, *tebut*e, du höre, *tebut*e,
auf einen ganz bösen Dämon, *tebut*e, bist du wohl gestoßen, *tebut*e,
Der Mutter Mädchen, *tebut*e, was wird nun aus dir? *tebut*e,
Spaziergänge, auf die Eltern gestützt, *tebut*e, waren wohl vergessen, *tebut*e.

Der Familie Mädchen *tebut*e, du höre *tebut*e,
BOBILEME⁴² Spaziergänge *tebut*e, waren wohl vergessen, *tebut*e.

Drei Zimmer, *tebut*e, sind im Hause, *tebut*e,
Blumen stickend, *tebut*e, sitzt du da, *tebut*e.

Blumen stickend, *tebut*e, und so dasitzend, *tebut*e,
hast du die Dämonenkrankheit, *tebut*e, bekommen? *tebut*e.

Fünf Zimmer, *tebut*e, sind im Haus, *tebut*e,
Seidenstoff webend, *tebut*e, sitzt du da, *tebut*e.

Seidenstoff webend *tebut*e dasitzend, *tebut*e,
die ŠURDURE⁴³ Krankheit, *tebut*e, hast du bekommen? *tebut*e.

In die Schlucht, *tebut*e, bei einem gewissen Berge, *tebut*e,
kannst du nicht *tebut*e schreitend hineingehen? *tebut*e.

wenn man einen gewissen sonderbaren *tebut*e Dämon *tebut*e,
nicht weit fernhält⁴⁴, *tebut*e, kannst du dann? *tebut*e.

in einer *tebut*e gewissen Schlucht, *tebut*e,
gibt es wahrscheinlich viele *tebut*e schreckliche Stacheln, *tebut*e,
einem gewissen rohen, *tebut*e, Dämon, *tebut*e,
entweiche, du, *tebut*e, schnell, *tebut*e.

Mädchen [im?] Winkel, *tebut*e, du höre, *tebut*e,
von der rohen⁴⁵ Krankheit, *tebut*e, wirst du dich trennen *tebut*e.

Den Dämon „Ari“ *tebut*e wirst du vertreiben *tebut*e.
den ewigen Ort *tebut*e wirst du erreichen *tebut*e.

altan kuri (2)
(deoci-i mudan)
duici niru ingŝeo uculehe

altan kuri tebutē
aldaraha tebutē tebu tebu
alime gaifi tebu tebu
dosihangge bi tebutē
altan kuri tebutē
aldaraha tebutē

altan kuri tebutē,
aldarha tebutē tebu tebu;
ainaha ibagan be tebu tebu,
cendeki tebutē.

altan kuri tebutē,
aldarha tebutē tebu tebu;
julergi alini tebu tebu,
paize de tebutē.

altan kuri tebutē,
aldarha tebutē tebu tebu;
juru bailangze tebu tebu,
cankelambi tebutē.

altan kuri tebutē,
aldarha tebutē tebu tebu;
ere kûwarani tebu tebu,
dorgi de tebutē.

altan kuri tebutē,
aldarha tebutē tebu tebu;
muse juwe niyalmai teile,
torgimbi tebutē.

mergen gege, si donji, mentuhun de hûlimbuhai na?
ama eme sini jiheyē, ainaha nimekubē bahahayē?
eniyei gege ainahayē si, ehelinggû ibagan de tunggalahai na?
alin tere holode, alkûme dosirkû ombina?

aldungga tere ibagan be, aldaraburkû oci ombina.

Altan kuri (zweite [Variante])
(Weise des Schamanengehilfen)
Gesungen von Ingšeo der vierten Kompanie.

Altan kuri tebutē,
weit warst du entfernt⁴⁶ *tebutē tebu tebu,*
nachdem du empfangend genommen *tebu tebu,*
bist du hineingegangen *tebutē.*
altan kuri tebutē,
weit warst du entfernt, *tebutē.*

6

Altan kuri tebutē,
weit warst du entfernt, *tebutē tebu tebu;*
gewiß wird man einen Dämon *tebu tebu*
untersuchen, *tebutē.*

Altan kuri tebutē,
weit warst du entfernt, *tebutē tebu tebu;*
auf einem PAIZE⁴⁷ *tebutē*
des südlichen Berges *tebu tebu.*

Altan kuri tebutē,
weit warst du entfernt, *tebutē tebu tebu;*
ein BAILANGZE-Paar⁴⁸ *tebu tebu,*
läßt sich nieder⁴⁹ *tebutē.*

Altan kuri tebutē,
weit warst du entfernt, *tebutē tebu tebu;*
in diesem Hof *tebu tebu,*
drinnen *tebutē.*

Altan kuri tebutē,
weit warst du entfernt, *tebutē tebu tebu;*
nur wir zwei Menschen
drehen uns im Kreise, *tebutē.*

Tüchtiges Mädchen, du höre, bist du auf dumme Weise irregeführt worden?
Dein Vater und [deine] Mutter sind gekommen, wie hast du die Krankheit
bekommen?

Der Mutter Mädchen, was ist aus dir geworden? Bist du auf einen bösen Geist
geprallt?

Kannst du schreitend nicht in die Schlucht bei einem gewissen Berg hinein-
gehen?

Wenn sich jener seltsame Dämon nicht entfernt, tue ich es.

arsun doro
(*deoci-i mudan*)
ilaci niru šeolintai uculehe

arsun doro ro ro
abka nade jalbarime
arsun doro ro ro
ari ibagambe bošoki
arsun doro ro ro
arsun doro ro ro
šušu yalui orho ni
arsun doro ro ro
šunni eldehe hûwašambi
arsun doro ro ro

arsun doro ro ro,
siniyak ibagambe dulere de,
arsun doro ro ro,
surtun hoošani hûsunde,
arsun doro ro ro.

arsun doro ro ro,
sisariye futabe,
arsun doro ro ro,
semke sirame arhaye,
arsun doro ro ro.

arsun doro ro ro,
siniyak ibagambe dulere de,
arsun doro ro ro,
sisari šusihai hûsunde,
arsun doro ro ro.

*Arsun doro.*⁵⁰
(Weise des Schamanengehilfen)
Gesungen von Šeolintai der dritten Kompanie.

Arsun doro ro ro,
zu Himmel und Erde betend,
arsun doro ro ro,
werde ich den Dämon „Ari“ vertreiben,
arsun doro ro ro,

arsun doro ro ro,
das Gras des Hirsefeldrains
arsun doro ro ro,
gedeiht im Sonnenschein,
arsun doro ro ro.

Arsun doro ro ro,
daß du an deinem⁵¹ Dämon vorbeigegangen bist,
arsun doro ro ro,
[war nur möglich?] durch die Kraft des SURTUN-Papiers⁵²,
arsun doro ro ro.

arsun doro ro ro,
man hat eine Schnur aus Hanf⁵³,
arsun doro ro ro,
ein Armband⁵⁴ knüpfend, angefertigt,
arsun doro ro ro.

Arsun doro ro ro,
daß du an deinem Dämon vorbeigegangen bist,
arsun doro ro ro,
[war nur möglich?] durch die Kraft der Hanf-Peitsche.
arsun doro ro ro.

tosbiye jiobiye
(deoci mudan)
ilaci niru šeolintai uculehe

tosbiye jiobiye
tozui turhani tohûljir
tawen jurgani gogoljir
uyan uyan jiobiye banberi jiobiye
jiobiye alime gaifi dosihangge bi banberi jiobiye
ari ibagan bihei na banberi jiobiye

jio biye kurin tere ihan ni banberi jio biye,
hukumbe torgime feksimna? banberi jio biye.
jio biye ibagan muse juwenofi banberi jio biye,
kurtun be torgime feksimna? banberi jio biye.
jio biye ibagan simbe tafulaki, banberi jio biye,
hûdukan-i bedere si, banberi jio biye.
jio biye tafulara gisun be daharkû oci, banberi jio biye,
toro moo lohobe solimbi, banberi jio biye.

*jio biye aldungga ibagan si donji, banberi jio biye,
amcadame gûnifi ainambi, banberi jio biye.
jio biye derakû ibakan [sic!] donji, banberi jio biye,
delheme yaburkû ainambi, banberi jio biye.
jio biye tafulara gisunbe donjirkû oci, banberi jio biye,
tamui ferede gidambi, banberi jio biye.*

*Tosbiye jiobiye.
(Weise des Schamanengehilfen)
Gesungen von Šeolintai der dritten Kompanie.*

*Tosbiye jiobiye,
tozui turhani tohûljir,
tawen jurgani gogoljir,
schwach, schwach, jiobiye banberi jiobiye,
jiobiye nachdem man empfangend genommen, ist man eingetreten, banberi
jiobiye.
der Dämon „Ari“ war es wohl, banberi jiobiye.
Jio biye ein bestimmtes geflecktes⁵⁵ Rind banberi jio biye,
springt im Kreis, den Staub aufwirbelnd? banberi jio biye.
Jio biye ein Dämon, unserer beider Menschen banberi jio biye
Rad⁵⁶ drehend, springt im Kreise? banberi jio biye.
Jio biye Dämon, ich werde dich warnen, banberi jio biye,
schnell weiche, du, banberi jio biye.
Jio biye wenn du den warnenden Worten nicht folgst, banberi jio biye,
lade ich das Schwert aus Pfirsichbaum-Holz ein, banberi jio biye.
Jio biye du seltsamer Dämon, du höre, banberi jio biye,
nachdem ich beschlossen habe, dir entgegenzutreten, geschieht es, banberi
jio biye.
Jio biye schamloser Dämon, du höre, banberi jio biye,
gehst du nicht, indem du dich auflöst, geschieht es, banberi jio biye.
Jio biye wenn du die mahnenden Worte nicht hörst, banberi jio biye,
drücke ich dich in den Gefängnisboden⁵⁷, banberi jio biye.*

*ju ke ne
(deoci mudan)*

*tebu tebu juke ne
juke ne girin giya-i angga de
tebu tebu juke ne*

*juke ne gingsime songgoro jilga bi,
tebu tebu juke ne,
hodongze-i anggade;
horolome kaicara jilgan bi,
surtun hoošan be jafafi,
šusihai jilgan-i argiyambi,
siniyak ibagan be deolerede,
sisari šusiha-i hūsunde.*

Ju ke ne.

(Weise des Schamanengehilfen)

*Tebu tebu juke ne,
juke ne am Eingang einer Straßenfront,
tebu tebu juke ne,
juke ne ertönt eine heulende, klagende Stimme,
tebu tebu juke ne,
am Eingang einer Gasse⁵⁸;
eine schreckliche, schreiende Stimme,
nachdem man SURTUN-Papier⁵⁹ genommen hat
vernichtet man [den Dämon?] mit der Stimme der Peitsche,
nachdem dein Dämon vertrieben ist⁶⁰,
[geschah dies] durch die Kraft der Hanf-Peitsche.*

sori yangke (1)

(elci mudan)

duici niru elcin uculehe

*soriye soriye sori yangke
soriye soriye sori yangke
sori yangke gulu fulgiyan hūsa-i sori yangke
mafa amade bairengge sori yangke
soriye soriye sori yangke
sori ye sori ye sori yangke.*

*sori yangke sithūme jalbilarangge sori yangke,
gosin jilambe isibuki sori yangke.
soriye soriye sori yangke,
soriya [sic!] soriye sori yangke.*

*sori yangke enduringge mafa mama sori yangke,
hûhuri fengšeme isibuki sori yangke.
soriye soriye sori yangke,
soriye soriye sori yangke.*

*sori yangke eden tašan be sori yangke,
guwebume gamaki sori yangke.
sori yangke ama eme de sori yangke,
waka be alibuki sori yangke.*

*sori yangke juse omolo be sori yangke,
gosime jilaki sori yangke.
sori yangke udu tanggû uju sori yangke,
hengkileme karulaki sori yangke.*

*Sori yangke (erste [Variante])
(Weise des [Elci-] Schamanen)
Gesungen von Elcin der vierten Kompanie.*

*Soriye soriye sori yangke,
soriye soriye sori yangke,
sori yangke an die des ganz roten Banners sori yangke
Ahnen und Väter gerichtete Bitte, sori yangke.
Soriye soriye sori yangke,
sori ye sori ye sori yangke,
sori ye sori ye sori yangke.*

*Sori yangke inbrünstig bete ich sori yangke,
Liebe und Mitleid möge gewährt sein sori yangke.
Soriye soriye sori yangke,
soriya soriye sori yangke.*

*Sori yangke göttliche Ahnen und Väter, sori yangke,
Glück und Heil möget ihr gewähren, sori yangke.
Soriye soriye sori yangke,
soriye soriye sori yangke.*

*Sori yangke Mängel und Fehler sori yangke,
seien vergeben und verziehen, sori yangke,
Sori yangke durch Vater und Mutter sori yangke
möge Unrecht entschuldigt sein, sori yangke.*

Sori yangke Kinder und Enkel *sori yangke*
möge man liebend wohlwollen; *sori yangke*.
Sori yangke einige hundert Häupter *sori yangke*,
werden es kniend entgelten *sori yangke*.

sori yangke (2)
(*elci mudan*)
ilaci niru tacintai uculehe

6

sori ye sori ye sori yangke
sori sori ye sori yangke
sori yangke mafa mama de sori yangke
jalbrame bairengge sori yangke
sori ye sori ye sori yangke
sori sori ye sori yangke.

Sori yangke (zweite [Variante])
(Weise des [*Elci*]-Schamanen)
Gesungen von Tacintai der dritten Kompanie.

Sori ye sori ye sori yangke,
sori sori ye sori yangke,
sori yangke an die Ahnherren und Ahnfrauen *sori yangke*
[gerichtetes] Beten und Bitten, *sori yangke*.
Sori ye sori ye sori yangke,
sori sori ye sori yangke.

yabu tani
(*elci mudan*)
duici niru elcin uculehe

yabuta yabuta ni
yabu yabu yabu yabuta ni
yabuta ni niyang niyang miyoo-i dolo yabuta ni
hengkileme wajifi yabuta ni
yabuta yabuta ni
yabu yabu yabu yabuta ni.

yabuta ni hûturingge usiha yabuta ni,
menggun elden wasiha yabuta ni,

*yabuta yabuta ni,
yabu yabu yabu yabuta ni.*

*yabuta ni faidan meyenbe yarume yabuta ni,
tomoï bade benembi yabuta ni,
yabuta yabuta ni,
yabu yabu yabu yabuta ni.*

*yabuta ni hiyan hoošanbe deijime yabuta ni,
ejen de fudembi yabuta ni,
yabuta yabuta ni,
yabu yabu yabu yabuta ni.*

Yabu tani.

(Weise des [Elci-]Schamanen)

Gesungen von Elcin aus der vierten Kompanie.

*Yabuta yabuta ni,
yabu yabu yabu yabuta ni,
yabuta ni im Tempel der Göttin yabuta ni,
ist der Kniefall beendet yabuta ni.*

*Yabuta yabuta ni,
yabu yabu yabu yabuta ni.*

*Yabuta ni der Glücksstern yabuta ni
hat an Silberglanz abgenommen yabuta ni,
yabuta yabuta ni,
yabu yabu yabu yabuta ni.*

*Yabuta ni in Reih und Glied aufgestellt, yabuta ni,
begibt man sich zum Grabe⁶¹, yabuta ni,
yabuta yabuta ni,
yabu yabu yabu yabuta ni.*

*Yabuta ni Weihrauch und Papier verbrennend, yabuta ni,
gibt man dem Herrn das Geleit, yabuta ni,
yabuta yabuta ni,
yabu yabu yabu yabuta ni.*

hobolige hoboli
(siyang tung mudan)
ilaci niru šeolintai uculehe

hobolige hoboli
hoboli yag'e
sain inenggi sonjoci
enenggi ambula sain
hobolige hoboli
hoboli yag'e

6

yacin tugi yabume,
biyai gurung eldengge.
hiyan tuwa wangga seci,
jula dengjan eldengge.

bana ejende bairengge,
amba tanggin de teki.
tungjiya halai omolo,
nahan ci ebume muterkû.

niyaman fahûn asha fasha,
suwebume burebe baimbi.

Hobolige hoboli.
(Weise der Schamanin)
Gesungen von Šeolintai der dritten Kompanie.

Hobolige hoboli,
hoboli yag'e,
als man einen günstigen Tag auswählte,
war der heutige Tag sehr günstig;
hobolige hoboli,
hoboli yag'e.

Schwarze Wolken ziehen [vorbei],
der Mondpalast erstrahlt.
Das Weihrauchfeuer duftet,
die Lampen⁶² leuchten.

Man bittet den Herrn des Ortes,
[er?]möge sich in die große Halle setzen.
Ein Neffe des Tungjiya-Clans
kann nicht vom Ofenbett steigen.

Herz und Leber sind lebenswichtig,
es ergeht die Bitte an euch, [beides ihm gesund?] zu bewahren.⁶³

yag'e ige (1)
(*siyang tung mudan*)
ujui niru cinghûwa uculehe

yag'e ige yeguye yag'e yag'e
banai ejede [sic!] bairengge
unenggi daifube solinaki
yag'e ige yeguye yag'e

yag'e:
surtun hoošan be jafafi, ari ibagan be bošombi,
hiyan be jafafi jalbiraci, ambula sain-i muru bi.

yag'e:
hing seme dehi emu inenggi, niyakûrame jalbirame baimbi,
hûturi fengšen toktofi, ere boode selgiyeme jimbi.

Yag'e ige (erste [Variante])
(Weise der Schamanin)
Gesungen von Cinghûwa der ersten Kompanie.

Yag'e ige yeguye yag'e yag'e,
an den Herrn des Ortes ergeht die Bitte
man möge einen ehrlichen Heilkundigen einladen gehen,
yag'e ige yeguye yag'e.

Yag'e:
nachdem ich SURTUN-Papier⁶⁴ genommen habe, vertreibe ich den Dämon
„Ari“, ⁶⁵
wenn ich bete, nachdem ich Weihrauch genommen habe, ist es eine sehr
gute Art.

Yag'e:
Gewissenhaft hat man 41 Tage kniend betend gefleht,
wenn Glück und Wohlstand bestimmt sind, kommen sie, sich ausbreitend,
in jenes Haus.

yag'e ige (2)
(siyang tung mudan)
ilaci niru tacintai uculehe

yag'e ige yeguye
yag'e ige yeguye
yehuye banai ejende bairengge
uyang daifube soliki
yag'e ige yeguye
yag'e ige yeguye

yeguye:
surtun hoošan be jafafi, ari ibagan be bošombi,
hiyan be jafafi jalbiraci, ambula sain buru [sic!] bi.

yeguye:
hing seme dehi emu inenggi, niyakûrame jalbirame baimbi,
hûhuri fengšen toktofi, ere boode selgiyebume jimbi.

Yag'e ige (zweite [Variante])
(Weise der Schamanin)
 Gesungen von Tacintai der dritten Kompanie.

Yag'e ige yeguye,
yag'e ige yeguye,
yehuye an den Herrn des Ortes ergeht die Bitte
man möge einen gesunden⁶⁶ Heilkundigen einladen;
yag'e ige yeguye,
yag'e ige yeguye.

Yeguye:
 nachdem ich SURTUN-Papier genommen habe, vertreibe ich den Dämon
 „Ari“
 wenn ich bete⁶⁷, nachdem ich Weihrauch genommen habe, ist es eine sehr
 gute Art⁶⁸.

Yeguye:
 Gewissenhaft hat man 41 Tage kniend betend gefleht,
 wenn Glück und Wohlstand bestimmt sind, kommen sie in jenes Haus und
 werden ausgebreitet.

- 1 A. Rudnev, *Novyja dannyya po živoj manžurskoj reči i šamanstvu*, in *Zapiski vostočnago otdelenija imp. russkago archeologičeskago obščestva*, 21 (1912), S. 047–082.
- 2 N. Krotkov, *Kratkija zametki o sovremennom sostojanii šamanstva u Sibo, živuščich v Ilijskoj oblasti i Tarbagatae*, in *ibid.*, S. 117–136; eine deutsche Übersetzung mit Kommentar in *Central Asiatic Journal* (G. Stary, N. Krotkovs „Notizen über die Lage des Schamanismus bei den Sibe zur Jahrhundertwende.“) ist z. Zt. im Druck.
- 3 *Sibe uksurai irgen siden ucun*, Urumqi 1984, 294 Seiten Text und 22 Seiten Vorwort von Tacintai.
- 4 C. Melles, *A propos d'un recueil de poemes de Yungtori Uyun, écrivain Sibo contemporain*, in *AOH 25* (1972), S. 129–135, und *Remarques sur un texte Chibo moderne*, in *ibid.*, 31/3 (1977), S. 359–363.
- 5 Shu Lan, *Xibo wen*, in *Minzu yuwen* 2 (1981), S. 76–79.
- 6 Neben dem bereits genannten Text handelt es sich um folgende Werke:
Sibe uksurai gurineme tebanebuhe ejebun [Aufzeichnung über die Um- und Ansiedlung des Sibe-Stammes], Urumqi 1982, 111 Seiten + 1 Karte.
Ilan gurun-i ucun, [Gesang über die drei Reiche], Urumqi 1983, 48 Seiten.
Sibe uksurai gurinjihe ucun [Gesang über die Umsiedlung des Sibe-Stammes], Urumqi 1982, 71 Seiten.
Sibe uksurai fukjileme banjibuha ucun [Vom Sibe-Stamm geschaffene Lieder], Urumqi 1984, 240 Seiten.
Gungcan jui doro erdemu-i jiyangnan [Kommunistische moralische Unterweisung], Urumqi 1983, 350 Seiten.
G'u Jinan: *Niyaman-i ucun* [Gesang des Herzens], Urumqi 1982, 308 Seiten.
- 7 A. O. Ivanovskij, *Man'čžurskaja chrestomatija*, I–II, Sanktpeterburg 1893–1895.
- 8 S. Kalużyński, *Sibinische Sprachproben, I*, in *Rocznik Orientalistyczny* 37/1 (1974), S. 5–28, und *II*, in *ibid.*, 37/2 (1974), S. 49–99; *Die Sprache des mandschurischen Stammes Sibe aus der Gegend von Kuldsha, I*, Warszawa 1977.
- 9 Zit., S. 131: „... mit Ausdrücken ... und mit Worten, die er sich selbst ausgedacht hat und die in der mandschurischen Sprache nicht existieren, improvisiert der Daoči eine Reihe unverständlicher Verse ...“.
- 10 *Chabchal Xibo zu di saman jiao* [Der Schamanismus bei den Sibe in Chabchal], in *Shijie zongjiao yanjiu* 2 (1984), S. 97–104.
- 11 *misin < mašan?*
- 12 *aisirilambi < aisilambi?*
- 13 *paise < chin. 拍子 paize.*
- 14 *sibe uksura saman tacihyan be akdambi. saman, siyang tung, elci, dooci serengge geren saman tacihyan dolo kamcibumbi. ere jergi urse gemu tacihyan-i misin be baitalame, irgese de nimeku dasame bumbi.*
ere jergi tacihyan ucun oci, saman, siyang tung, elci, dooci sa niyalma de nimeku dasame bure erinde uculere ucun. udu ucun gisun labdu gemu enduri be solime, hutu be bošoro jergi ocibe, sibe uksurai irgen dolo šumin urahin tutahabi: ujude sibe uksurai irgese dade uthai erebe akdambi, jaide ucun mudan umesi sain, angga de icangga bime donjire de sain. ele oci ere jergi ucun mudan dade uthai irgen siden deri jihengge ofi uttu aise. muse umai tacihyan be yendeburengge waka. tacihyan jai tacihyan ucun be giyan-i ilgama tuwaci acambi. musei gurun-i suduri deri ulabunjihe yun g'ang, lung men, dun hüwang jergi wehei dunggu de jurame foloho šu hüman be karmatara, niyecere, dasatara emu adali, tacihyan ucun be inu fetereme teksileci acambi. tere oci musei uksurai šu hüman-i werihe hethe-i emu ubu, sirabufi sibkime fuhašame, musei uksurai ucun kumun be badarambure de oyonggo

obume aisirilaci acambi. gubci gurun de algika „moo jusi keside enteheme hukšembi“ sere ucun, „fadu fudembi“ sere maksin-i uculen mudan gemu tacihiyan ucun „uyala i ye“, „tos biye jio biye“ sere mudan be ten obuŋi banjibuhangge inu. tere jergi tacihiyan jai tacihiyan ucun be kûthûfi leolecere tuwakûn be giyan-i eteme halaci acambi.

„tacihiyan ucun“-i mudan dursun gûwa irgan ucun de adališarkû. emu hacin emursu embici jursu dahali cike kamcibuha dursun, uthai emu yarure mudan, da mudan jai dahali mudan deri acame šanggahabi. yarure mudan uculere erinde, dahalara urse de ai ucun uculere be ulhibumbi. da mudan be uculehe amala, dahalara urse dahali mudan be uculembi. tederi deribume yarure mudan tušanun be wajibuŋi, da mudan jai dahali mudan be ucun gisun-i labdu komso be tuwamejursulebume uculembi. yarure mudan jai dahali mudan ucun gisunde umai yaya hacin gûnin akû, damu ucun mudan de wajimbi.

sibe uksurai irgen siden ucun de geren niyalma acalame uculere durun akû bihe. tacihiyan-i ucun-i dolo ere durun bihebe dahame, aisirilame baitalaci ai ojorkû sere babine?!

tacihiyan ucun-i mudan kooli-i hacin duwali umesi labdu, terei hûdun kemun de 2/4, 3/4, 4/4 paise ningge gemu bi. sibe uksurai gûwa irgen siden ucun-i dolo 3/4 paise ningge inu labdu akû. damu sarin ucun, tacihiyan ucun de teile tucikebi. ere durun be badarambuci acambi dere. (Aus dem Vorwort, S. 18–20).

- 15 *deoci*: nach Mandurtu und Xia Zhiqian (zit., S. 99) ein „männlicher Schamane“; nach Krotkov (zit., S. 131) wird der *dooci* bzw. *daoči* beim Austreiben von Geistern, die meistens bei Frauen seelische Krankheiten hervorrufen, zu Hilfe geholt.
- 16 Nach Mandurtu und Xia Zhiqian ein nicht näher definierter männlicher Schamane.
- 17 < chin. 木目童 *xiantong*, „weiblicher Schamane“ (nach Mandurtu und Xia Zhiqian, zit., S. 99).
- 18 Vgl. zu *hori* die Bemerkungen von Krotkov, zit., S. 132 sowie den Beleg von *tebute* auf S. 131.
- 19 *fergelehe*: vgl. *fergecun*, „wunderbar“.
- 20 *hajungge*: vgl. *hajun*, nach Krotkov (zit., S. 124) der Name von „dreizehn großen Bronzescheiben, d. h. Waffen oder Rüstung des Schamanen.“
- 21 *jandere* < *jambi/janambi*: „Krankheiten beschwören durch Verbrennen von Opferpapier und Rezitieren von Formeln (Schamanen)“. (Hauer 521).
- 22 *surtun* (*saman* auch *surtun seme* und *surtun hoošan*) = ?
- 23 *ferhingge* = ?
- 24 *ari*: vgl. Hauer S. 58: „1) böser Geist, Dämon; 2) der Dämon T'ung-t'ien-kuei“.
- 25 *jalbirambi* = *jalbarimbi*?
- 26 *ongsombi/ongšombi* = ? vgl. *ong seme*, „singend“.
- 27 *dahal* vgl. *dahalambi*, „begleiten“.
- 28 *hûlhin* < *hûlhi*?
- 29 *deolembi* = *doolambi*?
- 30 *siniyak* < *sini*?
- 31 *soritun*? vgl. *soriha*: „bei Opfern den geheiligten Pferden in Mähne und Schweif gebundene Bänder“ (Hauer S. 816).
- 32 *g'al jitheri* = ?
- 33 *deolembi*: vgl. Anm. 29.
- 34 *yakjiremak* < *jire* (*jimbi*) ?
- 35 *uran*: „Schall, Echo, Widerhall“; vgl. *urambi*: „mit Blut unterlaufen (gestoßene Stellen)“ (Hauer S. 966).
- 36 *derek* = *dere*?
- 37 *altan kuri* = mong. „goldenes Schlagbecken“; hier zum Refrain gehörig?

- 38 *aldaraha (aldarha)* = ? (cfr. *aldarkan* „vorzeitig sterben“; *aldangga* „weit entfernt“).
 39 *paize* < chin. 坡子 *pozi*, „Abhang“? oder *paizi*, „Hütte“?
 40 *bailangze* = ? Vgl. chin. 百鴿子 *bailingzi* (mong. „Bachstelze“, chin. „Lerche“) oder 白蚱蜢 *bailingzi* („Sandfliege“).
 41 *mentehun* = *mentuhun*.
 42 *bobileme* = ?
 43 *šurdure* = ?
 44 *aldaraburkū*: vgl. Anm. 38.
 45 *hūlhin*: vgl. Anm. 28.
 46 *aldaraha*: vgl. Anm. 38.
 47 Vgl. Anm. 39.
 48 Vgl. Anm. 40.
 49 *cankelambi* (in der ersten Variante *caklambi*) = ? (Vgl. *cambi*: „Zelt aufschlagen“.)
 50 Wörtlich „Sproß-/Keimregel“, hier ein Refrain.
 51 *siniyak*: vgl. Anm. 30.
 52 *surtun hoošan*: vgl. Anm. 22.
 53 *sisari* = *sišari*: „nach Eintreten des Frostes geerntete Hanfpflanzen, deren Fasern zu Grasleinen verarbeitet werden.“ (*Hauer* S. 808.)
 54 *semke* = *semken*?
 55 *kurin* < *kuringge*: „gefleckt“?
 56 *kurtun* = *kurdun*?
 57 *tamui* < mong. *tamu*?
 58 *hodongze* = *hütung* (< chin. 伙同 *hutung*).
 59 Vgl. Anm. 22.
 60 *siniyak*: vgl. Anm. 30; *deolerede*: vgl. Anm. 29.
 61 *tomoi ba* = *tomoni ba*?
 62 *jula*: mong. „Lampe“.
 63 Versuch einer sinngemäßen Übersetzung.
 64 Vgl. Anm. 22.
 65 *ari*: vgl. Anm. 24.
 66 *uyang*: < chin. 無恙 *wuyang*?
 67 *jalbirambi*: vgl. Anm. 25.
 68 *buru*: Schreibfehler für *murū*, wie in der ersten Variante?

MANCHU JOURNALS AND NEWSPAPERS SOME BIBLIOGRAPHICAL NOTES

Giovanni Stary
(Venezia)

We are all conscious of the fact that so-called "Manchu journalism" is one of the most unknown chapters in Manchu literary history.¹ To the best of my knowledge the first mention of a newspaper written in Manchu goes back to E. Hauer's article "Why the Sinologue Should Study Manchu"² and refers to the "Ice donjin afaha":

"Some months ago I got from the town of Hailar, on the Trans-Siberian railway, a small newspaper in Manchu, called 'Ice donjin afaha', i.e. 'New Tidings Sheet', bearing the number 322 and dated the 21st November, 1925, not letter-printed but reproduced in a polygraphed manuscript, in which Chang Tso-lin's government published such news concerning the civil war in China as seemed fit. The fact that Chang Tso-lin thought it worth while to spend work and money on such a paper proves that somewhere in Manchuria even to-day Manchu texts are still read by a population knowing Manchu".³

The titles of three newspapers are mentioned by E. von Mende⁴, and a more complete list of seven titles was published in 1981 by M. Gimm,⁵ which also included the titles of three newspapers in Sibe-Manchu.

Later, some numbers of the "Ice donjin afaha" were transcribed and translated by myself,⁶ and successively completed by H. Walravens who also published a title-page to the "Ice donjin afaha" and the "Ice donjin-i boolabun".⁷

The following collection of all available data concerning old and modern journals and newspapers, known and unknown, published in Manchu or in Sibe-Manchu, should be considered a first step for a more detailed research into this matter.

a) MANCHU LANGUAGE

1) *Monggol un sonin bičig* (v1909-1911)

According to P. Aalto, this Mongol newspaper "contains some news and articles also in Manchu".⁸ Unfortunately, the Manchu text of the numbers I examined (No. 6-8 and 10-13 of 1909, No. 15 of 1910) is always the same: it concerns commercial questions and is signed by "Labangsegi, acting for the Mongol commercial office of Us[s]uri Ula", and is dated "13th day of the 2nd month of the 33rd

year *Badarangga doro*", i.e. March 26th, 1907. The Manchu text is written in a Mongolian script-style and full of misprints:

DONJIBUN

Ginkuleme dojiburengge. meni buseli ne hai sen wei ci gurime hailar de jifi tuwai sejen gijamun-i amba kijoo-i julergi birai cikin da ice buseli boo jaka // asarara boo ilibume weilefi cohotoi demen-i nungkasun. honin-i funijesun. tarbahi-i sukū. jai geren hacin-i sukū avla [=aliha?] be bargejame sudembi. hūda be geren buseli ci urunakū fulu bumbi. aika cihaggai alifi icihejara nijlama bici bairengge beje meni buseli de engkelencifi gisureme toktobufi boji bithe ilibume jiha. hacin be neneme alime gaibufi forgosome maimasara te dusa obuki. meni buseli daci geren geren gurun-i ni kara tang se boso // arasari nerseri jaka ba ducibome uncambi huda umesi ja. inu jaka dari hulasnci ombi. aika manju monggo nikan alban hūdai urse jifi udarangge bici. gemu hafumbukū dari gisurebume udabuki. jai koro ba ci jihengge bici. acu monggo nijlama de acanara boo belhefi indabume tatabure. monggo nijlana be torime kundulabure. ele hacin-i omire jetere tataha basa be fuwen ti geijarakū. inu ere gese monggo ahūn deo-i // tatara boo. hinggan alin-i jolergi buikui hoton ci amargi orin udu bade ulagan ergi fulergi sere towai seien-i gijamun-i bade geli ilibumbi. ere ilibuha hudasna boo de. eiten hacin-i basa ja sain hūda ilibume monggo sei ulha-i sukū funijesun jergi be henduhe songkoi gaimbi. geli honin-i fumije sun hasahalara de gurun-i hashan be alibume beneki sembi. meni buseli manju bade baita iciheiname ania umesi goidaha. daci umesi // tondo unenggi-i hūdasnbi. dulimbai gurun-i urse be eiterehengge akū. biretei saraku aioo seme cohotoi ginnguleme donjibombi

Badarangga doro-i gūsin elaci ania juwe biiai juwan ilan:

usuri ulai monggo maiman kung se-i funde icihiyara labangsegi ginnguleme donjibuibi.

Only an examination of the whole corpus of these newspapers, kept at the University Library of Helsinki and the Library of the Finno-Ugrian Society, would give an answer to the question of whether this Mongol newspaper could be considered a forerunner of Manchu newspapers.

2) *Sahaliyan ula erindari boolara hoošan* (≈1912)

This was a supplement of the Chinese newspaper "Hei-lung-chiang jih-pao", published in Qiqihar. One number was copied in A.V. Grebensčikov's "Materialy dlja man'čžurskoj chrestomatii"⁹ and shows

the following arguments:

Umesi oyonggo ice baita: "Very important news" (Greb. pp. 119-120).

Sahaliyan ulai-i [sic!] *ice tucibure baita*: "New communications from Sahaliyan ula"(pp. 120-121).

Geren goloi ice baita: "News from all provinces" (pp. 121-124).

Ice donjire baita: "New information" (pp. 124-126).

Emu uherileme isan šanggaha: "The first general assembly took place" (pp. 126-127).

Ice tucibure baita: "New communications" (pp. 128-131).

Tesu ba-i ice baita: "Local news" (pp. 131-132).

Uhe hūwaliyasun gurun-i irgen urunakū feniye feniye doro be saci acambi: "The people of the republic must absolutely know the principles of unity" (pp. 133-136).

The last "subdivision" has also a Chinese interlinear text. Unfortunately, the editor did not add any pointer concerning the date and the number of this copy, nor any other indications. Published in the period of the fall of the Ch'ing Dynasty, this newspaper could furnish interesting historical and linguistic materials: cf. the Chinese (original) version of the last subdivision: 共和国民應知道合群的道理, which reveals that "uhe hūwaliyasun gurun" is one of the first attempts to translate the new idea of "republic" into Manchu (literally from Chinese).¹⁰

3) *Ice donjin afaha* (~1925)

Numbers 181, 236 and 322 of this newspaper from Hailar, already mentioned, was transcribed and translated by myself;¹¹ important corrections and additions were subsequently published by H. Walravens.¹²

The following numbers are kept in the Institut Vostokovedeniia, Leningrad: 184, 187, 188-193, 194-200, 235, 236.¹³

Generally speaking, this newspaper is divided into the following news:

Geren ba-i talkiyan ("Telegrams from all places").

Geren ba-i donjin ("News from all places").

Ba na-i donjin ("Local news").

In addition, in some numbers are found:

Cohotoi tuciburengge ("Special communications").

Leolen gisure (Short passages from "Lun-yün" of Confucius).

Buyarame gisure ("Short tales").

Ajige gisure ("Little tales").

Suduri bithe ("Historical books").

Na-i giyan ("Geography").

4) *Ice donjin-i boolabun* (v1930)

This newspaper, briefly discussed by H. Walravens,¹⁴ who also published the fac-simile of the beginning of No. 194 (from June 7th, 1930), was issued by the Mongol Yamen of Hailar. The following numbers are kept at the Library of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest: 190, 194-202, 205, 209, 210, 305, 308.¹⁵

They contain the following arguments:

Geren ba-i talkiyan ("Telegrams from all places").

Geren ba-i donjin ("News from all places", not in No. 199, 200, 305).

Suduri bithe ("Historical books").

Cohotoi donjiburenge ("Special communications"; only in No. 197).

5) *Hulun buir ice donjin afaha* (v1930)

Nothing is known - except one page - about this newspaper published "around Hailar".¹⁶

b) SIBE-MANCHU LANGUAGE

(all published in Hsin-chiang)

1) *Sinlu bao* (新路報), "The new-way newspaper". No further details are available.¹⁷

2) *Sulfan jilgan*, "The free voice": this title was given to me by a Sibe informant from Cabcal, but no further details were available. Published around 1944-1949 in Kuldja, semi-weekly.

3) *Sinjiang jibao* (新疆日報), "Hsin-chiang Daily": "Formerly the Xinjiang Ribao was also published in Sibe [...] but this publication has apparently been discontinued now."¹⁸

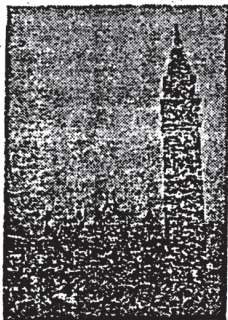
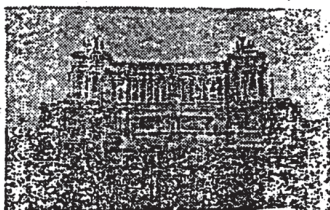
4) *Fuldun*: two numbers published around 1938-1939, according to a Sibe informant from Cabcal, but no further details were available.

5) *Ice banjin*: "New Life", 1946-1972.

The only source I found, but without any further information, is a paper of Shu Lan 舒蘭, *Hsi-po wen* 錫伯文, in *Minzu xue-wen* 民族學文, No. 2 (1981), p. 79.

Judging from the copies in my possession - i.e. some numbers of 1981 and the complete annual sets 1982-1987¹⁹ - this newspaper contains until 1985 mainly translations from Chinese newspapers and furnished by the Hsin-hua Agency. Beginning from 1985 many literary works (collections of poems, tales) are also included, further domestic problems concerning the daily life; more recently an opening to the world scene can be noted - for example a photo on p. 4 of No. 2212 (July 1st, 1987), of "America's president Reagan and Soviet Union's leader Gorbacëv" (*mei gurun zungtung Ligen jai suliyani yarhudasi Gelbaciyaofu*), or a recipe on p. 4 of No. 2127, from March 4th, 1987, "How to preserve eggs in brine" (*coko umhan be absi gidambi*). A television program is also regularly published (*gidere barun-i diyan ši efin*).

۵ محبتیں نہ ہو، ہر ایک کو
نہ چھوڑے۔ جس سے اس کی
میتوں کے لئے دعا ہے۔

[illegible]

4th 13 April 1964

Weinis šemake guwang cang de bihe šemake tacihyan tanggin jai jungken subaran. jungken subaran den 99 miyeter, foron deri Weinis hoton-i arbun jai torhome bihe tenggin mederi arbun be tuwaci ombi.

St. Mark's Basilica at St. Mark's square in Venice, and the bell-tower. The height of the bell-tower measures 99 meters. From the top the forms of Venice city and the surrounding lagoon can be seen.

To note:

šemake: <聖馬可 *Sheng Ma-k'o*: "Saint Mark".

guwang cang: <廣場 *kuang ch'ang*: "square".

tacihyan tanggin: lit.: [religion]teaching hall = Basilica.

subaran (<ma.subarhan <mo.subargan): lit.: "pagoda".

miyeter: <russ.meter.

7

An other curiosity, a photo of the "Altare della Patria" in Rome, is found on the same page with the following explanation:

Idali-i gemun Loma-i Weinis guwang cang de bihe "mafa-gurun wecen karan". Idali-i emulehe be ietulere jalin ilibuhangge inu.

The "Altare della Patria" at Venice square of Italy's capital Rome. Constructed to commemorate Italy's unification.

To note:

wecen karan: lit.: "sacrificial platform", i.e. "altar".

emulehe: <emu, "one"

ietulere: <iletulere (*iletulembi*): "to reveal, to expose, to be clear".

Some numbers of this newspaper are also kept at the Center for East Asian Studies of Western Washington University.¹⁹

7) *Sibe šu wen / Hsi-po wen-hua* 錫伯文化, "Sibe Culture".

Till today (1988) two editions of this journal with many pictures and photos were published by the "Hsin-chiang People's Publishing House" at Urumqi. Without a doubt, this is a very rich treasure and source for the study of the Sibe-Manchu literature, history, language, customs and culture.

No. 1 opens with the song *Hafi mini Cabcal* ("My loved Cabcal", with notes) and is then subdivided into:

- *Urgulere gisun* (greetings for the foundation of the journal, pp. 1-3).

- *Irgebun fiyelen* (Poems and songs, pp. 4-15).
- *Foholon jube* (Short tales, pp. 16-19).
- *Sula šu yafan* (Various narrations, pp. 20-27).
- *Irgen siden šu tacin* (Old and new folklore tales, pp. 28-64).

Herein are included:

- *Julge ne* (Old and new).
- *Suduri sibkin* (Historical researches).
- *K'utacin jai banjin* (Events and advice concerning everyday life).
- *Bithe cagan-i hartungga mejige* (A report on the publishing activity in Sibe, pp. 65-71).

7

No. 2 (1987/2) opens with 5 photos "from the daily life of the Sibe people" and is then subdivided into:

- *Irgebun fiyelen* (Poems and songs, pp. 1-17).
- *Irgen siden šu tacin* (Old and new folklore tales, pp. 17-40).
- *Pinglen* (A discussion concerning the tale "Hoto hahajui jube", pp. 41-45).
- *Suduri mutun* (Historical section, pp. 46-75).
- *Gebungge urse* (Famous people, 76-78).
- *Hulara agu ci jihe jasigan* (Communications from learned men, pp. 79-81).
- *K'utacin jai banjin* (Events and advice concerning everyday life, pp. 82-90).

* * *

As can be seen, these short bibliographical notes are far from being exhaustive; but further research needs the collaboration of scholars from the whole world, and especially from libraries and private collectors.

NOTES

¹ Cf. G. Stary, *A new subdivision of Manchu literature: some proposals*, in *CAJ* 31/3-4 (1987), pp. 287-296, esp. pp. 293-294 and p. 296.

² In *JNCBRAS* 61 (1930), pp. 156-164.

³ p. 159.

⁴ *Index des gesprochenen Mandjurisch zu Yamamoto Kenko*, Köln, 1975 (Ostasiatisches Seminar: Miscellanea 2), p. VII, note 10.

⁵ *Zur Mandjuristik in der Volksrepublik China 1980*, in *TP* 67/3-5 (1981), pp. 283-284, note 25.

⁶ *Geschichte der Sibe-Mandschuren*, Wiesbaden 1985, pp. 73-102.

⁷ In his review of the book mentioned (note 6), in *UAb*, N.F. 7 (1987), pp. 304-308.

⁸ G.J. Ramstedt's *mongolische Bibliothek*, in *Journal de la Société Finno-ougrienne*, 57 (1953-54), p. 23.

⁹ *Vladivostok* 1913, pp. 119-136.

¹⁰ Transcription of the journal, from Grebensčikov's publication: *Sahaliyan ula erindari boolara hoošan*.

umesi oyonggo ice baita.

da julergi ba-i boolara hoošan de ejere julergi-i geren goloi cooha be samsiha. musei ilan goloi-i usin be weilere. [...?...] ere baita bici ereci amasi facuhūn-i da geli tebuhebi. mini gūnin geren goloi seremšere tebunehe gūsai cooha be amasi guribure usin be weilere de isirakū. aibe seci yaya uhe hūwaliyasun-i dasan membe muru ba na-i toose be dendeme dasafi. tuttu // emu hacin gūsai niyalma temsendure gūnin akū. uttu oci. uhe hūwaliyasun de juwe sain babi. uju de seremšere tebunehe coohai kooli be akū obuci ombi. jai de amargi niyalma julergi ba-i jiha be jirakū[?]. ilan de amargi niyalma julergi ba be seremšeme tebuneci ojurakū oci. julergi niyalma amargi baci guribuci ojurakū. ere ilan sain babi. gūsai niyalma be guribure de isirakū kai.

Sahaliyan ulai-i ice tucibure baita.

goloi isan emgeri šanggaha. (niyalma be tucibure šanggambi. da goloi fu hiyan ci.) // du du yamun ci ulara tucibure mejige gemun hecen de ice dorgi yamun ilifi. ne gemun hecen ice yamun šanggaha. urgunjeme jalbarire be belhebumbi. ne musei niyalma inu emu isan be acabuci ombi.

Geren goloi ice baita.

geren goloi seremšere tebunehe gūsai niyalma daci musei tulergi ilan baci takūrara. ne nikan niyalma etere gūsai niyalma ciksin

be waha sakdasa asihata gemu etuku jeku akū. nikan niyalma aha obure be hono // akū obume muterakū mini donjire mujilen de yargiyan-i jobošombi. yasai muke tuhebuhe. putur seme songgohobi. yargiyan-i usacuka kai. ne uhe hūwaliyasun sibkire kimcire be šangghabi.

ing gurun-i gisurere isan-i durun kemun. dorgi tulergi gemu dursuleme alhūdambi. tesu ba be dasara durun kemun. geren gurun de inu neneme hafuka sembi. ing gurun-i irgen-i gūnin de ba na dasambi sehengge. terei jurgan onco. ainci ing gurun-i dasan-i // baita gemu beyebe dasara seci ombi tuttu seme amba jugūn-i tacire urse oilorgi ci terei dasan-i baita banjibume isambure be cincilame baicame. ing gurun-i irgen-i gūnin aitaka [?] be herserakū damu ing gurun dasan-i baita da fulehe be gurun-i isan debi. cohotoi ing gurun-i yargiyan fafun be kimcime sibkime sembi. elemangga ba na-i dasan-i baita be oyomburakū fonjire joringga obumbi. ere tere fon-i ing gurun-i niyalma gūnin tesu ba-i dasan-i durun be gūnin werišerakū // ojoro be dahame. adarame fonde gisurere durun kemun-i emgi sasa o.jeo amba jugūn selgiyeme yabuci ombini. ba na de beye dasan da fulehe akū oci. uthai ejen-i cohotoi dasara dasan obumbi. embici gisurere isan cohotoi dasan encu arbun halame tucimbi. uttu ofi geren gurun ere erinde isinji. teni yargiyan fafun be ilibure de gisurere isan ba na-i beye dasan-i bata: (wajire unde.)

Ice donjire baita.

ging dooli hafan gūsai niyalma da hala be dahūme baitalara baita be emgeri du du de alibuhabi: ere baita uhe hūwaliyasun-i dasan-i doro de umesi acanaha. musei gūsai niyalma de tusa arara den-i labdu babi. te erin-i baita be gūnin werešeci ombi. baita tome gemu uttu gūnici ai. joboro ba bini:

mai našara isan-i uheri dasara niyalma be halambi:

manju-i farga musei gurun mainašara baita be danara isan-i da yung šeng yan-i baita be icihiyara šu // wen gui alban kame goidarakū geren mainašara niyalma acarakū ofi. sikse tusan ci aljafi. geli šan pi wang be tukiyehebi:

emu uherileme isan šanggaha.

ne uhe hūwaliyasun-i dasan-i dursun emgeri šanggaha. sunja hacin-i niyalma emu duwali acabume wembuci acame. meimeni hūsun tucibure ohode. dulimbai gurun ini cisui etuhun ombi:

we-i durun kemun be waliyafi. ice taifin elhe baita be // beidere durun kemun be toktobufi. tereci sai lü ze-i tušan tuwakiyan be ufaraifi. ba na-i beye dasan. ulhiyen-i fungnere ilire durun kemun

de ekiyeme mukiyebufi. han de lîi do be inu ma lu el-i dorgi de banjibume dosimbufi. amala kio du el-i han de geli ice juwe ba na-i dasan be yabure kioi. tacihiyan be da obufi ujelere kioi inu. tere fonde tacihiyan be da obufi ujelere kioi. damu ritubure hailara. jugûn giyai de holbobure dasan be yabure juwe baita sere dabala: wajire unde.

// ice tucibure baita.

sikse sargan jui-i sefu-i durun obure tacikûi boo emu aniya be ejere isan neifi. isan de isinjire tanggû funcere niyalma:

hehesi-i tacikûi boo uttu weihun musei hahasi aika tacin fonjire akû oci ombio:

jai uhe hûwaliyasun ibeneme yabure isan-i jingkini adabuha isan-i da niyalma be bahara be leolehebi:

jikse boolara hoošan de ejere king guwan juwe // siyan šeng-i yargiyan baita. te sirame gisureme. king guwan uttu sain ojoro be dahame. baita-i yargiyan giyan ini cisui bahame mutembi. amba siden bi akû-i doro. sahaliyan ula-i golo gubci selgiyeci ombi. musei jentuhun-i ere juwe niyalma-i hûturi be aliha. yargiyan-i uhe hûwaliyasun-i dasan-i baita sahaliyan ula de tucibuhe. ai ilan golo niyalma aku seci ombi:

tacibure [?] isabure be dahame muteme ofi. ulhiyan-i // ba na-i durun kemun de. gaima baitalarakû oci ojurakû. beye dasan dekde-me yendebume ere erinde isitala ere durgun kai. te amba muru eo jeo el mei lîi giyai [?] geren gurun-i ba na-i durun kemun be tucibume faidarangge. ucuri. ing ji lîi gurun:

ing gurun seibeni farga de dang si pu sere. eici han de lîi to sere jergi ba na-i dasan-i baita be yabure dendeme dasara ba bi. geli terei dergi de gûnimbi. k'ang ki seme gebulefi. terei coohai baita de. // baicara kimcîre de. fafun be tuwakiyara de geren ba obumbi. k'ang ki-i da sai lîi se seme maktahabi. emu minggan ilan tanggû ninju emu aniya. ing ji li gurun-i han-i de hûwa to. ilaci jalan de: (wajire unde.)

tesu ba-i ice baita.

uhe hûwaliyasun ibeneme yabure isan. sikse golo gubci amba isan neime. isan de isinjire niyalma. gemu tacin fonjire erdemu muten bihe. uhei isan-i da be tukiye fi. donjirengge. isan-i da ging jin an // tukiye fi. jingkini da obufi. adabuha isan-i da guwan miyan yang tukiyehebi:

ere juwe siyan šeng gemu mini

sahaliyan ula-i yekengge niyalma ereci amasi tesu ba-i siden-i tusa arara baita. jai irgen-i toose aisi be karmame [?] mutembi. adara-

me seci ere juwe niyalma erin-i baita de mujilen girkūme. ere da-de. geli yabuci ojoro. uthai gisureme muteci urui yabuci ojoro. tut-tu akdun. gebu elgin. jai tacin fonjin. muten erdemu yongkiyafi: (wajire unde.)

[Bilingual text:]

// uhe hūwaliyasun gurun-i irgen urunakū feniye feniye doro be saci acambi:

amba uhe hūwaliyasun-i dasan-i doro seibeni. uthai geren niyalma be emu bade hosilame. ishunde habcihiyadame hūwaliyandure gurun booi baita be icihiyame. icihiyara mangga oci. tulergi aiman-i gidara be alirakū ombi. ere uthai uhe hūwaliyasun gurun-i irgen-i deni inu ne dulimbai gurun-i niyalma. nikan manju monggo huize lama sunja hacin-i aiman bihe. uthai ahūn // deo sunja niyalma-i adali. ere sunja niyalma habcihiyadame hūwaliyandure baita be icihiyaci acaki. uttu ohode. booi boigon teni cing seme banjici ombi. aika emu niyalma gūwa niyalma-i gisun be gaiji. beyei ahūn deo irkime baitalabume. ini boode uthai emu baita be icihiyara niyalma komso. tereci booi boigon cing seme banjime muterakū ayoo. tere ang-gala aiman niyalma sini ahūn deo acaraku de isibume. ai turgun seci. i sini ahūn deo te simbe aisilarakū be // aliyafi. teni dašure be alime. si gūnime gūnhai. hono manju nikan huize lama dūn ahūn deo irkime baitalabuci ombio:

ice baita an fu-i jahūdai-i boigon. daci musei niyalma-i harangga. dartai dung ye yuwan tai lang de ejelefi. ne donjifi. dulimbai hafan terei emgi giya be giyangname mujere de. tere teni angga aljafi. baharangge fucehe aisi [?] . dulimbai gurun-i niyalma nadan ubu dende fi. tere ilan ubu dende fi. tere faksi ulin be // baiburakū. geli niyalmai hūsun be baiburakū. dehi funcehe aisi be alifi. gala etuhun seci ombi:

geli donjifi amargi goloi hafasa. facuhūn-i fonde. gemu dušan ci aljame nakafi encu niyalma be solifi aiselabuha ini beye danaci ojurakū oho. te geli majige elhe ojoro gese. nikan niyalma cibtui arga be dulbime icihiyara arbun dursun ele koimali de fe kadalaha hafan ainaha. geli dahūme toose be hairame gū[...?] bucefi fe hafan tembi:

(nikan hergen cik be dahame [...] araci ojurakū turgun kai:)

[Words in () are written in a more little script.]

¹¹ See note 6.

¹² See note 7.

¹³ M.P. Volkova, *Opisanie man'čžurskich rukopisej Instituta narodov Azii AN SSSR*, Moskva 1965, p. 97 n. 193. Seventeen numb-

ers are mentioned - but since the author speaks about 13 numbers, there must be some mistakes here. No. 181, for instance, is kept in Leningrad, but not mentioned in the catalogue; maybe it means "184".

¹⁴ See note 7.

¹⁵ L. Bese, *On the Mongolian and Manchu collections in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*, in "Jubilee Volume of the Oriental Collections, 1951-1976", Budapest 1978, p. 59.

¹⁶ Von Mende (*cit.*), p. VII note 10; M. Gimm (*cit.*), p. 283, n.25.

¹⁷ W.P. Lehmann (ed.), *Language and Linguistics in the People's Republic of China*, Austin-London 1975, p.124.

¹⁸ *Ibid.*, p. 122.

¹⁹ It is a semi-weekly newspaper; the title etc. is printed in red in the occurrence of special dates, i.e. January 1st, the beginning of the Lunar New Year, May 1st, May 8th, October 1st, November 7th.

The annual sets here mentioned comprises the following numbers:

1982: No. 1614-1712 (i.e. 98 numbers)

1983: No. 1713-1812 (i.e. 99 numbers)

1984: No. 1813-1911 (i.e. 98 numbers)

1985: No. 1912-2010 (i.e. 98 numbers)

1986: No. 2011-2110 (i.e. 99 numbers)

1987: No. 2111-2210 (i.e. 99 numbers)

See also Henry G. Schwarz, *The Minorities of Northern China. A Survey*, Bellingham, 1984, p. 164 and p. 169, note 28.

Monggol un sonin bičig
(Beginning of the Manchu-Mongol text)

7

ᠠᠭᠤᠯᠤᠰᠤ

ᠠᠭᠤᠯᠤᠰᠤ ᠠᠨ ᠰᠣᠨᠢᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ
ᠠᠭᠤᠯᠤᠰᠤ ᠠᠨ ᠰᠣᠨᠢᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ
ᠠᠭᠤᠯᠤᠰᠤ ᠠᠨ ᠰᠣᠨᠢᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ

ᠠᠭᠤᠯᠤᠰᠤ

ᠠᠭᠤᠯᠤᠰᠤ ᠠᠨ ᠰᠣᠨᠢᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ
ᠠᠭᠤᠯᠤᠰᠤ ᠠᠨ ᠰᠣᠨᠢᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ
ᠠᠭᠤᠯᠤᠰᠤ ᠠᠨ ᠰᠣᠨᠢᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ

Ice donjin afaha
(Title-page of No. 198)

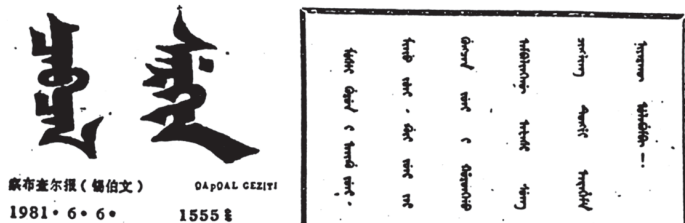
Handwritten text in a cursive script, likely a title page or introductory page of a manuscript. The text is arranged in two columns, with a central section at the bottom containing a decorative border and a small illustration of a sun or star.

The text is written in a cursive script, likely a form of Arabic or Persian. The central section at the bottom features a decorative border with a small illustration of a sun or star on the left and a small illustration of a building or structure on the right. The text is arranged in two columns, with a central section at the bottom containing a decorative border and a small illustration of a sun or star.

7

178

Cabcal serkin
(Title-page of No. 1555)



၈၅ စက်ကူ အုပ် တစ် နောက် (နာမည်ပေး
 'ကျွန်ုပ်တို့' အဖွဲ့ အုပ် ပေးရန် ကြံစည်
 'ကျွန်ုပ်တို့' ကိုယ် ကိုယ် ' ဝါး' အုပ် တစ်
 'ကျွန်ုပ်တို့' ကိုယ် ကိုယ် ၈၅ 'ကျွန်ုပ်တို့' ကိုယ်

[illegible]

GIOVANNI STARY (Venedig)

NURHACIS KINDHEIT: DAS GRÖSSTE GEHEIMNIS DER CH'ING-DYNASTIE?

Bereits vor mehr als 50 Jahren hat der japanische Gelehrte NAITŌ TORAJIRŌ festgestellt, daß das Quellenmaterial über Nurhaci (1559-1626), den Gründer des mandschurischen Kaiserhauses, jenes über andere ostasiatische historische Persönlichkeiten an Umfang und Reichhaltigkeit bei weitem übertrifft.¹ Zählt man dazu noch die zahlreichen spezifischen Studien² und Biographien³ – als zeitlich letzte sei das 1983 in Peking erschienene Werk *Nu-erh-ha-ch'ih chuan* 努尔哈赤传 von Yen Ch'ung-nien 阎崇年, genannt –, so kommt man zu dem Schluß, daß Nurhacis Leben wohl das am besten bekannte unter allen Reichsgründern Chinas ist.

Diese Ausführlichkeit geht sogar bis zur Beschreibung von Nurhacis Gestalt und Aussehen, wie sie zum Beispiel im Bericht des koreanischen Gesandten Sin Ch'ungil 申忠一 enthalten ist, der 1596 am „Hofe“ des damals 37 Jahre alten Jurchen-Häuptlings weilte:

„Nurhaci ist weder dick noch mager, sein Körper ist kräftig und gesund; seine Nase ist gerade und groß, sein Gesicht ist von regelmäßigen markanten Zügen geprägt.“⁴

Diese Worte kontrastieren mit der „offiziellen“ Beschreibung Nurhacis, wie sie in den mandschurischen *Shih-lu* festgehalten ist und die ganz offensichtlich zu seiner Verherrlichung formuliert wurde:

1 NAITŌ TORAJIRŌ 内藤虎次郎, *Shinchō kaikokuki no shiryō* 清朝開國期の史料, in seinem *Dokushi sōroku* 讀史叢錄, Tokyo 1929, S. 144.

2 Vgl. den Abschnitt „Nurhaci – Hong Taiji“ in G. STARY, *Emu tanggū orin sakda-i gisun sar-kiyan*, Wiesbaden 1983 (Asiatische Forschungen. 83), im Anhang, „Bibliographie der Mandschustudien“, S. 553-563.

3 Z. B. WAKAMATSU HIROSHI 若松寛, *Nuruhaci* 奴兒哈赤, Tokyo 1967 (vol. 8 der Serie Chū-goku jimbutsu sōsho, II 中國人物叢書).

4 Der Bericht wurde in gekürzter Form in das 71. Kapitel der *Rijō Sōncho sillok* 李朝宣祖實錄 aufgenommen; eine Faksimile-Ausgabe erschien 1939 in Hsinching (Ch'ang-ch'un) unter dem Titel *Kōkyō Nidōkashi kyūrōjō*, herausgegeben von INABA IWAKISHI (稻葉岩吉: 興京二道河子舊老城); das Zitat stammt aus S. 249 meiner Übersetzung des Berichts, *Nurhaci e il suo regno tribale alla fine del XVI secolo*, in *Orientalia Venetiana*, I, Firenze 1984, S. 323-366.

beye den amba. giranggi muwa. derei fiyan genggiyen gu-i adali. fucibi san. funghûwang ni yasa [...] muduri tuwara. tasha yabure adali.

„Seine Statur war erhaben und groß, seine Knochen waren kräftig, sein Antlitz leuchtete wie ein Edelstein. Er hatte Ohren wie Buddha und Augen wie ein Phönix; [...] er blickte wie ein Drache und schritt wie ein Tiger.“⁵

In Anbetracht dieser Fülle von Nachrichten ist es deshalb mehr als verwunderlich, wenn man feststellen muß, daß die Kindheit Nurhacis in den verschiedenen Quellen mit keinem Wort erwähnt wird. Nur in den *Shih-lu* wird berichtet, daß er als Zehnjähriger seine leibliche Mutter⁶ verlor, eine „grausame, böse Stiefmutter“ (*sirame eme oshon ehe*)⁷ bekam und mit neunzehn Jahren endgültig seine eigenen Wege ging, „ohne bei der Verteilung [des Erbes?] viele Sklaven und Vieh erhalten zu haben“ (*jui be juwan uyun se baha manggi, delhe bure de aha ulha be ambula buhekû*).⁸

Es ergeben sich daher ganz von selbst folgende Fragen:

- 1) Was hat Nurhaci bis zu seinem neunzehnten Lebensjahr getan, und
- 2) warum geben die offiziellen, sonst so ausführlichen Geschichtswerke der Ch'ing-Zeit darüber keine Auskunft?

Eine mögliche Antwort auf diese beiden Fragen findet man in den volkstümlichen Überlieferungen und Legenden der Mandschu, die in den letzten Jahren bei der unvermutet wiederentdeckten rein mandschurischen, nicht sinisierten Bevölkerung der Mandschurei aufgezeichnet und zum ersten Mal 1981 veröffentlicht wurden – und zwar von Chin Ch'i-tsung in seinem Bericht „Geschichte und Leben der Mandschu“⁹ und im ersten Band der „Auswahl volkstümlicher Erzählungen des Mandschuvolkes“¹⁰; weitere Legenden erschienen 1983 in P'eng Pos Artikel „Die Figur des Khans in den mündlichen Werken und die volkstümliche Literatur des Mandschuvolkes.“¹¹

5 *Manju-i yargiyan kooli* (Hrsg. SHUNJÛ IMANISHI), Kyoto 1938, S. 13.

6 Emeci vom Hitara Klan, eine Tochter von Wang Kao 王杲

7 Kenje vom Nara Klan. Das Zitat stammt aus den *Manju-i yargiyan kooli* (zit.), S. 14.

8 Ebenda.

9 Chin Ch'i-tsung 金启琮, *Man-tsu ti li-shih yü sheng-huo* 滿族的歷史与生活, Harbin 1981, S. 82-84; deutsche Übersetzung mit Einleitung von G. STARY, *Jin Qizong – Geschichte und Leben der Mandschu*, Hamburg 1984, S. 82-85.

10 *Man-tsu min-chien ku-shih* 滿族民间故事选, Band I, Shenyang 1981; deutsche Übersetzung der Legenden in meinem Beitrag „Der Mandschukhan Nurhaci als Held mandschurischer Sagen und Märchen (Teil I: Orale Volksliteratur in Prosa)“, in: Fragen der mongolischen Heldendichtung, Teil III. Vorträge des 4. Epensymposiums des Sonderforschungsbereichs 12, Bonn 1983. Hrsg. v. W. Heissig. Wiesbaden 1985 (Asiatische Forschungen. 91.), S. 410-445.

11 P'ENG PO 彭勃, *K'ou-t'ou tso-p'in chung ti han-wang hsiang yü man-tsu min-chien wen-bsüeh* 口头作品中的汗王形象与满族民间文学, in She-hui k'o-hsüeh chi-k'an 社会科学

In *allen* diesen Erzählungen wird nämlich behauptet, daß Nurhaci als etwa zehnjähriger Junge im Hause des chinesischen Generals Li Ch'eng-liang¹² aufwuchs, und zwar als *Sklave* mit der wenig ehrenvollen Aufgabe, dem General die Füße zu waschen.

Wenn diese konstante Überlieferung der Wahrheit entspricht, findet man darin eine mehr als einleuchtende Erklärung darüber, warum sich die offizielle Ch'ing-Geschichtsschreibung über Nurhaci's Kindheit ausschweigt: man konnte nämlich unmöglich zugeben, daß der „göttergleiche“ (*enduringge*) Gründer der Mandschu-Dynastie seine ersten Lebensjahre als Sklave im Hause eines feindlichen chinesischen Würdenträgers verbracht hatte und noch dazu mit der entwürdigenden Aufgabe eines Fußwäschers betraut war.

Um diese Erklärung akzeptieren zu können, ist es jedoch notwendig, die dazu erforderlichen Beweise zu liefern.

8

In diesem Zusammenhang erschienen mir gerade jene chinesischen Quellen am vielversprechendsten, die während der Ch'ing-Zeit verboten waren – eben weil sie dem Ansehen des Kaiserhauses Schaden zufügen konnten. Zu diesen Werken gehörte nach WOLFGANG FRANKE¹³ das *Tung-i k'ao lüeh* 東夷考略¹⁴ von 1621; auf Seite 11 b des Abschnitts *Nü-chih t'ung-k'ao* 女直通考 wird folgende Notiz erwähnt: „Als Nurhaci ein Kind war, sorgte Li Ch'eng-liang selbst für den unerfahrenen [Jungen]“ (*Nu-erh-ha-ch'ih fang yu. Li Ch'eng-liang chih ch'u shih chih* 奴兒哈赤方幼, 李成梁直雛視之).

Noch deutlicher drückt sich das von Chin Ch'i-tsung zitierte *Huang Ming t'ung-chi chi-yao* 皇明通紀輯要 aus, nach dem „Nurhaci und Surhaci Kriegsgefangene waren und in Li Ch'eng-liangs Haus als *Diener* aufwarteten“ (*Nu yü Su wei fu-lu, chi shih yü Li Ch'eng-liang chia* 奴與速爲俘虜給事于李成梁家).¹⁵

Diese beiden Belege müssen vorläufig als beweiskräftiger Hinweis aufgefaßt werden, daß die in den mandschurischen Legenden enthaltenen Ausführungen über Nurhaci's Kindheit in Li Ch'eng-liangs Haus einen wahren Kern besitzen. In Wirklichkeit dürfte Nurhaci im Zuge der chinesischen Mandschurei-Politik des ausgehenden 16. Jahrhunderts wohl eher als Geisel eine gewisse Zeit bei Li Ch'eng-liang gelebt haben, wo er sich nicht nur seine angeblich guten Kennt-

学輯刊 Nr. 1 (Shenyang 1983), S. 142-146. Eine deutsche Integralübersetzung des Artikels bildet den Anhang des unter (10) genannten Beitrags.

12 Vgl. seine Biographie in A. W. HUMMEL, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644-1912)*, I-II, Washington 1943-1944, S. 450-452.

13 WOLFGANG FRANKE, *An Introduction to the Sources of Ming History*, Kuala Lumpur – Singapore 1968, S. 230.

14 Von MAO JUI-CHENG 茅瑞徵; erster Nachdruck Shanghai 1941 in der Serie Hsüan-lan-t'ang ts'ung-shu, ch'u-chi 玄覽堂叢書, 初集, ts'e 94-95.

15 CHIN CH'I-TSUNG, (*zit.*), S. 84.

nisse der chinesischen Sprache aneignete, sondern auch die Möglichkeit eines tiefen Einblicks in das chinesische Militärsystem hatte. Beides war ihm später von größtem Nutzen und stimmt mit den im *Shan chung wen chien lu* 山中聞見錄 enthaltenen Aussagen überein, die bereits von JUN MATSUMURA ausgewertet worden sind.¹⁶

Gleichzeitig stünde damit fest, daß das Fehlen jeder Nachricht über Nurhacis Kindheit in den offiziell verfaßten oder geduldeten Geschichtswerken der Ch'ing-Dynastie auf einen strengen Eingriff der Zensur zurückzuführen ist, durch den man eine für das Prestige der Dynastie schädliche Tatsache aus der Welt schaffen wollte: eine Tatsache, die nur in der mündlichen Überlieferung und in den unter der Mandschuherrschaft verbotenen Büchern überleben konnte.

Eine Liste derartiger Bücher wurde bereits von WADA SEI 和田清 in seinem Artikel *Shin no Taiso to Ri Seiryō tonō kankei* 清の太祖と李成梁との關係 (in *Inaba hakushi kanreki kinen mansenshi ronsō* 稻葉博士還曆記念滿鮮史論叢, Tōkyō 1938, S. 749-769) angefertigt (nach frdl. Mitteilung von Prof. Hidehiro Okada, Tōkyō).

Weitere Nachforschungen auf diesem Gebiet werden hoffentlich endgültige Klarheit über dieses Problem liefern, das beim gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse als das größte Geheimnis der Ch'ing-Dynastie betrachtet werden kann.

16 Vgl. JUN MATSUMURA, *Notes on Šurgaci*, in *Proceedings of the Sixth East Asian Altaistic Conference*, Taipei, December 18-23, 1981 (ed. CH'EN CHIEH-HSIEN), S. 48-53.

9

The oldest Manchu prayer¹ we know goes back to the 29th day of the first year of Ch'ung-te 崇德 - that is the 31st of July 1636 - and was registered in the collected archives called Chiu Man-chou tang 舊滿洲檔 (CMCT)². It is not only the oldest prayer but is the only one of which we have two successive versions. One of these is in the Man-wen lao-tang 滿文老檔 (MWLT)³ and the other in the 1747 Manchu version of the shaman rituals of the imperial clan Aisin Gioro, called Manjusai wecere metere kooli bithe (MWMKB)⁴.

This lucky coincidence allows us to follow development in content and language in a rare religious document over the hundred years and more in which the Manchu people were developing into becoming rulers in Imperial China.

This document is made up of two parts.

CMCT
(X, 4925)

MWLT
(VI (3), 1151)

MWMKB
(I, 48a)

orin uyun de enduri de:
 tangse de jiha lakiyara *jalinde*
 wecere niyalma de tacibuba:
 enduri de jiha lakiyara de
 hendure gisun
 abkai juse:
šang jin enduri:
 fe biya be wajiha.
 ice biya be aliha seme.
 tere *aniya ošon* beyei jalin.

orin uyun de, enduri de,
 tangse de jiha lakiyara jalin de
 wecere niyalma de tacibuha.
 enduri de jiha lakiyara de
 hendure gisun,
 abkai juse,
 šangsi enduri
 fe biya be wajiha,
 ice biya be aliha seme,
 tere aniya osohon beyei jalin

biyadari ice de
 şangsi enduri ordo de wecere de
 booi da forobure gisun.
 abkai juse
 şangsi enduri.
 fe biya wajiha.
 ice biya be aliha seme.
 tere aniyangga osokon beye i

- 184

amsun be dagilafi
jiha lakiyanjiha:
tere aniya oshon beye be

amsun be dagilafi,
jiha lakiyanjiha.
tere aniya osohon beye be

wei jalin wececi. wei
banjiha da aniya be hulambi
jalin

amsun dagilafi.
hoošan lakiyanjiha.
tere aniyangga osokon beyebe
wei jalin wececi. wei
banjiha da aniya be hulambi
elhe taifin i eršeki.
urgun sain i wehiyeki.

ele taifin i eršeki:
urgun sain i wehiyeki:

ele taifin i eršeki,
urgun sain i wehiyeki,

Translation:

On the 29th [day] a sacrificer
was taught so that he might
hang up money for the gods
in the Tangse.⁵
The words to be uttered when
hanging up the money [are the
following]:

Children of Heaven!
Sang Jin Enduri!
The old month has gone.
A new month has come.
Because of the initiative of a
humble person [born] in a
certain year,

after the sacrifices had been
prepared [somebody] came
to hang up money.
That the humble person [born]
in a certain year

may be accompanied
by peace and tranquillity,
helped by joy and benevolence.

On the 29th [day] a sacrificer
was taught so that he might
hang up money for the gods
in the Tangse.
The words to be uttered when
hanging up the money [are the
following]:

Children of Heaven!
Sangsi Enduri!
The old month has gone.
A new month has come.
Because of the initiative of a
humble person [born] in a
certain year,

after the sacrifices had been
prepared [somebody] came
to hang up money.
That the humble person [born]
in a certain year

may be accompanied
by peace and tranquillity,
helped by joy and benevolence.

The first day of every month

The words of the head of the
family's prayer during the
sacrifice in the temple of
Sangsi enduri [are the following]:
Children of Heaven!
Sangsi Enduri!
The old month has gone.
A new month has come.
Because of the initiative of a
humble person [born] in a
certain year,

(say, for whoever is offering
the sacrifice and the year of
his birth)

after the sacrifices had been
prepared [somebody] came
to hang up paper [money].
That the humble person [born]
in a certain year

(say, for whoever is offering
the sacrifice and the year of
his birth)

may be accompanied
by peace and tranquillity,
helped by joy and benevolence.

The second part of the prayer was said after the sacrifice. The text is not changed except the invocations. This part is not included in the Shaman Ritual of the imperial clan (MWMKB):

⁵ The imperial shamanic shrine.

tangse de jiha lakiyara de hendure gisun
niohon taiji.
udu bai beise.
fe biya be wajiha.
ice biya be aliha seme
tere aniya oshon beyei olen i jalin
amsun be dagilafi
jiha lakiyanjiha:
tere aniya oshon beyei olen be
ele taifin i eršeki:
urgun sain i wehiyeki:

tangse de jiha lakiyara de hendure gisun
niohon taiji,
uduben beise,
fe biya be wajiha,
ice biya be aliha seme,
tere aniya oshon beyei weile i jalin
amsun be dagilafi
jiha lakiyanjiha,
tere aniya oshon beyei weile be
ele taifin i eršeki,
urgun sain i wehiyeki.

Translation:

Words to be uttered when hanging up money
in the Tangse:
Niohon Taiji!
Udu Bai Beise!
The old month has gone.
A new month has come.
Because of an affair of a humble person
[born] in a certain year,
after the sacrifices had been prepared,
[somebody] came to hang up money.
That the affair of the humble person
[born] in a certain year
may be accompanied by peace and tranquillity,
[may he] be helped by joy and benevolence.

Words to be uttered when hanging up money
in the Tangse:
Niohon Taiji!
Uduben Beise!
The old month has gone.
A new month has come.
Because of an affair of a humble person
[born] in a certain year,
after the sacrifices had been prepared,
[somebody] came to hang up money.
That the affair of the humble person
[born] in a certain year
may be accompanied by peace and tranquillity,
[may he] be helped by joy and benevolence.

As we can see from the two texts, all in all there are four invocations:

1. ABKAI JUSE: "Children of Heaven". This invocation in the Chinese version of the MWMKB is translated *Shang-t'ien chih tzū* 上天之子, i.e. "Children of the *Highest* Heaven".
2. ŠANG ĴIN ENDURI: "God Šang Ĵin". It is interesting to note that this invocation has been changed to "Šangsi" in the Man-wen lao-tang and expressed in the Chinese version of the MWMKB with the ideograms 尚錫 *shang-hsi*. The origins and function of this deity are still not clear. A connection made with the Chinese Shang-ti 上帝 has been much discussed but is now generally excluded.⁶
3. NIOHON TAIJI: literally "azure crown prince", is an "unclear figure" in the Manchu pantheon.⁷ The Russian scholar S.M. Shirokogoroff says that "niohon" (*nioxun*) is a name and quotes other instances of it such as

6 For this discussion see Ch. DE HARLEZ, *La religion nationale des Tartares Orientaux*, Bruxelles 1887, pp. 14-15.

7 Martin GIMM, *Man'čžurskaja mifologija*, in "Mify narodov mira", vol. 2, Moscow 1982, p. 109.

"nioxun taize" and "nioxun baise" with the latter of these two as one of the spirits of the Guwargiya clan.⁸

It must be pointed out that the Shaman ritual of the Šušu Gioro clan invokes a spirit with a similar name, "Niohule Taiji".⁹ At first sight one is tempted to identify this spirit with our "Niohon Taiji" but some caution is necessary because, among the spirits of the Sibe people's Nara clan in Hsinchiang, we find one who is actually called "Niohuri" (Mergen / Mang-gin)¹⁰ who helps the shaman as he makes his transcendental journey, to overcome an obstacle called "Niohun Tala" or "Blue Steppe." This obstacle, one of the eighteen "sentry-posts" (*karun*), is guarded by six wolves (*niohe* in Manchu), so the thought that the spirit "Niohuri" who helps the shaman keep the wolves or "niohe" at bay, gets his name from that for "wolves" and not from "niohun" or "blue". Nonetheless we can not exclude that this is a matter of two spirits, not one, with the result that the supposition

Niohon Taiji = Niohule Taiji = Niohuri < niohe
requires further research.

4. UDU BAI BEISE: which, translated literally means "Princes of several places," is still obscure if we think of the version in the MWLT. There we find "*Uduben* Beise," and must ask ourselves, "who were they?"

9

Apart, however, from the names of the spirits and divinities, they are other differences between the *Chiu Man-chou tang*, the *Man-wen lao-tang* and the "Imperial Ritual" *Manjusai wecere metere kooli bithe*:

- 1) One of the first things we notice in the "Imperial Ritual" is the beginning of the prayer for the "twenty-ninth day" [of the sixth month]. It has become "for the first day of every month" (*biyadari ice de*) and recited by the "head of the family," no longer in the shaman temple (*tangse*) but in that of Šangsi enduri (*Šangsi enduri ordo de*).
- 2) Then there is no talk of *jiha* or "money" to be hung up, in the Imperial Ritual, but rather of *hoošan* or "paper."
- 3) We notice the correction of "oshon" to "osohon" in the *Man-wen lao-tang* and "osokon" in the Imperial Ritual.

8 S.M. SHIROKOGOROFF, *Psychomental Complex of the Tungus*, London 1935, p. 147.

9 Alessandra POZZI, *Manchu-Shamanica Illustrata*, Wiesbaden 1992, ["Shamanica Manchurica Collecta", vol. 3], p. 83.

10 See the Sibe-Manchu manuscript "Saman jarin" (Urumqi 1990), in Giovanni STARY, *Das "Schamanenbuch" der Sibe-Mandschuren*, Wiesbaden 1992, p. 15 and 21; it is interesting to note that the same spirit is unknown among other Sibe clans (Hashuri, Heyer): see Tatjana A. PANG, *Der Schamanenhof*, Wiesbaden 1992. (Series "Shamanica Manchurica Collecta", vols. 1 and 2.)

- 4) The form "tere aniya" has been changed to the more correct "tere aniyangga".
- 5) The expression "ele taifin" has been replaced by "elhe taifin". The more "archaic" form "ele" is, however, to be found in other prayers, e.g., in the Shaman ritual of the Šušu Gioro clan.¹¹
- 6) The ancient form "olen" (affair), which appears in the second part of the prayer in the CMCT, is replaced by the more modern "weile" in the *Man-wen lao-tang*.
- 7) Finally, we would point out the two occasions in the Imperial ritual where the name of who was officiating had to be said, along with the year of his birth.

As we have pointed out, the second part of the prayer does not come into the Imperial Ritual *Manjusai wecere metere kooli bithe*. In its place we find other prayers to exactly the same deities - Niohon Taiji and Uduben Beise - as well as the "Children of Heaven".¹²

9

tangse-i orde de wecere de forobure gisun	Words of the prayer during the sacrifice at the Tangse:
abkai juse.	Children of Heaven!
niohon taiji.	Niohon Taiji!
uduben beise.	Uduben Beise!
tere aniyangga osokon beye	The humble person [born] in a certain year
tere aniyangga osokon beye i	offers, on behalf of a humble person [born] in a certain year
	(say who the sacrifice is celebrated for and the year of his birth)
wei jalin wececi, wei banjiha	a sacrifice.
da aniya be hūlambi	After gathering [you all,] around [his] head,
julefun gingnembi.	after covering his shoulders [with you],
uju de ukufi.	protecting in front,
meiren de fehufi.	supporting him from behind,
juleri dalime.	accord [him] joy and benevolence!
amala alime.	May the hair on [his] head become white,
urgun sain i acabu.	may the teeth in [his] mouth become yellow!
uju i funiyehe šarambu.	Many years,
angga i weihe sorombu.	long life,
aniya ambula.	old age,
se labdu.	deep roots,
jalgan golmin.	may the gods procure [for him],
fulehe šumin.	may the deities present [him]
enduri eršeme.	with many further years of life!
weceku wehiyeme.	
aniya se be ambula bahabuki.	

One of the interesting things about this prayer is that some lines are to be found, almost textually, in other prayers of the various Manchu clans.

¹¹ Pozzi...[see note 9], p. 96.

¹² Example from chapter 1, p. 46a-b.

The reference made to "white hair" and "yellow teeth" (which is the wish that the teeth be kept, into old age, i.e., they should not fall out) is also in a prayer of the Niohuru Clan published in 1801 by Suo-ning-an 索寧安 in his book *Man-chou ssu li chi* 滿洲四禮集, where we read,¹³

angga weihe sorotolo	"...until the teeth of the mouth become yellow"
uju funiyehe saratala	"...until the hair of the head becomes white"

And again, there is a similar wish in a prayer of the Sibe Nara clan in Hsin-chiang¹⁴:

uju funiyehe [...] šarame sakdaki	"may the hairs of the head become white and grow old,"
angga weihe [...] sorome sakdaki	"may the teeth of the mouth become yellow and grow old!"

Finally, the Šušu Gioro clan used not only these lines quoted by Suo-ning-an (*uju funiyehe be šar[a]tala - angga weihe be sorotolo*), but also had another and more poetic variant:¹⁵

uju-i funiyehe menggun gese šarambu	"may the hairs of the head become white as silver,"
angga-i weihe aisin-i gese sorombu	"may the teeth of the mouth become yellow as gold!"

These are not the only lines to be found in the prayers of various Manchu clans, though. Take, for example, the words used when offering a sacrifice to the spirits. In the Imperial ritual there are as follows:¹⁶

emu gala alime gaiki	"...take [the offerings] with one hand,
juwe gala tomsome gaifi...	take [them and] gather [them] with two hands..."

These same words are to be found in a prayer of the Yehe Nara clan:¹⁷

emu gala alime gaici	"...when you take [the offerings]. with one hand
juwe gala tomsome gaifi...	take [them and] gather [them] with two hands..."

13 Reprint Taipei s.a., by T'ai-lien-kuo-feng 台聯國風 in the series *Chung-kuo pien-chiang shih-ti ts'ung-shu* 中國邊疆史地叢書, ch'u-pien 初編 n. 11, p. 112.

14 *Das Schamanenbuch*... [see note 10], p. 154.

15 Pozzi ... [see note 9], p. 189.

16 Chapter 1, p. 91a.

17 From a blockprint kept at the Toyo Bunko (Nr. 435 in Nicholas POPPE, Leon HURVITZ, Hidehiro OKADA, "Catalogue of the Manchu-Mongol Section of the Toyo Bunko", Tokyo-Seattle 1964, p. 267), published by Giovanni STARY, *Mandschurische Schamanengebete*, in *"Zentralasiatische Studien"*, vol. 14/2, Wiesbaden 1980, p. 24.

The Šušu Gioro clan has a more elaborate formula:¹⁸

emu gala de alime gaifi
juwe gala de alime gaisu
alime gaifi
abka de gama
tomsome gaifi
tugi de gama

"After taking [the offerings] with one hand
take [them and] gather [them] with two hands.
After taking [them and] gathering [them] up
carry [them] to Heaven!
After taking [them and] gathering [them] up
carry [them on] to the clouds!"

The alliteration in this last prayer (alime...abka / tomsome...tugi) is to be noticed as is the perfect harmony of its rhythm - a constant number of syllables - ten in the first two lines and always five in the following four.

In Suo-ning-an's book yet another variant of the Niohuru clan has been published (same page 112):

emu gala tukiye fi
tugi de gama
juwe gala tomosofi
amba abka de aliburengge

"...after raising [the offerings] with one hand,
carry [them on] to the clouds!
after gathering [them up] with both hands,
carry [them] to the Great Heaven!"

Another series of examples comes from the prayer for many children, likened to the leaves on a tree, and many grandchildren, likened to the roots of the tree.

Here, the Imperial ritual reads:¹⁹

abdaha de arsumbu
fulehe de fusembu

"May we grow through the leaves [i.e. children],
may we multiply through the roots [i.e. grandchildren]!"

And, albeit with some slight modifications, we find the same thing in the Šušu Gioro clan ritual:²⁰

abdaha de geli arsumbu
fulehe de geli fusembu

"May we also grow through the leaves,
may we also multiply through the roots!"

And also (f. 16a):

abdaha suwende arsumbu
fulehe suwende fusembu

"thanks to you [spirits] may the leaves grow,
thanks to you [spirits] may the roots multiply!"

¹⁸ Pozzi..., [see note 9], p. 12.

¹⁹ Chapter 4, pp. 11a-12b.

²⁰ Pozzi..., [see note 9], p. 13.

The last example we should like to quote here is yet another constant in the prayers of some Manchu clans. We are quoting from Suo-ning-an's second prayer of the Niohuru clan (p. 142):

ninju aniya nimerakū
tanggū aniya gasha akū

"For sixty years may there be no illnesses,
for a hundred years may there be no disasters!"

Similar wording is to be found in a prayer of the Sibe Nara clan in Hsin-chiang:²¹

tanggū aniya targa akū
ninju aniya nimeku akū

"For a hundred years may there be nothing forbidding,
for sixty years may there be no illnesses!"

Again the Šušu Gioro clan have a variant:²²

tanggū aniyangge targarakū akdaha
ninju aniyangge nimekū akū nikehe

"We place our trust in a hundred years without hindrances,
we rest assured of sixty years without illnesses."

And, to finish, an interesting divergency. It comes in a prayer quoted by Suo-ning-an and which is also in the Shaman ritual of the Šušu Gioro clan (vol. 1, f. 32b) as follows:

jakūn juse jalumbu
uyun juse ujimbu

"Enrich us with eight children,
let us bring up nine children."

Suo-ning-an's version (p. 142) is similar but the subdivision of the words is different. In the place of "jakūn juse" this variant has "jakūnju / se" and instead of "uyun juse" we find "uyunju / se":

jakūnju se jalumbu
uyunju se de unumbu

"Enrich us with eighty years of life,
let us carry ninety years of life on our backs!"

The particular value attached to eighty and ninety years is further underlined in two analogous lines from a Sibe Nara clan prayer:²³

jabšan oci - jakūnju se oki
ufarame oci - uyunju se oki

"Luck - that lasts eighty years,
Death - may it come [after] ninety years!"

21 *Das Schamanenbuch*.. [see note 10], p. 154.

22 *Pozzi*..., [see note 9], p. 96.

23 *Das Schamanenbuch*... [see note 10], p. 150.

At the end of this brief *excursus* into Manchu shaman prayers in the various clans, we can conclude that there are characteristics peculiar to every clan but that there are also surprising analogies and co-incidences in the linguistic formulation of certain invocations or prayers. Nonetheless, a complete vision of Manchu shamanism and its spirits and deities is still a long way off and the points of obscurity are many.

Handwritten musical notation on a page from a manuscript. The notation consists of several staves of music, written in a cursive script. The page is numbered '10' in the top right corner. The notation is written in black ink on aged, slightly discolored paper. The staves are connected by a series of horizontal lines, and the notes are written in a fluid, cursive style. The page is part of a larger manuscript, as indicated by the page number and the continuation of the notation on the following page.

The oldest Manchu Shaman prayer
(Chiu Man-chou tang, vol. X, f. 4925)

Giovanni Stary (Venedig)

Ein "Kollektivgedicht"
zur Gründung des mandschurischen Kaiserreiches.

Der Name Erich Hauer (1878-1936) ist auch heute noch, viele Jahre nach seinem Tode, ein fester Begriff für Sinologen und - mehr noch - für Mandschuristen. Seine Werke waren zu seiner Zeit bahnbrechend, seine Intuitionen auf dem Gebiet der frühen Mandschugeschichte sind nach wie vor ein Anhalts- und Ausgangspunkt für all jene, die sich mit diesem Volk und der Geschichte des Qing-Reiches befassen.¹

Zwei seiner Werke sind nach wie vor unübertroffen: erstens sein berühmtes "Handwörterbuch der Mandschusprache",² zweitens seine monumentale Übersetzung des vom Kaiser Qianlong 1786 in Auftrag gegebenen "Huang Qing kaiguo fanglue", die 1926 erschienen ist.³

Seine Arbeiten spiegeln - wie es nicht anders sein kann - den Stand der Wissenschaft und der Kenntnisse der 20er und 30er Jahre wider und sind heute verständlicherweise in manchen Aspekten überholt. Dies trifft besonders auf dem Gebiet der mandschurischen Literatur zu, auf dem bis vor kurzem die Meinung vorherrschte, es hätte sie nie in nennenswerter Form gegeben. Zu groß wäre der Einfluß der chinesischen Kultur, zu sehr wären die Mandschuren mit militärischen Unternehmen beschäftigt gewesen, als daß sie Zeit und Muße gefunden hätten, sich der schöngestigen Literatur und Poetik in ihrer Muttersprache zu widmen.

Seit verhältnismäßig kurzer Zeit wissen wir, daß diese Ansicht nicht den Tatsachen entspricht. Die Katalogisierung der mandschusprachigen Bestände auf weltweiter Ebene und eine intensive Forschungsarbeit in den verschiedenen Archiven und Bibliotheken haben Manuskripte zu Tage

¹ Über Erich Hauer vgl. Erich Haenisch, Erich Hauer (1878-1936), in ZDMG, 107 (1957), S. 1-6, sowie Martin Gimm (Hsg.), Abriß der manjurischen Grammatik. Ein nachgelassener Text von Erich Hauer, in "Aetas Manjurica" Bd. 2, (Wiesbaden, Harrassowitz, 1991), S. 117-146.

² Tokyo-Hamburg-Wiesbaden, 1952-1955.

³ Huang-Ts'ing K'ai-kuo Fang-lueh. Die Gründung des mandschurischen Kaiserreiches. Berlin und Leipzig, Walter De Gruyter & Co., 1926.

gebracht, die eine Revision der althergebrachten Auffassung über die Mandschuliteratur zur Folge hatte. Selbstverständlich müssen bei der Definition dieser Literatur andere Kriterien angewendet werden, als sonst allgemein üblich ist - die Literatur eines Volkes ist ja bekanntlich Ausdruck seiner Kultur und Geschichte, und das Mandschuvolk ist eben durch eine mit keinem anderen Volk vergleichbare geschichtliche Entwicklung gekennzeichnet.

Unter der beachtlichen Zahl von "Kapiteln", in die die Mandschuliteratur nunmehr eingeteilt werden kann, hat jenes der sogenannten "parallelen Dichtung" eine besonders lange und, wie sich herausstellte, unzutreffende Geschichte. Wie bekannt, existieren viele Gedichte gleichzeitig in chinesischer und mandschurischer Sprache; von letzteren wurde in Europa seit dem 18. Jahrhundert angenommen, sie wären reine Übersetzungen der als Original angesehenen chinesischen Version und deshalb "uninteressant". Nur wenige Forscher haben erst verhältnismäßig spät erkannt, daß die sogenannten mandschurischen "Versionen" durchaus nicht stereotypische Übersetzungen aus dem Chinesischen darstellten, sondern sehr wohl eigenständige, den Gesetzen der mandschurischen Sprache folgende Schöpfungen waren.

In diesem Zusammenhang sei hier nun die mandschurische Version eines Gedichtes vorgestellt, das der bereits erwähnten, von Hauer aus dem Chinesischen übersetzten Geschichte der "Gründung des mandschurischen Kaiserreiches"⁴ vorangestellt ist und das aus der Feder Kaiser Qianlongs (r. 1736-1795) und seiner Großwürdenträger stammt. Die mandschurische Version dieses Werkes (Daicing gurun-i fukjin doro neihe bodogon-i bithe) war Hauer damals nicht zugänglich, und auch heute sind nur wenige vollständige Exemplare bekannt. Diesem Umstand ist es zuzuschreiben, daß Hauer ein eher negatives Urteil über die chinesische Version des Gedichtes fällte und dieses dann auch nicht übersetzt hat:

1891, 1892, 1893, 1894, 1895, 1896, 1897, 1898, 1899, 1900, 1901, 1902, 1903, 1904, 1905, 1906, 1907, 1908, 1909, 1910, 1911, 1912, 1913, 1914, 1915, 1916, 1917, 1918, 1919, 1920, 1921, 1922, 1923, 1924, 1925, 1926, 1927, 1928, 1929, 1930, 1931, 1932, 1933, 1934, 1935, 1936, 1937, 1938, 1939, 1940, 1941, 1942, 1943, 1944, 1945, 1946, 1947, 1948, 1949, 1950, 1951, 1952, 1953, 1954, 1955, 1956, 1957, 1958, 1959, 1960, 1961, 1962, 1963, 1964, 1965, 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1978, 1979, 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 2680, 2681, 2682, 2683, 2684, 2685, 2686, 2687, 2688, 2689, 2690, 2691, 2692, 2693, 2694, 2695, 2696, 2697, 2698, 2699, 2700, 2701, 2702, 2703, 2704, 2705, 2706, 2707, 2708, 2709, 2710, 2711, 2712, 2713, 2714, 2715, 2716, 2717, 2718, 2719, 2720, 2721, 2722, 2723, 2724, 2725, 2726, 2727, 2728, 2729, 2730, 2731, 2732, 2733, 2734, 2735, 2736, 2737, 2738, 2739, 2740, 2741, 2742, 2743, 2744, 2745, 2746, 2747, 2748, 2749, 2750, 2751, 2752, 2753, 2754, 2755, 2756, 2757, 2758, 2759, 2760, 2761, 2762, 2763, 2764, 2765, 2766, 2767, 2768, 2769, 2770, 2771, 2772, 2773, 2774, 2775, 2776, 2777, 2778, 2779, 2780, 2781, 2782, 2783, 2784, 2785, 2786, 2787, 2788, 2789, 2790, 2791, 2792, 2793, 2794, 2795, 2796, 2797, 2798, 2799, 2800, 2801, 2802, 2803, 2804, 2805, 2806, 2807, 2808, 2809, 2810, 2811, 2812, 2813, 2814, 2815, 2816, 2817, 2818, 2819, 2820, 2821, 2822, 2823, 2824, 2825, 2826, 2827, 2828, 2829, 2830, 2831, 2832, 2833, 2834, 2835, 2836, 2837, 2838, 2839, 2840, 2841, 2842, 2843, 2844, 2845, 2846, 2847, 2848, 2849, 2850, 2851, 2852, 2853, 2854, 2855, 2856, 2857, 2858, 2859, 2860, 2861, 2862, 2863, 2864, 2865, 2866, 2867, 2868, 2869, 2870, 2871, 2872, 2873, 2874, 2875, 2876, 2877, 2878, 2879, 2880, 2881, 2882, 2883, 2884, 2885, 2886, 2887, 2888, 2889, 2890, 2891, 2892, 2893, 2894, 2895, 2896, 2897, 2898, 2899, 2900, 2901, 2902, 2903, 2904, 2905, 2906, 2907, 2908, 2909, 2910, 2911, 2912, 2913, 2914, 2915, 2916, 2917, 2918, 2919, 2920, 2921, 2922, 2923, 2924, 2925, 2926, 2927, 2928, 2929, 2930, 2931, 2932, 2933, 2934, 2935, 2936, 2937, 2938, 2939, 2940, 2941, 2942, 2943, 2944, 2945, 2946, 2947, 2948, 2949, 2950, 2951, 2952, 2953, 2954, 2955, 2956, 2957, 2958, 2959, 2960, 2961, 2962, 2963, 2964, 2965, 2966, 2967, 2968, 2969, 2970, 2971, 2972, 2973, 2974, 2975, 2976, 2977, 2978, 2979, 2980, 2981, 2982, 2983, 2984, 2985, 2986, 2987, 2988, 2989, 2990, 2991, 2992, 2993, 2994, 2995, 2996, 2997, 2998, 2999, 3000, 3001, 3002, 3003, 3004, 3005, 3006, 3007, 3008, 3009, 3010, 3011, 3012, 3013, 3014, 3015, 3016, 3017, 3018, 3019, 3020, 3021, 3022, 3023, 3024, 3025, 3026, 3027, 3028, 3029, 3030, 3031, 3032, 3033, 3034, 3035, 3036, 3037, 3038, 3039, 3040, 3041, 3042, 3043, 3044, 3045, 3046, 3047, 3048, 3049, 3050, 3051, 3052, 3053, 3054, 3055, 3056, 3057, 3058, 3059, 3060, 3061, 3062, 3063, 3064, 3065, 3066, 3067, 3068, 3069, 3070, 3071, 3072, 3073, 3074, 3075, 3076, 3077, 3078, 3079, 3080, 3081, 3082, 3083, 3084, 3085, 3086, 3087, 3088, 3089, 3090, 3091, 3092, 3093, 3094, 3095, 3096, 3097, 3098, 3099, 3100, 3101, 3102, 3103, 3104, 3105, 3106, 3107, 3108, 3109, 3110, 3111, 3112, 3113, 3114, 3115, 3116, 3117, 3118, 3119, 3120, 3121, 3122, 3123, 3124, 3125, 3126, 3127, 3128, 3129, 3130, 3131, 3132, 3133, 3134, 3135, 3136, 3137, 3138, 3139, 3140, 3141, 3142, 3143, 3144, 3145, 3146, 3147, 3148, 3149, 3150, 3151, 3152, 3153, 3154, 3155, 3156, 3157, 3158, 3159, 3160, 3161, 3162, 3163, 3164, 3165, 3166, 3167, 3168, 3169, 3170, 3171, 3172, 3173, 3174, 3175, 3176, 3177, 3178, 3179, 3180, 3181, 3182, 3183, 3184, 3185, 3186, 3187, 3188, 3189, 3190, 3191, 3192, 3193, 3194, 3195, 3196, 3197, 3198, 3199, 3200, 3201, 3202, 3203, 3204, 3205, 3206, 3207, 3208, 3209, 3210, 3211, 3212, 3213, 3214, 3215, 3216, 3217, 3218, 3219, 3220, 3221, 3222, 3223, 3224, 3225, 3226, 3227, 3228, 3229, 3230, 3231, 3232, 3233, 3234, 3235, 3236, 3237, 3238, 3239, 3240, 3241, 3242, 3243, 3244, 3245, 3246, 3247, 3248, 3249, 3250, 3251, 3252, 3253, 3254, 3255, 3256, 3257, 3258, 3259, 3260, 3261, 3262, 3263, 3264, 3265, 3266, 3267, 3268, 3269, 3270, 3271, 3272, 3273, 3274, 3275, 3276, 3277, 3278, 3279, 3280, 3281, 3282, 3283, 3284, 3285, 3286, 3287, 3288, 3289, 3290, 3291, 3292, 3293, 3294, 3295, 3296, 3297, 3298, 3299, 3300, 3301, 3302, 3303, 3304, 3305, 3306, 3307, 3308, 3309, 3310, 3311, 3312, 3313, 3314, 3315, 3316, 3317, 3318, 3319, 3320, 3321, 3322, 3323, 3324, 3325, 3326, 3327, 3328, 3329, 3330, 3331, 3332, 3333, 3334, 3335, 3336, 3337, 3338, 3339, 3340, 3341, 3342, 3343, 3344, 3345, 3346, 3347, 3348, 3349, 3350, 3351, 3352, 3353, 3354, 3355, 3356, 3357, 3358, 3359, 3360, 3361, 3362, 3363, 3364, 3365, 3366, 3367, 3368, 3369, 3370, 3371, 3372, 3373, 3374, 3375, 3376, 3377, 3378, 3379, 3380, 3381, 3382, 3383, 3384, 3385, 3386, 3387, 3388, 3389, 3390, 3391, 3392, 3393, 3394, 3395, 3396, 3397, 3398, 3399, 3400, 3401, 3402, 3403, 3404, 3405, 3406, 3407, 3408, 3409, 3410, 3411, 3412, 3413, 3414, 3415, 3416, 3417, 3418, 3419, 3420, 3421, 3422, 3423, 3424, 3425, 3426, 3427, 3428, 3429, 3430, 3431, 3432, 3433, 3434, 3435, 3436, 3437, 3438, 3439, 3440, 3441, 3442, 3443, 3444, 3445, 3446, 3447, 3448, 3449, 3450, 3451, 3452, 3453, 3454, 3455, 3456, 3457, 3458, 3459, 3460, 3461, 3462, 3463, 3464, 3465, 3466, 3467, 3468, 3469, 3470, 3471, 3472, 3473, 3474, 3475, 3476, 3477, 3478, 3479, 3480, 3481, 3482, 3483, 3484, 3485, 3486, 3487, 3488, 3489, 3490, 3491, 3492, 3493, 3494, 3495, 3496, 3497, 3498, 3499, 3500, 3501, 3502, 3503, 3504, 3505, 3506, 3507, 3508, 3509, 3510, 3511, 3512, 3513, 3514, 3515, 3516, 3517, 3518, 3519, 3520, 3521, 3522, 3523, 3524, 3525, 3526, 3527, 3528, 3529, 3530, 3531, 3532, 3533, 3534, 3535, 3536, 3537, 3538, 3539, 3540, 3541, 3542, 3543, 3544, 3545, 3546, 3547, 3548, 3549, 3550, 3551, 3552, 3553, 3554, 3555, 3556, 3557, 3558, 3559, 3560, 3561, 3562, 3563, 3564, 3565, 3566, 3567, 3568, 3569, 3570, 3571, 3572, 3573, 3574, 3575, 3576, 3577, 3578, 3579, 3580, 3581, 3582, 3583, 3584, 3585, 3586, 3587, 3588, 3589, 3590, 3591, 3592, 3593, 3594, 3595, 3596, 3597, 3598, 3599, 3600, 3601, 3602, 3603, 3604, 3605, 3606, 3607, 3608, 3609, 3610, 3611, 3612, 3613, 3614, 3615, 3616, 3617, 3618, 3619, 3620, 3621, 3622, 3623, 3624, 3625, 3626, 3627, 3628, 3629, 3630, 3631, 3632, 3633, 3634, 3635, 3636, 3637, 3638, 3639, 3640, 3641, 3642, 3643, 3644, 3645, 3646, 3647, 3648, 3649, 3650, 3651, 3652, 3653, 3654, 3655, 3656, 3657, 3658, 3659, 3660, 3661, 3662, 3663, 3664, 3665, 3666, 3667, 3668, 3669, 3670, 3671, 3672, 3673, 3674, 3675, 3676, 3677, 3678, 3679, 3680, 3681, 3682, 3683, 3684, 3685, 3686, 3687, 3688, 3689, 3690, 3691, 3692, 3693, 3694, 3695, 3696, 3697, 3698, 3699, 3700, 3701, 3702, 3703, 3704, 3705, 3706, 3707, 3708, 3709, 3710, 3711, 3712, 3713, 3714, 3715, 3716, 3717, 3718, 3719, 3720, 3721, 3722, 3723, 3724, 3725, 3726, 3727, 3728, 3729, 3730, 3731, 3732, 3733, 3734, 3735, 3736, 3737, 3738, 3739, 3740, 3741, 3742, 3743, 3744, 3745, 3746, 3747, 3748, 3749, 3750, 3751, 3752, 3753, 3754, 3755, 3756, 3757, 3758, 3759, 3760, 3761, 3762, 3763, 3764, 3765, 3766, 3767, 3768, 3769, 3770, 3771, 3772, 3773, 3774, 3775, 3776, 3777, 3778, 3779, 3780, 3781, 3782, 3783, 3784, 3785, 3786, 3787, 3788, 3789, 3790, 3791, 3792, 3793, 3794, 3795, 3796, 3797, 3798, 3799, 3800, 3801, 3802, 3803, 3804, 3805, 3806, 3807, 3808, 3809, 3810, 3811, 3812, 3813, 3814, 3815, 3816, 3817, 3818, 3819, 3820, 3821, 3822, 3823, 3824, 3825, 3826, 3827, 3828, 3829, 3830, 3831, 3832, 3833, 3834, 3835, 3836, 3837, 3838, 3839, 3840, 3841, 3842, 3843, 3844, 3845, 384

gefügt, deren historische Anspielungen in langen Anmerkungen erläutert werden, die den Verszeilen folgen. Ohne neue Tatsachen beizubringen, wird der Inhalt des ganzen Werkes in poetischer Form, gespickt mit literarischen Feinheiten, behandelt. Von der Übersetzung dieser nur dem chinesischen Gelehrtegeschmack Rechnung tragenden, 23 Doppelseiten füllenden Komposition ist abgesehen worden." (S. XXI)

Untersucht man nun die *mandschurische* (26 Doppelseiten umfassende) Version näher, stellt man fest, daß Hauer nur in bezug auf den Inhalt Recht hatte. Strukturell gesehen folgt das Gedicht eigenen Versregeln, die dem mandschurischen Sprachbau entsprechen und im Chinesischen nicht anwendbar sind. Vor allen Dingen erkennt man auf den ersten Blick die Anfangsalliteration, die jede der vierzeiligen Strophen kennzeichnet (d.h., alle vier Verse einer jeden Strophe beginnen stets mit demselben Konsonant oder Vokal). Hervorzuheben sind sodann die allerdings nicht konstanten Reimschemata sowie der auch bei anderen tungusischen und mongolischen Dichtungen auftretende Parallelismus. Gerade die Anwendung dieser dem Chinesischen unbekannten Regeln macht eine wortwörtliche Übersetzung unmöglich, und es war deshalb für die Kompilatoren der mandschurischen Version notwendig, chinesische Kurzpässagen zu überspringen oder, umgekehrt, mandschurische Worte neu hinzuzufügen. Dazu kommt noch das - wie Hauer es nannte - Problem der [chinesischen] "literarischen Feinheiten": diese waren für den Kompilator der mandschurischen Version in vielen Fällen sprachlich nicht erfaßbar und wurden daher nur mit einfachen Worten, ohne Möglichkeit einer Anspielung auf den kulturellen chinesischen Hintergrund, wiedergegeben. Es wäre jedoch falsch, auch in diesem Fall den Fehler vergangener Gelehrten generationen zu wiederholen und dieses Werk (sowie die Mandschuliteratur im allgemeinen) nur unter dem Blickpunkt der chinesischen Literatur zu sehen: wir haben es hier mit einer eigenständigen Kreation zu tun, die eigenen Regeln folgt und die mit dem chinesischen Text nur die inhaltlich grundlegenden Richtlinien gemeinsam hat. Diese Erkenntnis, die auf viele andere derartige Kompositionen übertragbar ist, stellt einen Fortschritt im Studium der mandschurischen Literatur dar, die - wie es sich herausgestellt hat - neu geschrieben werden muß.

Zum Gedicht selbst ist noch zu sagen, daß fast jede Zeile mit einem entsprechenden Kommentar und dem Namen der insgesamt 28 Würdenträger,⁵ aus deren Feder der Vers mit dem Kommentar stammt, versehen ist. Dieser langatmige Kommentar ist meistens einfach aus dem Huang Qing kaiguo fanglue selbst herauskopiert, und - um wieder Hauer zu zitieren - es lohnt sich deshalb wirklich nicht, ihn zu transkribieren oder gar wörtlich mitzuübersetzen.

Die Sprache gehört einem steifen, "gehobenen Stil" an; man vermißt jede Natürlichkeit in der Aussage und spürt wegen der "geschraubten" Konstruktionen das Fehlen jeder Spontanität. Es handelt sich eben um ein typisches höfisches Kunstprodukt jener Zeit, das allein wegen seiner diskutablen (europäischen) Werteinschätzung jedoch nicht einfach aus der mandschurischen Literaturgeschichte ausgeklammert werden kann.

Auf die chinesische Version wurde hier absichtlich nicht eingegangen, da diese dank wiederholter Neuauflagen für den Spezialisten leicht zugänglich ist und eine tiefgreifende komparative Analyse erfordern würde, die wiederum nur in einem weit gesteckten Rahmen möglich wäre.

* * *

10

[1] tuktan gurun neihe fon-i jobome suilaha babe gelhun akû onggorakû bihe.

tuttu bodogon-i bithe banjibume arafi baita be ejehe.
tumen jalan de abkai gosime hesebuhe babe ulhibume.
tulesi akû mafari-i amba gungge be fisembuhe.

[2] ambasa gingguleme ejen-i araha irgebun be sirame irgebume.
anan-i bithei ujude ejehe hûhuri deribuhe babe irgebume siraha.

⁵ Folgende Würdenträger haben der Reihe nach am Gedicht mitgearbeitet (in Klammern die chinesische *pinyin*-Umschrift der mandschurischen Schreibweise): Agûi (Agui), Gi Hûwang (Ji Huang), Heßen (Heshen), Fuk'anggan (Fukang'an), Lio Yong (Liu Yong), Z'oo Wen-j'i (Cao Wenzhi), Deboo (Debao), Peng Yuwan-sui (Peng Yuanrui), Fucanggan (Fuchang'an), Wang Giyei (Wang Jie), Šucang (Shuchang), Gingiyan (Jin Jian), Gi Yûn (Ji Yun), Siyei Yong (Xie Yong), Gin Ši-sung (Jin Shisong), Dacun (Dachun), Dung G'ao (Dong Gao), Asu (Asu), Hû H'ao-wang (Hu Haowang), Gi Meng-hiong (Ji Mengxiong), Ye Guwan-guwe (Ye Guanguo), Wang I-sio (Wang Yixiu), Mao Yuwan-ming (Mao Yuanming), Jeng Ji-tang (Zheng Qidang), Yan Fu (Yan Fu), Ceng Cang-ki (Cheng Changqi), Dai Sin-hing (Dai Xinxing), Cin Ceng-ye (Qin Chengye). Die vom Kaiser persönlich komponierten Verse werden mit der Formel *han-i arahangge* ("vom Kaiser geschrieben") eingeleitet. Die Biographien dieser Würdenträger finden sich in A. W. Hummel (ed.), Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644-1912), Washington, U.S. Government Printing Office, 1943-1944; vols. I-II.

amcame gûnici golmin šanyan alin de sunja colhon-i ferguwecun imiyabufi.
aihu jergi ilan ulai muke ereci banjinaha.

[3] erei sekiyen tamun omo ci tucikengge.
ereci wesihun bukûri alin-i dalbade bulhûri omo bi.
enduri gege fulgiyan tubihe nunggefi amba age be banjifi.
ere age fodoho mooi tekû de tehei ilan hala be dahabuhabi.

[4] tesei gubci gingguleme uileme beile seme tukiyeŋi.
tede zang ni baci aname dergi ergi-i manjusiri amba hûwangdi seme dahanjiha.
terei amala jailame generengge be saksaha karmaha turgunde.
tereci hetu ala de tenefi gemungge hecen toktobuha.

[5] ahûta deote be usihai ukunjire gese dendeme tebufi.
aimasai etahun kiyangkiyan ningge be bireme dailame mukiyebuhe.
abkai ice hese be alifi. jalan halame erdemu iletulefi.
aifinici sukduŋ tuwara urse. enduringge niyalma tucike sehe.

10

[6] tede juwan ilan yohi uksin-i teile gurun-i ten be ilibufi.
tenteke ŋengge horonggo-i dasaha bime. ŋu eldengge-i siraha.
tere fonde ming gurun ebereme wasifi. wesihun colo tukiyehe manggi.
tereci daicing seme gebulefi boobai doron baha acabun de acabuha.

[7] yargiyan-i sure sunggiyen mergen genggiyen-i amba erdemu iletulehe.
yala gosin onco hûwaliyasun enduringge-i oyonggo heŋen be jafaha.
yaya dain de gûsin ilan aniya otolo erin be bodorakûngge akû.
yafahan moringga cooha be gaifi. baturulame jakûn tanggû niyalma be gidaha.

[8] unenggi gûnin-i dahaha urse be jilame gosime jiramin kesi isibumbime.
ubaŋaha niyalma be oncodome guwebufi amba funiyagan be tuwabuha.
ujulaha ambasa de sain be wesihule ehe be waliya seme cohotoi tacibufi.
ula-i beilei deo de wara de cihakû banjibure de amuran seme ulhibufi sindaha.

[9] ibeme afara ŋolo de uksin sume jabdurakû tohon be tatahabi.
ici joriŋara de feye baha be daldame kemuni beri sujame yabuha.
ilan kalka-i afara de. bata be gabtahangge juwan okson-i hanci bihe.
ikiri sunja da sirdan gabtafi gemu emu urhun-i siliyan-i bade goiha.

[10] ehe urse wan ilibufi hoton de tafaka bime ineku amasi burulaha.
etahun bata jeyen-i ŋusiha be lashalaha bicibe. an-i efulebufi bederehe.

ere gese ujulame tucikengge yargiyan-i ja akû ofi.
erebe tuwaha dari. dolo tar seme esi seci ojarahû hacihiyambihe.

[11] ubašaha hada aiman-i hecen be efulefi.
uthai fudaraka narimbulu-i aiman be gisabuha.
ula beile be afame etefi. ceni gubci babe wacihiyame gaifi.
usihai joriha ici hoifa be dahabufi jecen be badarambuha.

[12] ere duin aiman-i babe dailame toktobure jakade.
ereci geren aimasa bireme dahanjifi. han seme tukiyehe.
erei amala jecen. donggo be afame efulefi.
etehe hûsun de weji. wanggiya be gidafi mukiyebuhe.

[13] tede yalu ulai jergi baingge bireme albabun jafanjifi.
tere sahalayan aiman be afara de ula-i juhe dogon jafafi doobuha.
tereci korcin. kalka. niowanggiyan morin aniya hargašanjire jakade.
tetele geren monggoso nirugan dangse de dosimbuha.

[14] ulhicun akû cahar aiman balamadame yabure be.
uthai dailanafi lindan han burulame ukaha.
ujen fafun be tuwabume solho gurun de tun jahûdai baitakû seme dangsifi.
ubašaha weile be oncodome guwebufi ceni juse sargan be amasi sindaha.

[15] tereci san tiyan du-i bade eldengge wehe ilibufi tukiyeme maktaha bime.
temšendume goro okdome ulha jeku alibume jafaha.
tesebe giljame gûnime amba erdemu be tuwabufi.
tederi nikan wailan-i facuhûn be ebšeme dailame toktobuha.

[16] abka de nadan koro alafi cooha tucikengge yala tob.
algibume duin jugûn dendefi cooha unggihengge bata inu etuhun bihe.
ambarame afafi sarhû alin de komso-i geren be etefi.
abdari alin de temšeme tafafi neneme ejelehe.

[17] dailame fusi. lioi šun angga-i hoton be efulefi.
dahanduhai simiyan hoton. liyooaha antu be baha.
dacun cooha niowanggiyaha hecen be gaifi.
darime tiyeliyan-i hoton be afafi gisabuha.

[18] tereci keyen be afame efulefi hoton-i taktu de indefi.
tere ilu-i irgese be dalime hecen-i duka be fihebuhe.
tede guwang ning ni irgen dahanjifi. hiong ting bi. wang hûwa jeng ukafi.
tederi fung ji karman-i cooha be gisabufi ju wan liyang. lii bing ceng be
durgebuhe.

[19] arkan ilan hehe bime hûlha be bederebume mutehengge ferguwecuke
seci.
afara jiyanggiyûn juwe teile uthai bata be etehengge inu saišacuka.
arga banjibufi giyo hûwa tun-i jekui jahûdai be deijifi.
ambarame dailaname kûke hoton deri jasei fu ba efulefi dosika.

[20] dahanduhai mao wen lung ni duwali ba wacihiyame gisabufi.
dalingho hoton be edun aga-i hûsun de afame dahabuha.
damu emu biyai sidende junggin jeo. sungšan hoton-i jiyanggiyûn be oljilafi.
dartai andande tašan hingšan-i hoton be ikiri gaiha.

[21] afara dailara be iletuleme juwe mudan furdan de dosifi.
amba cooha be beye gaifi ferguwecuke bodogon be uherilehe.
ambarame muke olhon jugûn deri ibeme šandung. sansi de isitala.
afame isinaha yan yûn dai liyang ni jergi babe bireme efulehe.

[22] eiterecibe etere be toktoburengge gemu ferguwecuke bodogon de bi
seci.
enteke amba baturu ohongge. ineku abkai kesi de akdahabi.
ejelehe usin be jalan halame tuwakiyaci acambi seme duribuhekû.
ehe irgen-i nemu be hûlhahangge be wafi. gashûha gisun be songkolohobi.

[23] ibeme afara de tusa arame arbungga bade gemulefi.
irgesei mujilen be bargiyame gaime jiramin šangnahan bahabuha.
iletuleme huwekiyebume gungge ambasa de etuku. nure šangnaha bime.
isebure be tuwabume oliha urse be fusheme serguwešere baita be jafafi
targabuha.

[24] ere dade niyalma be kundulere beyebe gocishûn obure giyan be
ulhibufi.
ejen amban mentuhun hûlhi seme bata be wakašame gisurehe.
ehereke zu da šeo be dasame jafafi terei mujilen be dahabufi.
enculeme jang cûn be banihûnjame tuwame amban ojoro jurgan be yendebuhe.

[25] aifinici siyoo be j'i-i holo be bulekušefi.
argai jakanabume yuwan cung hûwan be waha.
aksaha dorgon be jafara adali naranggi bata be oljilafi.
amba moo be asihiyame sacire adali ming gurun-i ba be gaiha.

[26] ede gemun hecen de isinjiha bicibe umai gaihakû.
elcin takûrafi sain-i acafi cooha gaifi bederehe.
eiterecibe tulergi be dailara jalin neneme dorgi be dasara jakade.
esi gungge mutebuhe bime erdemu iletulehe.

[27] tereci beye manju hergen banjibume arafi.
teni jakûn gûsa dendeme toktobuha.
teisulebume acabume hafan-i doro be dasafi.
teksin cira-i coohai kooli be ilibuha.

[28] ere dade gisun be gaime geren ambasa be sijirhûn-i tafulabumbime.
erun be olhošome weilengge niyalma be oncodome gamaha.
erdemungge be tukiye me tacirengge be huwekiyebume šu-i wen be yendebufi.
eiten taimiyoo de wecere. hargašan de isara dorolon be toktobuha.

[29] ujen kesi isibume salame aitubufi fe kooli be songkoloho.
usin nimalan be ujeleme. usisi be huwekiyebume nenehe tacihiyan be dahaha.
urunakû dasan de kice seme banuhûn heolen be targabufi.
umesi elgiyen tumin okini seme malhûn hibcan be tacibuha.

[30] tede musei irgen taifin de sebjeleme hûsun bume faššaki sembime.
tere ming gurun-i dubei forgon de jing facuhûn banjinaha.
tereci oshon be geterembume horon be selgiyeme. cooha tucire jakade.
tese fekuceme urgunjeme juleri amala temšeme dahanjiha.

[31] enduringge ejen be doroi faidan belhefi gingguleme okdoro onggoro.
erdemungge mergen cin wang. gurung hûwa be teksileme dasaha.
enteke tob-i abkai fejergeri be bahangge julgeci ebsi tongga.
enteheme jalan halame erdemu be dasame mohon akû hûhuri imiyabuha.

[32] nenehe ilan enduringge han dabkûri eldengge-i deribure tuwakiyara
be yongkiyaha bime.
ne ejen doro be sirafi. ele ambarame badarambuha.
nenehe yarkiyen kooli be inenggidari gingguleme tuwambime.
neneme amala duin mudan [m]afari munggan de dorolome acanaha.

[33] da durun be ujeleme tacihiyan be folohongge. gisun getuken iletu. dailame necihiyere baita be irgebun irgebufi. nirugan nirufi gehun tuwabuhabi. daci sarhû alin-i fe[r]guwecuke gungge be ineku bade eldengge wehe ilibufi. da mukden-i babe fisembume fujurun arafi tob amba jurgan be tucibuhebi.

[34] ice banjibuha kumun-i fiyelen de alioi elioi be hûwaliyambuha. irgebuhe yongkiyan mudan-i irgebun de. gunghun. šangsin be ujelehe. ineku fe colo be dahûbufi faššangga wang gung sabe temgetulehe bime. ileton ulabun banjibufi. aisilame wehiyehe gungge be ejehe.

[35] erebe yargiyan kooli-i sasa dorgi asari de gingguleme asarabume. erei amargide ming gurun-i ejehe gisun be dosimbufi yargiyan temgetu obuha. ede geren ambasa fekuceme urgunjendume maktame irgebuhe be dahame. enteheme juse omosi de olhošome tuwakiya. ume onggoro seme tutabuha.

[36] amcame šengzu-i gosin be gosin obume. irgen-i baita de kiceme. alhûdame han amai durun be durun obume. hafan-i doro be dasambi. alimbaharakû duben be olhošome nadanju se duleke bime. an-i inenggidari sithûme. sitkûme hing seme ginggulembi.

* * *

[1] Niemand soll es wagen, die Mühen und Schwierigkeiten der Reichsgründung zu vergessen.
Deshalb wurde nach Aufzeichnung der Operationspläne dieses Werk geschrieben.
Indem des Himmels liebevolle Vorsehung 10.000 Generationen bekannt gemacht wird,
überlieferte man zudem auch die großen Leistungen der Vorfahren.

[2] Nachdem Großwürdenträger bei dem vom Herrscher geschriebenen Gedicht der Reihe nach [mit]gedichtet haben,
haben sie es am Anfang des Werkes, das den Beginn [unseres] Glücks besingt, eingeflochten.
Wenn man nachdenkt, so haben sich am "Langen Weißen Gebirge" die

Wunder der fünf heiligen Berge angehäuft;⁶
aus ihm entspringen drei Flüsse, [darunter] der Aihu.⁷

[3] Ihre Quellwasser fließen aus dem Tamun-See.
Östlich davon, an den Hängen des Bukûri-Berges, liegt der Bulhûri-See.
Nachdem eine göttliche Maid eine rote Frucht geschluckt und einen hehren
Sohn geboren hatte,
baute dieser Herr einen Sitz aus Weidenzweigen und unterwarf die Drei
Familien.⁸

[4] Sie alle ernannten ihn zu [ihrem] Herrscher und dienten ihm
ehrerbietig.
Später kamen [Gesandte] aus Tibet, um sich dem 'Manjusiri des Ostens'
genannten großen Kaiser zu unterwerfen.⁹
Nachdem ein sich auf der Flucht befindlicher [Herrschersproß] von einer

⁶ Das "Lange Weiße Gebirge", chin. Changbaishan, ist das Grenzgebirge zwischen Korea und China; da es sich um das "legendäre" Ursprungsgebiet des mandschurischen Kaiserhauses Aisin Gioro handelt, wird es mit den fünf heiligen Bergen Chinas (Taishan, Hengshan, Huashan, Hengshan und Songshan) verglichen.

⁷ Außer dem Aihu (Tumen) entspringen dort auch noch der Yalu und der Sungari.

⁸ Diese Strophe ist der bekannten Sage über den mythischen Stammvater des Kaiserhauses gewidmet: als die jüngste von drei himmlischen Feen, die im Bulhûri-See ein Bad genommen hatten, auf ihrem Kleid eine von einer göttlichen Elster hingelegte rote Frucht schluckte, gebar sie kurze Zeit darauf einen wunderbaren Sohn namens Bukûri Yongşon. Das in kurzer Zeit herangewachsene Kind kam an ein Ufer, wo es sich aus Weidenzweigen einen "Thron" baute und von der einheimischen Bevölkerung, den sich bekriegenden "Drei Familien", entdeckt und zu ihrem Herrscher auserkoren wurde. Vgl. Wang Zhonghan, The Question of the Place where the Manchu Ancestors Originated, in "Central Asiatic Journal", 35/3-4 (1991), S. 279-301; zur Problematik darüber s. G. Stary, Über die Fälschung des Ursprungs-Mythos des mandschurischen Kaiserhauses, in "Florilegia Manjurica in Memoriam Walter Fuchs", Wiesbaden, Harrassowitz, 1982, (Asiatische Forschungen, Band 80), S. 76-79.

⁹ Zur Problematik dieses Schreibens und des Titels Manjusiri, von dem nach Ansicht einiger Forscher das Ethnonym "Mandschu" abzuleiten sei, vgl. E. Hauer, Das mandschurische Kaiserhaus. Sein Name, seine Herkunft und sein Stammbaum, in MSOS/ OS 29 (1926), S. 1-39, sowie G. Stary, The Meaning of the Word "Manchu". A New Solution to an Old Problem, in "Central Asiatic Journal", 34/1-2 (1990), S. 109-119.

Elster gerettet wurde,¹⁰
siedelte man dann auf einem flachen Bergrücken an und gründete [dort] die
Hauptstadt.¹¹

[5] Nachdem man die älteren und jüngeren Brüder sich ringsherum wie
Sterne einzeln ansiedeln ließ,
wurden die starken und Widerstand leistenden Stämme überall bekämpft und
vernichtet.

Nachdem man den neuen Befehl des Himmels erhalten und durch Generatio-
nen hindurch tugendhafte Fähigkeiten zu Tage kamen,
sagten jene Leute, die sehr früh das Wesen der Dinge erkannt hatten, daß ein
göttlicher Mann erschienen ist.¹²

[6] Als nur 13 Panzerträger die [militärische] Spitze des Reiches
darstellten,¹³
folgten alsdann leuchtende Gelehrsamkeit unter einer göttlichen, Ehrfurcht
gebietenden Regierung.

10

¹⁰ Diese Episode bezieht sich auf einen Nachkommen des Bukūri Yongšon, Fanca, dessen Herrergeschlecht eine tyrannische Herrschaft auszuüben begonnen und deshalb eine Rebellion zur Folge hatte. Fanca rettete sich durch die Flucht ins freie Feld, wo sich eine Elster auf sein Haupt niederließ; die Verfolger glaubten daher in ihm einen Baumstamm zu sehen und ließen von der Verfolgung ab. Seit daher genießt die Elster bei den Mandschuren eine göttliche Verehrung.

¹¹ Der "Flache Bergrücken", auf mandschurisch *Hetu Ala*, gab im Laufe der Zeit auch der Ansiedlung selbst ihren Namen, die 1634 in Yenden (chin. Xingjing) umbenannt wurde. Der heute wieder Hetu Ala genannte Ort, ein Bauerndorf mit noch existierenden Stadtmauern, liegt rund 80 km östlich von Shenyang im Kreis Xinbin.

¹² Gemeint ist damit der erste Mandschukhan Nurhaci; vgl. dazu G. Stary, Nurhaci Kindheit: das größte Geheimnis der Ch'ing-Dynastie?, in K. Sagaster und H. Eimer (Hrsg.), "Religious and Lay Symbols in the Altaic World and Other Papers", Wiesbaden, Harrassowitz, 1989, (Asiatische Forschungen, Band 105), S. 361-364. Die beste, in einer westlichen Sprache abgefaßte Biographie Nurhacis ist immer noch jene in Hummel, (zit.), S. 594-599. Zu erwähnen ist auch die russische Biographie (in Romanform) von V. S. Kuznecov, Nurhaci, (Novosibirsk, Nauka, 1985) sowie die beiden chinesischen Arbeiten von Yan Congnian, Nuerhaqi (Peking, Beijing chubanshe, 1985), und von Teng Shaozhen, Nuerhaqi pingzhuan (Shenyang, Liaoning renmin chubanshe, 1985).

¹³ Nurhaci hatte von seinem Vater 13 Harnische geerbt, die um 1583 den Grundstock seiner "Streitmacht" bildeten.

Während zu jener Zeit das Ming-Reich dem Untergang entgegenging und ein hochgeehrter Ehrenname aufstieg, schuf man den Namen der Daicing[-Dynastie]; dies fiel mit der Erlangung eines Nephrit-Siegels zusammen.¹⁴

[7] Wahrlich offenbarten sich die hohen Tugenden der Klugheit und Scharfsinnigkeit, der Tapferkeit und Erleuchtung. Wahrhaftig empfing man die grundsätzlichen Richtlinien des göttlichen [Kaisers, bestehend] in Liebe, Barmherzigkeit und Ausgeglichenheit. untersucht man [seine] Kriege, so haben sie 33 Jahre lang gedauert; mit den Fußtruppen und der Kavallerie hat er heldenhaft 800 Feinde besiegt.¹⁵

[8] Jenen Leuten, die sich aufrichtig unterwarfen, wurden mitleidsvoll und liebevoll [seine] Barmherzigkeit und Gnadenbeweise zuteil; nachdem er aufrührerischen Leuten nachsichtig verziehen hatte, zeigte er ihnen seine hohe Urteilskraft. Nachdem er den an der Spitze stehenden Großwürdenträgern ausdrücklich gelehrt hatte, Gutes zu ehren und Böses zu meiden, war er nicht gewillt, den jüngeren Bruder des Ula Beile zu töten; er ließ ihn am Leben, gewährte ihm Unterhalt und setzte ihn [später als Stammesfürst] ein.¹⁶

10

¹⁴ Im Jahre 1616 wurde für Nurhacis Regierungsperiode die Bezeichnung "Abkai Fulingga" (chin. Tianming) eingeführt, während zur gleichen Zeit das Ming-Reich durch innere Unruhen immer mehr ihrem Verderben entgegenging. Die Daicing (chin. Qing) Dynastie wurde 1636 ausgerufen. Im Jahre 1635 gelangte ein auf "wunderbare Weise" wiedergefundenes Reichssiegel der mongolischen Yuan-Dynastie (1280-1368) in die Hände der Mandschu, die sich damit als die vom Himmel gewollten Erben des Mongolenreiches auszuweisen liebten. Vgl. dazu Hauers Übersetzung des Huang Qing kaiguo fanglue (im folgenden als KGFL zitiert), S. 382-387.

¹⁵ Nach dem Kommentar zu diesen letzten beiden Zeilen beziehen sich die "33 Kriegsjahre" auf den Zeitraum 1583-1616; die Episode mit den 800 gefallenen Feinden bezieht sich auf den im 1585 erfolgten Feldzug gegen den Jecen-Stamm: vgl. KGFL, S. 13-14.

¹⁶ Hier handelt es sich um Bujantai, den jüngeren Bruder des Fürsten ("Beile") der Ula-Nation, Mantai. Nach vierjährigem Zwangsaufenthalt wurde der in einer Schlacht gefangengenommene Bujantai 1596 wieder zu seinem Stamm zurückgeschickt: vgl. KGFL, S. 29.

[9] Bei kurzen Pausen im Vorrücken und im Gefecht nahm er sich nie Zeit, den Panzer abzulegen, sondern öffnete nur die Knöpfe; immerzu auf das Ziel hinweisend und seine Wunden verbergend, marschierte er auf den Bogen gestützt voran.

Beim Kampf mit den drei Schilden schoß er aus einer Entfernung von zehn Schritten auf den Feind,¹⁷ nachdem er fünf Doppelfuß-Pfeile abgeschossen, trafen alle innerhalb eines halben Zolls ins Schwarze.¹⁸

[10] Böse Leute schlug er, nachdem sie Leitern aufgestellt und in die Stadt eindringen wollten, in die Flucht;¹⁹ obwohl ein starker Feind [seine] Peitsche mit der Klinge durchschnitt, setzte er wie üblich den Kampf fort und kehrte dann zurück.²⁰

Es ist wahrlich nicht leicht, derart als Oberhaupt aufzutreten.

Dies sich immer vor Augen haltend, konnte von innerer Furcht keine Rede sein, und man war zum Nacheifern bestrebt.

10

[11] Nachdem er die Stadt des aufständischen Hada-Stammes zerstört hatte,²¹ vernichtete er den Stamm des widerspenstigen Narimbulu.²²

¹⁷ Der "Kampf mit den drei Schilden" fand 1584 statt und bezieht sich auf die Eroberung der Burg Mardun: s. KGFL, S.9-10.

¹⁸ Diese Episode ereignete sich im Jahre 1588 und ist ausführlich auf S. 21 des KGFL beschrieben.

¹⁹ "[Im Jahre 1583] taten die Sippenossen der Städte Giolca, Aha Holo, Golo Gašan und Janggiya aus Eifersucht auf die Waffenerfolge T'ai-tsu's [Nurhaci] ... den Schwur, ihn gemeinsam aus dem Wege zu schaffen. Um Mitternacht schlichen sie an die Stadtmauer und [...] hatten schon Leitern angelegt und kletterten nach oben. Als sie T'ai-tsu kommen sahen, sprangen sie schleunigst hinunter und liefen davon" (KGFL, S. 7).

²⁰ Diese Episode aus dem Jahre 1585 bezieht sich auf Nurhaci Feldzug gegen die Stadt Jaifiyan: s. KGFL, S. 13.

²¹ Die sogenannte "Befriedung" des Hada-Landes erfolgte im Jahre 1599: s. KGFL, S. 32-34.

²² Über Narimbulu, Stammeshauptling der Yehe, s. Hummel, (zit.), S. 583-584; der Yehe-Stamm wurde von Nurhaci im Jahre 1619 vernichtet: s. KGFL, S. 88-93.

Nachdem er den Ula Beile im Kampf bezwungen und dessen ganzes Gebiet vollständig erobert hatte,²³
und [dann auch] die Hoifa, auf die die Sterne hingewiesen hatten, bezwungen hatte, wurden die Grenzen [seines Reiches] vergrößert.²⁴

[12] Nachdem er die Gebiete dieser vier Stämme im Kampfe erobert hatte, unterwarfen sich überall alle Stämme und ehrten ihn als [ihren] Khan. Nachdem er später die Jecen und Donggo im Kampfe vernichtet hatte, bekämpfte er mit [seiner] Übermacht die Weji und die Wanggiya und vertilgte sie.

[13] Darauf kamen [die Stämme] vom Yalu Fluß und anderen Gebieten mit Tributgaben zur Unterwerfung; auch der Sahaliyan-Stamm überquerte nach einer Schlacht den zugefrorenen Fluß. Als dann auch die Korcin und Kalka im Jahre des grünen Pferdes²⁵ zu Hofe kamen, wurden bis heute alle Mongolen in die Karten und Akten eingezeichnet.

[14] Als er den ohne Einsicht und unbesonnen handelnden Cahar Stamm dann bekämpfte, schlug er den Lindan Khan in die Flucht.²⁶ Als man im Hinblick auf die hohen Gesetze vergeblich Korea [wegen] einer Insel und der Schiffe Vorwürfe machte, wurde dieses Vergehen der Auflehnung nachsichtig vergeben, Kinder und Frauen wurden wieder zurückgeschickt.

10

²³ Im Jahre 1613 wurde die von Bujantai geführte Ula-Nation von Nurhaci vernichtet. Bujantai selbst war bereits früher einmal [s. Anm. 15] in Nurhacis Gefangenschaft geraten, aber dann begnadigt worden. Vgl. Hummel, (zit.), S. 17-18, sowie KGFL, S. 46-48.

²⁴ Die "Befriedung" des Hoifa-Landes erfolgte 1607: s. KGFL, S. 35-37.

²⁵ D.h. im Jahre 1594: s. KGFL, S. 28.

²⁶ Lindan (Ligdan) Khan der Cahar-Mongolen war bis zu seinem Tode der wohl gefährlichste Widersacher des aufsteigenden Mandschukhanats, dem er mit einem gesamtmongolischen Staat nach altem Vorbild entgegenzutreten versuchte. Vgl. W. Heissig, Die Zeit des letzten mongolischen Großkhans Ligdan (1604-1634), Rheinisch-Westfälische Ak. d. W., Vorträge G 235, Opladen 1979.

[15] Darauf wurde in San-tiyan-du ein ruhmkündender Stein aufgestellt zu Ehre und Preis;²⁷

man wetteiferte untereinander, kam weit entgegen und bot Tiere und Korn an. Indem man ihnen verzieh, zeigte man die großen Tugenden.

So wurde auch die Aufruhr des Nikan Wailan schnell niedergeschlagen.²⁸

[16] Nachdem man dem Himmel die sieben Anklagen gemeldet hatte, war die Entsendung des Heeres eine rechte Sache.²⁹

Stark war der Feind, der sein Heer auf den bekannten vier Wegen aufgeteilt entgeschickte.

Nach einer großen Schlacht am Sarhû-Berg wurden die [chinesischen Heeres]massen von wenigen [Mandschutruppen] besiegt,³⁰

und nachdem man stürmisch den Abdari-Berg bestiegen hatte, brachte man ihn, wie schon zuvor, in die eigene Gewalt.³¹

²⁷ Es handelt sich um die heute noch in Seoul existierende berühmte "Steinschrift von Samjeondo"; zur Bibliographie vgl. G. Stary, Manchu Studies. An International Bibliography (Wiesbaden, Harrassowitz, 1990), Bd. 2, Nr. 3472, 3474, 3497, 3499, 3503.

²⁸ Nikan Wailan war Nurhacis erster Widersacher und diente, da er angeblich schuld am Tode von Nurhacis Vater und Großvater war, als Rechtfertigung für seine "Rachefeldzüge". Vgl. seine Biographie in Hummel, (zit.), S. 591-592.

²⁹ Mit den am 7. Mai 1618 durch eine Verbrennungszeremonie dem Himmel gemeldeten "sieben Anklagen" gegen angebliche Verstöße der Ming zum Schaden von Nurhacis Khanat wurde dessen Kampf gegen China "legitimiert" vgl. KGFL, S. 64-65, sowie G. Stary, La politica mancese delle "sette accuse". Una costante per giustificare la conquista della Cina e della Corea, in "Studi eurasiatici in onore di Mario Grignaschi", Venezia, Libreria Universitaria Editrice, 1988, S. 43-55.

³⁰ Die berühmte Schlacht am Berge Sarhû, bei der die Mandschu das zahlenmäßig überlegene, aber auf vier verschiedenen Wegen vordringende Chinesenheer vernichtend schlugen, fand im April 1619 statt. Vgl. KGFL, S. 74-76.

³¹ Vgl. die Beschreibung im KGFL, S. 79-82.

[17] Nachdem man im Kampf die Städte Fusi und Lioi-šun-angga zerstört hatte, eroberte man nacheinander die Städte Simiyan und Liyooha antu.³² Nachdem die tüchtigen Soldaten die Stadt Niowanggiyaha hecen eingenommen,³³ bekämpften sie vorrückend die Stadt Tiyeiyan und eroberten sie.³⁴

[18] Alsdann eroberte er im Kampf Keyen und übernachtete im Turm der Stadtmauer. Dann kreiste er die Bevölkerung von Ilu ein, sodaß sie die Stadttore verstopften.³⁵ Als darauf die Bevölkerung von Guwang-ning zur Unterwerfung kam, Hiong Ting-bi sowie Wang Hûwa-jeng geflohen³⁶ und die Schutztruppen von Fung-ji geschlagen waren, da zitterten Ju Wan-lyang und Lii Bing-ceng.³⁷

³² Die im Mai 1618 eroberte Stadt Fusi ist das heutige Fushun östlich von Shenyang (vgl. KGFL, S. 62-67). Lioi-šun-angga (chin. Lü-shun-kou), heute Dalian (bekannt auch unter Port Arthur) wurde im Februar 1625 erobert. Simiyan ist das 1621 eroberte Shenyang (Mukden), und Liyooha antu ist die wenige Tage nach Shenyang eroberte Stadt Liaoyang. Eine Beschreibung der Einnahme beider Städte findet sich im KGFL, S. 103-109.

³³ Niowanggiyaha hecen ist die 1618 eroberte Stadt Qinghe. (Vgl. KGFL, S. 69-70).

³⁴ Die 1619 eroberte Stadt Tieling (KGFL, S. 86-87).

³⁵ Keyen ist das chinesische Kaiyuan, das im Juli 1619 erobert wurde (KGFL, S. 84-86). Ilu wurde im September 1620 erobert (KGFL, S. 101-102).

³⁶ Guangning, die Residenz des "Militärdiktators" Xiong Tingbi und des Gouverneurs Wang Huacheng, fiel 1622: vgl. die ausführliche Beschreibung im KGFL, S. 113-115.

³⁷ Die Stadt Fengqi wurde 1621 erobert, wobei die Truppen des Ming-Generals Li Bingcheng sowie des Obersten Zhu Wanliang in die Flucht geschlagen wurden. Vgl. KGFL, S. 102.

[19] Es war wunderbar, wie drei Frauen die Rebellen zurückschlagen konnten.³⁸

Bewundernswert ist es auch, wie zwei Heerführer den Feind bezwangen.³⁹
Nachdem man einem Plan gemäß die Getreideschiffe der Insel Giyo-hûwa-tun verbrannt hatte,⁴⁰
drang man unter heftigen Kämpfen von Kûke Hoton her zerstörend in das Grenzgebiet ein.⁴¹

[20] Nachdem alsbald Mao Wen-lungs Komplizen endgültig vernichtet waren,⁴²

wurde die Stadt Dalingho mit der Kraft des Windes und des Regens im Kampfe eingenommen.⁴³

Nachdem dann innerhalb eines Monats die Kommandanten von Junggin-jeo und der Stadt Sungšan in Gefangenschaft fielen,⁴⁴

³⁸ Diese Episode bezieht sich auf die Verteidigung von Guantunzhai im Jahre 1625 gegen die Soldaten des Ming-Generals Mao Wenlong. Drei Frauen hatten noch vor dem Eintreffen der mandschurischen Schutztruppen den Angriff von 300 Soldaten erfolgreich abgewehrt. Dafür wurden sie von Nurhaci "mit Gold, Seidenstoffen, Rindern und Pferden" sowie mit Offiziersrängen belohnt: vgl. KGFL, S. 128-129.

³⁹ Im selben Jahr (1625) führten die Würdenträger Yahû und Kamdani einen Eroberungszug gegen die Gûwalca, wobei sie "zweitausend Menschen zu Gefangenen" machten: s. KGFL, S. 129.

⁴⁰ Im Jahre 1626 stürmten die Mandschutruppen die für den Nachschub der Mingtruppen wichtige Insel Jiaohuadao und verbrannten "über zweitausend Schiffe sowie mehr als tausend Haufen Korn und Stroh". (KGFL, S. 134).

⁴¹ Kûke Hoton (mong.) ist die Stadt Guihuacheng (mandschurisch Huhu Hoton).

⁴² Der Ming-General Mao Wenlong (1576-1629) kämpfte von Korea aus lange gegen die Mandschutruppen: s. seine Biographie in Hummel, (zit.), S. 567-568.

⁴³ Die Belagerung der 1631 gefallenen Stadt Dalinghe ist durch ihre besondere Härte, die bis zum Kannibalismus unter den belagerten Chinesen führte, in die Geschichte eingegangen. (Vgl. KGFL, S. 272-282).

⁴⁴ In den Jahren 1640-1641 wurden bei Sungshan mehrere heftige Schlachten ausgetragen, die mit dem Sieg der Mandschutruppen - sie nahmen dabei u.a. auch den Ming-Generalgouverneur Hong Chengchou gefangen - im März 1642 endeten. Vgl. KGFL, S. 537-538.

wurden bald darauf auch die beiden Städte Tašan und Hingšan eingenommen.⁴⁵

[21] Unter ruhmvollen Kämpfen und Schlachten hatte man bereits zweimal die Grenze überschritten.

Der die große Armee persönlich befehligende [Kaiser] offenbarte wundervolle Kriegspläne,
die in großartiger Weise über Wasser- und Landwege bis nach Šandung und Sansi führten.

Unter Kämpfen drang man bis Yan, Yûn, Dai, Liyang und anderen Orte vor und zerstörte sie.⁴⁶

[22] Selbst wenn man sagt, das Erringen aller Siege lag in den wunderbaren Kriegsplänen,
und es große Helden gegeben hat, so stützte man sich doch auf das Wohlwollen des Himmels.

Die eroberten Felder mußten durch Generationen bewacht werden, damit sie nicht [wieder] verloren gingen;

schlechte Leute, die in Bergwerken stahlen, wurden getötet, geschworene Worte wurden eingehalten.

[23] Nachdem man beim Vorrücken im Kampfe an einem günstigen Ort die Residenz aufgeschlagen hatte,⁴⁷

10

⁴⁵ Die Städte Tashan und Xingshan fielen noch im Mai 1641. (KGFL, S. 547-548 bzw. 549-550).

⁴⁶ Diese Strophe bezieht sich auf die Exkursionen der Mandschutruppen in das eigentliche China, die 1643 stattfanden und folgende Kriegsbeute einbrachten: "Erbeutet worden sind 12.250 Unzen Gold, 2.205.270 Unzen Silber, 4.440 Unzen Juwelen und Perlen, 52.230 Ballen Seidenstoffe, 33.720 seidene Gewänder, 110 Pelzkleider, 500 und einige Zobel-, Fuchs- und Pantherfelle, 1.160 Hörner, 369.000 Menschen und insgesamt 551.300 und einige Kamele, Pferde, Maultiere, Rinder, Esel, Schafe" (KGFL, S. 569).

⁴⁷ Die chronologisch letzte Hauptstadt des Mandschureiches vor der Eroberung Chinas und der Übersiedlung des Hofes nach Peking war das 1634 in Mukden (chin. Shengjing) umgetaufte Shenyang (Simiyan). Über die einzelnen, im Laufe der Ausdehnung des Mandschureiches immer wieder verlegten Hauptstädte und Residenzen vgl. W. Fuchs, Frühmandjurische Fürstengräber bei Liao-yang, in "Asia Major", 10 (1934), S. 94-122. Dazu zusätzliche Angaben in G. Stary, Die mandschurischen Prinzengräber in Liaoyang 1988, in "Central Asiatic Journal", 33/1-2 (1989), S. 108-117.

nahm man auf die Gesinnung der Bevölkerung Rücksicht und ließ ihr Wohlwollen und Belohnungen zukommen.

Hervorhebend und aufmunternd belohnte man verdienstvolle Würdenträger mit Kleidern und Wein,
man mahnte, Strafen [genau] abzuwägen, furchtsamen Leuten Mut zu machen, bei Erkältungen Sorge zu tragen.

[24] Indem man von Anfang an lehrte, die Menschen gut zu behandeln und selbst bescheiden zu sein, konnte man dem Feind vorwerfen, daß [ihre] Herrscher und Würdenträger einfältig und beschränkt waren.

Erst als man den [seine] Gesinnung wechselnden Zu Da-šeo wiederholt ergriffen hatte, änderte er seine Überzeugung.

Der anders geartete Jang Cûn wurde [vom Kaiser] respektvoll behandelt, da dieser die Pflichten eines Würdenträgers über alles in Ehren hielt.⁴⁸

[25] Seit langem hat man das falsche [Auftreten] eines Siyoo Be-j'i in Erinnerung,

und den durch eine List in Ungnade gefallenen Yuwan Cung-hûwan hat man getötet.⁴⁹

So wie man den scheuen Dachs fängt, so wurden Feinde gefangen;
so wie man einen großen Baum entrinde und fällt, so wurden die Gebiete des Ming-Reiches eingenommen.

[26] Obwohl man sich der Hauptstadt genähert hatte, wurde diese nicht eingenommen;

man schickte Gesandte, kam im Guten überein und zog sich mit dem Heer wieder zurück.

weil man zumeist in den Außengebieten Krieg führte, im Innern jedoch für

⁴⁸ In diesen letzten beiden Versen werden der Wankelmuth des Ming-Generals Zu Dashou einerseits und die standhafte Kaisertreue des Militärtatouais von Jinzhou, Zhang Chun, gegenübergestellt. Zhang Chun verweigerte nach seiner 1631 erfolgten Gefangennahme drei Tage lang jede Nahrungsaufnahme, bis sich der beeindruckte Hong Taiji (Kaiser Taizung) persönlich seiner annahm: vgl. KGFL, S. 287.

⁴⁹ Der Ming-Gesandte Xiao Bezhi war 1614 aufgrund seines überheblichen Verhaltens bei Nurhaci in Ungnade gefallen (KGFL, S. 50), während Yuan Chonghuan ("eine der wenigen Lichterscheinungen aus dem Ende der Mingzeit": KGFL, S. 634, Anm. 50) einer Intrige zum Opfer fiel. (Vgl. KGFL, S. 216, sowie seine Biographie in Hummel, (zit.), S. 954-955).

Ordnung sorgte,
vollbrachte man große Leistungen und offenbarte die Tugenden.

[27] Man hatte eine eigene mandschurische Schrift erfunden⁵⁰
und acht verschiedene Banner aufgestellt.⁵¹
Nachdem man geeignete harmonische Zivilgesetze erlassen hatte,
stellte man ausgeglichene strenge Militärgesetze auf.⁵²

[28] Zu Anfang hatte man durch die 'Entgegennahme von Worten' die
Beamten zur Aufrichtigkeit ermahnt;⁵³
Vorsichtig mit Strafen, wurde mit verbrecherischen Menschen nachsichtig
verfahren.
Die Tugenden hochhaltend und das Studium fördernd, ließ man Kultur und
Bildung gedeihen;
die Opferriten im Ahnentempel und die Hofzeremonien wurden festgelegt.

[29] Indem man große Gnaden gewährte, folgte man den alten Gesetzen;
indem man Feld und Maulbeerbaum ehrte und die Bauern anspornte, folgte
man den früheren Belehrungen.
Mit den Worten, man müsse sich unbedingt in der Verwaltung Mühe geben,
warnte man vor Faulheit und Nachlässigkeit.
Mit den Worten, man müsse sehr großmütig und standhaft sein, lehrte man
Mäßigkeit und Bescheidenheit.

10

⁵⁰ Nach offizieller Darstellung wurde die mandschurische Schrift von Erdeni und Gagai aus der mongolischen Schrift entwickelt und später von Dahai vervollständigt.

⁵¹ Die "acht Banner" (*gūsa*) stellten die militärische sowie zivile Grundstruktur der Mandschu dar. Vgl. die reiche Bibliographie in G. Stary, Manchu Studies...(zit.), Bd. 1, S. 284-415.

⁵² Zur Gesetzgebung und Verwaltungsstruktur des frühen Mandschureiches s. Bernd-Michael Linke, Zur Entwicklung des mandjurischen Khanats zum Beamtenstaat, Wiesbaden, Steiner Verlag, 1982 (Sinologica Coloniensia Band 12).

⁵³ Unter "Entgegennahme von Worten" verstand man eine bis in das mythische Zeitalter des Kaisers Yao zurückgehende Tradition, dem einfachen Volk beim Kaiser Gehör zu verschaffen: "Wenn immer einer der Unteren seine Gefühle nicht nach oben durchzubringen vermag, soll er die Worte, welche er vorzutragen wünscht, aufschreiben und sie an der Tafel [vor dem Kaiserpalast] anschlagen. Wir werden seine Ausführungen lesen, der Sache von Anfang bis zu Ende nähertreten und dann nachforschen und nachfragen". (KGFL, S. 101).

[30] Während sich unser Volk des Wohlergehens erfreute und sich anstrengte, diensteifrig zu sein, brachen in der letzten Zeit der Ming-Dynastie ständig Unruhen aus. Als da [unser] Heer aufbrach, um den Grausamkeiten Einhalt zu gebieten und majestätische Macht zu verbreiten, stritt man sich überall vor Freude springend darum, sich unterwerfen zu können.

[31] Nachdem man für den göttlichen Herrscher die Eskorte vorbereitet und bevor man ihn ehrerbietig begrüßte, hatte der tugendvolle Mergen Cin Wang⁵⁴ die Paläste und Höfe [wieder] instand gesetzt.

Von alters her ist es selten, auf diese Weise das Erdenreich zu erhalten; indem man seit Generationen die Tugenden vervollständigte, hat man nie endendes Glück angesammelt.

[32] Die drei vorangegangenen göttlichen Kaiser haben diese vielfach leuchtend begonnene Ordnung zur Vollendung gebracht;⁵⁵ der jetzt in der Staatsgewalt nachgefolgte Herrscher hat sie gewaltig um sich greifen lassen. ehrfurchtsvoll liest er täglich die früheren 'Wahrhaften Aufzeichnungen',⁵⁶ viermal hat er sich in der Vergangenheit zu den Gräbern der Ahnen begeben, um dort zu opfern.⁵⁷

⁵⁴ Gemeint ist hier der Prinzregent Dorgon, der am 6. Juni 1644 an der Spitze der Mandschutruppen in das vom Rebellenführer Li Cicheng gebranntmarkte Peking einzog. Vgl. die Beschreibung in KGFL, S. 584-587. Über Dorgon vgl. E. Hauer, Beiträge zur frühen Geschichte der Mandschudynastie: Prinz Dorgon, in OZ 13 [N.F. 3], (1926), S. 9-56.

⁵⁵ D.h. die ersten drei Kaiser, die in Peking regiert haben: Shunzhi (Fulin, * 1638, r. 1644-1661), Kangxi (Xuanye, * 1654, r. 1661-1722) und Yongzheng (Yinchen, * 1678, r. 1723-1736).

⁵⁶ Hier spricht Kaiser Qianlong von sich selbst, zu dessen Aufgaben es gehörte, täglich einige Seiten der bekannten "Wahrhaften Aufzeichnungen" (Shilu) seiner Vorgänger zu lesen.

⁵⁷ D.h. die Gräber Nurhacis und Hong Taijis in Mukden, die Qianlong viermal (1743, 1754, 1778 und 1783) besuchte. Vgl. dazu die ausführliche Studie von Tie Yuqin und Wang Peihuan, Qing di dongxun ["Die Ostreisen der Qing-Kaiser"], Shenyang, Liaoning daxue chubanshe, 1991.

[33] Indem man die ursprünglichen Regeln in Ehren hielt, meielte man mit klaren und deutlichen Worten die [diesbezuglichen] Belehrungen ein.⁵⁸ Nachdem man Kämpfe und Eroberungen in einem Lied besungen und in Bildern festgehalten hatte, sind sie glanzvoll anzusehen.⁵⁹

Von Anfang an hatte man auch die wundervollen Verdienste am Sarhû-Berg an jenem Ort auf einem ruhmkündenden Stein [eingemeielt und] aufgestellt.⁶⁰

Nachdem [der Kaiser] eine Ode über die Ursprungsorte um Mukden geschrieben hatte, kam sein außerordentlich großes Pflichtbewußtsein zum Vorschein.⁶¹

[34] In dem 'Buch über neu geschaffene Musik' wurden die Dur- und Moll-Töne in harmonische Übereinstimmung gebracht;⁶² in der 'Komposition über die vollständigen Weisen' wurden die Grundtöne der Erde und des Metalls hoch geschätzt;⁶³

⁵⁸ Dieser Vers bezieht sich auf eine dem ganzen Hof vorgetragene Belehrung Hong Taijis am 9. Dezember 1636, zu der ihm die "Grundchronik" (*benji*) des Kaisers Shizung (r. 1161-1190) der dschurdschenischen Jin-Dynastie angeregt hatte: darin wurde unterstrichen, daß die Staatsgewalt nur durch die Pflege althergebrachter Traditionen, wie das Bogenschießen zu Pferde u.s.w., aufrecht erhalten werden kann. Vgl. KGFL, S. 419-420.

⁵⁹ Gemeint sind hier die illustrierten "Manzhou shilu", an deren Ende Kaiser Qianlong persönlich ein Gedicht angefügt hat. Eine Transkription mit Übersetzung findet sich in G. Stary, *Der Mandschukhan Nurhaci als Held mandschurischer Lieder und Gedichte*, in W. Heissig (Hsg.), "Fragen der mongolischen Heldendichtung, Teil IV", Wiesbaden, Harrassowitz, 1987 (Asiatische Forschungen, Bd. 101), S. 180-205 (dort S. 194-195).

⁶⁰ Die große Schlacht am Sarhû-Berg (1619) wurde von Kaiser Qianlong besungen, der Text in einen Gedenkstein eingemeielt und am Ort des Geschehens aufgestellt. Der Originalstein befindet sich heute im Palastmuseum in Shenyang.

⁶¹ Es handelt sich dabei um die berühmte, u.a. von J. Klaproth übersetzte "Ode von Mukden" (*Mukden-i fujurun bithe*, chin. *Shengqing fu*): vgl. J. Klaproth, *Chrestomathie mandchou*, Paris 1828 (ND. Osnabrück 1985), S. 63-99 (Text), 235-273 (Übersetzung). Weitere bibliographische Angaben nebst einer Analyse der Verstechnik in G. Stary, "L'Ode di Mukden" *dell'imperatore Ch'ien-lung: Nuovi spunti per un'analisi della tecnica versificatoria mancese*, in "Cina" 17 (1981), S. 235-251.

⁶² Das von Qianlong verfate *Xin lue fu*.

⁶³ Gemeint ist hier die kaiserliche Gedichtesammlung *Yongkiyan mudan-i irgebun*.

auch wurden die alten Ehrennamen wieder in Erinnerung gebracht und die diensteifrigen Prinzen und Herzöge ausgezeichnet.

Nachdem [ihre] Biographien verfaßt wurden, hat man die Verdienste [ihrer] hilfreichen Zusammenarbeit aufgezeichnet.⁶⁴

[35] Diese werden zusammen mit den 'Wahrhaften Aufzeichnungen' ehrfurchtsvoll im Hofarchiv aufbewahrt; auf der Rückseite wurden die aufgezeichneten Worte der Ming-Dynastie hinterlegt und legitimiert.⁶⁵

Weil hier alle Würdenträger mit Lust und Freudensprüngen lobend [mit]gedichtet haben, ist es den Kindern und Enkeln hinterlassen, damit sie es ehrfurchtsvoll aufbewahren und nicht vergessen.

[36] Indem ich als Nachfolger die Liebe des Šengzu [Kaisers] zu [meiner] Liebe machte, mich für die Belange des Volkes anstrengte und nachahmend das Vorbild des Vaters [zu meinem] Vorbild machte, habe ich die Aufgaben der Beamten geregelt; indem ich vor dem unaussprechlichen Ende Scheu empfinde und siebenzig Jahre vergangen sind, beflöße ich mich wie üblich jeden Tag; indem ich mich beflöße, empfinde ich tiefe Ehrfurcht.⁶⁶

⁶⁴ Diese beiden letzten Verse beziehen sich auf das KGFL, von dem auch in den folgenden zwei Versen die Rede ist.

⁶⁵ Der Kommentar zu diesem Vers besagt, daß mit den "Worten der Ming-Dynastie" das Werk *Bowu dianhui* des Huang Daozhou (vgl. *Hummel*, zit. S. 345-347) gemeint ist, das im KGFL mit langen Auszügen als eine Art Bestätigung der Mandschuquellen zitiert wird.

⁶⁶ Diese letzte Strophe widmet der über 70 Jahre alte Kaiser Qianlong seinem Großvater Šengzu (Kangxi) und seinem Vater (Yongzhen).

Das *Kõnchu kichõng toki* des Sin Ch'ungil

Die Originalhandschrift des auch in die koreanischen "Wahrhaften Aufzeichnungen" (*Rijo Sõnjo Sillok* 李朝宣祖實錄, Kapitel 71) aufgenommenen Berichts *Kõnchu kichõng toki* 建州紀程圖錄 des koreanischen Gesandten Sin Ch'ungil 申忠一 (1554-1622), der 1596 Nurhacis Residenz am Soli Ala besuchte, wurde 1939 von Inaba Iwakichi 稲葉岩吉 veröffentlicht (*Kõkyõ Nidokashi Kyûrõjõ* 興京二道河子舊老城, Xinjing [Changchun] 1939) und seither mehrmals nachgedruckt. Der hier folgenden deutschen Übersetzung liegt der von Inaba herausgegebene Text zugrunde, der in besonders relevanten Fällen mit der korrigierten Fassung in den "Wahrhaften Aufzeichnungen" verglichen worden ist. Wie bereits in einer 1984 erschienenen italienischen Übersetzung (Giovanni Stry, *Nurhaci e il suo regno tribale alla fine del XVI secolo*, in "Orientalia Venetiana" I, Firenze, Leo Olschki ed., 1984, S. 323-366) wird auch hier der Beginn sowie der Schluß des Berichts nicht wiedergegeben, da es sich dabei um die Beschreibung des Reisewegs des Gesandten auf größtenteils koreanischem Gebiet handelt und keine direkte Verbindung mit der Geschichte des aufsteigenden Mandschureiches besteht. Nicht mitveröffentlicht werden hier auch Sin Ch'ungils Skizzen von Nurhaci und Šurhaci Wohnsitzen, da diese bereits in deutscher Bearbeitung vorliegen (Giovanni Stry, *Die Struktur der ersten Residenz des Mandschukhans Nurhaci*, in "Central Asiatic Journal" 25/1-2 (1981), S. 103-109). Des weiteren sei darauf hingewiesen, daß in der Übersetzung anstelle des koreanischen "Nochu" und "Sochu" die entsprechenden mandschurischen Namen "Nurhaci" und "Šurhaci" verwendet wurden, und daß das Ethnonym "Hu" 胡 mit dem zutreffenderen "Jurchen" ersetzt worden ist.

Die Residenz von Nurhaci befindet sich nördlich von Šurhaci Residenz und ist nach Süden gewandt. Die Residenz von Šurhaci befindet sich südlich von Nurhaci Residenz und ist nach Norden gewandt.

Der Umfang der Außenstadt beträgt 10 *ri*¹, der Umfang der Innenstadt entspricht dem von zwei Pferdekoppeln.

Die Mauern der Außenstadt bestehen an der Basis aus mehr als drei Fuß² hohen Steinen und dann aus Baumstämmen, die den oberen Teil bilden. Die Höhe beträgt mehr als zehn Fuß. Innen und außen sind sie mit Mörtel verputzt. Es gibt keine Zinnen, Plattformen zum Schießen, Trenntürme und keine Festungsgräben.

Die Tore der Außenmauern bestehen aus Holzplanken und haben keine Schlösser. Wenn die Tore geschlossen werden, verriegelt man sie mit Querbalken - genauso wie auch unsere Militärkommandanten verfahren. Über den Toren hat man mit Gras bedeckte Wachttürme errichtet. Die Tore der Innenmauern sind wie die der Außenmauern, haben aber keine Wachttürme.

Die Mauern der Innenstadt sind wie die der Außenstadt; sie jedoch haben Zinnen und Trenntürme. Vom Osttor bis zum Südtor und weiter bis zum Westtor hat man auf der Mauer Laufstege aus Brettern gebaut, die nicht gedeckt sind und über Leitern erklommen werden können.

In der Innenstadt gibt es noch eine Holzpalisade, die Nurhacis Residenz umschließt. In der Innenstadt gibt es mehr als hundert Jurchen-Häuser, in der Außenstadt mehr als dreihundert Jurchen-Häuser. Um die Außenmauern herum gibt es mehr als vierhundert Jurchen-Häuser.

In der Innenstadt befinden sich die Häuser der engeren Klan-Mitglieder, in der Außenstadt jene der Offiziere und ihrer Sippen. Außerhalb der Außenmauer leben die Gefolgsleute und Soldaten.

Das Fundament der Außenmauer ist unten vier bis fünf Fuß breit, oben ein bis zwei Fuß. Das Fundament der Innenmauern ist unten sieben bis acht Fuß breit, oben genauso [wie die Außenmauern].

Innerhalb der Stadt gibt es nur vier bis fünf Quellen, die jedoch nicht regelmäßig fließen. Deshalb müssen die Bewohner der Stadt das Eis des Flusses brechen und es ständig von Morgen bis Abend auf den Schultern in die Stadt tragen.

Bei Sonnenauf- und Untergang wird dreimal eine Trommel geschlagen. Es gibt keinen Unterschied zwischen den Aufgaben der festen Wachtposten und den Streifen; die Tore der Außenmauern werden [nachtsüber] geschlossen, die der Innenmauern bleiben offen.

Die Holzzäune der Jurchen sind wie die Zäune in unserem Reich gemacht; alle Häuser haben solche Holzzäune. Sie sind fest und haltbar. Jede Sippe verfügt über höchstens drei bis vier Häuser.

Auf den Stadtmauern sieht man keine Waffen für die Verteidigung.

1 Ein korean. *ri* entspricht ca. 400 Meter. In den koreanischen *Shilu* (*Sillok*) ist der Umfang in "1 *li*" ausgebessert worden.

2 *chi* 尺 : ein *chi* entspricht 0,3581 Meter.

Von Nurhacis Stadt erreicht man nach einem Zweitagemarsch in nordwestlicher Richtung die Stadt Fushun des Erhabenen [Ming] Reiches. Nach einem Tagesmarsch in westlicher Richtung erreicht man den Qinghe Fluß. Nach einem Dreitagemarsch in südwestlicher Richtung erreicht man Aiyang. Nach einem Viertagemarsch in südlicher Richtung erreicht man Xinbao. [Nach einem Dreitagemarsch in südlicher Richtung erreicht man den Laojiang. Vom Laojiang erreicht man]³ nach einem Tagesmarsch in südlicher Richtung den Yalujiang.

Am 28. Tage [27. Januar 1596], zur Stunde *wei* [13-15 Uhr], begaben wir uns in Nurhacis Residenz. Wir kamen zu der innerhalb des Holzzaunes gelegenen sogenannten 'Gästehalle' (客廳), wo wir von Masin, Tong Yangchae, Oenae⁴ und anderen empfangen wurden. Von seiten Nurhacis übermittelten sie uns folgende Worte: "Ihr habt auf beschwerlichem und weitem Weg eine lange und mühevollen Reise unternommen; aufrichtigen Sinnes seid ihr zu [unserer] bescheidenen Behausung gekommen, und [unser] tiefe Dankbarkeit wird nie zu Ende gehen". Dann fragten sie, ob wir ein Schreiben mitgebracht hätten. Darauf antworteten wir: "Wir haben den Auftrag erhalten, uns zum *Dudu*⁵ zu begeben. Aber wir können uns nicht verständigen und diese Sache vertiefen - mit knapper Not vermögen wir nur, unseren Dank auszusprechen. Jetzt ist es dringend notwendig, einen Weg zur Verständigung zu finden und ein Antwortschreiben zurückzusenden. Haben wir einen Weg gefunden, können wir die Verständigungsschwierigkeiten leicht überwinden. Wie können wir diese Notlage wohl meistern?" Dann nahmen wir die Botschaft und übergaben sie. Kurz darauf trat Nurhaci aus der mittleren Tür und wünschte uns zu sehen. Ich stellte mich vor Nurhaci, während sich [meine Begleiter] Na Sehong und Ha Seguk⁶ rechts und links von mir, etwas zurückgetreten, aufstellten. Wir tauschten gegenseitig Höflichkeitsbezeugungen aus, worauf ein kleines Mahl folgte. Der Beauftragte Masin und seine Leute führten uns dann in die Gästehalle, wo wir die Nacht verbringen sollten. Dies jedoch hätte für uns bedeutet, daß wir wie Gefangene behandelt worden wären. Ungeachtet ihrer Worte sagte ich deshalb: "Ich bin sehr krank, man möge deshalb ein warmes Haus in Betracht ziehen". Wir wurden deshalb in der Außenstadt im Hause von Tong Ch'inchaha⁷ einquartiert.

3 Die hier in eckige Klammern gesetzten ungenauen geographischen Angaben fehlen in den *Shilu*.

4 Oenae - der einzige "Schriftkundige" in Nurhacis Residenz - ist mit Gong Zhenglu identifiziert worden: ihm oblag der Schriftverkehr mit China. Vgl. Wada Sei, *Shin no Taiso no komon Kyō Seiriku*, in "Tōyō gaku" 30/1 (1952), S. 40-49, sowie ders., *Kyō Seiriku den hosei*, in "Tōyō gaku" 40/1 (1957), S. 110-111. Vgl. auch Anm. 5 des Beitrags von Hidehiro Okada.

5 *Dudu*: ein von den Ming verliehener Ehrentitel, urspr. "Kommandant".

6 Zu Ha Seguk vgl. den Beitrag von Hidehiro Okada.

7 Vgl. den von Sin Ch'ungil aufgezeichneten Stammbaum von Nurhaci auf S. 101.

Am Abend unseres Einzuges in die Stadt kam Masin und sprach zu Ch'inchaha: "Das Pferdefutter ist außerhalb der Mauern, du kannst es nicht holen oder jemanden danach schicken. Heute noch mußt du dafür vorsorgen".

Um ihn zu belohnen, schenkten wir ihm zwei Kohlebecken aus Messing, zwanzig Löffel, zwanzig Paar Eßstäbchen, Papier und Fische; dann fragten wir Masin: "Unterwegs haben wir uns einige bescheidene Dinge besorgt, die wir als Geschenke benützen möchten; ist es angebracht, sie dem *Dudu* zu überreichen?" Masin antwortete: "Dem steht nichts im Wege". Wir gingen daher sofort mit Masin zu Nurhacis jüngerem Bruder [Šurhaci], der alles annahm und uns vielmals dankte.

Nurhacis jüngerer Bruder kam am nächsten Morgen in Begleitung von Masin und Tong Yangchae; auch er hatte bescheidene Dinge bei sich, die wir sofort begutachteten. Es handelte sich um Fische, Fleisch und Branntwein, was sie alle gemeinsam mitgebracht hatten. Was das Pferdefutter betrifft, so wurde es uns uneingeschränkt zur Verfügung gestellt. Oenae kam mehrere Tage lang täglich, um uns zu befragen.

Der ursprüngliche Name von Masin lautete Siha, der von Tong Yangchae - Sosi. In früheren Jahren hatte er im Dienst von Yō Sanggong gestanden. Als er Manp'o verließ, änderte er auch seinen Namen. Oenae ist ein Chinese, der sich auf Nurhacis Gebiet angesiedelt hat. Er leitet den amtlichen Schriftverkehr [auf Chinesisch], da es keinen Verkehr in [ihrer eigenen] Schrift gibt. Von ihm abgesehen, gibt es keine Schriftkundigen oder Gelehrte.

Am 29. Tag [28. Januar 1596] bat Šurhaci, uns seine Aufwartung machen zu dürfen. Darauf wurde Tong Yangchae beauftragt, ein kleines Mahl vorzubereiten.

Am ersten Tag des ersten Monats des *bingshen* Jahres [29. Januar 1596], zur Stunde *si* [9-11 Uhr], kamen Masin und Oenae im Auftrage Nurhacis und luden uns zu einem Festmahl ein. Ich nahm daran mit Na Sehong und Ha Seguk teil. Nurhacis Familienangehörige sowie die angeheirateten Verwandten des jüngeren Bruders und der chinesischer Dolmetscher hatten längs der Ostwand Platz genommen. Die Mongolen der Sahalja, Holga, Kwaülja, Nimach'a, Chepaesi, [Sokon und Olla]⁸ hatten längs der Nordwand Platz genommen. Wir und Nurhacis Frauen hatten längs der Westwand, die Frau von Nurhacis jüngerem Bruder und alle anderen Frauen an der Südwand auf dem Ofenbett Platz genommen. Nurhacis jüngerer

8 Von diesen Mandschu- (und nicht "Mongolen"-) Stämmen sind nur die Sahalca, Gūwalca (-Gūwalgiya?), Nimaca und Ula mit einiger Sicherheit identifizierbar. Die "Sokon" dürften die weiter unten angeführten (und ebenfalls nicht identifizierbaren) "Laon" sein, wo die "Olla 兀剌" mit den (falschen) Zeichen "Olsok 兀朮" bezeichnet werden; diese Konfusion mit den Zeichen dürfte auch den Kompilatoren der *Shilu* aufgefallen sein, die die hier in Klammern gesetzten Stämme der "Sokon" (?) und "Olla" gestrichen haben: vgl. Anm. 19.

Bruder hatte sich in der Südost-Ecke auf den Boden gesetzt. Nordwestlich gegenüber hatte Nurhaci, von dem hinter ihm stehenden Gefolge begleitet, auf einem schwarz lackierten Stuhl Platz genommen. Wein kreiste etliche Male und Pujat'ae⁹, der Häuptling des Olla-Stammes, der sich vor kurzem unterworfen hatte, führte einen Tanz vor. Nurhaci stieg sodann vom Thron herab und spielte persönlich auf einer Gitarre (琵琶) und wiegte sich im Takt dazu. Acht Tänzer und Schauspieler zeigten ihr Talent auf lebhaft und wilde Weise.

Bevor wir uns an jenem Tag beim Festmahl sahen, hatte uns Nurhaci durch Masin folgende Worte mitteilen lassen: "Von jetzt an seien unsere beiden Reiche wie ein einziges Reich, unsere Familien wie eine einzige Familie; auf ewige Zeiten seien wir in Freuden verbunden, ohne daß sich diese durch Generationen hindurch ändern mögen". Dann unterhielten wir uns, den Tugenden unseres Reiches entsprechend.

Während des Festmahls wurde außerhalb des Saales Musik gemacht; im Innern des Saales spielte man auf Gitarren und Flöten. Einige kletterten auf die Weidenbäume, andere klatschen ringsherum in die Hände und sangen Lieder, wozu sie der Wein anregte.

Wenn Nurhaci eine Tasse dargebracht wurde, zogen sich alle seitlich zurück, so wie sie es auch beim Tanzen taten; nur Šurhaci zog sich nicht zurück.

Am zweiten Tag [30. Januar 1596] schickte uns Šurhaci drei Pferde, damit wir seiner Einladung zu einem Mahl folgen konnten. Alles war nicht weit von seinem älteren Bruder vorbereitet worden. An jenem Tag jedoch herrschte in unserem Reich Staatstrauer, und wir wollten uns dementsprechend betragen: Wir verzichteten deshalb auf den Fleischgenuß. Als Šurhaci uns dazu aufforderte, erklärten wir ihm, daß es sich um den Trauertag eines Nahestehenden handelte.

Am dritten Tag [31. Januar 1596] luden uns auf Nurhacis Veranlassung die Jurchen-Häuptlinge Tong Honahu¹⁰, Tong Mangchaha und die Häuptlingsfrau Suki zu einem Mahl ein.

Nachdem der an einem Auge erblindete Tong Honahu mit dem Essen fertig war, kam er zu mir und sagte: "Gewisse Leute, Jäger aus der näheren Umgebung von Sanyanghoe überschreiten den Grenz[fluß] Paksich'ün, um in diesem Gebiet Jagd auf Geier zu machen. Die Leute deines Reiches sollten heimlich nach ihnen Ausschau halten; ist es nicht möglich, dem Einhalt zu gebieten?" Wir antworteten: "Manchmal halten wir nach den Leuten jener Gegenden Ausschau, wie jedoch kann man jene Leute erkennen? Die Gesetze unseres Reiches sind sehr streng, wer wohl würde es wagen, die Grenze zu überschreiten und Euer Gut zu rauben? Das ergibt überhaupt

⁹ D. i. Bujantai, Häuptling der Ula.

¹⁰ Wahrscheinlich Hūlahu der Tunggiya, der sich 1588 unterworfen hatte.

keinen Sinn". Darauf antwortete Honahu: "In jüngster Zeit ist niemand beobachtet worden, aber es kann vorkommen; auf jeden Fall bleibt es streng verboten".

Am vierten Tag [1. Februar 1596] kam Tong Yangchae mit einer Einladung Šurhacis zu uns und sprach in seinem Namen: "Ihr Offiziere seid nicht nur zu [meinem] älteren Bruder gekommen; auch mir obliegt die Pflicht, Euch zu bewirten. Ihr seid deshalb [meine] Gäste in Tachis Haus. Tachi und Šurhaci sind Vetter; sie hatten deshalb [gemeinsam] ein Mahl vorbereitet, an dem wir bei Anbruch der Dunkelheit teilnahmen.

Mit einem Hinweis auf Tong Yangchae erkundigte sich Tachi über die starken und schwachen Seiten unserer Leute; Tong Yangchae hatte [nämlich folgendes] erzählt: "Als ich die Gastfreundschaft in Manp'o genoß, sah ich Truppenverbände, die drei- bis vierhundert Mann zählten. Auf dem Rücken trugen sie Pfeil und Köcher, vorne trugen sie Bogen und Bogenhülle; die Pfeile hatten die Federn und die Spitzen verloren. Die Bogen waren krumm und rissig. In anderen Ländern kann man darüber nur lächeln. Die Ausrüstung bestand aus unbenutzbaren Pfeilen und Bogen. Mit einem Schwert, nicht länger als ein Fuß, kann man vier- fünfhundert Leute köpfen. Aber leider hat die Kraft eines Armes seine Grenzen. Ein paar [von unseren] Leute würden [bei Eurem Anblick] in lautes Gelächter ausbrechen". Wir antworteten: "Wir sind zwar nur Gesandte, aber wenn es darum geht, die Stärke unserer Truppen zu rühmen, dann müssen der kühne, kriegerrische Geist der Soldaten, die kräftigen Bogen, die spitzen Pfeile und die enorme Kraftentfaltung erwähnt werden. Das, was Yangchae gesehen hat, waren keine Soldaten, sondern für die Versorgung und Überwachung des Militärfangnisses zuständigen Leute.

Tachi sagte dann: "Unser Khan (王 子) wünscht mit Eurem Reich Beziehungen wie innerhalb ein und derselben Familie anzuknüpfen; in Eurem Reich sind Menschen in Gefangenschaft geraten, für deren Rückkehr ein hoher Preis bezahlt worden ist. Eine hohe Zahl hat in der Ferne den Tod gefunden. Unser Khan hat aber Eurem Reich gegenüber einige Zweifel: Euer Reich hat viele unserer Ginseng-Sucher getötet. Wie nur kann das Ginseng-Suchen den Frieden in Frage stellen! Bisher hat es nur tödliche Wunden verursacht; das hat unsere Zuneigung sehr beeinträchtigt und tiefen Groll aufkommen lassen". Wir antworteten: "Nach unseren Gesetzen ist jeder Jurchen, der ohne Grund in unser Gebiet eindringt, ein Dieb. Die Leute Eures Reiches dringen in dunkler Nacht in ein Gebiet ein, in das sie seit vielen Jahrhunderten nicht mehr gekommen waren, rauben Pferde und Rinder, töten die Bevölkerung. Berge und Täler trennen unsere Völker, ein überstürztes Handeln erregt nur Angst und Furcht und man schlägt sich gegenseitig tot. Die Vernunft muß eine Lösung herbeiführen, ohne daß man dabei oberflächlich vorgeht. In unserem Land wandelt man auf den Wegen des Friedens, man handelt aufrichtig und ehrlich, zeigt Mitleid und pflegt

Nachricht. Wer es jedoch wagt, die Grenze zu überschreiten, wird ausnahmslos als Räuber angesehen und ihm wird auf keinen Fall verziehen. Im Jahre *wuzi* [1588] ist in weiten Gebieten eures Reiches eine Hungersnot ausgebrochen und es gab viele Hungertote. Viele von Euch sind in der Hoffnung, etwas zu Essen zu bekommen, nach Manp'o gekommen und haben erzählt, daß viele Tausende gestorben sind. In unserem Reich bekamen sie zu Essen und zu Trinken, man gab ihnen Korn und Salz; wie hätten wir es jenen, die mit dem Leben davongekommen sind, verweigern können? Unser Reich hatte nie die Absicht, Euch zu bekämpfen und zu töten; Ihr seid es, die ungeachtet der Verbote die Grenze überschritten und durch Euer eigenes [Verhalten] die Todesstrafe heraufbeschworen habt". Tachi antwortete: "Ich glaube Deinen Worten. Welches Vergehen hat der Militärkommandant von Wiwōn begangen, um zur Strafe seines Amtes enthoben zu werden?" Wir antworteten: "Das Vergehen des Militärkommandanten von Wiwōn bestand in seiner Unfähigkeit, Eurem Treiben Einhalt zu gebieten. Ein an der Grenze stationierter Militärkommandant hat die Aufgabe, auf Patrouille zu gehen und Ausschau zu halten. Er war dieser Aufgabe nicht gewachsen, und so konntet ihr die Grenze überschreiten, die Rinder unseres Volkes stehlen und schlachten. Diese Schuld kann man nicht vergeben, und deshalb ist er zur Strafe des Amtes enthoben worden. Hätte er während Eures Eindringens auf unser Gebiet Ausschau gehalten und Euch streng ermahnt, die Grenze nicht mehr zu überschreiten, dann wäre es zwischen unserem und Eurem Volk nicht zum Totschlag gekommen". Tachi fand darauf keine Worte mehr, obwohl er sonst sehr wortgewandt war.

Tong Yangchae sprach sodann: "Warum trägt man in Eurem Reich bei Festmahlen keine Kleider aus Seidenbrokat?" Wir antworteten: "Die Kleidervorschriften sind je nach der hohen oder niederen [Position] verschieden. Die Militärpersonen unseres Reiches dürfen keine Kleider aus Seidenbrokat tragen. Tragen in Eurem Reich die hoch- und niederstehenden Personen alle die gleichen Kleider?" Yangchae gab darauf keine Antwort.

Tachi bat mich, auf folgende Frage zu antworten: "In Eurem Reich gibt es zwei sogenannte "Fliegende Generäle" (飛將軍): stimmt das? Und wo befinden sie sich jetzt?" Wir antworteten: "Es gibt davon mehr als zwei; viele befinden sich an der südlichen Grenze, und zwei sind hierher [an die nördliche Grenze] abkommandiert. Einer ist der Gouverneur von Pyōktong, der andere ist der Gouverneur von Nyōngbyōn. Sie haben die japanischen Räuber von den südlichen Grenzen vertrieben und heißen deshalb "Fliegende Generäle"; jetzt sind sie hierhergekommen, um diese Gebiete zu schützen". Tachi sprach: "Ich habe gehört, daß sie fliegen können. Ich möchte gerne wissen, ob das auch wahr ist". Wir antworteten: "In beiden Händen halten sie ein mehr als 80 Pfund (斤) schweres Schwert, mit dem sie im Galopp links und rechts Hiebe austeilen; oder sie sind imstande,

durch kleine Öffnungen ein- und auszugehen, ohne auch nur im geringsten behindert zu sein; oder sie vermögen mit einem Sprung einen breiten Fluß zu überqueren; oder sie können über Baumwipfel kommen und gehen wie auf einem ebenen Weg; oder sie können in einer Nacht eine Strecke zurücklegen, für die man [normalerweise] einige Tage benötigt". Tachi fragte : Wieviele Schritte mißt so ein Fluß, den sie mit einem Sprung überqueren können?" Wir antworteten: "Einen Fluß, so breit wie der P'achökang". Tachi blickte nach links und nach rechts und streckte [als Zeichen der Verwunderung] die Zunge heraus.

Am Morgen des fünften Tages [2. Februar 1596] kam Oenae mit einer Liste und drei schwarzen Stoffballen, sechs Zobelfellen, vier Rollen mit blauem Stoff, vier Rollen mit Baumwollstoff. Mir sowie Na Sehong und Ha Seguk gab er je einen [schwarzen] Stoffballen; je drei Zobelfelle gab er mir und Na Sehong. Der Stoff wurde unter Kang Su und Ch'un Ki aufgeteilt. Šurhaci schickte mir, Na Sehong und Ha Seguk außerdem noch 3 schwarze Stoffballen sowie drei [Paar] feiner Stiefel¹¹. Wir sagten zu Oenae und Tong Yangchae: "Wir sind Offiziere aus Manp'o, haben nur ein Schreiben überbracht und haben kein persönliches Verdienst daran. Die beiden *Dudu* halten die Zeremonien in hohen Ehren und machen [uns] Dienstboten verschiedene Geschenke; so große [Geschenke] bringen uns in Verlegenheit, und wir können sie nicht annehmen, ohne unserem Ruf zu schädigen. Wir wünschen sie deshalb abzulehnen". Oenae und Tong Yangchae teilten unsere Gedanken den beiden Oberhäuptern (酋) mit, und beide ließen uns [folgendes] wissen: "Als vor einiger Zeit Masin und seine Gefährten aus Manp'o zurückkehrten, hatten sie den Sitten entsprechend eine große Zahl von Geschenken erhalten. Masin und die Seinen waren darüber sprachlos, nahmen sie aber ehrerbietig in Empfang. Jetzt verliert Ihr Offiziere viele Worte; könnt Ihr nicht wie die mit Geschenken beladenen Masin und seine Gefährten in Euer Land zurückkehren? Die von Untergebenen erhaltenen Dinge sind nicht überaus kostbar, sondern sind nur einfache Abschiedsgeschenke". Noch bevor sie zu Ende geredet hatten, kam ein Jurchen und rief Masin eiligst fort. Bald darauf kam Masin zurück und sprach: "Der Khan hat in bezug auf die Rückgabe gesagt, daß es sich nicht um persönliche, sondern um symbolische Dinge handelt; den symbolischen Geschenken in Korea entsprechend, besteht das Geschenk in einem *chi* Stoff, den man annehmen kann. Wäre es kein symbolisches Geschenk, so würde es sich um Goldbrokat handeln, den ihr aber nicht annehmen dürft". Wir antworteten: "Kehrt nun zurück und sorgt dafür, daß alles so erledigt wird". Über die weiteren Absichten wurde verlautbart, daß gute Beziehungen zwischen dem Erhabenen [Chinesischen] Reich und unserem Reich angestrebt würden. Dies ist den Jurchen feierlich bekanntgemacht

11 *Shilu*: 鞍 "Sattel" statt 靴

worden, und alle Stämme haben sich dem ehrfurchtsvoll gefügt. Weiters sagte [Masin]: "Die Jurchen des Distrikts von Morindringen oft in die Gebiete [Eures] geschätzten Reiches ein; könnte man nicht zum Überschreiten der Grenze einen Ort im Grenzgebiet von Hes¹² bestimmen, um den Grenzverletzungen Einhalt zu gebieten?" Wir antworteten: "Der Nordosten unseres Reiches grenzt an die [Gebiete der] Jurchen, und nur ein Fluß trennt uns. Deshalb herrscht ein reges Kommen und Gehen; jene, die sich unterworfen haben, begehen dann und wann Diebstähle, und aus diesem Grund wurde öfters die Einrichtung einer Polizeistation angeregt. Der Nordwesten ist von den Jurchen mehr als hundert *ri* entfernt, und aus diesem Grund sind dort die Grenzverletzungen und Diebstähle nicht häufig. Ihr habt zwei Ohren, bestimmt habt Ihr davon gehört. Ich weiß, daß auch der *Dudu* genau Bescheid weiß". Masin antwortete: "So ist es!". Dann sagten wir: "Wenn Ihr die Lage kennt, warum wollt Ihr dann noch einen Marktplatz einrichten?" Die Antwort war: "Weil jetzt [unser] Khan das Oberhaupt aller Stämme ist und einen derartigen Grenzverkehr angeordnet hat. Wie kann man diesem Befehl nicht Folge leisten?" Wir antworteten: "Im letzten Jahr hat ein gewisser Kim Oedu im Süddistrikt Diebstähle begangen; der *Dudu* hätte da als erster Ordnung schaffen müssen. So hätte es sein sollen! In Zukunft sollen sich derartige Vorfälle nicht wiederholen. Der Vorschlag der Errichtung eines Marktplatzes würde nur bedeuten, in Zukunft Unruhen zu schaffen. Wenn eine Einrichtung von allem Anfang an in schlechtem Licht erscheint, kann am Ende nichts Gutes herauskommen. Darüber können wir jedoch nicht eigenmächtig eine Entscheidung treffen, und deshalb sollen wir die Dinge so lassen, wie sie sind". Noch bevor Masin antworten konnte, sagte Oenae: "Das Problem der Errichtung eines Marktplatzes wird in [unserem] Antwortschreiben behandelt. Übergib diese Nachricht bei Deiner Rückkehr und komme dann mit einer Antwort." Dann verließen wir alle zusammen die Stadt, weil uns Tong Hoha anlässlich unserer Abreise zu einem Mahl in sein Haus eingeladen hatte. Wein machte mehrmals die Runde; wir blieben bis zum Ende am späten Abend. Hoha verabschiedete sich von uns außerhalb der Stadt.

In Nurhacis Antwortschreiben steht geschrieben:

Schreiben von Tong Nu-er-ha-chi, Herrscher der Yi-ren,
Verwalter des Jianzhou-Wehrbezirks des Jurchi-Reiches (女
直國建州衛管束夷人之主佟如兒哈赤稟)

In Sachen: Verhältnisse zu den Yi 夷.

Die Beziehungen zwischen [unseren] beiden Reichen, Eurem
koreanischen Reich und meinem Jurchi-Reich, sind gut.

12 *Shilu*: Yōsan.

Zwischen unseren beiden Reichen gibt es keine Formen des militärischen Beistandes. Oft jedoch habe ich gute Dienste geleistet und die mehr als 950 *li* lange Grenze der Himmlischen Dynastie geschützt. Als Beamter des Grenzgebietes von Liaodong hat mich das große Opfer gekostet. In Anbetracht dieser Verdienste bin ich befördert und belohnt worden. Aus Deinem koreanischen Reich sind nun siebzehn Leute gekommen und haben mir, meiner Position entsprechend, ein Schreiben von [Dir,] dem König des Reiches, übergeben. Ich habe es zur Kenntnis genommen. Zwischen unseren beiden Reichen gibt es keine offizielle Abkommen: Erlaube, daß meine Tataren (達子) in die von Dir beherrschten Grenzstädte und Gebiete kommen dürfen und Deine Grenzgebiete schützen. Auf Deinem koreanischen Gebiet gibt es zum Beispiel Haustiere, die man [anderswo] nicht sehen kann; das haben mir die Tataren mitgeteilt, die dorthin zurückgeschickt werden möchten. Wenn ein von Dir entsandter Dolmetscher von Manpo zu meiner Residenz kommt, schicke mit ihm einige von Deinen Haustieren mit. Meine Tataren werden sich in Dein Gebiet begeben und von meinen [Produkten] mitbringen. Mögen unsere beiden Reiche den Gesetzen gemäß und ohne Bosheit handeln! Wenn in Zukunft Beamte der Himmlischen Dynastie mir ein Leid zufügen sollten, so ergreife an meiner Stelle das Wort und informiere die Himmlische Dynastie. Ich werde Dich dafür belohnen. Jede Nacht warte ich auf den Tag, an dem eine Antwort in der Schrift der Himmlischen Dynastie und [unserer] beiden Reiche mich, den Verfasser dieses Schreibens, erreichen wird. Geschrieben am 5. Tag des ersten Monats des 24. Jahres Wanli. [2.2.1596]

11

Ich untersuchte den Siegelabdruck auf diesem Antwortschreiben: Es war ein Siegel in Zierschrift mit den Zeichen 建州左衛 *Jianzhou zuowei* - "Linker Wehrbezirk von Jianzhou".

Während unserer Mission sahen wir innerhalb und außerhalb der Stadt mongolische T'älja¹³; auf unsere Frage, wie lange sie noch hier wären, antworteten sie: "Auch wir müssen am siebten Tag zurückkehren".

Am vierten Tag des ersten Monats [1. 2. 1596] verließen ungefähr hundert Jurchen zu Pferd mit ihren Fahnen [die Stadt] durch das nördliche Tor; ein jeder hatte seine Waffen und einige Scheffel Getreide. Sie begaben sich zu den Signaltürmen, um das Gebiet vor räuberischen Überfällen zu

13 *Shilu*: Changmanja.

schützen. Die Fahnen waren grün, gelb, rot, weiß und schwarz. Jeder [Soldat] hatte zwei Fahnen, deren Länge mehr als zwei Fuß betrug. Am fünften Tag wiederholte sich dasselbe Schauspiel.

Als am fünften Tag [2. 2. 1596] der Augenblick unseres Aufbruchs gekommen war, stellte Yō Ūlko [an Masin] folgende Frage: "Wir hätten gerne einige Bären- und Hirschfelle, die wir in Manp'o verkaufen möchten; auch möchten wir für die Feldbestellung einige Rinder kaufen. Kannst Du dies deinem Herscher mitteilen und darüber mit den Offizieren sprechen?" Masin meldete dies an Nurhaci, und Nurhaci antwortete: "Bevor Korea den Besuch der Hauptstadt nicht erlaubt, könnt ihr auf keinen Fall in Manp'o Handel treiben".

Als wir am 28. Tag des zwölften Monats [27.1.1596] Nurhacis äußere Stadtmauern erreicht hatten, hatten wir dort mehr als zehn Fuß lange Baumstämme bemerkt; sie dienten [als Pferche] für die Rinder, die ununterbrochen herbeigeführt wurden; auch außerhalb der äußeren Stadtmauern waren Pferche aus Holzstämmen errichtet worden. Als am fünften Tag des ersten Monats die Zeit unserer Rückreise gekommen war und wir uns umblickten, sahen wir, daß sich die Zahl der herbeigeschafften [Rinder] in den vergangenen Tagen verdoppelt hatte. [Nurhacis] Krieger hatten sich in diesen drei-vier Tagen zu den benachbarten Stämmen begeben. Alle registrierten männlichen Mitglieder eines jeden Haushaltes haben ganz bestimmte Aufgaben zu erfüllen und werden in Gruppen zu zehn Personen ausgeschiedt.

11

[Nurhacis Stammbaum - der "Tong 佟-Clan"]

Tong Giocangga
佟 交 溝 哈

Sohn
Taksi
托 時

Schwiegersohn Tong Honahu 童 好 羅 厚	Sohn Nurhaci 如 兒 哈 赤 geb. 1559 己 未 生	Sohn Murhaci 毛 兒 哈 赤 geb. 1561 壬 戌 生	Schwiegersohn Tong Ch'inchaha 童 觀 自 哈	Sohn Šurhaci 小 兒 哈 赤 geb. 1564 甲 子 生	Schwiegersohn Tong Pohaha 童 甫 下 下
Sohn Hoha 忽 哈	Sohn Daišan 歹 舍 geb. 1580. 庚 辰 生 Drei Ehefrauen. Es folgen fünf Söhne und zwei Töchter in zartem Alter.	Zwei Söhne in zartem Alter.	Ein Sohn. Die Ehefrau ist verstorben.	Zwei Ehefrauen. Sohn Paerae 培 來. geb. 1583 癸 未 生. Es folgen drei Söhne in zartem Alter. Am 15. dieses Monats heiratet die älteste Tochter den Tong Sinap'a 童 時 羅 範, der als Schwiegersohn aufgenommen wird.	

Nurhaci und Šurhaci haben dieselbe Mutter; Murhaci hat eine andere Mutter.

Nurhaci ist weder fett noch mager. Sein Körper ist kräftig und gesund. Die Nase ist gerade und groß, das Gesicht ist ausgeprägt und regelmäßig.

Auf dem Haupt trägt er eine Zobelmütze, die den oberen Teil bis zu den Ohren bedeckt. Der obere Teil [der Mütze] endet in einer aus Haaren angefertigten, ungefähr faustgroßen Spitze. Weiters ist auf der Vorderseite als Verzierung ein silberner Lotuskelch mit einer menschlichen Figur abgebildet. Alle Truppenführer tragen derartig geformte [Mützen].

[Seine] Kleidung zeigt verschlungene Drachen und Wolken in fünf Farben; die Oberkleidung reicht bis zu den Knien, die darunter befindliche Kleidung bis zu den Füßen. Sie sind mit einem aus Zobelpelz angefertigten Saum geschmückt. Auch die Truppenführer tragen mit Drachen geschmückte Kleider, deren Saum aus Zobel-, Leopard-, Fischottern- oder Eichhörnchenfellen besteht.

Zum Schutz der Nackenpartie wurden acht bis neun Zobelfelle verarbeitet.

Um die Hüfte trägt er einen mit silberner Seide verzierten goldenen Gürtel. Daran hängen ein Taschentuch, ein Messer, ein Schleifstein, das Horn eines Moschustieres und andere Dinge.

An den Füßen trägt er gelbe oder schwarze *Ula*-Schuhe¹⁴ aus Hirschleder.

Die Jurchen rasieren sich das Kopfhaar und lassen nur am Hinterkopf zwei Harrbüschel übrig, die sie zu einem Zopf flechten. Sie rasieren sich auch um den Mund herum, lassen aber links und recht zehn Haare stehen; alle anderen Haare werden entfernt.

Nurhaci ist vor zehn Jahren zum *Dudu* ernannt worden. Vor drei Jahren erhielt er den Titel "Drachen-Tiger-General".

Wenn Nurhaci unterwegs ist, eskortieren ihn spezielle unbewaffnete Soldaten in Zweier- oder Vierergruppen. Reitet Nurhaci zu Pferde, sind auch sie zu Pferd; geht er zu Fuß, gehen auch sie zu Fuß voraus. Sein Gefolge begleitet ihn vorne oder auch hinten.

Šurhaci ist groß und kräftig, sein Gesicht ist weiß und quadratisch. An den Ohren trägt er silberne Ringe. Die Farben seiner Kleider stimmen mit denen seines älteren Bruders überein.

Von Nurhacis Residenz führt eine Straße in südliche Richtung nach Taekilhori, das man in einem Tag erreicht. Eine Straße führt in nördliche Richtung nach Yöhd¹⁵, das man auch in einem Tag erreicht. An allen diesen Straßen ist eine Burg erbaut worden. In westliche Richtung führt eine Straße nach Liaodong, das man in einem Tag erreicht. An dieser Straße

14 Mit *Ula*-Gras gefütterte Schuhe; in den *Shilu* mit "Stiefel" ersetzt.

15 Die Stadt Yehe Hoton; "Taekilhori" ist nicht einwandfrei identifizierbar.

sind zehn Burgen erbaut worden. Die in diesen Befestigungen diensttuenden Kommandanten werden nach einem Jahr ausgewechselt. Die militärischen Vorschriften sehen vor, daß die Soldaten von den benachbarten Stämmen gestellt und alle zehn Tage ausgewechselt werden.

Nurhaci wohnt in seiner Stadt zusammen mit den Anführern aller Stämme im Norden, Osten und Süden, die in drei oder vier Tagesreisen erreicht werden können; ausgenommen sind nur die Gebiete um Liaodong. Im Falle kriegerischer Auseinandersetzungen werden Pfeile an die Anführer geschickt, die dann ihre Soldaten, Waffen und Proviant zur Verfügung stellen. Die Anzahl der Soldaten wird von Nurhaci selbst festgelegt.

Nurhaci verfügt über mehr als 150 Offiziere, Šurhaci über 40. Sie alle haben Befehlsgewalt über die einzelnen Stämme und wohnen in seiner Stadt.

Die Soldaten für die Signaltürme werden von den einzelnen Familien gestellt; jede Familie stellt zwei Mann zur Verfügung, die nach einem Jahr ausgewechselt werden. Die Verpflegung wird auf Grund ihrer Anzahl festgesetzt und jeden Monatsersten von Nurhaci hingeschickt.

Wenn ein Signalturm einen Vorfall weitermeldet, werden keine Feuersignale verwendet, sondern der benachbarte Turm wird mittels Holzklappern informiert. Der Nachricht entsprechend zieht man sich zurück, wenn man befürchtet, Schaden zu erleiden.

Wenn sich ein Jurchen auf die Reise begibt, nimmt er auf einem Karren alle Haushaltsgegenstände mit und führt auch die Familienangehörigen mit sich. Das haben wir erfahren, als einige von ihnen zum Signalturm von Aiyang aufbrachen; viele zeigten dabei eine niedergeschlagene und unglückliche Miene.

Zur Verpflegung der Soldaten ist zu sagen, daß Nurhacis Stamm sowie alle anderen Stämme in "Militärkolonien" (屯田) eingegliedert sind; die Stammesoberhäupter haben den Auftrag, die Feldbestellung zu verwalten, die wiederum von Stamm selbst und von den Umständen des Augenblicks abhängt. In den Städten ist dieses System nicht in Gebrauch.

In diesem Jahr möchte Nurhaci eigenmächtig im Grenzgebiet von Taekilhori, an der nördlichen Grenze des Paktal kogae, solche Militärkolonien einrichten.

Jenseits von Taekilhori, in Inch'õn, hatte Tong Aha Ackerbau betrieben und erst seit diesem Jahr diese seit langem ausgeübte Tätigkeit aufgegeben. Auf die Frage nach dem Grund antwortete er, daß der Weg zu weit sei; jetzt wohnt Aha in Nurhacis Residenz.

Was die Fruchtbarkeit der Felder betrifft, so erhält man bei der Aussaat von einem Scheffel (斗) Hirse acht-neun *dan*¹⁶; ist die Fruchtbarkeit gering, erhält man ein *dan*.

16 Ein *dan* entspricht zehn Scheffeln; ein Scheffel entspricht ca. 10 Litern.

Nach der Herbsterte wird kein Getreide mehr eingeführt; nach dem Frostbeginn verzehrt man das auf den Feldern vergrabene Korn anstelle des eingeführten Getreides.

Die Jurchen wohnen in Wassernähe; deshalb bauen sie ihre Häuser meistens an Flußläufen und nur selten auf Bergen und in Tälern.

Die Häuser der Jurchen haben hohe, viereckige Räume und sind mit viel Mörtel und Lehm verkleidet; wenn ein Brand ausbricht, verbrennt deshalb nur das aus Stroh angefertigte Dach.

In allen Häusern züchtet man Haustiere wie Hühner, Schweine, Gänse, Enten, Schafe, Ziegen, Hunde und Katzen.

Die Jurchen besitzen Pfeil, Bogen und Panzerkleider und verwenden unterwegs eine getrocknete Masse aus gekochtem Getreide; sie sind ständig in Bewegung und zeigen dabei ein wildes Gehabe; sie alle erwecken einen gewalttätigen Eindruck und sind ausnahmslos kräftig.

Nurhaci benützt als Strafe nicht den Stock. Wenn jemand ein Verbrechen begeht, nimmt man tönende Pfeile, entblößt ihn der Kleidung und schießt sie ihm in den Rücken. Je nachdem, ob es sich um ein leichtes oder schweres Vergehen handelt oder wie oft es begangen wurde, kann die Strafe auch in Schlägen auf die Wange bestehen.

Am 28. Tag des 12. Monats [27. 1. 1596] waren sechs bis sieben Leute von Nurhaci beauftragt worden, den Wein- und Fleischvorrat für ein Jahr nach Qinghebao zu transportieren.

[Kurz darauf] kam ein chinesischer Beamter aus Fushun zu Nurhacis Residenz, und als wir nach dem Grund seines Kommens fragten, wurde uns geantwortet: "Der neue, von Nurhaci selbst erbaute Signalturm von Qinghebao, ist geschleift worden. Die Behörden von Liaodong haben befohlen, den Vizekommandanten Kangguri zu ergreifen, ihm zwanzig Stockschläge geben zu lassen und ihn dann zurückzuschicken. Für später ist vorgesehen, Nurhaci eine Rüge zu erteilen und ihm als Warnung eine Strafe von 500 Unzen Silber aufzuerlegen. Ich bin beauftragt worden, ihm davon Mitteilung zu machen".

Weiters teilte der chinesische Beamte mit, daß die Feuerwaffen, um die Nurhaci stets in Liaodong gebeten hatte, nicht genehmigt worden waren.

Im vergangenen Jahr waren in den südlichen Bezirken Unruhen ausgebrochen und der Häuptling der Komigae, Kim Oedu, hatte seine Soldaten bei räuberischen Überfällen angeführt. Oedus Vater, Chuch'angha, hatte sich in unserem Reich ausgebildet, wo er den Namen Kim Ch'uchüing sowie einen Beamtenposten erhalten hatte. Acht bis neun Jahre lang hatte er in der Hauptstadt gelebt und war dann unter dem Vorwand, sich um das Begräbnis seines Vaters kümmern zu müssen, in sein Heimatland zurückgekehrt: er ist nicht mehr [nach Korea] zurückgekommen. Von Nurhacis Residenz bis zu den Komigae reist man sechs Tage

lang.

Die Jurchen erzählen, daß man früher bei gegenseitigen Besuchen immer Pfeil und Bogen mitführen mußte, um sich vor Überfällen und Diebstählen zu schützen; nachdem der Khan dem Einhalt geboten hatte, trägt man jetzt bei kurzen oder langen Reisen nur mehr eine Peitsche für die Pferde bei sich. Deshalb sagt man, daß die Macht und die Tugenden des Khans nicht in Frage gestellt werden können. Ferner erzählt man, daß man sich früher während einer Amtsperiode nach eigenem Gutdünken aufführte und sich den Lebensunterhalt selbst durch die Jagd verdienen mußte; jetzt ist das Benehmen genau geregelt, und die Bezahlung erfolgt mit Beutestücken aus der Jagd anderer. Darüber verliert man keine Worte - aber wie ist es nur möglich, ohne innerlich zu murren, sich [einzig und allein] darauf zu verlassen?

Nurhaci hatte dreitausend Soldaten rekrutiert und sie nach Frostbeginn teils von Weiquling nach Gaoshanli, teils von Lieyuling nach Jiaxuandong verlegt, um einen Rachefeldzug gegen Wiwõn zu unternehmen. Auf Grund eines von den Behörden von Liaodong verbreiteten Erlasses von Yõ Sanggong ist es jedoch nicht zu Kampfhandlungen gekommen. Nurhaci hatte angeordnet, daß die Ginseng sammelnden Jurchen von Wiwõn als Strafe für das eigenmächtige Überschreiten des Flusses, pro Kopf entweder ein Rind oder 18 Unzen Silber zu bezahlen hätten; da es unter ihnen arme Leute gab, die weder das Silber noch ein Rind besaßen, wollte [Nurhaci] diese Familien ergreifen und sie als Sklaven verwenden.

Während ich mich im Hause von Ch'inchaha aufhielt, kamen vier bis fünf Jurchen. Da ich wissen wollte, was sie unter sich besprachen, befahl ich dem Dolmetscher sich betrunken und schlafend zu stellen und sie so zu belauschen. Ein Jurchen fragte Ch'inchaha: "In welcher Angelegenheit sind diese Offiziere gekommen?" Er antwortete: "Sie sind gekommen, weil unsere beiden Reiche wie ein einziges Reich und unsere beiden Völker wie ein einziges Volk sind. Auch besitzen sie ein Schreiben mit der Mitteilung, daß die Reichsregierung die Vergehen der Beamten und Offiziere von Wiwõn bestrafen wird. In Zukunft soll jeder die [eigenen] Grenzen bewachen und keine Übergriffe dulden". Ein Jurchen sprach: "Korea ist sehr heuchlerisch; wie kann man vor der Schneeschmelze wissen, ob man diesen Gesandten trauen kann! Ist es nicht besser, den Abzug der Truppen zu verzögern? Die Koreaner mähen unser Gras, fällen unsere Bäume und gehen auf unserem Gebiet auf die Jagd. Jene, die von unseren Leuten gefangen wurden, befanden sich alle auf Raubzügen. Wir sind doch untereinander alle gleich - warum ist es dann uns verboten, [bei ihnen] nach Ginseng zu graben?"

Pohaha ist ein Neffe von Tong Kangguri, dem Oberhaupt des Wehrbezirks von Onhwa. [Er ist Nurhacis Schwager. Nachdem Nurhaci von großen Truppenkonzentrationen in Liaodong und in der Mongolei gehört

hatte, gab er Pohaha diesen Auftrag:]¹⁷ er soll den Befehl über mehr als tausend Soldaten übernehmen und mit ihnen die Städte beschützen. Während Pohaha jetzt damit beschäftigt ist, die Städte zu schützen, hat er die Befehlsgewalt über die sechs Stämme der P'asan, Sibön, Soga, Huji, Soch'u und Un'go inne¹⁸. Sie alle wohnen im Onhwa-Wehrbezirk.

Das Oberhaupt des Mano-Stammes des Onhwa-Wehrbezirks, der Truppenkommandant Tong T'abu hat mit Pohaha sieben Monate lang in Nurhacis Stadt gewohnt; jetzt erst ist ihm befohlen worden, zurückzukehren.

Als Masin sich bei mir über die Verwaltung in [unserer] kaiserlichen Hauptstadt erkundigte, antwortete ich ihm: "Unser Reich befolgt ehrerbietig die Gesetze des himmlischen Herrscherhauses. Alle Angelegenheiten müssen unserem himmlischen Herrscherhaus vorgelegt werden. Das himmlische Herrscherhaus erledigt sie in Einklang mit den entsprechenden Vorschriften; ohne diese Vorschriften ist eine [gute] Verwaltung nicht möglich". Masin entgegnete: "So wird es wohl sein. Wie kann man die kaiserliche Hauptstadt erreichen? Welcher Weg ist der beste dorthin?" Ich antwortete, daß der Weg weit und gefährlich sei. Dann sagte Masin: "Auch Yang Taejo sprach von einem langen und schwierigen Weg; aber Yang Taejo und Yö Sanggong kommen oft zu nächtlicher Stunde. Auch Ha Seguk ist unter diesen Räubern, die kommen und gehen.

[Später] sagte Masin: "Entlang der Flüsse eures Reiches haben sich jene Japaner angesiedelt, die sich ergeben haben - stimmt das?" Ich antwortete, daß dies stimme und Masin fragte dann nach ihrer Anzahl. Als ich antwortete, daß es sich um fünf bis sechstausend Leute handelte, fragte Masin weiter: "Warum haben sie sich entlang der Flüsse angesiedelt?" Ich antwortete: "Jene Japaner, die die Rechtschaffenheit lieben, sind gekommen und haben sich hier niedergelassen. Unser Reich hat ihnen, um den Frieden zu verwirklichen, Kleider und Nahrungsmittel gegeben. Eine große Zahl von ihnen, die von Dankbarkeit und Aufrichtigkeit beseelt waren, wollte sich der Grenze entlang ansiedeln. Das Reich hat es abgelehnt, sie zu beschimpfen; unser Reich hat aufrichtig zugestimmt und ihnen getrennte Siedlungen in genau begrenzten Gebieten entlang der Flüsse zugewiesen." Masin fragte weiter: "Ist es wahr, daß die Japaner eine große und eindrucksvolle Körpergröße besitzen?" Ich antwortete: "Sie haben eine sehr kleine Statur und vermögen es, sich in hohem Gras versteckt weiterzubewegen. Ihre Kugeln treffen mit Sicherheit". Masin fragte: "Auch wenn [das Ziel] weit entfernt und klein ist - vermögen sie es zu

¹⁷ Der Satz in eckigen Klammern fehlt in den *Shilu*.

¹⁸ Von allen diesen Stämmen sind nur die "Sibön" identifizierbar, die wahrscheinlich die Sibe bezeichnen.

treffen?" Ich antwortete, daß die Japaner mit ihren Flinten auch einen Vogel im Fluge treffen können, und deshalb "Vogelflinten" genannt werden. Masin holte einen eisernen Helm hervor und fragte, ob sie auch jenen Helm durchbohren könnten. Ich antwortete: "Mit ihren Vogelflinten schießen sie Kugeln, die auch Schilde mit doppelter Holzschicht durchbohren oder in ein eisernes Gefäß eindringen können; dieser Helm wäre wahrlich ein ungenügender Schutz!" Masin sagte dann abschließend: "Wie ist da eine Annäherungstaktik möglich? Wenn sie sich links und rechts [vom Feind] aufstellen, verwunden sie sich doch gegenseitig!"

[Später] sagte Šurhaci zu uns: "Später werdet ihr Gesandte Geschenke erhalten, die im Wert genau jenen meines Bruders entsprechen".

Früher einmal hatten Masin und Tong Yangchae in Manp'o Geschenke erhalten, die Nurhacis Bruder gewaltsam an sich gerissen und deshalb Unwillen erregt hatte.

Der Jianzhou-Wehrbezirk grenzt im Westen an Liaodong, im Osten an Manch'a. Auf unser Reich übertragen, entspricht es dem Gebiet von Ch'angsōng im Westen bis Kosalli im Osten. Der linke Wehrbezirk grenzt an Yanogangsang, der rechte Wehrbezirk an das Gebiet von Haesō.

Der Onhwa-Wehrbezirk erstreckt sich vom Ip'a Stamm im Westen bis zum Komigae Stamm im Osten.

Der Morin-Wehrbezirk grenzt an die Nordroute von Hamgyōng.

Die Mongolen transportieren ihre Häuser auf Karren und bauen ihre Zelte aus Filz. Wenn sie hungrig sind, essen sie übelriechendes Fleisch. Wenn sie durstig sind, trinken sie Buttermilch.

Im Frühling, wenn sich die Mongolen auf die Feldarbeit vorbereiten, rufen sie viele Männer mit den Pferden in niedrigen Hütten zusammen; sie werden beauftragt, einige Tage lang den Dünger zu zerstampfen. Später säen sie Rispenhirse, Hirse, Kolbenhirse, "Sichuan"-Hirse und klebrige Hirse. Dann beauftragen sie wieder jene Männer mit ihren Pferden, [auf den Feldern] herumzutreten. Zum Jäten und Ernten werden Soldaten zu Hilfe gerufen.

Alle Mongolen tragen Fellkleider.

Der Jurchen-Häuptling des Morin-Wehrbezirks, Nodong, hatte als Geschenk rund siebzig Streitrosse und rund hundert Fischotterfelle mitgebracht, als er zu Beginn des zwölften Monats zur Unterwerfung kam.

Masin erzählte mir, daß es dreißig Wehrbezirke gab, von denen sich bereits mehr als zwanzig unterworfen hatten.

Von Nurhacis Residenz bis zum Mongolenprinzen der Lap'al reist man einen Monat lang in nordöstlicher Richtung; bis zum Manja Stamm reist man zwanzig Tage lang, bis zu den fünf Stämmen der Sahalja, Holga, Kwaŭlja, Nimach'a und Chepaesi reist man fünfzehn Tage lang in nördlicher Richtung. Sie haben sich in diesem Jahr unterworfen. Bis zu den Laon reist man zwanzig Tage lang in nordöstlicher Richtung, und bis zu den

Olso¹⁹ reist man achtzehn Tage lang in nördlicher Richtung. Bis zum Paektusan reist man zehn Tage lang in östlicher Richtung.

Die Brüder Puja und Nari, die Häuptlinge der Yö^h²⁰, beneideten Nurhaci wegen seines Aufstiegs und baten die mongolischen Lap'al und Pujat'ae, den Häuptling der Olla²¹, um Soldaten. Im neunten Monat [des Jahres] *guisi* [1593] kamen sie zum Kampfe. Nurhaci erschien mit seinen Soldaten, umzingelte und schlug alle Ö^h Stämme²². Die Truppen der Yö^h erlitten eine schwere Niederlage. Puja fiel im Kampf, Nari konnte entkommen, und Pujat'ae ergab sich. Unermeßlich waren die Panzerrüstungen der Gefangenen. Nurhaci wählte unter den gefangenen Mongolen zwanzig Leute aus und beschenkte sie mit gefütterten Seidenkleidern und Streitrossen und schickte sie in ihre Lager zurück. Nach ihrer Rückkehr sagten jene zwanzig Männer, daß Nurhaci die Tugenden einer Majestät besäße. Aus diesem Grunde kamen dann zwanzig Lap'al und Manja, denen sich rund hundertzehn Jurchen anschlossen, mit hundert Streitrossen und zehn Kamelen. Sechzig Rosse und sechs Kamele übergaben sie Nurhaci, vierzig Rosse und vier Kamele übergaben sie Šurhaci. Nurhaci behandelte diese Heerführer wohlwollend und beschenkte sie mit Seidenkleidern.

Nachdem sich Pujat'ae ergeben hatte, wollte ihn sein Bruder Mant'ae²³ mit hundert Pferden loskaufen; aber Nurhaci stimmte nicht zu und so unterwarf sich auch Mant'ae. Pujat'ae lebt nun schon seit drei Jahren in Nurhacis Residenz, wo bereits rund zwanzig Überläufer leben; sie waren vor rund zwölf Monaten übergelaufen.

Viele Angehörige der Yö^h tragen Kleider aus weißem Filz.

Seit die Yö^h im Jahre *gui-si* [1593] vernichtend geschlagen worden sind, kommen nahe und ferne Stämme der Reihe nach zur Unterwerfung.

Unter allen Jurchen sind die Soldaten der Mongolen, Yö^h und Olla die tapfersten.

Am 29. Tag des zwölften Monats [28.1.1596] wurde im Hause Šurhacis ein Kind geboren, wie er am vierten Tag des ersten Monats [1.2.1596] selbst verkündete. Seine Frau Pokchi²⁴ erzählte von sich selbst, daß sie eine Dienerin von Im Haegun gewesen sei und in Kyöngsöng, bei der im Jahr *renchen* [1592] erfolgten Verteilung der von Pakkit'ori gefangenen Sklaven, weiterverkauft worden und so hierher gekommen sei. Als wir aber am sechsten Tag beim Stamm von Tongsusa²⁵ übernachteten, trafen wir einen Mann, der sich als Pakansu, ein Soldat der Och'on, vorstellte. [Er erzählte

¹⁹ Vgl. Anm. 8.

²⁰ Bujai und Narimbulu der Yehe.

²¹ Bujantai der Ula.

²² Die vier Hülun-Stämme.

²³ Mantai.

²⁴ Vermutlich < mandschur. *fujin*, "Hauptfrau".

²⁵ *Shilu*: Tongsuri.

uns, daß] im achten Monat des *renchen* Jahres [September 1592] mehr als dreißig Jurchen einen blitzartigen Überfall durchgeführt und sie zusammen mit Pae Sunan, Ha Tökin und Ch'oe Makson als Gefangene verschleppt hatten. Dreieinhalb Tage lang waren sie am Fuße des Paektusan entlang bis zum Waülga Stamm marschiert. Knappe zehn Tage später haben sie sie an Yachiltaega der Yöyön verkauft. Im Winter des vergangenen Jahres kam sie dann - mit vielen anderen mitgebrachten Dingen - zu Tongsosa in Nurhaci's innere Residenz. Von den Waülga bis zu den Yöyön reist man acht Tage lang durch eine menschenleere Gegend. Von den Yöyön bis zu Nurhaci's Residenz sind es noch weitere acht Tage²⁶. Wir wollten die drei Männer genau über die Umstände ihrer Gefangennahme ausfragen und ihre eigene Darstellung hören. Während der Gespräche, bei denen wir behutsam unsere Zweifel an der Gefangennahme durch die Jurchen äußerten, stellten wir den Leuten unsere Fragen und stellten uns unwissend. Nach den Antworten in bezug auf die Jurchen zu schließen, erschien jener Mann [Pakansu] als ungläubwürdig.

Zeichenliste

Aiyang 綏陽
bingshen 丙申
Ch'angsöng 昌城
Ch'oe Makson 崔莫孫
Ch'un Ki 春起
Changmanja 將晚者
Chepaesi 諸憊時
Chuch'angha 周昌哈
dan 石
Dudu 都督
Fushun 撫順
Gaoshanli 高山里
Gong Zhenglu 龔正隆
guisi 癸巳
Ha Seguk 河世國
Ha Tökin 河德仁
Haesö 海西
Hamgyöng 咸鏡
Hesan 惠山

Holga 忽可
Huji 厚地
Im Haegun 臨海君
Inch'ön 忍川
Ip'a 梨坡
Jiaxuandong 加軒洞
Kang Su 姜守
Kangguri 康古里
Kim Ch'uchüŋ 金秋曾
Kim Oedu 金歪斗
Komigae 古赤介
Kosalli 高山里
Kwaülja 果乙者
Kyō Seiriku den hosei 龔正隆傳補正
Kyöngsöng 鏡城
Laon 刺溫
Lap'al 刺八
Lieyuling 列於嶺
Manch'a 蔓遮

26 *Shilu*: sechs bis acht Tage.

Manja 晩者
 Mano 馬老
 Manp'o 滿浦
 Mant'ae 晩太
 Mantai 滿泰
 Masin 馬臣
 Morin 毛獐
 Na Sehong 羅世弘
 Nari 羅里
 Nimach'a 尼麻車
 Nodong 老佟
 Nyongbyön 寧邊
 Och'on 吾村
 Oenae 歪乃
 Olla 兀刺
 Olla 兀刺
 Olsok 兀京
 Öhō 於虛
 Onhwa 溫火
 P'achōkang 波豬江
 P'asan 坡山
 Pae Sunan 裴守難
 Paektusan 白頭山
 Pakansu 朴彥守
 Pakkit'ori 朴其土里
 Paksich'ün 朴時川
 Paktal kogae 朴達古介
 Pohaha 甫下下
 Pokchi 福只
 Puja 夫者
 Pujat'ae 夫者太
 Pyöktong 碧潼
 Qinghe 清河
 Qinghebao 清河堡
 renchen 壬辰
 Sahalja 沙割者
 Sanyanghoe 山羊會
 Shin no Taiso no komon Kyō Seiriku
 清の太祖の顧問龔正隆

si 巳
 Sibōn 時番
 Siha 時下
 Soch'u 所樞
 Soga 小可
 Sokon 京溫
 Sosi 蘇尿
 Suki 淑箕
 T'alja 脫者
 Tachi 多之
 Taekilhori 大吉蹄里
 Tong Aha 童阿下
 Tong Ch'inchaha 童觀自哈
 Tong Hoha 童忽哈
 Tong Honahu 童好羅厚
 Tong Kangguri 童姜求里
 Tong Mangchaha 童亡自哈
 Tong Tabu 童打夫
 Tong Yangchae 佟羊才
 Tongsosa 童昭史
 Tongsuri 童愁里
 Tongsusa 童愁沙
 Un'go 應古
 Wada Sei 和田清
 Waulga 臥乙可
 wei 未
 Weiquling 未去嶺
 Wiwōn 渭原
 wuzi 戊子
 Xinbao 新堡
 Yachiltaega 牙叱大家
 Yalujiang 鴨綠江
 Yang Taejo 楊大朝
 Yanogangsang 也老江上
 Yō Sanggong 余相公
 Yō Ŭlko 汝乙古
 Yōhō 如許
 Yōsan 雲山
 Yōyōn 汝延

THE MANCHU EMPEROR “ABAHAI”: ANALYSIS OF AN HISTORIOGRAPHIC MISTAKE

by

GIOVANNI STARY

Venice University/Italy

The Emperor T'ai-tsung of Ch'ing Dynasty, eighth son and successor of Nurhaci, the founder of Manchu Imperial House, is commonly quoted in Western historiography as *Abahai*. In recent times, some Chinese and Japanese scholars supported¹ the thesis that this “name” does not appear in any Manchu or Chinese sources and that Western orientalists have arbitrarily ascribed it to Emperor T'ai-tsung:

“Hong Taiji is commonly known in Western literature as Abahai. Because the origin of the name Abahai is unclear, I prefer to refer to him by the name Hong Taiji, which appears in the old Manchu documents.”²

A careful analysis of Manchu, Chinese and Korean sources really proves that these scholars have a right opinion; they not only are doubtful about this name, but also they refuse the hypothesis that the name Abahai have some relation with Emperor T'ai-tsung: Manchu³ and Chinese⁴ sources only quote *hong taiji*⁵ or *huang-t'ai-*

12

1 See Ch'en Chieh-hsien's three works *Notes on the Manchu Edition of the Ch'ing Emperor's Pen-chi (Imperial Annals)*, in *Proceedings of the Fourth East Asian Altaistic Conference, December 26–31, 1971*, Taipei p. 39; *Introduction to the Manchu Text Version of the Ch'ing Emperors' Ch'i-chü-chu (Notes on the Emperors' Daily Activities)*, in *Central Asiatic Journal* XVII (1973), p. 113; *Man-wen Ch'ing pen-chi yen-chiu*, Taipei 1981, p. 171.

2 Ch'en Chieh-hsien: *A Study of the Manchu Posthumous Titles of the Ch'ing Emperors*, in *Central Asiatic Journal* XXVI/3–4, (1982), p. 188 n. 1.

3 *Chiu man-chou tang*, I–X, Taipei 1969; *Tongki fuka sindaha hergen-i dangse / Man-wen lao-tang*, I–VII, Tokyo 1955–1963; *Manju-i yargiyan kooli / Man-chou shih-lu* (ed. Imanishi Shunjū), Kyōtō 1938.

4 *Ch'ing T'ai-tsu shih-lu* (various editions: see Imanishi Shunjū, *Choun*

chi. Sometimes it is said that it is his “taboo name”.⁶ Similar information recur in Korean *shih-lu*⁷ and in the diaries⁸ composed by Korean prisoners which, living for a long time at the Manchu court in early 17th century, *before* the accession of T'ai-tsung (1627), quote the name (not yet taboo) by using a Korean transcription *hongdaesi*.⁹

Stephen Durrant in his paper *Sino-Manchu Translations at the Mukden Court*¹⁰ has been the first to search in vain a confirm of the name Abahai:

“Hong Taiji has been consistently called ‘Abahai’ in Western sources. In one of his publications, Professor Ch'en notes that he does not know the basis for this Western tradition. In all available early Chinese and Manchu records he is called either *duici beile* “the fourth prince” or Hong Taiji; see *Man-wen Ch'ing-shih-lu yen-chiu*, 165. Professors Ch'en and Okada challenged me at one time to find a textual basis for the name Abahai. So far my search has proven to be unsuccessful.”¹¹

At this stage it is necessary to find out who used the name Abahai first. One single attempt has been made by Silas H. L. Wu in his book *Passage to Power. K'ang-hsi and His Heir Apparent, 1661–1727*.¹²

“The use of the name Abahai originated in Erich Hauer's translation of (*Huang-Ch'ing*) *k'ai-kuo fang-lüeh* (Berlin 1926) and was later adopted by Arthur Hummel, editor of the influential biographical work *Eminent*

12

Shin Taiso jitsuroku, Tenri 1973, p. 99); *Tung-hua-lu* (last reprint Peking 1980), p. 16; *Ch'ing-shih*, I, (Taipei 1961), *T'ai-tsung pen-chi*, p. 7; *Ming shih-lu* (in *Mindai mammō shiryō. Min jitsuroku shō: Manshū hen*, I–VI, Kyōtō 1959); Meng Sen, *Ch'ing-shih Chiang-i* (rep. Taipei 1980), vol. I, p. 156; L. Gibert, *Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie*, Hongkong 1935, p. 309.

5 Or the titles *duici beile*, *hooge ama beile*, *maitari ama beile*, *sure han*, *sure kundulen han*.

6 *T'ai-tsung shih-lu*, I, p. 1b.

7 *Mindai mammō shiryō* (see note 4), *Richō jitsuroku* section, I–XIV.

8 For instance Li Minhwan's *Ch'aekchung illok* (p. 19) and *Kōnchu mun'gyōn rok*, published in Shenyang by the Institute of History, Liaoning University, in 1978.

9 It is the proof that the “name” Hong Taiji can not be the title “heir apparent” *huang-t'ai-tzū*: in 1620, when the diaries was written, the problem of succession did not exist.

10 *Journal of the American Oriental Society* 99/4 (October–December 1979), p. 653–662.

11 P. 658 n. 4.

12 Cambridge/Mass.—London 1979 (*Harvard East Asian Studies*, 91).

Chinese of the Ch'ing Dynasty [sic], 1644–1912 (Washington, 1943–44), and it has been widely used as his personal name in Western literature. However, I have not yet found any original Chinese or Manchu documents that give a source for the use of this name. The only person I have found whose personal name was Abahai was the mother of Dorgon (Hond Taiji's half-brother).¹³

The author therefore supposes that it was Hauer who first used the name Abahai in his work *Die Gründung des mandschurischen Kaiserreiches*, when he states that T'ai-tsung was called "Prinz Abahai oder Abagai",¹⁴ but unfortunately Hauer does not supply any information about its sources.

In the same year (1926) Hauer publishes his study *Das mandschurische Kaiserhaus, sein Name, seine Herkunft und sein Stammbaum*¹⁵ and in the genealogical tree he quotes, in brackets, Nurhaci's eighth son as *Beile Abahai*,¹⁶ as a source he mentions¹⁷ the *Huang-ch'ao cheng-chih-hsüeh wen-ta*.¹⁸ But if we go through the genealogical tree included therein, surprisingly enough we shall see that "Abahai" is not even spoken of. As later will occur in the *Ch'ing-shih*,¹⁹ here too the eighth son is omitted, to devote then a whole paragraph to him, where he is referred to as the second Manchu Emperor.

Therefore Hauer must have added on his own initiative the reference to Abahai and this fact raises again the initial query about his sources. The solution does not appear difficult: Hauer in

12

13 P. 194 n. 2; the female name can be found in the *Manju yargiyan-i kooli / Man-chou shih-lu* (see n. 3, III, p. 88); see also W. Fuchs, *Der Tod der Kaiserin Abahai i. J. 1626*, in *Monumenta Serica* I, (1935–1936), p. 71–81. The male name Abahai exists in mongol only: see *Man-wen lao-tang*, V (T'ai-tsung 2), p. 482 (*karacin-i abahai*). The substantive *abahai* means in mongol 1) older brother, 2) emperor's son, 3) courteous title. The Manchu word for *abahai* is *age* and means 1) older brother, 2) "Sir", 3) title of emperor's sons before receiving a rank (see *Wu-t'i Ch'ing-wen-chien*, I–II, Kyoto 1966–1968, nr. 970, 4531, 4670, and E. Hauer, *Handwörterbuch der Mandschusprache*, Tokyo–Hamburg–Wiesbaden 1952–1955, p. 13). In any case, it is a title and not a personal name.

14 P. 635, note 3 to chapter IX.

15 *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen / Ostasiatische Studien*, XXIX (1926), p. 1–39.

16 P. 17.

17 P. 16 n. 3.

18 T'ien-chin 1904, chapter I pp. 2a–12a.

19 Vol. III, ch. 163, pp. 2044–2049.

his article quotes extensively the work of a member of the Russian ecclesiastical mission in Peking, V. Gorskij's *Načalo i pervyja dela man'čžurskago doma*,²⁰ where T'ai-tsung is always referred to as *Abachaj* – and this as yet looks like the most ancient piece of evidence (1852) on the usage of such name. Unfortunately not even Gorskij mentions his sources, therefore the query on the origin of the name remains open.

One possible solution can be found in the work of the Mongolian historian M. Sanždorž, *Khalkhad Khyatadyn möngo Khüülegch Khudaldaa Nevterch Khöljsön N' (XVIII Zuun)*,²¹ where Gorskij's initial error is repeated: there in fact – according to the English translation²² – the Manchu Emperor *Abkhai* is spoken of:

“... Manchu Emperor *Abkhai* (Mg. Deed Erdemt) who had two reign titles...” (p. 14)

and

“Manchu Emperor *Abkhai* sent an envoy to Khalkh...” (p. 15).

The name *Abkhai* suggests, as stated in the text, the first period²³ of Hong Taiji's reign and corresponds to the Chinese *T'ien-ts'ung*: in Manchu the same period is called *abkai sure*. Evidently the first part of the reign period (*abkai* = genitive of *abka*, “sky”) was identified as personal name of the Emperor: Abahai seems to be simply a wrong interpretation (based on the Chinese syllabic pronunciation?) of the reign period *abkai* (= a-pa-hai) *sure*; this oversight goes back to Gorskij and has been introduced into Western literature by Hauer and Hummel: proof to the contrary excepted, Ch'ing T'ai-tsung's real name was Hong Taiji.

P.S.: After finishing this paper I found out that ABKHAI (not *Abahai*) was used also by H. A. Giles in his *China and the Manchus* (Cambridge 1912), p. 18.

20 *Trudy členov rossijskoj duchovnoj missii v Pekine*, I, (Sanktpeterburg 1852), p. 1–187.

21 *Studia Historica Instituti Academiae Scientiarum Reipublicae Populi Mongolici*, tomus III, fasc. 5, Ulaanbaatar 1963.

22 *Manchu Chinese Colonial Rule in Northern Mongolia*. By M. Sanjdorj. Translated from the Mongolian and Annotated by Urgunge Onon. Preface by Owen Lattimore. London 1980.

23 The author quotes by mistake, in mongolian, the *second* reign period *gededü erdemtü* (modern “deed erdemt”), which began in 1636 only.

The Problem “Abahai”~Hong Taiji: A Definitive Answer to an Old Question?*

by

GIOVANNI STARY

(University of Venice, Italy)

1. Facts and Earlier Conclusions

In a research published some twenty years ago¹ I tried to find an answer to the question of the origin of the Western use of the name “Abahai” for the second Manchu Emperor, who in all Manchu, Chinese, Mongol and Korean sources is given as Hong (~Hūng) Taiji only and never as “Abahai”.

“Hong Taiji” was generally considered a Manchu-Mongol rendering of the Chinese title *huang taizi* 皇太子, i. e. crown-prince, and this linguistic explanation was supported by the fact that he really succeeded on his father’s Manchu throne. In addition, the “title-theory” was further supported by polyglot dictionaries, where Mongol *abagai* is found with the meaning “Imperial Son”.² No attention was paid to the fact that “Abahai” is a Manchu *fe-*

13

* In commemoration of the 20th anniversary of the death of Professor Dr. Walter Fuchs, March 5, 1979.

1 First presented in 1982 at the 25th PIAC (“Der Mandschukaiser ‘Abahai’: Ein Versuch zur Klärung einer Namensmystifikation”. *Altaic Studies*. Papers presented at the 25th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference at Uppsala, June 7–11, 1982. Uppsala 1985, pp. 161–164), the article was first published in Italian (“L’imperatore mancese ‘Abahai’: Analisi di un errore storiografico”, *Cina* 18/1982, pp. 157–161), and later translated into English (“The Manchu Emperor ‘Abahai’: Analysis of an Historiographic Mistake”, *Central Asiatic Journal* 28/3–4 (1984), pp. 296–299) and Chinese (“Manzhou huangdi «Abahai» ming zhi wu 滿洲皇帝«阿巴海»名之誤”, *Manzu yanjiu cankao ziliao* 滿族研究參考資料 1 (Shenyang 1986), pp. 53–56).

2 See for example J. Tamura, Sh. Imanishi, H. Sato (eds.), *Wu-t’i Ch’ing-wen-chien*, I–II, Kyoto 1966–1968, no. 970: mong. *abagai*, man. *age*, chin. *huangzi* 皇子.

male name,³ or that Nurhaci never appointed a successor to the throne or crown-prince, having in mind a rather “collective rulership” with a more symbolic and elective Khan’s figure.⁴ It should however be underlined that, according to some Korean sources quoted by W. Fuchs, there was indeed a crown-prince (*huang taizi*) indicated by Nurhaci – but this was Dorgon. The whole issue of the succession to the throne is still – to quote Fuchs – “eine der nicht wenigen Verschleierungen und Fälschungen des Mandjuhauses bezüglich der Reichsgründungszeit”⁵.

In my above-quoted research I tried to establish the Hong Taiji “name-theory” by citing some sources where Hong Taiji is found long before he could have been taken into consideration as a successor to the throne, thus excluding the possibility that it could be the “crown-prince” title. Furthermore, an accurate analysis of other, mainly Korean, sources and especially of the *Tongki fuka akū hergen-i dangse* (*Jiu Manzhou dang*),⁶ confirmed my theory. To quote just one example from the latter mentioned first-hand Manchu source, we may refer to a prayer of Hong Taiji from January 12, 1631, on the tomb of the Jurchen Emperor Aguda,⁷ where he speaks about himself as “Aisin gūrun-i han Hong Taiji”: how could he define himself a “crown-prince”, a *huang taizi*, when he was already the “Aisin gurun-i han”, the “Khan of the Aisin Empire?” (Of course, from a purely etymological point of view *nihil obstat* against a remote loan from Chinese “huang taizi”, probably from the times of the Yuan empire.) In early pre-Qing times, however, Hong (~Hūng) Taiji was surely accepted as a Mongolian name like Hūng Baturu, Hūng Soju, etc., where the

3 See W. Fuchs, *Der Tod der Kaiserin Abahai i. J. 1626*, *MS I* (1935–1936), pp. 71–81. As a male name “Abahai” is found only among some Mongol tribes.

4 See G. Stary, “L’utopia dell’impero mancese”, *Ming Qing yanjiu*, Roma-Napoli 1992, pp. 99–102, and M. Weiers, “Nurhacis Verlautbarungen über die Staatsführung aus dem Jahre 1622 und ihre Überlieferung”, *Aetas Manjurica* 3 (1992), pp. 432–478.

5 W. Fuchs, “Der Tod ...”, *cit.*, footnote 2, pp. 72–73.

6 Ch’en Chieh-hsien [Chen Jiexian] ed., *Chiu Man-chou tang* [*Jiu Manzhou dang*], I–X, Taipei 1969.

7 Vol. VI, f. 2940. As a personal name, “Hong Taiji” became a taboo subject and was therefore covered in the *Manwen laodang* copy: see the same message on p. 269 in N. Kanda et al., *Tongki fuka sindaha hergen-i dangse*, vol. IV: T’ai-tung 1, Tokyo 1959. See also the following footnote.

Mongol word *hong* means “loud~powerful voice.” In this context, it may be interesting to note that in Sayang Sečen’s “Erdeni-yin tobci” the Manchu ruler is called *tayisung qong taiyiji*, which in the Manchu translation is abbreviated into “Taizung” (i.e. without mentioning the name, perhaps due to taboo reasons under Chinese influence?).⁸

Once proved that Hong Taiji was his name and not his title, the problem of the origin of “Abahai” remained to be solved.

Analyzing all available Western researches of the past century, I found that before the appearance of “Abahai”, the form “Abkhai” was in use: starting from this form and passing through the Chinese syllabication “a-ba-hai,” the step to the “new form” Abahai through a “re-manchuization” seemed to be a very small one. My conclusion in the above-mentioned article was that “Abkhai” (= abkai) could only be the first part of Hong Taiji’s first Manchu *nianhao*, i.e. “Abkai Sure,” which is the exact rendering of his Chinese *nianhao* “Tiancong 天聰”. I was supported in my theory by E. Hauer’s authoritative dictionary, where he says that “Abkai Sure” is found together with “Sure Han” as “erster Jahresname Kaiser T’ai-ts’ungs 1627–1635.”⁹ Already in 1626, Hauer mentioned the existence of these two “variants.”¹⁰ The same opinion was also expressed by L. Ligeti who noticed that “le premier titre de règne ... était proprement Abqai Sure.”¹¹ Other reference are also found in Fukuda Konichi’s Manchu-Japanese dictionary.¹²

At a first glance, the problem seemed resolved by the formula “Abahai < abkai [sure] > abkhai > a/ba/hai”.

13

8 See Sayang Secen, “Erdeni-yin tobci”. *A Mongolian Chronicle of 1662*. Word-Index to the Urga text prepared by I. De Rachewiltz and J. R. Krueger, Canberra 1991, p. 202, and Sayang Sečen, *Geschichte der Mongolen und ihres Fürstenhauses*, Hrsg. Walther Heissig, Zürich 1985, p. 297. For the Manchu version, see E. Haenisch, *Monggo han sai da sekiyen. Die Mandschufassung von Secen Sayang’s mongolischer Geschichte*, Leipzig 1933, p. 113.

9 E. Hauer, *Handwörterbuch der Mandschusprache*, Tokyo-Hamburg-Wiesbaden 1952–1955, p. 4.

10 E. Hauer, “Das mandschuische Kaiserhaus, sein Name, seine Herkunft und sein Stammbaum,” *MSOS/OS* 29/1926, pp. 1–39 [here on p. 18].

11 L. Ligeti, “Deux tablettes de T’ai-tsung des Ts’ing”, *AOH* VIII/3 (1958), pp. 201–239 [here on p. 221, footnote 13].

12 Fukuda Konichi 福田昆之, *Manshūgo bungo jiten* 滿洲語文語辭典 Yokohama 1987, p. 4.

2. The Problem

An unexpected problem arose when I tried to find a Manchu text containing what was supposed to be the Manchu *nianhao*, Abkai Sure.

After consulting all Manchu texts available (such as the *Jiu Manzhou dang*, the *Manwen laodang*, the *Shilu* versions in Manchu, various archive materials and the Manchu version of the *Kaiguo fanglue* 開國方略 (*Daicing gurun-i fukjin doro be neihe bodogon-i bithe*), I could find no trace of the reign title “Abkai Sure”: all of them exclusively use the form “Sure Han”, which means “Wise Khan” and which is not a reign title in the classical Chinese sense. Indeed, in the *Jiu Manzhou dang* there are innumerable examples where it is said “Sure han hendume ...” i.e. “the Wise Khan told ...”, where “Sure han” is clearly his title and not the *nianhao* – for the simple reason that a *nianhao* could not speak. Also on stone inscriptions, diplomas and even on coins of the period 1627–1635 only *Sure han* is found, which on the correspondent Chinese part or version is given as *Tiancong*.

In the trilingual *Manzhou shilu* we find Hong Taiji addressed in Manchu as *tere manju gurun-i sure han inu* [“this is the **Wise Khan** of the Manchu Empire”], in Mongol as *manju ulus-un sečen qayan inu* [“He is the **Wise Khan** of the Manchu Empire”], whereas in Chinese he is addressed as *jì tiancong huangdì ye* 即天聰皇帝也 [“this is the **tiancong** Emperor”]. We are here discovering the astonishing fact that for Hong Taiji’s **first reign period** no Manchu or Mongol *nianhao* existed: this period was simply called the period “of the Wise Khan,” and only for the Chinese world a traditional Chinese *nianhao* was created. The reason for this divergence in Manchu and Chinese historiography and history still needs further research (see the conclusion below). It was only with the **second** reign period (1636–1643) of Hong Taiji that a traditional *nianhao* was proclaimed and introduced in both Manchu and Chinese historiography – i.e. *Wesihun Erdemungge* corresponding to *Chongde* 崇德. In traditional Chinese historiography, however, an Emperor could not exist without the name of his reign period, and so we may explain why to the personal title of “Sure Han” the value of a traditional *nianhao* was successively attached by Qing historiography. For the

Manchus and Mongols, however, the period 1627–1635 is without a reign name, and it was simply called the “reign of the Wise Khan.”

But if so, from where did the form “Abkai Sure” originate? The simple fact that it is a literal though till now not attested translation of *Tiancong*, cannot prove the supposed evolution Abkhai > Abahai. Without a document showing the real use of *Abkai Sure*, the theory concerning the origin of “Abahai” still remains an unproved hypothesis.

3. The Proof

The proof of the real use of the *nianhao* “Abkai Sure” is found in a document published by the Japanese scholar Hosoya Yoshio, in an article devoted to a fragment of the manuscript draft of the *Pingnan Jing Qinwang Shang Kexi shishi ce* 平南敬親王尚可喜事實冊.¹³ Its Manchu foreword (*qianwen* 前文) reads:

“julergi be necihiyere cin wang šang ke hi. colo jeng yang. da susu / sansi goloi hong tong bai niyalma. amala liyodung de gurihabi./ **abkai surei** jakūci aniya de fujiyang ci cuwan de tefi. mederi ci / (dayafi. ebergi) be dahaha ...”¹⁴

Here, at last, we have a Manchu document which for the first time proves the use of *Abkai Sure*. The circumstances of its use are rather unusual, and may clarify the “mystery” of its origin. The draft of the *Pingnan Jing Qinwang Shang Kexi shishi ce* is reported¹⁵ to have been compiled by Shang Kexi himself (who died in 1676), though it is hard to believe that he – a Chinese

13

13 For the *Pingnan Jing Qinwang Shang Kexi shishi ce* see Hosoya Yoshio, “The Han Chinese Generals Who Collaborated with Hou-Chin Kuo”, *Acta Asiatica* 53 (1988), pp. 39–61. On Shang Kexi see A. W. Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period 1644–1912*, Washington 1943–1944, pp. 635–636, “Shang K'o-hsi”.

14 This document is published, with bibliographical reference, on p. 7 of Hosoya Yoshio 細谷良夫, “«Pingnan Jing Qinwang Shang Kexi shishi ce» no gempon ni tsuite 平南敬親王尚可喜事實冊の原本について”, *Manzokushi kenkyū tsūshin* 滿族史研究通信 7 (1998), pp. 1–16.

15 Hosoya Yoshio, “The Han Chinese Generals ...”, *cit.* p. 40.

officer who had received a traditional Chinese education only – could have a sufficient knowledge of Manchu so as to be able to translate the foreword. Most probably it was written by one of the bilingual literati of his environment, who ignored the unusual situation of Sure Han's title. Translating the original draft written in Chinese, there was only one possibility in order to render *Tiancong* in Manchu – and this was the literal translation “Abkai Sure”.

Therefore we may reasonably hypothesize that this originally non existing *Manchu* reign title was created by Qing (and not European) historiographers or literati, who were not familiar with Manchu documents dating back to the first decades of the 17th century, and who made this mistake since they literally translated the text from Chinese into Manchu.

Exactly such a document must have been utilized by 19th century European historians, who for unknown reasons adopted the first part “Abk(h)ai” as a personal name. In this form (“Abkhai”) it was still quoted in 1912 by H. A. Giles,¹⁶ and it has been kept in its Mongolian form “Avkhai” even in modern Mongolian historical books.¹⁷ Its first appearance as “Abahai” in a European work is found in the Russian form Абхай in a research by a member of the Russian Orthodox Mission in Peking, published in 1852.¹⁸

In conclusion, we may wonder *why* Hong Taiji, for Manchus and Mongols alike but not for the Chinese, lived for nine years without a Manchu *nianhao*. We do not know the reason for this, but I would like to indicate at least a curious coincidence with the life of his father Nurhaci.

Nurhaci got his first (Mongol) title “Kundulen Khan” in December 1606, and maintained it, with additions such as “Genggiyen Han”, “Sure Genggiyen~Kundulen Han”, etc., for nine years. At that time and even earlier, he was also known as “Sure **Beile**” (Wise Prince).¹⁹ Only in 1616 he accepted the *nianhao* “Abkai

16 H. A. Giles, *China and the Manchus*, Cambridge 1912, p. 18.

17 See M. Sanjdorj, *Manchu Chinese Colonial Rule in Northern Mongolia*, Translated from the Mongolian and Annotated by Urgunge Onon, London 1980, pp. 14, 15 and 110.

18 V. Gorskij, “Načalo i pervyja dela man'čžurskago doma”, *Trudy členov Rossijskoj duchovnoj missii v Pekine*, I, St. Peterburg 1852, pp. 1–187.

19 According to *Hummel*, cit., p. 595.

Fulingga” in Manchu, and “Tianming 天命” in Chinese. Is it than really a pure coincidence that his son Hong Taiji maintained for the Manchu/Mongol world the title “Sure **Han**,” introducing a Manchu *nianhao* exactly after nine years? The idea that Hong Taiji might have taken this decision in order to observe a kind of filial respect toward his father (as in the case of Qianlong, who abdicated so as to not reign longer than his grandfather Kangxi) is fascinating, though for the time being without any documentary support.

An Additional Note on “Abkai Sure”

by

GIOVANNI STARY

(Department of Far Eastern Studies, University of Venice)

In my article “The Problem ‘Abahai’ ~ Hong Taiji”, published in *CAJ* 43/2 (1999), pp. 259–265, I have had the opportunity of quoting a Manchu document which constitutes, to the best of my knowledge, the first proof of the actual use of the *nianhao* “Abkai Sure”. From an analysis of the historical circumstances to which the document refers, it is evident that its “posterior creation” was due to the Manchu translation – done in the second half of the 17th century – of the Chinese *nianhao* “tiancong”, clearly ignoring the “Sure Han” title utilized by Hong Taiji in the 1627–1635 period.

Not a long time after the publication of the above mentioned article and quite by chance, I have discovered another document with the same translation “Abkai Sure” in the Manuscript Department of the St. Petersburg Branch of the *Institut vostokovedenija* of the Russian Academy of Sciences. It is an anonymous bilingual manuscript, on the front of which one can read (written only in Chinese) the title *Ming-mo Qing-chu ji-lue* 明末清初紀略 which may be freely rendered as “Notes on the final period of the Ming and the initial period of the Qing”.¹ The text begins with the following sentence: *Gingguleme Han-i araha gubci mudan irgebun be tuwafi suhe hergen-i oyonggo be gaiha ejehe yohibun / Gongdu Yuzhi Quanyun shi zhaizhu jilue* 恭讀御製全韻詩摘註記略, i. e. “A collection of notes written in prose on important things after having reverently read the ‘Poems

1 See M. P. Volkova, *Opisanie man’čžurskich rukopisej Instituta narodov Azii AN SSSR*, Moskva 1965, p. 72, no. 135 (A 19), and p. 298, no. 135 in M. Gimm, “Zu den mandjurischen Sammlungen der Sowjetunion, I”, *TP* LIV/4–5 (1968), pp. 288–309.

according to the complete rhyme-cycle' written by the Emperor." The author is thus referring to the *Quanyun shi* of Qianlong, the Manchu version of which (never printed and of which we know the existence of only eleven manuscripts)² bears the title *Han-i araha Yongkiyan mudan-i irgebun*.

The rarity of the Manchu version as well as the fact that the author used the term *gubci* for translating the ideogram *quan* instead of its synonymous *yongkiyan* found in the Manchu version, lead us to suppose that he read³ only the Chinese text and therefore translated his bilingual *Notes from Chinese*. Indeed, this explains why the *nianhao* "tiancong" of the (original) Chinese text, historically correct, is always translated as "Abkai Sure", a term which did not exist at the time of the "Wise Emperor" *Sure Han*.

On the third line of page 4b we read:

Taizung hūwangdi han-i soorin be sirafi. aniyai gebu be. abkai
太宗嗣位 年號 天聰

sure seme tukiyehe.

Taizung hūwangdi, after having inherited the throne, called the year's name *Abkai Sure*.⁴

In these and all other cases and dates – both in archive materials as well as in *official* historiographical compilations – only *Sure Han* is found in place of *Abkai Sure*. But, evidently, this was not known to our anonymous man of letters. Therefore, he faithfully translated from Chinese "creating" a term which was formally correct though historically non-existent.

The fact that, according to Manchu documentation, *Sure Han* should and could be only a title and not a *nianhao*, and the reasons why at that time there existed only a Chinese *nianhao*, is one of the many enigmas of early Manchu history. Historiography, which has always been defending a "sinocentric" point of view,

2 M. Gimm, *Kaiser Qianlong (1711–1799) als Poet*, Stuttgart, Steiner Verlag, 1993 (Sinologica Coloniensia, Band 15), pp. 83–86.

3 Consequently, the Saint Petersburg manuscript must be dated after 1778, year in which the *Quanyun shi* was printed and distributed to some court dignitaries; see Gimm, *Kaiser Qianlong* ..., pp. 81–82.

4 In the following line we find the date: "Third year **tiancong sannian**", i.e. *abkai sure ilaci aniya*.

will have no little difficulty in convincing itself, for example, that on the coins of Hong Taiji we find the inscription “tiancong” next to “Sure Han”: the first being a *nianhao*, the second one a title. Following a **traditional** pattern, both should be understood as reign titles. However, the Manchu documentation like the *Jiu Manzhou dang* – the only one which must be taken into account for the formative period of the khanate of Nurhaci and Hong Taiji – leaves no doubt as to the true meaning of the term “Sure Han”.

太祖志

太祖志

年十月

以天大恨未雪

太宗嗣帝位

年號天聰天聰三

太宗也

太宗也

三貝勒莽古爾泰 四貝勒即

三貝勒莽古爾泰 四貝勒即

Einige textkritische Überlegungen zum ältesten manjurischen Schamanengebete von 1593

Giovanni Stary, Venezia

Als im Jahre 1593 der damals gerade 34 Jahre alte Nurhaci begann, seine Herrschaft über die Grenzen seines näheren Stammgebietes auszudehnen, sah er sich einer von den Yehe angeführten Koalition feindlicher Stämme gegenüber. Er residierte damals noch in einer 1587 ausgebauten und befestigten, angeblich namenlosen Stadt auf dem Bergrücken des Šoli Ala. Der koreanische Gesandte Sin Ch'ungil besuchte sie 1596 und hinterließ eine sehr ausführliche Beschreibung, der er u.a. auch eine Skizze von Nurhacis „Wohnanlage“ hinzufügte. Ein Gebäude wird darin als *keting* (客廳 „Gästehaus“) bezeichnet und erklärt, daß man dort „jeden Tag zwei Gänse kocht und opfert und Weihrauchstäbe anzündet“ (vgl. G. Stary 1981, 107; id. 1984; id. 1996); man geht daher wohl nicht fehl in der Annahme, daß es sich dabei um den schamanistischen „Haustempel“ (*tangse*) handelt. Eben in dieser *tangse* war es, in der Nurhaci vor seinem Feldzug gegen die von den Yehe angeführte Koalition von neun Stämmen im Oktober 1593 ein Gebet verrichtete, das in zwei manjurischen Versionen und insgesamt fünf chinesischen Übersetzungen bzw. Überarbeitungen überliefert ist. Mit einer Ausnahme sind alle Versionen in den „Wahren Aufzeichnungen“ enthalten, und zwar die manjurischen in den *Manju-i yargiyan kooli* (MYK, 69) und dem *Daicing gurun-i fukjin doro neihe bodogon-i bithe* (FDNBB 1, 17a-18a), das durch E. Hauers Übersetzung¹ besser unter dem chinesischen Titel *Huang Qing kaiguo fanglüe* (KGFL) bekannt ist. Die chinesischen Versionen befinden sich in der chinesischen Fassung der *Yargiyan kooli*, d.h. in den *Manzhou shilu* (MSL), den *Wu Huangdi shilu* (WH) und den Überarbeitungen

1 In Hauer (1926, 25) wird dieser Vorgang folgendermaßen wiedergegeben: „Bei Sonnenaufgang begab sich T'ai-tsu nach dem Morgenmahl an der Spitze der Beile und Großwürdenträger in die T'ang-tze und warf sich in Andacht zu Boden. Dann warf er sich abermals nieder und sprach das Gebet: ‚Erhabener Himmel und Herrscherin Erde! Himmlische Geister droben und irdische Geister hienieden! Ich habe den Yehe ursprünglich keinen Anlaß zur Fehde gegeben und das Gebiet schirmend in Frieden bewohnt. Jene kommen aus Neid. Sie haben Kriegsscharen vereinigt und fallen über Unschuldige her. Möge der Himmel das in Betracht ziehen!‘ Sich abermals niederwerfend sprach er das Gebet: ‚Mögen die Feinde das Haupt hängen lassen und unser Heer es hoch aufheben! Mögen die Männer die Peitsche nicht sparen und die Rosse nicht straucheln und stutzen! Nur um stillen Beistand flehe ich, hilf unsern Waffen zum Erfolge!‘ “

der Kangxi- und Qianlong-Zeit.² Ein Vergleich zwischen allen diesen Versionen beleuchtet nicht nur die „Arbeitsmethoden“ der verschiedenen Kompilatoren und ihren Zeitgeist, sondern gibt auch Aufschluß über den Quellenwert der einzelnen Werke. Davon abgesehen handelt es sich bei der Version in den MYK um ein Gebet, das – weil in der *tangse* vorgetragen – wohl als das älteste der bisher bekannten schamanistischen Gebete definiert werden kann.³

Gegenüberstellung der manjurischen Texte:

FDNBB

gereke manggi. Taizu hûwangdi erde amsu
amsulafi geren beile ambasa be gaifi tangse
de genefi hengkilafi. dasam niyakûrafi jalba-
rime.

abka na.
eiten enduri weceku de alaki.
bi daci yehe de umai weile akû.
jecen betuwakiyame ekisaka banjiha
tese dain deribume geren ba-i cooha acafi.
weile akûngge be gidašame necinjihe
ubabe abka bulekušehebidere
seme jalbariha.
geli niyakûrame
jalbarime.

batai uju be fusihûn obu.
mini coohai uju be wesihun obu
mini coohai niyalmai jafaha šusiha be ume
tuhebure
yaluha morin be ume bulduribure
mini cooha be eršeme wehiyeme yabubureo

MYK

gereke manggi. budajefi cooha jurandara
de beise ambasa be gaifi tangse de hengkilere
de. neneme emu jergi niyakûrafi hengkilafi
iliha. jai jergi niyakûrafi jalbarime.

dergi abka dekdere šun. fejergi na.
eiten enduri weceku.
(Nurhaci) bi daci yehei gurun de umai weile akû.
baibi banjire niyalma be yebelerakû waki seme
cooha jidere be abka beideme sambi dere

seme jalbarifi
hengkilafi ili hailaci jergi niyakûrafi
jalbarime.

batai uju be fusihûn obu
mini uju be wesihun obu
mini coohai niyalmai jafaha šusiha be ume tu-
hebure
yaluha morin be ume buduribure
eršeme wehiyeme yabubu

- 2 Für alle chinesischen *shilu*-Vorlagen wurde Imanishi (1973) benutzt. Die anscheinend nur in Taibei aufbewahrten manjurischen Versionen der Kangxi- bzw. Qianlong-Zeit konnten nicht eingesehen werden.
- 3 Es bleibt dahingestellt, ob der Text in den MYK tatsächlich den wortwörtliche Wortlaut des Gebets – so wie es Nurhaci vorgetragen hat – wiedergibt; die MYK scheiden ja bekanntlich als absolute „Primärquelle“ aus, da auch sie selbst letzten Endes eine Kompilationsarbeit darstellen; deshalb bleibt das älteste in einer Primärquelle fixierte Gebet immer noch jener Text, der 1636 in die *Jiu Manzhou dang* (f.4925) aufgenommen wurde (s. dazu Stary 1993). Zum Problem der Quellen hinsichtlich der frühen Manjugeschichte s. Weiers.

Die Gegenüberstellung in Übersetzung:

Nachdem es hell geworden war und Taizu Hûwangdi morgens gespeist hatte, ging er mit allen Beile und Würdenträgern in die *tangse*; nach dem Kotau kniete er abermals nieder und betete:

Dem Himmel und der Erde,

allen Göttern und Gottheiten melde ich:
Ich habe von Anfang an den Yehe nie ein Unrecht getan
Die Grenzen überwachend habe ich friedlich gelebt
Einen Krieg beginnend haben sie überall Soldaten zusammengezogen

und kamen, um [Mich, der ich] keines Unrechts schuldig bin, zu beleidigen und anzugreifen.

Der Himmel hat dies wohl zur Kenntnis genommen.

Dies betete er. Nachdem er sich wieder nieder gekniet hatte, betete er [weiter]:

Macht, daß das Haupt der Feinde sich senke!
Macht, daß das Haupt meiner Soldaten sich erhebe!

Mögen meine Soldaten die ergriffenen Peitschen nicht fallen lassen!

Mögen die galoppierenden Pferde nicht straukeln!

Mögen meine Soldaten [mit Eurem] Schutz und Beistand handeln!

Nachdem es hell geworden war und [Sure Han seine] Mahlzeit gegessen hatte, brach er mit den Soldaten auf, um mit den Beise und Würdenträgern in der *tangse* den Kotau zu vollziehen; wie früher kniete er einmal nieder, vollzog den Kotau und stand auf. [Dann] kniete er ein zweites Mal nieder und betete:

Hoher Himmel, aufgehende Sonne, Erde hienieden!

Alle Götter und Gottheiten!

Ich (Nurhaci) habe von Anfang an dem Yehe-Reich nie ein Unrecht getan.

Der Himmel wird wohl über den Aufmarsch von

Soldaten, die friedlich lebende Menschen haßerfüllt töten möchten, Bescheid wissen und über sie richten.

Nachdem [er] so gebetet hatte und den Kotau vollzogen hatte, stand er auf. Er kniete sich zum dritten Male nieder und betete:

Macht, daß das Haupt der Feinde sich senke!
Macht, daß mein Haupt sich erhebe!

Mögen meine Soldaten die ergriffenen Peitschen nicht fallen lassen!

Mögen die galoppierenden Pferde nicht straukeln!

[Mit Eurem] Schutz und Beistand laßt [uns] handeln!

Die Unterschiede zwischen beiden Versionen sind offensichtlich. Gleich zu Beginn fällt die gehobenere Sprache im FDNBB auf, wenn dort der Kaiser am Morgen „Speisen speist“ – so die wörtliche Übersetzung von *amsu amsulafi* – während er in den MYK einfach „eine Mahlzeit ißt“, um dann die hier umständlicher beschriebenen, aber größeren Respekt ausdrückenden Zeremonien zu vollziehen. Diese werden im MYK mit den Großwürdenträgern und den *beise* (kaiserliche Prinzen 4. Ranges), im FDNBB jedoch mit den *beile* (kaiserlichen Prinzen 3. Ranges) durchgeführt. In den chinesischen Versionen heißt es *wang dachen* (MSL), *wang chen*

(WH), *beile dachen* (Kangxi- und Qianlong-Bearbeitungen und KGFL). Die *beise* der MYK werden also in allen chinesischen Versionen gestrichen.

Die Anrufungen am Anfang des Gebetes sind grundverschieden. In den MYK werden – wie in vielen Schamanengebeten belegt – der „Hohe Himmel“, die „aufgehende Sonne“ (nach Imanishis Übersetzung jedoch die „am hohen Himmel aufgehende Sonne“) sowie die sich „unten befindliche Erde“ angerufen; im FDNBB heißt es einfach „Himmel und Erde“ (*abka na*). In der dann folgenden Meldung wird im FDNBB die in den MYK fehlende „Friedensliebe“ des Khans hervorgehoben, der nur auf die Grenzbewachung bedacht war; in den MYK steht noch das Volk – und nicht die Person des Khans – im Vordergrund. Erwartungsgemäß ist in den MYK der ausgeschriebene Name „Nurhaci“ mit einem Zettel überklebt (s. dazu Imanishi, 69), der im FDNBB nicht mehr erwähnt werden konnte.

In der zweiten Hälfte des Gebets fällt auf, daß im FDNBB zweimal die Hilfe der Götter für „meine“ Soldaten und nicht – wie in den MYK – für den Khan selbst erfleht wird. Durch die Korrekturen wurde die mehr auf das Wohl der Untertanen bedachte Haltung des Kaisers (*Taizu hūwangdi*) unterstrichen, während in den MYK die Figur des Khans (*Sure Han*) als Reichsgründer im Vordergrund steht. Sprachlich interessant ist die Verbesserung von *buduribure* (straucheln), das augenscheinlich eine neuere Form des Verbs darstellt. Das ganze Gebet ist eine Anklage gegen den im FDNBB einfach Yehe genannten Stamm, die in den MYK noch die Ehre eines „Reiches“ (*gurun*) hatten.

Gegenüberstellung der chinesischen Versionen:

1			
MSL	天地三光。	Himmel, Erde, Drei Strahlende!	
WH	。	" " " "	
Kangxi	皇天后土。	Erhabener Himmel, Göttliche Erde!	
Qianlong	。	" " " "	
KGFL	。	" " " "	
2			
MSL	萬靈神祇。	Alle ‚zehntausend‘ Geister, Götter, Gottheiten!	
WH	。	" " " " "	
Kangxi	上下 。	Götter und Gottheiten droben und hienieden!	
Qianlong	。	" " " " " "	
KGFL	。	" " " " " "	
3			
MSL	我努爾哈齊與葉赫本無事故。	Ich, Nurhaci, hatte ursprünglich keinen Grund, mit den Yehe zu hadern.	
WH	兒 奇 夜黑 。	" " " " " "	
Kangxi	— 爾 齊 葉赫 釁端。	Nurhaci hatte ursprünglich keine Ursache, mit den Yehe zu streiten.	
Qianlong	— 。	" " " " " "	
KGFL	某 — — — — 。	Ich hatte ursprünglich keine Ursache mit den Yehe zu streiten.	

4	MSL	今彼引兵攻我。惟天鑒察。	Jetzt haben sie Truppen zusammengezogen und greifen mich an. Allein der Himmel wird dies zur Kenntnis nehmen und prüfen.
	WH		" " " " " "
	Kangxi	守境安居。壁來構怨。糾合兵衆。侵陵無辜。天其鑒之。	[Ich] habe die Grenzen bewacht und in Frieden gelebt. Sie sind gekommen und haben [meinen] Zorn erregt. Sie haben eine große Zahl Soldaten zusammengezogen und mich, der ich ohne jede Schuld war, angegriffen und beleidigt. Der Himmel möge dies zur Kenntnis nehmen.
	Qianlong		" " " " " "
	KGFL		" " " " " "
5	MSL	願天令敵 垂首。	Der Himmel bewirke, daß der Feind das Haupt senkt.
	WH		" " " " " "
	Kangxi	— 人	Der Himmel bewirke, daß die Feindesleute das Haupt senken.
	Qianlong	—	" " " " " "
	KGFL	—	" " " " " "
6	MSL	祐我奮揚。兵不遺鞭。馬不顛躓。	Schützt mich [und mein] Erstrahlen weithin! Die Soldaten mögen die Peitschen nicht verlieren! Die Pferde mögen nicht straucheln und stolpern!
	WH		" " " " " "
	Kangxi	我兵 惟祇默祐。助我戎行。	Meine Soldaten mögen weithin erstrahlen! Die Leute mögen die Peitschen nicht verlieren! Die Pferde mögen nicht straucheln und stolpern! So erflehe ich nun [Euren] stillen Schutz; helfst mir bei den kriegerischen Auseinandersetzungen!
	Qianlong	軍 佑。	Mein Heer möge weithin erstrahlen! Die Leute mögen die Peitschen nicht verlieren! Die Pferde mögen nicht straucheln und stolpern! So erflehe ich nun [Euren] stillen Beistand; helfst mir bei den kriegerischen Auseinandersetzungen!
	KGFL	 	" " " " " "

Die erheblichen Unterschiede zwischen diesen chinesischen Versionen einerseits und den manjurischen andererseits fallen gleich in der ersten Zeile auf: Himmel, Sonne und Erde der MYK werden in den MSL zu „Himmel, Erde und den ‚Drei Strahlenden‘ (*sanguang*)“, die bekanntlich Sonne, Mond und Sterne bezeichnen. In den nachfolgenden Überarbeitungen der Kangxi- und Qianlong-*shilu* und des KGFL sind diese mit den typischen chinesischen Binomen „Huangtian“ und „Houtu“ aus-

getauscht. Auch die *eiten enduri weceku* sind in den MSL und WH mit *Wan ling* und – dem Satzbau mit vier Zeichen entsprechend – *shen qi* wiedergegeben. In Bezug auf den aus vier Zeichen bestehenden Satzbau ist festzustellen, daß diese Konstruktion besonders im zweiten Teil auf Kosten einer wörtlichen Übersetzung Eingang gefunden hat und damit voll und ganz dem Stil chinesischer Dichtung entspricht. Zu diesem Teil wäre noch hinzuzufügen, daß das manjurische *de alaki* (ich werde [Euch] melden) des FDNBB in allen chinesischen Versionen unberücksichtigt geblieben ist. Bemerkenswert ist auch in den Versionen der Kangxi- und Qianlong-*shilu* und des KGFL der Austausch „aller Gottheiten“ mit *shang-xia*, das bekanntlich mehrere Interpretationen zuläßt (oben und unten, Himmel und Erde usw.).

Die Versionen der darauf folgenden Zeile stimmen rein inhaltlich untereinander überein – mit Ausnahme des KGFL, wo der Name „Nurhaci“ verständlicherweise nicht ausgesprochen wird und die erste Person (*wo*) mit dem üblichen *mou* wiedergegeben wird (nach Rüdenberg-Stange: „wird für ein Zeichen gesetzt, dessen Gebrauch man vermeiden will“, Chinesisch-Deutsches Wörterbuch, 291).

Vollkommen überarbeitet bzw. ergänzt wurden die nächsten Zeilen: hier werden nun der Khan, seine Friedensliebe und Schuldlosigkeit hervorgehoben und gegen Ende des Gebet wird seine Person sogar mit seinem Heer ausgetauscht. Besonders dieser letzte Umstand ist für die Schlußfolgerung, die man aus diesem Textvergleich ziehen kann, von großer Wichtigkeit; „meine Soldaten“ (*wo bing*) in der Version des Kangxi-*shilu* sind in der des Qianlong-*shilu* mit „mein Heer“ (*wo jun*) ersetzt, und genau dieselbe Formulierung findet sich auch im KGFL. Analog ist dies auch mit der Übernahme des Zeichens 佑 *you* anstelle von 祐 *you* (Schutz bzw. Beistand, im Grunde jedoch Synonyme) der Fall.

Dies läßt nur einen einzigen Schluß zu: die chinesische Version des KGFL muß unter Miteinbeziehung der des Qianlong-*shilu* (oder der dazu herangezogenen Quellen) kompiliert worden sein und steht somit in der Skala des Quellenwertes hinter allen vorherigen *shilu*-Kompilationen.

Die zweite Schlußfolgerung betrifft die beiden hier veröffentlichten manjurischen Versionen: zweifelsohne muß der Gebetstext der MYK auf Grund seiner „Spontaneität“ besonders am Anfang als historisch authentischer angesehen werden. Dies gilt auch in Bezug auf die chinesischen Übersetzung MSL, die in der Gebetsformulierung bereits chinesische Strukturelemente in sich aufgenommen hat.

Leider existieren für das Jahr 1593 keine Originalquellen (die *Jiu Manzhou dang* beginnen bekanntlich erst 1607); es entzieht sich also unserer Kenntnis, welche Quellen die Kompilatoren der Versionen der Kangxi- und Qianlong-*shilu* benutzt haben, um ihre Ergänzungen in das Gebet einzufügen.

Interessant ist auf jeden Fall der hier erbrachte Beweis, daß es – zumindest in unserem Schamanengebet – erhebliche Unterschiede selbst zwischen der chinesischen und manjurischen Version der Gründungsgeschichte des manjurischen Kaiserrei-

ches gibt; diese Frage eingehender zu untersuchen war bereits ein Wunsch von Erich Hauer, er ihn aber aus bekannten Gründen nicht verwirklichen konnte.

Literatur

- Chinesisch-Deutsches Wörterbuch* (1963). Ed. Rüdenberg und Stange. Hamburg (3. Aufl.)
Daicing gurun-i fukjin doro neihe bodogon-i bithe [Exemplar des Institut vostokovedenja, St. Petersburg, unter der Signatur C156 (M79)]
 Hauer, E. (1926): *Huang-Ts'ing Kai-kuo Fang-lieh. Die Gründung des mandschurischen Kaiserreiches*. Berlin, Leipzig
 Imanishi Shunjū (1973): *Taitso Shih-lu of Ch'ing Dynasty*. Tenri
Manju-i yargiyan kooli. Hrsg. Imanishi Shunjū. Kyōto 1938
 Sary, Giovanni (1981): Die Struktur der ersten Residenz des Mandschukhans Nurhaci, in: CAJ XXV:1-2, 103-9
 - (1984): Nurhaci e il suo regno tribale alla fine del XVI secolo, in: *Orientalia Venetiana* I, 323-66
 - (1993): Recurring Elements in Manchu Shaman Prayers, in: *Proceedings der 35. PIAC*. Ed. Ch'en Chieh-hsien. Taipei, 453-62
 - (1996): Kōnchu kichōng toki von Sil Ch'ungil, in: *Alternative Quellen zur frühen Mandschu-Qing Geschichte*. Ed. G. Sary. Wiesbaden
 Weiers, M. (1992): Nurhacis Verlautbarungen über die Staatsführung aus dem Jahre 1622 und ihr Überlieferung, in: *Aetas Manjurica* 3, 432-78

IL “VERO” ESPLORATORE DEL CHANGBAISHAN E IL VALORE DELLE RELATIVE FONTI: UN’ANALISI CRITICA

PREMESSA

RITORNARE sull’*Esplorazione del Changbaishan*, avvenuta nel 1677 sotto la guida di “Umene” (?-1690), significa riprendere una ricerca che Piero Corradini ha pubblicato nel 1965;¹ nei 40 anni trascorsi si sono acquisite ulteriori fonti, che giustificano una riflessione critica sull’argomento e ci forniscono nuovi elementi, soprattutto prendendo in considerazione la documentazione mancense.

L’argomento, nelle sue linee generali, è noto in Europa sin dal 1826, quando J. Klaproth pubblicò una “traduzione dal mancense” (più precisamente un riassunto) del rapporto di “Umene”,² sulla quale si basano tutte le traduzioni in altre lingue europee.³ Solo di recente una versione cinese del rapporto, contenuta nel *Liubian jilue* di Yang Bin (v. sotto), si è sostituita alla traduzione di Klaproth.

Sin dal 19° secolo quindi il Changbaishan e la sua “esplorazione” hanno attirato l’interesse degli studiosi del periodo Qing, sia per le implicazioni mitologiche sull’origine della casa imperiale,⁴ sia per le tensioni sino-sovietiche riguardanti la comune frontiera in tempi più recenti.⁵

NUOVE FONTI · NUOVI RISULTATI

Prima di analizzare i documenti a nostra disposizione, si pone la questione

¹ *L’esplorazione del Ch’ang-pai-shan nel 16° anno di K’ang-hsi (1677)*, «Rivista degli Studi Orientali», vol. XL, pp. 155-161.

² *Voyage à la Montagne Blanche traduit du mandchou*, nel primo volume delle sue *Mémoires relatifs à l’Asie*, Paris, 1826, pp. 455-460.

³ P., S. W. WILLIAMS, *The Cháng-peh Shán, or Long White Mountains of Manchuria*, in *Chinese Repository* 20 (1851), pp. 296-298; H. E. M. JAMES, *The Long White Mountain*, London, Longmans, Green and Co., 1888 [1968], Greenwood rep., New York], pp. 451-453: “note F”; C. RITTER, *Die Erdkunde von Asien*, Berlin 1832, zweites Teil, zweites Buch: Asien, Band 1, pp. 92-94.

⁴ Cf. G. STARY, *L’origine della dinastia imperiale mancense: realtà e leggenda di un mito*, «Annali dell’Istituto Orientale di Napoli» 31 n. s. XXI, 1971, pp. 263-275.

⁵ Cf. G. V. MELICHOV, *Man’čžury na severo-vostoke (xvii v.)*, Mosca, Nauka, 1974; IDEM, *The Northern Border of the Patrimonial Estates of Manchu (Ch’ing) Feudal Lords During the Conquest of China (1640s to 1680s)*, in *Chapters from the History of Russo-Chinese Relations, 17th-19th Centuries*, a cura di S. L. Tikhvinsky, Mosca, Progress Publishers, 1985, pp. 13-47; cf. anche LO-SHU FU, *A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations (1644-1820)*, Tucson, The University of Arizona Press, vol. II, p. 456, n. 93: «The expedition was sent [...] probably not only because the Imperial government wished to show the respect due the ancestral home of the Imperial house, but also because of a desire to strengthen the national defence». Secondo il libro *The Manchus* (Cambridge/Mass-Oxford, Blackwell Publ., 1997) di PAMELA KYLE CROSSLEY la spedizione era collegata alla «unvoiced purpose of the mission: To establish a Qing familiarity with and ancestral claim to the region and its geographical features that would be useful in delimiting boundaries with Korea (to the south of Changbaishan) and Russia (to its east)». p. 103. Non è stata trovata, tuttavia, una documentazione che confermi tali affermazioni.

di definire l'originalità del rapporto che "Umene" presentò al Trono al ritorno dalla sua spedizione, di individuare in particolare gli elementi che ci aiutino ad identificare il rapporto originale e la lingua in cui esso fu stilato: mancese, cinese o ambedue le lingue? Un'identificazione sicura non è possibile in assenza della documentazione originale, ma vi sono tuttavia alcuni elementi che fanno propendere per un rapporto scritto in *mancese*: "Umene" e i suoi compagni (compreso Bahai e Sabsu) erano mancesi e mancese era anche l'«oggetto» della spedizione. Sappiamo dalla cospicua documentazione riguardante la Manciuuria (p. e. la corrispondenza di Sabsu),⁶ riferita tra l'altro ai viaggi che Kangxi fece nella terra dei suoi antenati, che in queste occasioni la lingua usata era sempre il mancese. Questa supposizione trova conferma, come vedremo in seguito, nel rapporto di "Umene" inserito nel *Qinding Manzhou yuanliu kao*.

Se escludiamo le varie versioni riassuntive del rapporto di "Umene" contenute nelle sue numerose bibliografie, le fonti più esaurienti sulla sua spedizione attualmente accessibili sono le seguenti:

1. *Qinding Manzhou yuanliu kao* e la sua versione mancese *Hesei toktobuha Manjusai da sekiyen-i kimcin* – *Ricerche sull'origine dei Manciu fissate per Ordine Imperiale*,⁷ del 1783 (cap. 14, pp. 5a-6b della versione cinese, pp. 25a-37a della versione mancese).

Nella versione cinese il rapporto viene definito con gli ideogrammi *Fu Jueluo Wumuna yuanzou*, cioè «aggiunto da Jueluo Wumuna al rapporto originale», mentre più esplicita è la versione mancese che parla di *Gioro Umne-i da wesimbuhe bithe be kamcime arahabi* – «Scritto e aggiunto da Gioro Umne al rapporto originale». Da queste poche precisazioni possiamo trarre due conclusioni:

(1) il vero nome dell'esploratore del Changbaishan (Golmin Šanyan Alin = "Lunga Montagna Bianca") era "Umne", non "Umene", una delle tante storpiature derivanti dalla trascrizione degli ideogrammi cinesi. È da escludere che si tratti di un errore di stampa isolato, perché il nome "Umne" (e mai "Umene") è ripetuto più volte nel documento.

(2) Il testo è con ogni probabilità quello del rapporto originale e fu consegnato al Trono "in aggiunta" al rendiconto (orale o scritto?) sulla spedizione. Di poca importanza è a questo punto la questione se il memoriale fosse redatto in ambedue le "lingue dell'Impero" o in una sola (mancese): certo è che, indipendentemente dalle considerazioni esposte, la versione mancese è da preferire per l'esatta indicazione dei personaggi, dei fiumi, dei monti e di altri luoghi geografici. A favore dell'originalità della versione mancese testi-

⁶ Cf. T. A. PANG, *Descriptive Catalogue of Manchu Manuscripts and Blockprints in the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies*, Russian Academy of Sciences, Issue 2, Wiesbaden, Harrassowitz, 2001, pp. 34-35, nn. 87-88, ill. 8 a p. 225.

⁷ Sull'importanza di quest'opera cf. PAMELA K. CROSSLEY, *Manzhou yuanliu kao and the Formalization of the Manchu Heritage*, «The Journal of Asian Studies», 46/4, 1987, pp. 761-790.

monia anche il fatto che negli altri due testi mancesi a nostra disposizione, *tradotti dal cinese*, il nome del capo della spedizione figura nella sua forma *trascritta dal cinese*, cioè “Umene”, mentre il “vero” nome mancese poteva essere contenuto solo nel documento originale. A questo proposito c’è da segnalare l’errata menzione nel testo cinese del fiume Wanuhū, riportato con i soli due ideogrammi Wonu: chiunque abbia stilato il testo cinese, ha confuso l’ultima sillaba mancese -hū con “he”, traducendolo con “fiume”. La giusta forma cinese *Wanuhu he* si trova solo nel testo inserito nel *Xuehai leibian* (v. sotto). Un’altra prova a favore dell’originalità del testo mancese?

Queste due versioni sono comunque più complete e dettagliate delle altre fonti citate in seguito benché rivelino qualche particolare che il nostro testo non menziona: per esempio, i nomi degli altri tre membri della spedizione (Fiyose, Sehuri e Sonai) si trovano solo nel *Man Han mingchen zhuan* (v. sotto), e solo il ms. mancese conservato nella Bibliothèque Nationale di Parigi rivela che Huining, dove Umne si era recato al ritorno dal Changbaishan senza apparente motivo ed esplicito ordine imperiale, era il luogo d’origine della sua famiglia (*fe susu* – «antico luogo di nascita»).

2. Il testo cinese inserito nel *Liubian jilue* di Yang Bin.

Figlio di un esiliato cinese, Yang Bin trascorse tutta la sua vita a Ningguta⁸ dove nacque nel 1657 e morì intorno al 1747. Tra le sue numerose opere troviamo queste *Note dalla palizzata dei salici*, una dettagliata raccolta di notizie storiche, etnologiche e geografiche sulla Manciuria.⁹ Ristampata più volte,¹⁰ l’opera ha attirato l’attenzione degli studiosi occidentali solo in un periodo molto recente¹¹ proprio per il rapporto (cinese) di Umne in essa pubblicato.¹²

Non sappiamo da dove Yang Bin abbia preso il rapporto di Umne pubblicato nel primo capitolo (pp. 7b-8b), ma evidentemente la versione cinese doveva già essere abbastanza nota a cavallo dei secoli 17°-18°; il suo contenuto, benché più breve del rapporto pubblicato nel *Manzhou yuanliu kao*, non si

⁸ Oggi Ning’an sul fiume Mudanjiang; per la sua storia cf. L. GIBERT, *Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie*, Hongkong, 1934, pp. 667-668.

⁹ Cf. G. V. MELICHOV, *Jan Bin’ i ego trud «Ljubian’ cziljuč», Strany dal’nego vostoka i jugo-vostočnoj Azii (Istorija, ekonomika)*, a cura di I. S. Kazakevič, Mosca, Nauka, 1967, pp. 63-72; G. STARY, *Eine chinesische Beschreibung der Mandschurei des 17. Jahrhunderts, ihrer Bewohner und deren Sitten: Yang Pin und sein Werk Liu-pien chi-lüeh (Ein unvollendetes Manuscript von Walter Fuchs), Florilegia Manjurica in Memoriam Walter Fuchs*, a cura di M. Weiers, G. Stary, Wiesbaden, Harrassowitz, 1982, pp. 49-55 (*Asiatische Forschungen* 80); XIE GUOZHEN, *Qingchu liuren kaifa dongbei shi*, Shanghai, 1948, pp. 113-114.

¹⁰ Recentemente nel *Liaohai congshu* prima serie, Shenyang, 1985², vol. I, pp. 235-271, *Longjiang san ji*, a cura di ZHOU CHENGWANG, DONG ZHUANMIN, ZHAO JIANGPING, Shenyang, 1985, pp. 3-18.

¹¹ P. ROBERT, H. G. LEE, *The Manchurian Frontier in Ch’ing History*, Cambridge/Mass., Harvard University Press, 1970; M. ELLIOTT, *The Limits of Tartary: Manchuria in Imperial and National Geographies*, «The Journal of Asian Studies», 59/3 (2000), 603-646. Cf. anche CHANG JIANG e LI LI, *Qing gong shiwei*, Shenyang, 1993, pp. 193-198.

¹² Per le testimonianze sulle pratiche sciamaniche riportate da Yang Bin cf. S. DURRANT, *Three Early Ch’ing Descriptions of Manchu Shamanism*, «Proceedings of the Fifth East Asian Altaistic Conference, December 26, 1079 – January 2, 1989», a cura di Ch’ien Chieh-hsien, Taipei, China, Taipei, National Taiwan University, 1980, pp. 206-218.

discosta molto da quest'ultimo. Emergono tuttavia alcune imprecisioni nei nomi dei fiumi, dei compagni di Umne¹³ e l'uso di ideogrammi antiquati in alcuni nomi propri, successivamente standardizzati sotto Qianlong.¹⁴ Il testo di Yang Bin è l'unico che menziona anche un altro membro della spedizione di rango inferiore, un certo "Biyangwuli" (=Biyangguri?); ciò dimostra che l'autore doveva avere a disposizione delle fonti non contemplate negli altri rapporti (e a noi sconosciute): il testo *base* potrebbe comunque essere – ma si tratta solo di una supposizione – una copia della versione contenuta nel *Manzhou yuanliu kao*, poiché si tratta delle uniche versioni in cui si menziona un altro membro di rango inferiore della spedizione di nome "Aiha" (Aika, e Aiha nel *Manzhou yuanliu kao*). La variante *-ka/-ha* potrebbe essere interpretata come uno dei tanti errori di stampa che caratterizzano i nomi di persona nel testo di Yang Bin.¹⁵

3. I testi cinese e mancese inclusi nella bibliografia di Umne, contenuta nel *Baqi tongzhi chuiji*, e la sua versione mancese *Jakūn gūsai tongj'i-i sucungga weilehe bithe* («Descrizione generale delle Otto Bandiere, prima serie»), terminata nel 1739 e pubblicata nel 1742.¹⁶

Si tratta di un rapporto condensato, la cui versione mancese trascrive il nome di Umne con "Umene" – verosimilmente in base al testo cinese (Wumona). È l'unico testo *mancese* che menziona Sehuri, compagno di Umne che, nella descrizione della radura ai piedi del Changbaishan (che tanto lo aveva impressionato per la sua bellezza), chiama le betulle bianche che vi crescono col nome mancese "šanggiyan¹⁷ sajulan" e non "šanyan šajilan" (come avviene nel *Manjusai da sekiyen-i kimcin*). Questo particolare ci permette di identificare il rapporto con il testo mancese usato da Klaproth per la traduzione, nel quale, appunto, si parla di "*sadjoulan blanc*" (p. 457). Il testo mancese era disponibile a San Pietroburgo durante il soggiorno di Klaproth, che lo catalogò nel 1810 nel suo *Verzeichnis der Chinesischen und Mandshurischen [sic!] Bücher und Handschriften in der Bibliothek der Kaiserlichen Academie der Wissenschaften*.¹⁸ È da escludere che Klaproth abbia potuto

¹³ Umne è indicato semplicemente con "Wu", mentre Fiyose è indicato con i caratteri Yaose al posto di Foyaose, Sonai con Suokou al posto di Suonai, Nikada con Kada al posto di Nikada, Sehuri con Sehuzha al posto di Sehuli – in questo caso, però, si tratta probabilmente solo di un errore di stampa: per; altri errori di stampa potrebbero essere Kouali per Sungali = Sunggari, e Chuersa per Qiersa = il fiume Kirsā; il fiume Faksi, reso con Fakexi o Fakeshi negli altri testi cinesi, è dato con gli ideogrammi Dekexi. Di un errore di stampa si tratta probabilmente anche nel caso di Daimbulu, trascritto con Zaimubulu.

¹⁴ P. e. per = Ula (la città di Girin Ula, ma anche "fiume"), per Mudun (nome di una foresta), ecc.

¹⁵ Un altro particolare a favore di questa supposizione si potrebbe vedere nel nome errato di Yaose (per Foyaose = Fiyose), un errore che si riscontra solo nel *Manzhou yuanliu kao*.

¹⁶ Cap. 185, vol. 7, pp. 4405-4406 della versione cinese ristampata a cura della Dongbei shifa daxue, Changchun, 1985; pp. 39b-43 della versione mancese del 1742.

¹⁷ šanggiyan~šanyan – "bianco".

¹⁸ Il catalogo manoscritto è stato pubblicato da H. WALRAVENS, *Katalog der chinesischen und mandjurischen Bücher der Bibliothek der Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg*, Berlin, C. Bell Verlag, 1988, descrizione a pp. 13-14.

usare il manoscritto della Bibliothèque Nationale di Parigi (ved. sotto), portato in Francia da Paul Pelliot all'inizio del secolo scorso.¹⁹ Dal punto di vista stilistico c'è infine da notare che solo in quest'opera si specifica che l'Editto imperiale per Umne e i suoi compagni fu emesso da Šengzu Gosin Hūwangdi / Shengzu Ren Huangdi, mentre in tutte le altre opere si parla semplicemente di un «decreto [imperiale]» – *hese* / *shangyu*.

4. Testo cinese incluso nella biografia di Umne (con ideogrammi diversi:) contenuta nel *Man Han mingchen juan* e ristampato a cura della *Heilongjiang renmin chubanshe*, Harbin 1991, vol. 1, pp. 821-823.

Il testo è condensato rispetto alla versione contenuta nel *Manzhou yuanliu kao*, ma più dettagliato del *Baqi tongzhi chuji* e riporta le date secondo il ciclo sessagesimale. I nomi geografici e i termini tecnici sono stati “modernizzati” – p. e. *Jilin* per *Jilin Ula*, *xieling* per *gushan da*; il Sunggari è menzionato con il suo nome moderno Songhuajiang. Inoltre, come ha già segnalato P. Corradini (cit., p. 157), il testo rivela che la spedizione poteva servirsi «delle stazioni di posta a cavallo Imperiali»; questa frase (insieme ad altre) risulta copiata testualmente dall'Editto imperiale registrato nelle *Annotazioni veritiere*, che sanciva – al ritorno della spedizione – i riti in onore del Changbaishan.²⁰ Infine in questo testo troviamo il nome corretto (Suonai) del quarto membro della spedizione, il mancese Sonai, indicato nel testo di Yang Bin con gli ideogrammi errati Suokou.

5. Il *Feng Changbaishan ji*, raccolto da Cao Rong nel suo *congshu* “Xuehai leibian”, ampliato dal suo discepolo Tao Yue, stampato per la prima volta nel 1831 e ristampato nel 1920 dalla Commercial Press di Shanghai.

La fama di Cao Rong come bibliofilo²¹ farebbe supporre che il rapporto di Umne da lui pubblicato fosse un documento di eccezionale valore: da un'attenta lettura ne risulta però la scarsa affidabilità rispetto ad altre fonti come il *Manzhou yuanliu kao*. Non solo è di dimensioni minori, ma ciò che più lo distingue sono le poche date che non sempre coincidono con le fonti finora discusse. La partenza da Pechino, per esempio, viene fissata per il 4° (e non 5°) giorno del 5° mese. Il nome di Umne è dato inspiegabilmente con gli ideogrammi Wumou e, per quanto scarsi, non mancano gli errori di stampa: Hontoho Ša è reso con Hontoho Fa, Mudun diventa Shuidun, Kurene diventa Kunana. Un altro errore ricorrente è l'uso dell'ideogramma *he* al posto di *ga* nel titolo mancese *galai da*. L'errore più significativo si incontra però a proposito del numero dei componenti della squadra mandata da Sabsu in avanscoperta: i nostri testi dicono chiaramente che

¹⁹ J.-M. PUYRAIMOND, *Catalogue du fonds mandchou*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1979, pp. 87-88, n. 173.

²⁰ *Ta Qing Shengzu Renhuangdi shilu*, cap. 69, p. 3b.

²¹ Biografia in A. W. HUMMEL ed., *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644-1912)*, Washington, Government Printing Office, 1943-1944, p. 740.

furono scelti *due* corazzieri da ogni bandiera, mentre Cao Rong parla di una inverosimile cifra di 200 uomini; a questo errore si deve senza dubbio la notizia contenuta in alcune opere occidentali (basate sul *Feng Changbaishan ji*) secondo le quali Sabsu sarebbe stato inviato con 200 soldati a sostegno della spedizione di Umne.²²

6. Il manoscritto mancese *Mandchou 173* dal titolo bilingue (in copertina) *Golmin šanyan alin-i ejetun / Changbaishan zhi*, conservato alla Bibliothèque Nationale di Parigi.

Il titolo interno, solo mancese (p. 1) è *Golmin šanyan alin be tuwanaha ejetun* – «Descrizione di una visita alla Lunga Montagna Bianca». Il manoscritto è anonimo e reca sull'ultima pagina la data bilingue *Abkai Wehiyehe-i susai aniya / Qianlong wushi nian*, cioè il periodo 9 febbraio 1785 – 29 gennaio 1786.²³ Alcuni particolari inducono a pensare che si tratti di una traduzione fatta dal cinese – p. e. la forma “Daimubulu” al posto del corretto Daimbulu rispecchia chiaramente la sillabizzazione cinese del nome, così come – in base allo stesso principio – anche Umne è dato nella forma Umene. Tra i membri della spedizione, oltre a Fiyose, è menzionato Sehuri, storpiato in Seshuri (pron. Ses-huri). Ciò che distingue il manoscritto dagli altri sono le date chiaramente errate: l'editto dell'imperatore viene datato nel 17° anno ElheTaifin (1678), e la partenza da Pechino viene fissata per il 4° giorno del 5° mese (corretto: 5° giorno). La data d'inizio della penetrazione nei territori inesplorati viene invece posticipata di un giorno (3° giorno del 6° mese – corretto: 2° giorno). Le «betulle bianche» (*šajilan~sajulan* negli altri due testi mancesi) della radura ai piedi del Changbaishan diventano betulle comuni (*fiya*). Differenze si notano anche nei termini geografici (Undehe per Undehen, Kuren per Kurene, Girsu per Kirsu, Burka per Burkan, Nadan Fere *Hoton* (=città) per Nadan Fere, Dundun per Dondon). Interessante, e presente solo in questo testo, è il riferimento alla visita di Huining che viene definito *fe susu* – «antico luogo d'origine» – evidentemente di Umne. Quale sia stato il documento cinese al quale l'ignoto autore ha attinto per la traduzione è impossibile stabilire con certezza: tuttavia, poiché il testo ripete gli errori di datazione contenuti solo nel *Feng Changbaishan ji* e il madornale errore dei «200 soldati» inviati insieme a Sabsu, si può ipotizzare che sia stato proprio questo rapporto, incluso nel *Xuehai Leibian* di Cao Rong, quello che venne usato (o almeno consultato) per la traduzione.

CONCLUSIONI

L'analisi di questa documentazione ci permette di trarre le seguenti conclusioni:

²² HUMMEL, *op. cit.*, p. 630; EVELYN S. RAWSKI, *The Last Emperors*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1998, p. 85.

²³ Per una descrizione dell'intero ms. cf. Puyraimond, *cit.*

1. Il vero nome del capo-spedizione era Umne.
2. Il rapporto *originale* presentato al Trono era con ogni probabilità scritto in mancese, e fu incluso nel *Hesei toktohuha Manjusai da sekiyen-i kimcin* e (tradotto?) nel *Qinding Manzhou yuanliu kao*.
3. Gli altri membri della spedizione guidata da Umne erano Fiyose, Sehuri e Sonai.
4. Gli uomini comandati da Sabsu non erano 200, bensì «due per bandiera».
5. Il testo mancese tradotto da Klaproth è identificabile con il rapporto incluso nel *Jakūn gūsai tongj'i-i sucungga weilehe bithe* (*Baqi tongzhi chujī*), che egli aveva consultato a San Pietroburgo.

GIOVANNI STARY

TRADUZIONE(*)
DEL TESTO MANCESE CONTENUTO NEL
HESEI TOKTOBUHA MANJUSAI DA SEKIYEN-I KIMCIN

Scritto da Gioro Umne in aggiunta al rapporto originale

Memoriale deferente del Gran Ministro di Corte¹ Gioro Umne e dei suoi compagni di viaggio.²

Oggetto: Memoriale sull'esplorazione della Lunga Montagna Bianca, effettuata per Ordine Imperiale.

Il 15° giorno del 4° mese del 16° anno dell'era Elhe Taifin³ [il seguente] Editto fu consegnato al Gran Ministro di Corte Gioro Umne, alla guardia di primo grado e comandante della Guardia Imperiale,⁴ Fiyose, e ad altri:⁵

«La Lunga Montagna Bianca è il luogo d'origine degli antenati della Nostra dinastia. Adesso non vi sono uomini che conoscono con precisione [questi luoghi]. Voi quattro uomini avviatevi, richiedete al Generale di Girin Ula⁶ una persona che conosce quei posti ed esplorateli con cura, e, secondo le circostanze, celebrate i riti appropriati».

In riverente esecuzione [di questo Editto] noi *amban*⁷ siamo partiti il 5° giorno del 5° mese⁸ e siamo giunti a Mukden il 14° giorno dello stesso mese.⁹ Il 23°¹⁰ siamo giunti a Girin Ula. Un editto imperiale con i motivi [della nostra spedizione] venne consegnato al Generale e ai suoi [sottoposti], e quando questi lo ebbe esaminato disse che a Girin Ula, a Ningguta e nei villaggi dei cacciatori [nelle vicinanze] di Girin Ula non c'erano uomini che conoscessero bene la Lunga Montagna Bianca. Tutti affermarono che era [comunque] lontana. Però un vecchio del clan del comandante di Bandiera¹¹ Niyahan, [di nome] Daimbulu, che da giovane¹² era stato cacciatore, riferì:

(*) La traduzione qui proposta è volutamente letterale per evidenziare meglio la struttura e lo stile del testo originale mancese.

¹ *dorgi amban* = *nei dachen*: (1) «Grand Minister of the Imperial Household Department», (2) «Grand Minister Assistant Commander of the Imperial Guardsmen», cf. C. O. HUCKER, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 1985, n. 4262.

² Lett. «e di altri», «ecc.»: *sei = deng*.

³ Cioè Kangxi, data corrispondente al 16 maggio 1677.

⁴ *uju jergi hiya bime gocika hiya-i da = yideng shiwei jian qinsui shiwei shouling*.

⁵ Secondo le diverse fonti, si tratta della guardia di primo grado Sehuri (versione mancese del *Baqi tongji* = nella versione cinese e nel *Man Han mingchen juan*, errato Sehuzha nella descrizione di Yang Bin), ~ Seshuri (nel ms. della Bibliothèque Nationale, Parigi), e di Sonai (Suonai nel *Man Han mingchen juan*, errato Suokou nella descrizione di Yang Bin).

⁶ Oggi Jilin.

⁷ *amban* (letteralmente "dignitari") = *chen*: autodefinizione dei mandarini in memoriali destinati al Trono.

⁸ 4 giugno 1677.

⁹ 13 giugno.

¹⁰ 22 giugno.

¹¹ *gāsai amban* = *дутунг* (Hucker, cit., n. 7321: "commander-in-chief").

¹² Lett. "originariamente" (*daci*, corrispondente nel testo cinese a *yuan*).

«Io non sono mai arrivato in cima alla Lunga Montagna Bianca. [Ma poiché] siamo gente che originariamente ha vissuto lungo il fiume Ehe Neyen, ho sentito mio padre raccontare che quando andò a caccia ai piedi della Lunga Montagna Bianca e ritornò con un cervo sulle spalle, pernottò tre volte e giunse a casa il quarto giorno. Tenendo presente questo [tempo], si può dedurre che [la distanza tra] l'Ehe Neyen e la Lunga Montagna Bianca non dev'essere molto grande».

Quando chiedemmo in quanti giorni saremmo arrivati navigando sulle acque dell'Ehe Neyen, in quanti giorni procedendo su terra ferma, e se c'era gente che conoscesse la via su terra ferma [nella zona] dell'Ehe Neyen, il comandante d'ala¹³ in capo ai cacciatori Ehe e i suoi compagni riferirono:

«Se si procede a cavallo su terra ferma [nella zona] dell'Ehe Neyen, si arriva in dieci giorni. Se si procede sul fiume con delle barche, si arriva in venti giorni se non si incontrano ostacoli: [infatti,] se a causa di inondazioni si subiscono rallentamenti, non si potrà calcolare quanti giorni si impiegheranno. Il cacciatore Kara conosce la strada su terra ferma».

Quindi noi *amban* prendemmo degli approvvigionamenti per tre mesi per tutti gli uomini e dicemmo al Generale di Ningguta, Bahai:¹⁴

«Se i cavalli che trasportano il grano per tre mesi si stancano, c'è il pericolo di non arrivare [a destinazione]. Dopo aver caricato del grano su una nave, mettilo a nostra disposizione sull'Ehe Neyen; lo useremo quando avremo consumato il nostro grano».

Quando il generale Bahai osservò che la nave non sarebbe riuscita a passare per le zone selvagge del Sunggari, feci caricare il grano su 17 barche e ordinai di tenerle a disposizione sull'Ehe Neyen. Quindi noi *amban* stabilimmo con il comandante d'ala Ehe che avremmo proseguito [più] speditamente a cavallo su terra ferma e che, salita sulla la Lunga Montagna Bianca, avremmo voluto ritornare salendo per l'Ehe Neyen. Noi *amban* prendemmo il colonnello di Bandiera¹⁵ Sabsu¹⁶ e partimmo il 2° giorno del 6° mese.¹⁷ Attraversammo il fiume Undehen, il monte Ahū, la foresta di Kurene, il fiume Kirsā, Hontoho Ša, il fiume Burkan, Nadan Fere, il fiume di Hoifa, il fiume Fa, la foresta di Mudun, il fiume Bakta, il fiume Narhūn, la montagna Dondon, il fiume Joronggo e altri luoghi. Poco dopo il nostro arrivo sul fiume Neyen, il settimo giorno vi arrivò inaspettatamente insieme ai cavalli anche il comandante d'ala Ehe, che aveva percorso con le barche il fiume Hontoho. Salimmo sulle barche per salire il fiume e raggiungere l'Ehe Neyen e inviammo [in avanscoperta] il colonnello di Bandiera Sabsu con quest'ordine:

¹³ "ala" (*gala*): formazione caratteristica all'interno delle Bandiere mancesi, nella versione cinese semplicemente trascritta con *galai da* (genitivo di *gala+da* = comandante); nel periodo Qianlong (1736-1795) per il termine fu creato il neologismo *yichang*: cf. Hucker, cit., nn. 2923 ("wing") e 2928 ("wing commander").

¹⁴ Per la biografia di Bahai cf. A. W. HUMMEL (cit.), pp. 14-15.

¹⁵ *gūsai da* = *gushan da* nella versione cinese. Cf. HUCKER, cit., n. 3243: kù-shān tà: "assistant commander".

¹⁶ Cf. HUMMEL, cit., pp. 630-631.

¹⁷ 1 luglio.

«Prendi con te [alcuni] ufficiali, soldati e cavalli, risali il fiume Wanuhū e scendi lungo il fiume Fodoho: ci incontreremo sull'Ehe Neyen!».

Noi *amban* raggiungemmo l'Ehe Neyen l'11° giorno, [mentre] il colonnello di Bandiera Sabsu e i suoi vi erano [già] giunti il 10° giorno.¹⁸ Poiché lì non esisteva alcuna strada percorribile, ma solo una fitta foresta, noi *amban* ci siamo consultati con il colonnello di Bandiera Sabsu [e abbiamo stabilito]:

«Voi, colonnello di Bandiera Sabsu insieme all'ufficiale in soprannumero¹⁹ Nikada, vi unirete all'esperto Kara e a due corazzieri presi da ciascuna Bandiera per esplorare la fitta foresta, andrete avanti tagliando gli alberi e aprirete la strada. Quando sarete al cospetto della Lunga Montagna Bianca e avrete calcolato accuratamente quanti giorni [ci vogliono per raggiungerla] e quanti *ba*²⁰ [dista, tornerete indietro e] ci riferirete!»

Partirono il 12° giorno;²¹ lo stesso giorno fecero ritorno gli uomini mandati in avanscoperta da Sabsu e riferirono:

«Dopo aver lasciato voi *amban* abbiamo percorso circa trenta *ba*, siamo saliti su una montagna e guardando intorno abbiamo visto che la Lunga Montagna Bianca non era molto lontana – forse 170 o 180 *ba*».

Successivamente fu inviato anche Aiha che riferì:

«Dopo gli uomini inviati precedentemente, anch'io sono salito su un'alta montagna e guardando intorno ho visto chiaramente la Lunga Montagna Bianca, coperta ovunque da chiazze bianche; calcolo approssimativamente che la distanza è di circa 100 *ba*».

Noi *amban* procedemmo in fretta prima che venissero le piogge e volendo rendere omaggio alla Lunga Montagna Bianca incaricammo il comandante d'ala Ehei di sovrintendere alle immersioni per la raccolta di conchiglie per lifere. Il 13° [giorno]²² ci mettemmo in cammino. Quando, il 14° [giorno],²³ incontrammo il colonnello di Bandiera Sabsu e i suoi, procedemmo diffidenti aprendoci una strada attraverso la fitta foresta. All'alba del 16° [giorno]²⁴ un suono simile al verso delle gru echeggiò sei-sette volte. Il 17° giorno²⁵ si stese una [fitta] nebbia e poiché non riuscimmo più a stabilire la direzione verso la montagna, seguimmo la direzione dalla quale provenivano le grida delle gru. Trovammo un sentiero creato dai cervi e procedemmo seguendo le loro tracce. Quando giungemmo ai piedi della Lunga Montagna Bianca e ci guardammo intorno, vedemmo un luogo circondato dal bosco, di forma circolare e brullo, senza alberi e coperto d'erba. Nella parte anteriore c'era dell'acqua; [la distanza] dal luogo dove riposammo fino al margine del bosco misurava mezzo *ba*. Al margine crescevano delle betulle bianche, come se fossero state piantate [dall'uomo]. Alberi profumati crescevano fitti, e [ovunque] fiorivano fiori gialli.²⁶ Noi *amban* sostammo lì per riposarci e

¹⁸ 10 risp. 9 luglio.

¹⁹ *sula* = *xiansan*, titolo militare mancese ereditario (Hucker, *cit.*, n. 2529: "unassigned Bannerman").

²⁰ *ba* = li, 576 metri.

²¹ 11 luglio.

²² 12 luglio.

²³ 13 luglio.

²⁴ 15 luglio.

²⁵ 16 luglio.

²⁶ La descrizione di questo posto di straordinaria bellezza "con dell'acqua" potrebbe riferirsi al lago

quindi lasciammo indietro tutti i compagni e uscimmo a piedi dal bosco; guardammo verso la montagna, ma la nebbia l'aveva ricoperta e non si poteva vedere nulla. Noi *amban* ci muovemmo in avanti, ci inginocchiammo e compimmo i riti, proclamando l'Editto imperiale. Mentre stavamo per terminare, la nebbia si diradò all'improvviso e la montagna fu chiaramente visibile. Noi *amban*, incommensurabilmente meravigliati, guardammo verso la montagna e scorgemmo giusto allora un sentiero sul quale si poteva salire [in cima]. In mezzo c'era un luogo piano e ameno, somigliante a una piattaforma fatta di terra battuta. Guardando la forma della montagna da lontano, essa appare lunga ed estesa. Giunti in cima e guardando intorno, si vede che la sommità è rotonda e a tratti bianca, dappertutto c'è neve e ghiaccio. L'altitudine è di 100 *ba*. Quando giungemmo in cima, vedemmo che c'era un lago circondato da cinque picchi chini verso l'acqua. L'acqua è molto pulita e di colore azzurro. Le increspature dell'acqua sono di una inusuale bellezza. Sulla sponda non crescono né erba né alberi. Il pendio dalla roccia, dove noi *amban* ci eravamo fermati fino al livello del lago, misura circa 50 *juda*.¹ La circonferenza misura circa trenta-quaranta *ba*. Sulla sponda settentrionale apparve un orso, e a vederlo sembrava molto piccolo. I picchi che circondano il lago danno l'impressione di crollare da un momento all'altro e a guardarli suscitano paura. Il picco più a sud, più piccolo degli altri, ha la forma di una porta. Dal lago l'acqua non defluisce. Da alcuni punti della montagna scaturiscono fiumi: a sinistra scaturisce il fiume Sunggari, a destra l'Amba ["Grande"] Neyen e l'Ajige ["Piccolo"] Neyen. Le montagne visibili in lontananza sembrano tutte piccole. Quando stavamo per andare, dopo aver finito di osservare e terminati i riti, apparve su un picco un gruppo di cervi. Mentre il grosso dei cervi stava andando via, sette di loro si gettarono uno dopo l'altro dal picco come spinti da uomini; [le loro carcasse] si fermarono ai piedi del picco. Noi *amban* ci meravigliammo incommensurabilmente e pensammo che, poiché le provviste stavano ormai per scarseggiare, i [cervi] deceduti ci erano stati probabilmente regalati dalle divinità della montagna. Un ufficiale in soprannumero scese con i suoi compagni e raccolse i sette cervi, mentre noi ci prostrammo alla montagna. [Anche] noi *amban*, che avevamo scalato la montagna, eravamo in sette. Dopo aver percorso venti-trenta passi dal luogo dove avevamo ricevuto i cervi, guardammo indietro [e vedemmo che] improvvisamente la nebbia aveva ricoperto la montagna. Poiché noi *amban* non potevamo fermarci a lungo in quel luogo sublime, iniziammo il [viaggio di] ritorno il 18° [giorno];²⁷ quando giungemmo nel

Bulhūri Omo (oggi Tiannū yugong chi) del mito sull'origine della casa imperiale mancese; è risaputo infatti che la storiografia Qing ha "spostato" il mitico bagno delle tre fanciulle celesti, per vari motivi, nel "Lago Celeste" (Tianchi) in cima del Changbaishan; per una documentazione fotografica si veda *On the Tracks of Manchu Culture*, a cura di G. Stary, N. Di Cosmo, T. A. Pang, A. Pozzi, Wiesbaden, Harrassowitz, 1995, p. 62.

²⁷ 1 *juda* (*zhang*) misura ~ 3,2 metri.

luogo dove precedentemente avevamo intravisto la Lunga Montagna Bianca, essa era avvolta dalla nebbia e non riuscimmo [più] a vederla. Il 21° [giorno]²⁸ raggiungemmo il luogo di confluenza dei due fiumi Neyen, e il 25° [giorno]²⁹ raggiungemmo il fiume Kiyakū, che confluisce da oriente con il fiume Neyen. Il 28° [giorno]³⁰ ci rimettemmo in marcia quando ci raggiunse un Editto imperiale: Noi *amban* leggemmo l'Editto con incommensurabile gioia e dopo averlo letto ci prostrammo deferenti per la grazia imperiale.³¹ Il 29° [giorno]³² prendemmo posto sulle barche per scendere lungo il fiume Kiyakū. Con le barche attraversammo gli inevitabili nove territori selvaggi [bagnati dai fiumi] Sekten, Tubehe, Gargan, Gadahūn, Saman, Saksi, Faksi, del grande Sunggari e Dogon. Grazie alla grande Fortuna del divino imperatore, il 2° del 7° mese³³ giungemmo tutti a Girin Ula. Visitammo quindi i luoghi intorno a Ningguta, e il 12° dello stesso mese³⁴ entrammo a Ningguta. Dopo aver visitato i luoghi del distretto di Hūi Ning,³⁵ partimmo da Ningguta il 17° del 7° mese³⁶ e giungemmo alla capitale il 21° dell'8° mese.³⁷

²⁸ 17 luglio.²⁹ 20 luglio.³⁰ 24 luglio.³¹ 27 luglio.

³² Il contenuto di questo Editto non è noto: si potrebbe supporre, data la reazione di gratitudine di Umne, che contenesse l'ordine (o il permesso) di recarsi a Huining, luogo d'origine della famiglia del capo-spedizione. Non poteva trattarsi dell'Editto che istituiva i riti dedicati al Changbaishan, che vennero decretati solo al ritorno di Umne alla capitale.

³⁴ 31 luglio.³⁵ 10 agosto.³³ 28 luglio.

³⁶ Luogo d'origine della famiglia di Umne (secondo il ms. della Bibliothèque Nationale, Parigi), è identificabile con la moderna Acheng: cf. GIBERT, *cit.*, pp. 316-322.

³⁸ 17 settembre.³⁷ 15 agosto.

LE VERSIONI MANCESI

Manjusai da sekiyen-i kimcin
(= Manzhou yuanliu kao)

*Gioro Umne-i da wesimbuhe bithe
be kamcime arahabi.*

dorgi amban Gioro Umne sei
gingguleme wesimburengge.

Hese be dahame Golmin Šanyan
Alin be hargašame tuwaha babe
wesimbure jalin.

Elhe Taifin-i juwan ningguci anyia
duin biyai tofohon de dorgi amban
Gioro Umne. uju jergi hiya bime
gocika hiya-i da Fiyose sede

Hese wasimbuhangge
Golmin Šanyan Alin serengge.
musei gurun-i Mafari da mukdeke
ba.

te getuken sara niyalma akū.
suweni duiin niyalma genefi. girin
ulai jiyanggiyūn ci ba sara niyal-
ma be gafi getukeleme tuwa acara
be tuwame dorolon be yabubuki

sehebe.
amban be gingguleme dahafi
sunja biyai ice sunja de jurafi
ineku biyai juwan duiin de Mukden
de isinaha.

orin ilan de Girin Ula de isinafi.
turgun be jiyanggiyūn sede
Hese wasimbuha
baicaci. Girin Ula. Ningguta.
Girin Ulai buthai gašan-i jergi bade
Golmin Šanyan Alin be getuken
sara niyalma akū.
gemu goro sabuha sembi.
damu gūsai amban Niyahan-i
mukūn-i mafa Daimbulu.
daci buthai haha bihe.

erei alarangge

bi Golmin Šanyan Alin-i
ninggude isinaha ba akū.
be daci Ehe Neyen de tehe niyalma.
mini ama-i alahangge.
Golmin Šanyan Alin-i
buten de abalame genefi
buhū wafi unufi booi baru jime

Jakūn gūsai tongj'i
(= Baqi tongji)

Elhe Taifin-i juwan ningguci anyia
duin biyade uju jergi hiya Šehuri
sei emgi Hese be dahame Šanggi-
yan Alin-i arbun muru be baicame
tuwafi. isinaha bade acara be tuwa-
me wecekini seme takūraha de.
Šengzu Gosin Hūwangdi

hese wasimbuhangge.
Šanggiyan Alin serengge.
daci mukdeke
ba.

te getuken-i sara niyalma akū.
suweni duiin niyalma genefi.
ulai jiyanggiyūn ci ba sara niyal-
ma be gafi getukeleme tuwa. acara
be tuwame dorolon be yabubu.

Ningguta-i jergi babe inu gemu
tuwa. amba halhūn-i onggolo
jura sehe.
Umene se
sunja biyade jurafi

Mukden deri Girin Ula de isinaha.
nadan biyade wesimbuhangge.
amban be Girin Ula de isinafi

Ningguta-i
buthai gašan-i jergi bade
Šanggiyan Alin be getuken-i
sara niyalma akū.
gemu goro sabuha sembi.
damu gūsai ejen Niyahan de
mafa jalan ojoro Daimbulu
daci buthai haha bihe.
se sakdafi nakahabihe.
ere alarangge.
Daimbulu bi ajigen fonde

daci Ehe Neyen de tehe niyalma.
mini ama-i alahangge.
Šanggiyan Alin-i
buten de abalame genefi
buhū wafi unufi booi baru jime

Manoscritto della
Bibliothèque Nationale

elhe taifini juwan **nadaci** anyia
duin biyai tofohon de.

Hese.
Golmin Šanyan Alin serengge.
musei gurun-i Mafari da mukdeke
ba.
cohotoi dorgi amban Gioroi Umene.
uju jergi haha juse Fiyose. uju jergi
hiya Šeshuri sebe tucibufi.

amba halhūn-i onggolo giyamun
yalufi genekini sehebe
gingguleme dahafi
sunja biyai ice **duin** de juraka
juwan duiin de Mukden
de isinaha.

orin ilan de Girin de isinafi.
jiyanggiyūn de afabufi

gašan toksoi butha-i urse be
isabufi fonjici. Šanyan Alin be
sara niyalma akū.

uheri da Niyahan-i
mukūn-i mafa Daimbulu
jalan halame buthašame banjimbihe.
se sakdafi nakaha.
ini alarangge

daci Ehe Neyen-i bade tehe bihe.
ini ama-i alara be alara be donjici.
Šanyan Alin de
buthašame genefi.
buhū unufi

ohode. ilan dedufi duici inenggi
isinjimbi seme alaha be donjiha.
erebe bodoci. Ehe Neyen ci
Golmin Šanyan Alin de asuru
goro akū gese seme alambi.
uttu ofi. Ehe Neyen de mukei
jugūn deri geneci uduci inenggi
isinambi. olhon jugūn deri gene-
ci uduci inenggi isinambi. Ehe
Neyen de genere olhon jugūn
be sara niyalma geli bio seme
fonjici.
butha be kadalara galai da Eheci sei
alarangge.
Ehe Neyen de olhon jugūn deri
moringgai geneci juwan inenggi
isinambi. mukei jugūn deri weihu-i
geneci umai tookaburakū ohode.
orici inenggi isinambi. bisan de
ucarafi tookabuha de udu inenggi
tookabure be boljoci ojarahū.
olhon jugūn be buthai haha Kara
sambi sembi.
uttu ofi. amban be niyalma tome
ilata biyai jetera bele gaifi
Ningguta-i jiyanggiyūn Bahai-i
baru amban meni gisurehenge.
ilan biyai bele gajire morin cukufi.
isinjirakū be boljoci ojarahū. emu
jahūdai de bele tebufi Ehe Neyen
de belhebu. meni bele wajihā erin-
de tubade gajiki sehe manggi. ji-
yanggiyūn Bahai-i gisun jahūdai
Sunggari amba ehe ba duleci ojo-
rakū. bi juwan nadan weihu de bele
tebufi. Ehe Neyen de belhere sehe
manggi. amban be morin-i yali
be amcame olhon jugūn deri hūdun
genefi. Golmin Šanyan Alin be
tuwafi amasi jifi Ehe Neyen be
wesime baime geneki seme galai
da Eheci emgi boljofi.
amban be
gūsai da Sabsu be gaifi.

ninggun biyai ice juwe de jurafi
Undehen bira. **Ahū hada**
Kurene weji. **Kirsa** bira.
Hontoho Ša. Burkan bira.
Nadan Fere. Hoifa-i ula.
Fa bira. Mudun-i weji.
Bakta bira. Narhūn bira.
Dondon-i alin. Joronggo bira-i
jergi babe dulefi. Neyen-i ula de
isinaha bici. goidahakū galai da
Eheci Hontoho birai weihu yabure
babe gūnihakū nadaci inenggi
morin-i sasa inu tubade isinahabi.
be weihu de tefi ula be wesime Ehe
Neyen de genere. gūsai da Sabsu
si janggin cooha morin be gamame
Wanuhū bira be wesime Fodoho
bira be wesime Ehe Neyen de acan-
ju seme hendufi unggihē.
amban be juwan emu de Ehe Neyen
de isinaha. Gūsai da Sabsu se juwan
de isinaha. casi umai yabure jugūn
akū. yooni necin weji ofi. amban

ohode. ilan dedun dedufi
isinjimbi seme alara be donjiha.
erebe bodoci Ehe Neyen ci
ci Šanggiyan Alin asuru
goro akū gese seme alambi.

uttu ofi

amban be

ninggun biyai ice juwe de jurafi.
Undehen-i bira

jergi babe dulefi. Neyen-i
giyang de isinaha.

duici inenggi
boode isinjimbihe sembi.
erebe tuwaci. Šanyan Alin
Neyen ci
goro akū.

Neyen ubaci goro hanci be fonjici.
butha galai da Ehe
alarangge.
olhon jugūn
juwan inenggi.
mukei jugūn

orin inenggi baibumbi

sembi
tuttu buthai urse be jugūn joribume
gemu ilata biyai anggala-i bele gaisu
sefi. geli bele wajifi morin šindara-
hao seme. jiyanggiyūn Bahai de
hendufi. bele
emu
jaha tebufi juwame Neyen
de isibufi belhekini sehe

galai da Eheci sei weihu de tefi.
mukei jugūn ci. wesime jurafi.
Gioroi Umene se
gūsai da Sabsu be gaifi.
olgon jugūn be yabume
ninggun biyai ice ilan de juraka.
Undehe bira.
Kuren weji. **Girsa** bira.
Burka bira.
Nadan Fere **hoton**. Hoifa bira.

Narhūn bira.
Dundu alin. Joronggo bira
be dulefi. Neyen de
isinaha bici. galai da
Ehe se

inu isinaha.

juwan emu de juraki seci

yooni fisin weji. jugūn
akū

be gūsai da Sabsu-i emgi uhei gisu-refi. gūsai da Sabsu sula janggin Nikada. necin weji be muruśeme sara Kara de emu gūsai juwete uksin be adabufi. suwe juleri jugūn arame moo sacime gene. Golmin Šanyan Alin be sabume ohode. udu inenggi dubede sabure udu ba bisire be getukeleme tuwafi alanju seme juwan juwe de juleri unggihe. ineku inenggi gūsai da Sabsu-i takūraha niyalma isinjifi alarangege. be ambasa ci fakcafi gūsın ba isime yabufi. alin-i ninggude emu den alin de tafafi. isinafi tuwaci. Golmin Šanyan Alin be saburengge asuru goro akū. ainci emu tanggū nadanju jakūnju ba isime bisire gese seme Alin dere sere jakade. alanjiha. siranduhai geli **Aiha** be takūrafi alanjibuhangge neneme takūraha niyalma jihe amala. jai emu den alin-i ninggude tafafi tuwaci. Golmin Šanyan Alin be saburengge umesi getuken. alin-i babade farsi farsi šanyan sabumbi. muruśeme bodoci. tanggū ba funceme bisire gese sehe manggi. amban be aga mukei onggo hahilame genefi. Golmin Šanyan Alin be tuwaki seme galai da Ehei de kadalam tahūra be furime gaisu seme afabufi. juwan ilan de jurafi. juwan duin de gūsai da Sabsu sei jakade acanafi. necin weji be buhiyeme jugūn arame genehei. juwan ninggun-i gersi fersi de bulehen-i jilgan-i adali den ninggun nadanggeri hūlahā. juwan nadan-i inenggi tugi talman sektefi alin-i ici be saburakū ofi bulehen-i hūlahā ici be baime genehei buhū-i yabuha junta be sabufi songko faitame genehei uthai Golmin Šanyan Alin-i buten de isinafi tuwaci. emu bade torhome weji. dulimba muheliyeken šehun. moo akū orho banjijhabi. juleri muke bi. tataha baci weji hontoho ba-i dubede mohohobi.

mohoho baci šanyan **šajilan** moo banjihangge tebuhe adali. hiyan-i moo fuldun fuldun banjifi. suwayan ilha ilkabi. amban be tubade tatafi geren be werifi. yafahalame weji ci tucifi alin-i baru tuwaci. tugi talman alin be burifi umai saburakū ofi. amban be juleri ibefi niyakūrafi Hese be alame dorolome wajime. gaitai tugi talman yooni hetefi. alin be getuken sabumbi.

gūsai da Sabsu-i emgi uhei gisu-refi. Sabsu de

emu juwete uksin adabufi. suwe juleri jugūn arame moo sacime gene. Šanggiyan Alin be sabume ohode. udu ba bisire be getukeleme tuwafi alanju seme juleri unggihe. ineku biyai juwan juwe de Sabsu niyalma takūrafi alanjijhangge. Sabsu be tuktan jurame gūsın ba isime yabufi. emu ajige alin sabuha.

alin ninggude isinafi moo de tafafi. moo de tafafi tuwaci Šanggiyan Alin be saburengge asuru goro akū. ainci emu tanggū nadanju jakūnju ba isime gese seme

alanjiha. siranduhai geli niyalma takūrafi alanjijhangge.

amala geli emu den alin-i ninggude tafafi tuwaci Šanggiyan Alin be saburengge umesi getuken. bababe gemu farsi farsi tugi šanggiyan sabumbi. muruśeme bodoci tanggū ba funceme bisire gese sehe manggi. amban be

juwan ilan de uthai jurafi. Sabsu sei neihe

jugūn be jafame genehei. juwan ninggun-i inenggi gergin de bulehen-i guwandere jilgan be donjiha. juwan nadan de tugi talman sektefi alin-i ici be saburakū ofi. bulehen-i jilgan ici baime genehe buhū-i yabuha jugūn be bahafi terei jugūn-i ici alin be baime genehei. Šanggiyan Alin-i buten de isinaha alin-i buten de isinafi tuwaci. emu bade torhome weji dulimba muheliyeken šehun moo akū orho banjijhabi. hontoho ba duleme yabufi

šanggiyan **sajulan** moo banjijhangge tebuhe adali. hiyan-i moo fuldun fuldun-i banjifi suwayan ilga bigan de jalukabi. amban be geren be werifi yafahalame yabume tuwaci Šanggiyan Alin be tugi talman burifi umai saburakū ofi. amban be Hese alame dorolome wajime gaitai tugi talman yooni hetefi alin be getuken-i sabumbi.

Sabsu

juwe tanggū cooha gaifi moo be sacime jugūn araha.

juwan juwe de. teni geren be gaifi. juraka. tere inenggi Sabsu gucu sabe takūrafi alanjijhangge. tanggū ba funceme yabufi

galai da Ehe sebe tana butabume werihe.

juwan duin de Sabsu sade acanafi. weji dorgi de muruśeme jugūn arame yabume juwan ninggun-i gersi fersi erinde. bulehen-i guwendere jilgan be ninggun nadan mudan donjiha. tugi talman burifi buru bara umai alin be saburakū. bulehen-i guwengge ici jugūn baime geneme. buhū-i junta be bahafi dahalam genehei alin-i bethede isinaha duin derede fik seme moo banjifi terei dolo sehun necin. orho bisire gojime moo banjijhakūbi. moo be dulefi. emu ba funceme genehe manggi. wangga wa sur seme baha-bume. hacingga hiyan sekteme banjifi **fiya** moo jergi jergi. niyalma-i tebuhe gese.

suwayan ilha ler seme nade jalukabi.

alin-i dulin ci tugi talman burubufi. wesihun tuwame akūnarakū jakade. weji dolo tatafi geren ambasa niyakrafi Hese bithe hūlame wajija manggi gaitai tugi talman hetefi alin-i muru getuken-i tucinjihe.

amban be alimbaharakū fergu-
weme alin-i baru tuwaci. tob
seme emu wesici ojoro jugūn-i
adali babe teisulebuhebi.
dulimbade cirgehe karan-i adali
necin saikan ba bi. alin-i arbun
aldangga tuwara de golmin bime
amba sabumbi. ninggude isinafi
tuwaci. oyo-i ninggu muheliyen.
farsi farsi šanyan sabuhangge.

gemu juhe nimanggi.
den tanggū ba bi.
alin-i ninggude isinafi tuwaci
omo bi.
sunja hada šurdeme mukei baru
sunja hada engegehe adali
engeleme banjihabi.

mukei boco lamun bime umesi
bolgo. mukei weren aššarangge
encu hacin-i saikan. dalin de orho
moo banjihakūbi. amban meni
iliha hada engegeleku ci fushūn.
omoi muke ci wesihun. den ainci
susai juda funcembi.
omoi šurdeme amba muru gūsin
dehi ba bi.
omoi amargi dalin de lefu emke
ilihabi. saburengge umesi ajigen.
omo be šurdeme hada. ne tuhere
ulejere gese.

tuwara de umesi gelecuqe.
tob julergi hada. jergi hada ci
fushūn dukai adali sabumbi.
omoi muke eyehe ba akū.
alin-i babaci muke tucifi hashū
ergide Sunggari ula. ici ergide
Amba Neyen. Ajige Neyen eye-
hebi.

alin-i šurdeme banjihangge gemu
necin weji. aldangga sabure alin
be gemu fangkala sabumbi.
tuwame wajifi dorolofi wasime
jidere de. hadai ninggude emu
feniyen-i buhū ilifi. guwa buhū
gemu genecibe. funcehe nadan
buhū niyalma anara adali. hada
ci emke emken-i gūlame fuhešeme
hadai fejile ilia.
sula janggin sei teisu tuhenjifi
būcehe be. amban be alimbaha-
rakū ferguweme jing jeterengge
hibcan de. cohomo alin-i endurisa

buhengge dere seme alin-i baru
hengkilefi. nadan buhū be gaiha.
amban meni alin de tafakangge
nadan niyalma bihe. buhū baha
baci bedereme orin gūsin okson-i
dubede jifi amasi tuwaci dartai an-

amban be alimbaharakū fergu-
weme
emu ajige jugūn teisulefi wesime
yabume tuwaci

alin-i arbun necin saikan.

alin-i oyo-i ninggude
farsi farsi tugi šanggiyan sabumbi.

amban be etuku ba hetefi tatame
tanggū ba funceme yabufi
gemu nimanggi iktafi juhe ohobi.

alin-i ninggude sunja hada šurdeme

engeleme banjihabi.

mukei omo emke bi.

omo šurdeme amba muru gūsin
dehi ba bi.
amargi dalin de lefu emke
ilihabi. saburengge umesi ajigen.
šurdehe hada ne tuhere
ulejere gese.

tob julergi hada jergi hada ci
fushūn dukai adali sabumbi.

alin-i babaci muke tucifi hashū
ergide Sunggari ula ici ergide
Amba Neyen Ajige Neyen de eye-
hebi.

amban be
tuwame wajifi dorolofi wasime
jidere de gaitai emu
feniyen buhū sabuha.
feniyen dorgi nadan
buhū hada
ci fuhešeme tuhenjifi. amban
meni juleri ilia bucehe.

amban be
jing jeterengge ekiyehun ucuri.
ainci alin-i enduri se cohomo
Hesei takūraha ambasa de
buhengge dere seme alin-i baru
hengkilefi buhū be gaiha.

amasi tuwaci

tuwaci tafanara jugūn bi.
geren gemu kiyakiyame ferguweme
wajirakū. fasime micume tafame
dulin de isinaha manggi. wehei
sahaha karan bi. dele necin. tafafi.
duin ici hargašame tuwaci. alin-i
arbun golmin. oyo muheliyeken.
nimanggi šahūn sabumbi. onggolo
sabuha šanyan elden dule.

yooni juhe nimanggi bihebi.
den tanggū ba funcembi.

borhome banjihabi. julergi emu
hada majige fangkalan. dukai adali.
dulimbade omo bi
umesi šumin.

ekcin de
susai juda funcembi
šurdeme
dehi ba funcembi.
orho moo akū. muke niohon bime.
genggiyen. mukei weren irenemb.
geren hada nioholon gebgeljeme
[sic!] engegehengge. ne tuhere
sere adali. sabuha ele urse gemu
kiyakiyame ferguwehe.

omoi muke eyerakū bime
alin-i duin dere ci genggiyen šeri
jolhome tucifi. ilan amba ula. geren
birai sekiyen ohobi. amasi eyeheng-
ge Sunggari ula. wargi amargi baru
eyehengge Neyen bira.

jing tuwame bisire de.
hadai ninggude yabure emu
feniyen buhū sabufi feksire de
nadan buhū

gūlafi tuhenjire.

geren urgunjeme.

enduri šangnahangge sefi

hengkilefi alime gaiha.
tere fonde alin de tafakangge
nadan niyalma bihebi. yooni
kunesun lakcara jakade. umesi
urgunjehe. amasi marifi tuwaci

dande tugî talman alin be burihabi.
 amban be bolgo ba be dahame.
 sirkedeme bici. ojarahû ofi.
 juwan jakûn de amasi jime. neneme
 Golmin Şanyan Alin be sabuhale
 bade isinjifi tuwaci. alin be tugî
 talman burifi bahafi sabuhakû.
 orin emu de juwe Neyen bira-i aca-
 ha bade isinjifi. orin sunja de
 Neyen-i wargici eyeme Neyen de
 acanjîha Kiyakû bira de isinjîha.

orin jakûn de tucime jidere de.

hese isinaha manggi. amban be
 alimbaharakû urgunjeme hese be
 tuwafi gingguleme kesi de heng-
 kilehe.

orin uyun de Kiyakû bira ci mukei
 jugûn deri weihu de tefi jime
 Sekten-i ehe. Tubehe ehe. Gargan-i
 ehe. Gadahûn-i ehe. Saman-i ehe.
 Saksi-i ehe. Faksi-i ehe. Sunggari
 amba ehe. Dogon-i ehe. ere uyun
 ehe amba ula be ajige weihu de tefi
 umainahakû dulekengge. gemu
 enduringge ejen-i amba hûhuri de
 nadan biyai ice juwe de Girin Ula
 de isinjîha.

tereci geli Ningguta-i jergi babe
 tuwame ineku biyai juwan juwe
 de Ningguta de isinaha.
 Hûi Ning Fu-i jergi babe akûm-
 bume tuwafi. Ningguta ci nadan
 biyai juwan nadan ci jurafi jime
 jakûn biyai orin emu de gemun
 hecen de isinjîha.

alin be tugî talman burifi bahafi
 sabuhakû. amban be
 sirkedeme bici ojarahû ofi.

orin jakûn de kemuni Neyen-i
 bade isinjîha.

nadan biyai ice juwe de Girin Ula
 de isinjifi.
 geli Ningguta jai

Hûi Ning Fu jergi babe akûm-
 bume tuwafi.

jakûn biyai orin emu de ging
 hecen de isinjîha

gaitai tugî talman buheliyefi.
 alin be saburakû oho.

juwan jakûn de bederefi. neneme
 tafaka den alin de tafafi
 tuwaci. ineku farhûn talman de
 dalibufi. umai be sabuhakû.
 orin emu de Ehe Neyen. Sain Neyen-i
 acan bade isinjîha. orin sunja de

Kiyakû bira de isinjîha.
 ere uthai Neyen birai angga.

orin uyun de Kiyakû bira ci

Sekten. Tubehe. Gargan
 Gadahûn. Saman.
 Saksi. Faksi. Sunggari
 Dogon-i jergi uyun
 ehe be
 dulefi.

nadan biyai ice juwe de Girin
 de isinjîha.

juwan juwe
 de Ningguta de genefi
 Hûi Ning ni jergi **fe susu** be
 tuwafi

jakûn biyai orin emu de gemun
 hecen de isinjîha.

LE VERSIONI CINESI

(1 = MANZHOU YUANLIU KAO, 2 = TESTO DI YANG BIN, 3 = FENG CHANGBAISHAN JI)

1 內大臣覺羅吳木訥等謹題為遵旨看驗長白山事
2 | | | | | 武 - - | | | | | | | | | | |
3 -

1 康熙十 六年四月
2 | | | | | | | | |
3 | | | 有 | | | | 望上以長白山發祥要地特命

1 十五日內大臣覺羅吳木訥一等待衛兼親隨侍衛首領臣 耀色
2 | | | | | | | 武 - - | | | | | | | | | | | | | 一
3 - - - | | | | | 武某 - | | | | | | | | | - - - 費 | | |

1 等 - - - - - - - - - - 奉上諭
2 | 侍衛臣塞護札三等待衛臣索口 | | |
3 | 侍衛 - 塞護禮 - 等 - - - - - - - 於大暑前馳驛往

1 長白山係本朝祖宗發祥之地今乃無確知之人爾等四人前赴鎮守
2 |
3 -

1 烏拉地方將軍處選取識路之人往看明白以便酌量行禮臣等欽遵
2 兀喇 |
3 -

1 于五月初五日起行本月十四日至盛京
2 上諭 | 十六日由盛京起行本
3 - - - | | - 四日啟行 - - | | | | | | | - - - - - - - - -

1 二十三日烏拉地方轉宣上諭于 將軍等隨查烏拉寧古塔及
2 月 | | | | | 兀喇 | | | | | | | | | | | 兀喇 | | | | |
3 - | | | | | | | - - - | - | 鎮守 | | | | - - - - - - - 召

1 烏拉獵戶所居村莊等處俱無確知長白山之人僉云曾遠望見
2 兀喇 |
3 村莊 | | 皆 - - - - - | - | | | - 者 - - - - - - -

1 惟都統尼雅罕之宗族達穆布魯原係採獵之人
2 | | | | | 漢 | | | 裁 | | | | | | | | | 今已老退閒居
3 - | | | | | - 族祖戴 | | | 世 - | | | - - - 以 | | | | -

1 稱 原在額赫訥陰地方居住 雖不曾躋長白巔 曾聞我父
2 | 我輩 | | | | | | | | | | | | | | | 山之顛 | | | | |
3 - 自言祖居 | 黑 | | - - - - - | - - - - - - - - - 其 |

1 云如往獵于長白山腳獲鹿肩負以歸途中三宿第四日可至家以
2 |
3 嘗 | - - | 鹿 | | | - - - - | | | - - - - - | | | 抵 | |

1 此度之長白山離額赫訥陰地方不甚遙遠 等語因訪問
2 |
3 | | | | | 距 - - | | 當 - | - - | - - - - - - - - - | - |

1 赴額赫訥陰 水路幾日 陸路幾日可至
2 雖不曾至長白山知 地方水 日可至
3 - - - - - 何 - - - - -

1 亦有知額赫訥陰 陸路之人否據管獵戶噶賴達額赫等口稱如
2 地方 喇大 黑
3 - - - - - 噶 大 黑 日 - -

1 乘馬由陸路 十日可至如乘小舟
2 前赴額赫訥陰地方 由水路而往途
3 - - - 陸行 - - - 水路 - - -

1 二十日可至倘遇 漲阻 難計日期有獵戶喀喇者能
2 中全無阻滯 水 滯 乃命獵人 前遵
3 - - - - - 乃命獵人 前遵

1 知 陸路等語臣等隨議每人攜三月糧而往又思或
2 赴額赫訥陰地方 各持
3 - - - - - 各持 - - - - -

1 三月糧 盡或馬力疲乏 亦不可定隨語鎮守寧古塔
2 匹倒斃不能歸家
3 又慮食 - - - 乏 也 - - - - -

1 將軍巴海可載一船米於額赫訥陰地方預備
2 倘我輩米盡以便於
3 期 米一舟 候于 - - - - -

1 巴海云大船不能過松花江 大險處當 載米十七小船
2 彼處取用 阿里河 即
3 - - - - -

1 以往 又
2 至額赫訥陰地方預備臣等即擬於六月初二日起行 思由水路而
3 - - - - -

1 與噶賴達額赫約我輩乘
2 往倘遇水漲阻滯稽遲時日不能即至因 喇大
3 - - - - - 于是噶 黑等 - - -

1 此馬匹肥壯速由陸路往 看過長白山回時再由水路逆流而上
2 看俟 舟
3 - - - - - 舟 - - - - -

1 前赴額赫訥陰地方約定臣等帶 固山達薩布素於 六月
2 領 大
3 - - - - - 覺羅率 由陸

1 初二日起行經過溫德亨河阿虎山庫噶訥林初爾薩河呼沱河沙布
2 文 痕 勒 而 渾
3 - 三 敗 - - - 納 祁爾 渾 法

1 爾堪河納丹佛勒地方輝發江法河穆敦林巴克塔河納爾琿河敦敦
2 木
3 水

1 視 因留噶額達赫督捕珠蚌於十三日起行十四日與
2 - 驗長白山 | | | 喇大 | 黑 | | | | | | | |
3 - 殆 | | | 也 | | 喝 | | | 采蛛蛙 - - - - -

1 固山達薩布素等會於樹林中揣摩開路前進十六日黎明聞鶴鳴
2 | | 大 |
3 - - - |

1 六七聲十七日雲霧迷漫不見山在何處因向鶴鳴處尋路而行適
2 |
3 | | | | - - - |

1 遇鹿蹊由此前進直至長白山腳下見一處周圍林密中央地平而圓
2 |
3 得鹿 | 循之以 | 則山麓矣始至一處樹木環密中頗坦 - - - | |

1 有草無木前面有水其林離駐扎處半里方盡自林盡處有白樺木宛
2 |
3 |

1 如栽植香木叢生黃花燦爛臣等隨移於彼處駐扎步出林外遠望雲
2 |
3 |

1 霧迷山毫無所見臣等近前跪誦綸音禮拜甫畢雲霧開散長白山歷
2 |
3 | 漫漫 - | | | | | 也眾惶惑前 | | | | | | | | | | | | | | | | | |

1 歷分明臣等不勝駭異又正值一路可一躋攀中間有平坦勝地如築
2 |
3 | 可睹莫不歡呼稱 | - - - - - 遂攀躋而上 | - - - | | 平敞

1 成臺基遙望山形長闊近觀地勢頗圓所見片片白光皆冰雪也山高
2 |
3 如 | - |

1 約有百里山頂有池五峰圍繞臨水而立碧水澄清波紋蕩漾
2 |
3 | - | | | - - - 五峰環繞憑水而立頂有池約三四十里無草木碧

1 池畔無草木臣等所立山峰去池水約有五十餘丈周圍寬闊約
2 觀 |
3 水澄清波文蕩漾繞池諸峰望之搖搖若墜觀者駭焉 - - - - -

1 有三四十里池北岸有立熊望之甚小其繞池諸峰勢若傾頽頗駭瞻
2 |
3 -

1 視正南一峰輻諸峰稍低宛然如門池水不流山間處處有水由左
2 |
3 - - - | | | - - - |

1 流者則為松阿哩烏拉右流者則為大訥陰河小訥陰河邊山皆平
2 |
3 | - - | | 松 |

1 林遠望諸山皆低相視畢禮拜下山之際岸頭有鹿一群他鹿皆奔獨
2 |
3 - - - - - - - - - - - 瞻眺 | | 峰 | 遊 | | | | - - | 駭逸

1 有七鹿如人推狀自山岸陸續滾到山下閒散章京等駐立
2 | 畢楊武里 | | |
3 惟 | | 忽墜落眾皆曰神賜也蓋登者適七人 - - - - -

1 之處臣等不勝駭異因思正在乏食此殆山靈賜與者隨望
2 | 欽差大臣 | | |
3 - - - - - 時 | | | - - - - -

1 山叩謝臣等上山之時原有七人也自得鹿之處退至二三
2 | | | 收其七鹿 | 十
3 - - - - - 拜而

1 十步回首瞻望又忽然雲霧迷山臣等因清淨勝地不宜久留於十八
2 三 |
3 受之 | | - | 山恢復 | | - - - - - 遂于 | |

1 日言旋回望雲霧朦朧不得復見山光矣二
2 | | | | 見先 | 見長白山之處因 | | | | 遂 | | | | | | | |
3 | - 南 | 至前登山高望處一氣杳冥并 - - - | - 見有 | | | |

1 十一日回至二訥陰河合流之處二十五日回至恰庫河此河乃訥陰
2 |
3 | | | - | | | | | | | | | | | | | | | | - | | 則 | |

1 東流會合之所二十八日正行之際適遇頒到敕旨
2 |
3 | | 合處也 - - - - - 臣等不勝歡忭捧

1 當經叩頭謝恩訖二十九日自怡
2 讀敕旨感激糜盡 | | | | | | | | | | | | | | 因馬疲不堪馳驅 | |
3 - - - - - | | | | - - - - - 由 |

1 庫河乘小舟而歸經過色克騰險處圖伯赫險處噶爾漢險處噶
2 | | 水路 |
3 | | - - - - - 歷 | | | | | | | | | | - - | - - |

1 達理險處薩滿險處薩克錫險處法克錫險處松阿里大險處多理險
2 大渾 |
3 | | - - | - - | | | | | | | | | | | | | | | | | 大

1 處乘一葉小舟歷此大江九險得以無恙而渡者皆仰賴皇上洪福之
2 |
3 江險絕處凡 - - - - - | - - - - -

1 所致也七月初日回至烏拉地方本月
2 |
3 - - - | | - | | 次 - 兀喇 - - - - - 塔等處地方於 | |

1 十二日至寧古塔遍看會寧府等處地方畢七月十七日自寧古
2 |
3 | | | 抵 | | | | 閱 | | 諸 | - - - - -

1 塔起行八月二十一日抵京師
2 |
3 - - - | | | | | | | | 還京

Il mistero Pu Yi: da ultimo imperatore della Cina a presidente di un'ipotetica “Repubblica Sovietica della Manciuria”?

Giovanni Stary

Il più noto degli imperatori della Cina – anche presso un pubblico non adepto – è senza dubbio l'ultimo sovrano del Celeste Impero, Pu-yi 溥儀 (in mancese correttamente: Pu I)¹. La sua grande notorietà è essenzialmen-

¹ Aisin Gioro Pu Yi 愛新覺羅溥儀 (字 Haoran 浩然), nacque a Pechino il 7 febbraio 1906, primogenito di Zaifeng 載灃, fratello dell'imperatore Guangxu 光緒, e di Youlan 幼蘭 del clan Gūwalgiya, figlia del famoso generale Ronglu 榮祿 [cfr. A. W. Hummel (ed.), *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644-1912)*, Washington 1943-44, pp. 405-409]. Salì sul trono il 2 dicembre 1908 e abdicò ufficialmente il 12 febbraio 1912, data in cui l'imperatrice vedova Longyu 隆裕 firmò l'editto di abdicazione, ponendo fine alla dinastia Qing e al suo breve periodo di regno col *nianhao* 年號, Xuantong 宣統 (mancese: Gehungge Yoso, mongolo: Kebtü Yosun), che ufficialmente era durato dal 22 gennaio 1909 (il primo giorno del nuovo anno secondo il calendario lunare) fino al 17 febbraio 1912 (ultimo giorno del 12° mese del terzo anno di regno). Visse nella Città Proibita fino al 5 novembre 1924, e si rifugiò poi nella concessione giapponese di Tianjin. Un tentativo di restaurazione monarchica durò solo pochi giorni (1 luglio–12 luglio 1917). Dal 4 marzo 1932 fu a capo del Manzhouguo in qualità di “Capo del potere esecutivo” (*zhizheng* 執政) col *nianhao* Da Tong 大同, e ne divenne l'imperatore il 9 marzo 1934 col *nianhao* Kangde 康德 (mancese: Elhe Erdemungge, mongolo: Engke Erdemtü). Fatto prigioniero dai sovietici il 18 agosto 1945 e inviato in Unione Sovietica, fu estradato in Cina il 1 agosto 1950 e, dopo un periodo di “rieducazione” nel carcere di Fushun, fu graziato il 18 ottobre 1959. Le sue mogli furono Guojia 郭佳, l'imperatrice Wanrong 婉容 (anche Hongqiu 鴻秋, *ming* 名 Zhilian 植蓮, 字 Muhong 慕鴻) del clan daguro Kokol, sposata il 1° dicembre 1922, morta neuropatica nel 1946 [secondo recenti dati il 18 agosto 1945: cf. M. Gimm, *Marginalien zum letzten chinesischen Kaiser P'u-i und zu seiner Familie*, in M. Gimm, G. Stary, M. Weiers (a cura di), «Aetas Manjurica», 1, Wiesbaden 1987, p. 91] in un campo di internamento a Duanhua (Jilin) o Tumen; la concubina Shufei 淑妃 del clan Ertut, di nome Wenxiu 文繡 o Hueixin 惠心, che egli sposò lo stesso giorno del matrimonio imperiale e dalla quale divorziò il 23 ottobre 1931; morì nel 1950; la concubina Tan Yuling 譚玉齡 del clan Tatar, sposata il 6 aprile 1937 e morta il 13 agosto 1942 in circostanze misteriose (probabilmente assassinata dai Giapponesi con un'iniezione letale); la concubina Li Yuqin 李玉琴, sposata nel 1943 e da cui divorziò nel 1957: per ulteriori dettagli cfr. Gimm, *cit.*, pp. 32-89). Il 23 aprile 1962

te legata al film “l’Ultimo Imperatore” di Bernardo Bertolucci² e all’auto-biografia dello stesso imperatore (titolo originale: *Cong huangdi dao gongmin - Wode qianban sheng* 從皇帝到公民 - 我的前半生, Pechino 1964), tradotta in quasi tutte le lingue europee, ma anche in giapponese, indonesiano, mongolo, e ristampata innumerevoli volte³, cui si è successivamente aggiunto il libro di Wang Qingxiang 王慶祥, *Huangdi chengle gongmin yibou* 皇帝成了公民以后 (noto in Occidente con il titolo *L’ultimo imperatore della Cina come semplice cittadino*), pubblicato per la prima volta nel 1981⁴. In questo volume l’autore afferma che Zhou Enlai 周恩來 “in persona avrebbe proposto la costruzione di un mausoleo per custodire le ceneri di Pu Yi, che si trovavano nel cimitero Xijiao gongmu 西郊公墓 a Babaoshan 八寶山 (nella parte occidentale di Pechino), dopo la cremazione avvenuta il 19 ottobre 1967. La proposta fu però rifiutata da Pu Jie 溥傑, fratello minore del defunto imperatore, che volle sottolineare la posizione di semplici “cittadini” dei membri dell’ex-clan imperiale⁵. Il cimitero di Babaoshan, tuttavia, non costituì l’ultima dimora di Pu Yi: nel dicembre 1994 un “businessman” di Hong Kong, un certo Zhang Shiyi, contattò la sua vedova Li Shuxian “e le propose di custodire le ceneri di Pu Yi in un cimitero che egli aveva appena fatto costruire sulle alture delle Tombe Occidentali⁶, non lontano dalla tomba dell’imperatore Guanxu. [...] Zhang spiegò alla vedova di Pu Yi che il cimitero era destinato a ricchi emigranti cinesi, che volevano essere sepolti in Cina e che la sepoltura di Pu Yi in questo luogo avrebbe avuto un enorme significato commerciale. Dichiarò inoltre che ne avrebbe sostenuto tutte le spese, ivi compresa la sepoltura accanto al consorte della stessa Li Shuxian e di Tan Yuling, concubina di Pu Yi morta nel 1942; avrebbe inoltre progettato di ingrandire la semplice tomba di Pu Yi, trasformandola in un mausoleo”⁷. Nel gennaio 1995 l’urna

Pu Yi sposò l’infermiera Li Shuxian 李淑賢, nata nel 1923 a Hangzhou e morta a Pechino il 9 giugno 1997.

² Cf. la recensione di Giuliano Bertuccioli, “L’ultimo Imperatore” di Bernardo Bertolucci, in «Cina», 61 (1988), pp. 69-72.

³ Prima edizione italiana a cura di Paul Kramer con presentazione di Giorgio Fattori, *Il compagno imperatore. L’autobiografia di P’u Yi ultimo Figlio del Cielo*, Milano, Ferro Edizioni, 1969; ultima edizione a cura di Francesco Saba Sardi, *Sono stato imperatore*, Milano, Tascabili Bompiani, 2002.

⁴ A puntate in «China Reconstructs», (marzo-novembre 1981).

⁵ Wang Qingxiang, *Chinas letzter Kaiser als einfacher Bürger*, Beijing 1986, pp. 119-120.

⁶ *Xiling* 西陵 o “Tombe Occidentali”, a circa 120 km ad ovest di Pechino, è il luogo di sepoltura degli imperatori Yongzheng 雍正, Jiaqing 嘉慶, Daoguang 道光 e Guangxu 光緒 con le rispettive imperatrici e concubine.

⁷ Viktor Usov, *Poslednij imperator Kitaja Pu I (1906-1967)*, Moskva 2003 (Serija “Archiv”), pp. 385 e 389-390.

con le ceneri di Pu Yi fu effettivamente traslata nella nuova tomba di marmo bianco di 4x4 m. circa, ornata a sinistra e destra da due colonne alte 2 metri con due leoni, mentre nella parte posteriore fu eretto un tradizionale tumulo in cemento alto circa 1 metro. L'iscrizione consiste nel cognome e nome in cinese, con la data di nascita e di morte.

Se la vita di Pu Yi è quindi nota nelle sue linee generali, rimangono tuttavia non pochi aspetti che attendono ancora di essere chiariti: la stessa "autobiografia", per la sua natura e per motivi ben noti, va accettata alla luce del periodo in cui fu scritta – a cominciare dalla questione della sua autenticità: voci infatti parlano di più autori, tra i quali il famoso scrittore Lao She 老舍 (1899-1966) e lo stesso fratello minore di Pu Yi, Pu Jie, il quale attribuisce a Lao She solo l'elaborazione stilistica dell'opera⁸.

È risaputo che durante la sua prigionia in Unione Sovietica Pu Yi fu ossessionato dall'idea di essere estradato in Cina, dove – secondo la sua convinzione – sarebbe stato condannato a morte: nella sua autobiografia riferisce di essersi rivolto tre volte alle autorità sovietiche, chiedendo il permesso di vivere per sempre in URSS⁹, senza tuttavia ricevere risposta. La documentazione relativa è conservata in un "carteggio speciale" presso l'Archivio centrale del FSB, di recente reso accessibile agli studiosi¹⁰. La prima di queste lettere, datata 22 novembre 1945 e come tutte le altre indirizzata a Stalin, concludeva con "l'ardente desiderio di studiare il socialismo in Unione Sovietica"¹¹. Nella seconda lettera, datata 21 dicembre 1945 e di contenuto analogo, Pu Yi ripeté la preghiera di poter rimanere in Unione Sovietica "per conoscere meglio l'edificazione del socialismo in URSS"¹². A questo proposito lo storico Usov riferisce un eloquente quanto ingenuo episodio: "Per dimostrare che [Pu Yi] voleva rieducarsi e che era già rieducato, cominciò a chiedere di essere accolto nel Partito Comunista; quando ricevette risposta negativa alla sua richiesta, non riuscì a capirne il motivo e chiese ad un uomo del NKVD, che lavorava con lui: 'Forse c'è già un imperatore nel Partito Comunista?' Ma, apprendendo che non ve ne era alcuno, Pu Yi 'fece sapere di rammaricarsene, e che quindi sarebbe stato il primo imperatore ad entrare nel Partito'"¹³. La terza lettera, del 21 aprile 1946, è senza dubbio la più emblematica ed enfatica allo stesso tempo: "La mia vita mi è stata pienamente restituita dall'Unione Sovietica. Per questo è categoricamente impossibile – nel senso più assoluto della parola – esprimere sulla carta o con le parole quella gratitudine che nutro

⁸ Cf. Gimm, *cit.*, pp. 59-60.

⁹ *Il compagno imperatore*, *cit.*, p. 262.

¹⁰ Cf. N. Sidorov, *Poslednyj imperator Kitaja // Specslužby i čelovečeskie sud'by*, Moskva 2000.

¹¹ Usov, p. 266-267.

¹² *Ibid.*, p. 267.

¹³ *Ibid.*

nei confronti del Governo dell'Unione Sovietica e dell'Armata Rossa. [...] Lavorerò senza sosta durante la mia permanenza nell'URSS per esprimere la mia gratitudine all'URSS per questa benevolenza e per aver salvato la mia vita"¹⁴.

Secondo alcuni testimoni oculari, Pu Yi manifestò i suoi sentimenti verso l'Unione Sovietica in modo alquanto teatrale quando, al suo ritorno dal processo di Tokyo (1946), dove aveva testimoniato contro i crimini di guerra giapponesi, sceso dall'aereo che lo aveva riportato a Chabarovsk, "vide che si trovava sul territorio dell'URSS, cadde in ginocchio e baciò la terra russa"¹⁵. Il 29 novembre 1949 Pu Yi scrisse l'ennesima lettera a Stalin in cui affermò di aver saputo che "l'URSS è realmente il paese più democratico e progressista del mondo, la stella guida dei piccoli popoli oppressi del mondo. [...] I miei interessi sono gli stessi della gente sovietica, il desiderio di lavorare insieme per lo sviluppo e la prosperità dell'URSS...."¹⁶.

Ciò che Pu Yi non poteva sapere¹⁷ è che in questo periodo si trovava ancora una volta al centro di trame e voci che si intrecciavano nei meandri della diplomazia russa e americana: un "secret file"¹⁸ ("declassified" in data 11.4.98), inviato dall' "United States Political Adviser for Japan" al "The Honorable Secretary of State, Washington", datato "Tokyo, September 9, 1948", riferisce di voci di un piano sovietico che vedeva in Pu Yi il futuro presidente di uno stato mancese pro-sovietico, in opposizione alla costituenda Repubblica Popolare Cinese, sotto la guida del PCC. Molte delle affermazioni contenute in questo documento (che già preludono al futuro dissenso sino-sovietico) sono ancora da verificare – in primo luogo la documentazione sovietica, quando sarà interamente accessibile, ma anche la citata documentazione cinese e giapponese. Alcune voci sono chiaramente prive di fondamento, come il "messaggio radiofonico" di Pu Yi, di cui si parla nell'allegato, che sarebbe stato trasmesso da Harbin, dove

¹⁴ Ibid., p. 268.

¹⁵ Ibid., p. 289.

¹⁶ Ibid., p. 292.

¹⁷ Rimane tuttavia da chiarire – a proposito dell'"ignaro" Pu Yi – un passo delle sue memorie che recita: "... Nel frattempo, infatti, a Čita, era arrivato anche un gruppo di ex alti dignitari: Chang Ching-hui, Tsang Shih-yi e Hsi Hsia: "Abbiamo sentito dire" disse uno di loro "che voi vorreste rimanere in Russia, mentre noi in Manciuria abbiamo la famiglia cui badare. Inoltre, ci sono ancora molte pratiche di governo interrotte da portare a termine..." [...] Non avevo davvero idea di che razza di "pratiche di governo" fossero rimaste in sospeso e comunque la loro richiesta non mi interessava affatto." (Kramer, *cit.*, p. 262-263).

¹⁸ Confidential U.S. State Department Central Files – China – Internal Affairs 1945-1949, RG 59, LM 184, Roll 24, 893.00 Manchuria/9-948 CS/N, National Archives, College Park, MD. Ringrazio la dott.ssa Flavia Solieri per aver richiamato la mia attenzione su questo documento e per avermene fornito una copia per la presente pubblicazione.

l'ex-imperatore sarebbe stato trasportato dai Sovietici nel marzo o nell'aprile 1948. In realtà Pu Yi fu estradato in Cina il 1° agosto (secondo altre fonti il 3 agosto)¹⁹ 1950, e consegnato nelle mani del rappresentante del Ministero degli Affari Esteri della RPC²⁰. In passato il governo sovietico aveva accuratamente evitato di restituire Pu-yi alla Cina nazionalista, come scrive lo storico Usov: "Da parte della Cina [nazionalista] si erano susseguite le note con la richiesta di riconsegnare Pu-yi, datate 6 novembre 1946, 8 settembre 1947, e 8 marzo 1948. Ma il potere sovietico non restituì l'ex-imperatore, e dopo una delle ultime richieste cinesi del 23 novembre 1948 il Cremlino stabilì di «rifiutare l'extradizione e di lasciare senza risposta la nota»²¹. L'extradizione avvenne, com'è noto, solo dopo la presa del potere da parte dei Comunisti, e "il 1° giugno 1950 il primo ministro Zhou Enlai, durante una conversazione con l'ambasciatore dell'URSS nella RPC, dichiarò che il governo cinese era pronto ad accogliere Pu Yi, se la parte sovietica lo avesse ritenuto opportuno (*esli sovetskaja storona nachodit eto svoevremennym*). Il 14 giugno 1950 il Governo dell'URSS firmò la deliberazione sulla consegna alle autorità della RPC dell'ex imperatore Pu Yi"²².

In tal modo il presunto progetto di uno "stato sovietico mancese", con Pu Yi presidente, tramontava definitivamente – se mai era realmente esistito.

¹⁹ Usov, p. 295.

²⁰ All'arrivo alla stazione di confine di Pogranichnaja Pu Yi manifestò la sua gratitudine nei confronti dell'URSS con questo messaggio:

"Durante la mia permanenza in Unione Sovietica ho usufruito delle cure da parte del Governo Sovietico e da parte del generalissimo Stalin. Adesso che lascio il territorio dell'URSS, esprimo con tutto il cuore la mia altissima stima e gratitudine per il buon trattamento a me riservato. Auguro eterno benessere al popolo dell'Unione Sovietica, auguro salute e lunga vita al generalissimo Stalin".

[Aggiunto di seconda mano]:

L'originale in lingua cinese della lettera di ringraziamento di Pu Yi si conserva nel Ministero degli Affari Esteri.

Il Ministro dell'Interno dell'URSS

S. Kruglov

(Citato da Usov, p. 297: cfr. anche la fonte citata nella nota 276 a p. 410: GARF.9401. op. 2. D. 269. L. 399-400, da: «Velikaja Otečestvennaja», M. 1996. T. 13. S. 521-532.)

²¹ Ibid., p. 294.

²² Ibid.

DOCUMENTAZIONE

United States of America
 United States Political Adviser for Japan
 No. 592 Tokyo, September 9, 1948
 Secret

Subject: Reported Re-appearance of Henry PU YI in Manchuria

The Honourable the Secretary of State, Washington

I have to honour to transmit herewith a Summary of Information prepared by the Civil Intelligence Section, G-2, General Headquarters, Supreme Commander for the Allied Powers, concerning the reported re-appearance of Henry PU YI, former puppet emperor of "Manchukuo", and the possible political implication thereof.

It is reported from various sources that in March or April 1948 the Soviets brought Pu Yi from Khabarovsk to Harbin, along with several former ministers of the "Manchukuo" government. It is reportedly the Soviet intention to make Pu Yi president of a united Manchurian-Mongolian republic and to use him and some of his former ministers as a focal point to arouse local support for an autonomous regime in this area.

Although this puppet venture is reportedly of Soviet (and hence communist) authorship, the Chinese communists have allegedly voiced vigorous opposition to such a plan. In this connection, it is said that the Soviets are eager to limit the Chinese communist sphere of influence to China proper, and have displayed some distrust of the Chinese communist leader MAO Tse-tung as an all-out supporter of Soviet aims. It is possible that this issue has been one factor in reports of dissension within the Chinese Communist Party in which LI Li-san presumably represents a pro-Soviet faction opposed to the national, or China-first, faction headed by Mao.

The *Chien Chin Pao*, a Chinese Nationalist newspaper published in Mukden, discussed the question of Soviet utilization of Pu Yi in its issue of May 6, 1948, alleging that the Soviets do not desire a strong Chinese communist regime established in Manchuria under the control of Mao but prefer an "independent" communist regime which would be directly dependant upon the Soviets for its support.

At least two Japanese repatriates from Manchuria have revealed, during interrogations, familiarity with rumors of a Soviet-inspired movement for the establishment of a communist regime in Manchuria independent of the Chinese communists, utilizing Pu Yi and other former officials of the "Manchukuo" Government as a nucleus for such activity.

From other sources it has been learned that there has been speculation among the Japanese communists regarding the establishment of a so-called Manchurian People's Republic under Soviet auspices, although no mention has been made by such sources of the use of Pu Yi in this connection nor has the place of Mongolia in relation to such a regime been clarified. At a meeting of Japanese communists

in Sendai, Miyagi Prefecture, on March 5, 1948 Central Committeeman ITO Ritsu is reported to have discussed the strengthening of inter-party communist ties in the Far East through the Cominform and to have pointed out the significance of movements for the establishment of an independent Manchurian People's Republic and the Korean People's Republic in North Korea.

Respectfully yours,

[firmato]

W. J. Sebald

Enclosure

Summary of Information

Copies to: American Embassy, Nanking
American Embassy, Moscow

Original and [...]ctograph to Department
800

CNSpinks:mhp

Secret

[Allegato] Enclosure to the Despatch No. 592
dated September 9, 1948 from
the Office of the Political Adviser
for Japan, Tokyo, on the subject,
"Reported Re-appearance of Henry PU Yi
in Manchuria".

SECRET

APO 500

20 August 1948

CIS/SP INT/CC

SUMMARY OF INFORMATION

SUBJECT: Re-Appearance in Manchuria of Henry PU Yi arouses Chinese
Communist Opposition to Soviet Policy

1. Recent reports from China contain possibly significant indications of Chinese communist opposition to Soviet policies for Manchuria. This is highlighted in reports from varied sources that in March or April 1948, the Soviets brought to Harbin from Khabarovsk Henri PY Yi, former puppet Emperor of Manchukuo, and several former ministers of the Manchukuo puppet Government. The Soviet intention is to form around these figures, with Pu Yi is "president", a united Manchurian-Mongolian republic or a "Chinese Soviet District Government" with two main branches for Manchuria and Mongolia. Various sources claim that on or about 1 May 1948, PU Yi himself broadcast over the Harbin Radio Station a special call to former Manchukuo Government civil and military officials to return and assume positions in the new government, and "no inquiry would be made of their past". PU Yi was followed on the broadcast by the former Manchukuo Minister of war, HSING Shi-lien, now Garrison

Commander of Kirin. This broadcast was followed about a week later by an announcement that the “International Communist Party will establish a Manchurian-Mongolian branch in the Northeast. - Everyone who was an employee during the Manchukuo Government will be re-employed by the Manchurian-Mongolian Branche”.

2. More significant than the alleged Soviet-sponsored re-entry of PU Yi into the picture (which may be in the nature of a trial balloon to test the reaction of the native-Manchurian population) is the unanimously-reported opposition to this plan by the Chinese Communists. Chinese Communists look upon PU Yi as an arch-traitor, and MAO Tse-tung is said to have shown deep dissatisfaction with this Soviet attempt. It is said that Soviet authorities want MAO Tse-tung to limit his sphere of influence to China proper and carry on the fight from Yenan, promising him “absolute support” if he agrees. The Soviets are said to distrust MAO as an all-out supporter of the Russian cause in the event of a Third World War. However, MAO is adamant in his refusal to give up the Northeast which he considers an integral part of China and vital to the needs of the Chinese Communist government. MAO is said to have the support of some officials of the CCP who are violently opposed to the Soviet policy; other high CCP officials are allegedly of the opinion that they have no choice but to fall in line with Soviet policy in the Northeast. (There have been many previous reports of dissension in the CCP high command with LI Li-san representing the pro-Soviet “International Clique” at odds with MAO Tse-tung and CHOU En-lai representing the “National (China first) Clique”).

3. The following summarized translation of an item from a Mukden (Chinese Nationalist) newspaper, the *Chien Chin Pao*, 6 May 1948, sheds interesting light on these reports:

“It is stated in the newspaper that the USSR is prepared to establish a Soviet Government for the China District in Harbin and that PU Yi will again be the Puppet and HSI Chia, YU Ching-t’ao and LU Jung-huan will be PU Yi’s assistants. We are not astonished by this action on the part of the USSR except in one respect, i.e., ‘why should the USSR put Pu Yi on the throne and not MAO Tse-tung?’ After careful considerations, we have found the following explanation: “When the Communist influence in the Northeast was not strong, the USSR was glad to support MAO Tse-tung in order to create an opportunity for her aggression. But, when the Communists in the Northeast have become a little too strong, the USSR desires to transfer MAO elsewhere to create similar opportunities for herself in other Chinese districts’. If the Communists are sensible, they should see for whom they are working”.

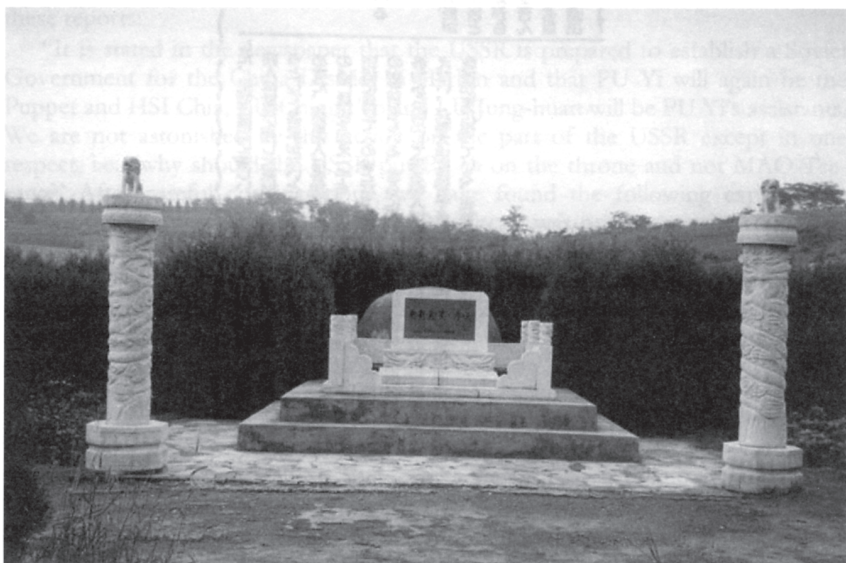
Note: (a) A recent Japanese repatriate, Professor NOYAMA Nobu, of Changchun University reported the movement under way, aided by considerable troop strength to “re-establish the former state of Manchukuo by reinstating Henry PU Yi as its head”. This report appeared in the Kokura, Kyushu, edition of the *Asahi Shimbun*, 31 May 1948.

(b) Information regarding Henry PU Yi and other former Manchukuo government officials interned in the camp for general officers at Khabarovsk, was

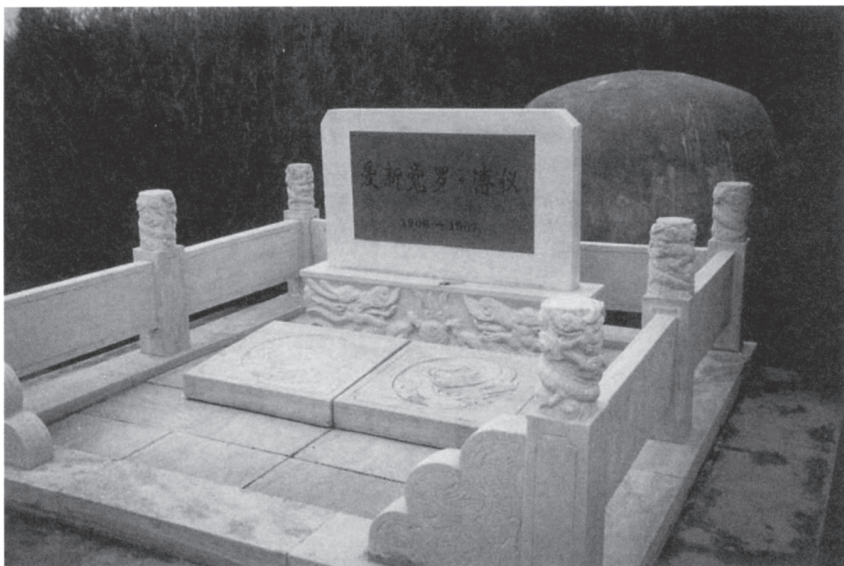
[illegible]



1. L'urna di Pu-yi custodita nel cimitero di Babaoshan (Pechino) fino al 1995 (foto G. Stary, 1991). Iscrizione orizzontale: *Membro della Conferenza Politica Consultiva Nazionale, Aisin Gioro Pu-yi*. Iscrizione verticale a sinistra: *La devota moglie Li Shuxian, in data 29° giorno del 5° mese del 1980*. Iscrizione verticale a destra: *Nato il 14° giorno del 1° mese del 1906 / Deceduto il 17° giorno del 10° mese del 1967*.



2. La tomba di Pu-Yi nel 1996 (foto G. Stary).



3. Particolare della tomba di Pu-yi nel 1996 (foto G. Stary).

Linguistic and Cultural Limits of Manchu Poetry in Comparison with Chinese

Giovanni STARY (University of Venice, Italy)

STARY, G.. (2007). Linguistic and Cultural Limits of Manchu Poetry in Comparison with Chinese. *Altai Hakpo* 17: 85-92. The Altaic Society of Korea.

In recent times, the study of Manchu autochthonous poetry brought to light its highly developed verse-technique based on the particularities of the Manchu language and the Manchus' own culture. In the case of Manchu-Chinese parallel compositions or Manchu translations of Chinese poems, however, the possibilities to express in inadequate way the refinements of Chinese compositions appear sometimes rather limited. Especially in the case of Chinese technical terms or allusions to Chinese culture, the Manchus had two possibilities: to transcribe the Chinese terms or to render them in a more simple way, in order to make them comprehensible to the "common" Manchu reader. In this paper, some examples are discussed to show this way of rendering typical Chinese expressions in Manchu poetical compositions.

Key Words: Manchu poetry, translations, verse-technique

The language of the Manchus was originally the language of a hunting and fishing society, and therefore rich in expressions connected with their economic and social life, but poor in other fields such as philosophy and other humanities mostly of Chinese cultural origin. Already the French missionaries noticed the richness of this "hunters' language", and in one of his letters Dominique Parrenin (Ba Duoming 巴多明, 1665-1741) left a famous example describing the various possibilities for indicating a dog in Manchu (which he copied *verbatim* from the *Han-i araha sunja hacin-i hergen kamciha Manju gisun-i buleku*

bithe / Yuzhi wuti Qingwen jian 御製五體清文鑑):

“Besides common names, such as great and small dogs, mastiffs, greyhounds, spaniels, the Tartars have some which signify their age, colour, good and bad qualities: have they occasion to say, that a dog has long and shaggy hair on his ears and tail — the word *taiha* is sufficient; has he a long, thick muzzle, a tail the same, large ears and hanging lips — all this is expressed by the word *yolo* alone; if this dog couples with a bitch that has none of his qualities, the puppy which springs from them is called *peseri*[*beserei*]. If a dog, of whatever species he may be, has above his eye-brows two tufts of white or yellow hair, he is characterised by the word *tourbé* [*durbe*]; if he is spotted like a leopard, he is a *couri* [*kuri*]; if he has only the muzzle spotted, and if all the rest of his body be of the same colour, he is *palta* [*balta*]; if his whole neck be white, he is called *tchacou* [*cakū*]; if he has some white hairs on his head which lie backwards, he is *kalia* [*kalja*]; if the pupil of his eye be half white and half blue, he is *tchikiri* [*cikiri*]; if he has short legs, a thick body and elevated head, he is *capari* [*kabari*]; etc. *Indagon* [*indahūn*] is the generic term for dogs; *nieguen* [*enihen*], that of the female: their young are called *niaha* [*niyahan*] until the age of seven months; from that till eleven, *noaquéré* [*nuhere*]; at sixteen months they take the generical name of *indagon*. (Quoted from the English translation of Jean Baptiste Du Halde, *General History of China containing a Geographical, Historical, Chronological and Physical Description of the Empire of China and Chinese Tartary*, London 1741, vol. I, chapter II, pp. 146-147).

The richer the Manchu language was in expressing its own culture, the poorer it was with reference to Chinese culture: indeed under the Qianlong emperor's reign the necessity to “up-date” the Manchu language arose and led in 1771 to the compilation of the *Nonggime toktobuha Manju gisun-i buleku bithe* (*Zengding Qingwen jian* 增訂清文鑑) in 1771, where around 5000 neologisms were inserted.

Nevertheless, in Manchu translations of Chinese poems or in so-called Manchu-Chinese “parallel” (*hebi* 合璧) compositions, the Manchu language not seldomly is inadequate to render the sophisticated Chinese terminology: in such cases, the Manchus simply transcribed the Chinese

term or — if this was not enough to make the term comprehensible to the reader not familiar with the Chinese cultural background — chose a more simpler paraphrase or expression.

Examples:

1) In Qianlong's "Ode to Mukden" (*Mukden-i fujurun bithe / Sheng-jing fu* 盛京賻), we find in the Chinese text the expression *dinghu* 鼎湖 to indicate his ancestors' burial ground, the *Enteheme Munggan / Yongling* 永陵, while in the Manchu version we find a simple "*alin-i munggan*" — the "mountain tomb" (Stary 2005: 1100).

2) In Qianlong's poem *Ji Beizhen Yiwulü shan* 祭北鎮醫巫閭山 / *Amargi Colhoron I u lioi-i šan alin be wecehe irgebun*, we find the same tomb indicated with the ancient name of the hill where the tomb is located, this is, Qiaoshan 橋山, while the Manchu version speaks simply of the "*mafari-i munggan*" — the "Ancestors' Tomb" (Pang 2006: 90).

3) In Qianlong's poem at the beginning of the *Huang Qing zhigong tu* 皇清職貢圖, we find the following (Zhuang 1989: 39):

In order to indicate the empire, the Chinese text uses the expression 'four oceans' *sihai* 四海, which corresponds in the Manchu version to 'abkai fejergingge' — "all under Heaven"; this, too, is of Chinese origin (*tianxia* 天下), but is clearly more comprehensible than the reference to the "four oceans".

The tributary peoples of the empire are defined *fangzhi yuanlu* 方趾圓顙 "square feet and round skulls", an expression which seemed too complicated in Manchu, and which was therefore translated with a simple *tulergi aiman-i urse* — "the peoples of the outer regions".

The elegant image *shuwen chegui* 書文車軌, that is, "the car rut of civilisation and culture", was very prosaically rendered by *daci toktobuha tacihiyan kooli* — "civilization and culture established from

the very beginning”.

Another example refers to an episode in Chinese mythology: the sentence *tushan yu bo qian qiu shu* 塗山玉帛千秋述 = “It is handed down that [at] Tushan jewels and silk for 1000 autumns have been collected”, is taken from the *Zuozhuan* 左傳 which reads: *Yu hui zhu hou yu Tushan, zhi yu bo zhe wan guo* 禹會諸侯於塗山執玉帛者

萬國: “[Emperor] Yu assembled all feudal lords at Tushan, and took jewels and silk from 10.000 countries”. In this case, the Chinese line doesn’t mention emperor Yu (禹), probably because the episode was well-known to the Chinese which were well-versed in classical literature and history. The Manchus, however, felt the need to specify that it was “Great Emperor Ioi” who collected jewels and silk, and in fact the Manchu line reads: *amba ioi han de gu suje jafaha baita tetele ulanjifi* — “The episode of jewels and silk taken by Great Emperor Yu has been handed down till nowadays”.

The lack of specific terms for the Chinese mythological background is also seen in the following line:

Xi die dong jian jin wang hui 西鰈東鵩觀王會 — “The western *die*-fish and the eastern *jian*-bird were brought to an audience of the royal assembly”. In Manchu this line is translated in more general terms with *eiten ferguwecuke jaka be dergi wargi baci alibumbime*, where the animals of Chinese mythology are simply given as “strange things” (*ferguwecuke jaka*) [*die* 鰈 = a fabulous fish with one eye, *jian* 鵩 = a fabulous bird with one wing and one eye].

A similar situation is also found in the following line:

Nan man bei Di bing yuan chen 南蠻北狄秉元辰 = “The southern *Man*-Barbarians and the northern *Di*-Barbarians accepted the [Chinese] calendar”; the Manchu line simply says that “the Southern and Northern tribes accepted the calendar reverently” — *erin forgon-i ton-i bithe be julergi amargi aiman gingguleme dahaha*.

4) In the poem at the beginning of the *Huang Qing kaiguo fanglue* 皇清開國方略 / *Daicing gurun-i fukjin doro neihe bodogon-i bithe*, we find many such examples and among them the following (Stary 1995:

245-267):

liu shi 六師, the “Six Armies”, a term already found in the *Zhouli* 周禮 to indicate the imperial army, is translated with *amba cooha* — the “Great Army”.

lung pan 龍蟠, “[the place where] the dragon coils”, a paraphrase for the emperor’s capital, has been translated into Manchu with a simple *gemungge hecen* — “capital city”.

To indicate the provinces of Shandung and Shanxi, the Chinese text uses the names of the two ancient kingdoms of that area, that is, Qi Jin 齊晉 instead, the Manchu version uses the modern names *Šandung* and *Sansi*.

5) The last examples are taken from the poem attached to the *Manzhou shilu*, where we find the character *Xia* 夏 as a synonym for China; this reference to the ancient dynasty was evidently too sophisticated for the Manchu composer, and it was therefore substituted with the usual term for China, *dulimbai gurun* — the “Middle kingdom”.

Finally, we find here the expression *jin qian sheng* 進千乘 — “thousand chariots advanced to attack”, where the “thousand chariots” indicate the great army. In Manchu it corresponds to *ambaramé cooha ilifi dailahabi* — “on a large scale troops were displayed and attacked” (Imanishi 1969: 365-368).

It would, however, be a great mistake to consider Manchu poetry and verse-technique inferior to Chinese. It has been proved by recent studies that Manchu poetry follows very elaborated and sophisticated verse- and rhyme-rules which, of course, are determined by Manchu-tungus language characteristics and do not follow Chinese verse-technique.

However, in some poetical compositions a “symbiosis” between the two languages — so different from each other — has been worked out. Examples are found in a manuscript kept in the Berlin State Library, from which the following poem is taken (Stary 1985a: 161):

中 雁 不 來 候 暖 氣 來 報 北 風
 東 津 活 氣 猶 無 返 氣 柳 擺 不
 氣 脉 生 氣 似 有 調 氣 桃 含 氣
 氣 氣 始 透 氣 氣 氣 氣 氣 氣 氣 氣

niyengniyeri shi tou muru / dolo
su dong oilo ku.

na mo sheng ya we shi you / tiao
simelen tao han fiyen.

moo jin huo jun fiya you wu / fan
fayangga liu bai su.

tugi zhong yan gang ging li / nuan
fon lai bao bei baru:¹⁾

A very sophisticated verse-technique is here seen in the second and third line, which consists in what we may define “syllabic parallelism”. This means that the alternation between Manchu and Chinese words is constant, as constant is the number of syllables making up the Manchu words, according to the formula

$$1+1+1+1+1+1+1 / 1+3+1+1+1 = 7+7 \text{ syllables}$$

- 1) “The beginning of spring is a thorough appearance / the Interior moves, the Exterior is [still] dry.
The pulse of the earth seems to revive / it transforms the marsh, the peach-tree starts its make-up.
The sap in the birch’s veins did not wake up yet / the reviving willow is stirring by the wind.
In the clouds the ducks are squawking / they announce to the north the arrival of the warm season”.

$$1+\underline{1}+\underline{1}+1+1+\underline{1}+\underline{1} / \underline{1}+3+\underline{1}+\underline{1}+1 = 7+7 \text{ syllables}$$

Indeed, we see that the second line begins with a monosyllabic Manchu word (*na*) followed by two Chinese words (*mo sheng*) and then by two monosyllabic Manchu words (*ya we*); the first part of the line ends with two Chinese words (*shi you*). After the caesura, we find a Chinese word (*tiao*) followed by a trisyllabic Manchu word (*simelen*), which is followed by two Chinese words (*tao han*). The line ends with a monosyllabic Manchu word (*fiyen*).² Exactly the same syllabic structure is found in the third line, and only the first and fourth line seem to be free in their structure.

The rhyme-scheme reflects the rather common formula a-b-a-a.

The ability to compose such kind of poems, to select Manchu words reflecting a strict syllabic symmetry between single lines, testifies to the high level of Manchu autochthonous verse-technique.³ Poetical and technical limits in Manchu translations of Chinese poems don't diminish their value. These translations underline the heterogeneous cultural background of such different cultures and languages as Manchu and Chinese.

References

- Haenisch, Erich (1961), *Mandschu Grammatik*, Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie.
 Pang, Tatiana A. (2006), "Three Versions of a Poem Composed by Emperor Qianlong," E. V. Boikova & G. Stary (eds.), *Florilegia Altaistica. Studies in Honor of Denis Sinor on the Occasion of His 90th Birthday*: 85-91, Wiesbaden: Harrassowitz.
 Stary, Giovanni (1985a), "Neues Material zur mandschurischen Literaturgeschichte:

2) According to Manchu prosody, syllables containing semivowels "y" or "w", are monosyllabic: the seemingly bisyllabic structure is only graphic. See Haenisch (1961: 33): "...wobei eine Verschmelzung zu einer Silbe entsteht: aniya (Sprich añā) Jahr; niyengniyeri (3silbig ñengñeri) Frühling".

3) On the fundamental principles of Manchu verse-technique see Stary (1995b).

- Mandschurisch-chinesische «Mischgedichte»,” *Zentralasiatische Studien* 18: 90-92, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- _____ (1985b), “Fundamental Principles of Manchu Poetry,” *Proceedings of the International Conference on China Border Area Studies*: 187-221, Taipei: National Chengchi University.
- _____ (1995), “Ein «Kollektivgedicht» zur Gründung des mandschurischen Kaiserreiches,” D. Schorkowitz (ed.), *Ethnohistorische Wege und Lehrjahre eines Philosophen. Festschrift für Lawrence Krader zum 75. Geburtstag*: 245-267, Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang.
- _____ (2005), “L’«Ode di Mukden» di Qianlong: la versione Mancese versificata e la sua traduzione in prosa,” M. Scarpari & T. Lippiello (eds.), *Caro Maestro ... Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l’ottantesimo compleanno*: 1095-1104, Venezia: Caforscarina.
- Imanishi, Shunjū 今西春秋 (1969), *Chū’on Manshū Jitsuroku* 注音滿洲實錄, Taipei: Tailian guofeng chubanshe.
- Zhuang, Jifa 莊吉發 (1989), Xie Sui “Zhi gong tu” manwen tushuo jiaozhu 謝遂《職貢圖》滿文圖說校注, Taipei: Guoli gugong bowuyuan.

Giovanni STARY
Via Card, G. Urbani 25
I-30174 MESTRE - Venezia
ITALY
<stary@unive.it>

Received 19 November 2006;
accepted 20 May 2007.

LA TRASFORMAZIONE URBANISTICA DI HETU ALA. DA CAPITALE DEL KHANATO MANCESE A “CITTÀ-MUSEO”

Giovanni Stary

1. L'ascesa

Hetu Ala – in mancese la “Collina Piatta” – entra nella storia della dinastia Qing nel 1603, quando Nurhaci, capostipite della futura famiglia imperiale, vi si trasferisce dalla propria residenza anonima, denominata solo più tardi Fe Ala (“Vecchia Collina”), adagiata sui pendii del monte Šoli Ala, pochi chilometri a sud della nuova residenza prescelta. Le ragioni di questo trasferimento vanno ricercate in parte nella posizione strategica della città, situata sull’altipiano della “Collina”, e dunque difficilmente accessibile, protetta da due fiumi e provvista inoltre – a differenza di Fe Ala – di una ricca fonte d’acqua; ma forse determinante era anche il valore simbolico di cui la cittadina godeva tra i componenti del clan Aisin Gioro, in quanto vecchia residenza del leggendario capo tribale Mengge Temur (nome ricostruito: Möngke Temür, 1370-1433), considerato il capostipite del clan imperiale, cui i Ming avevano affidato, intorno al 1412, il comando sulla zona allora chiamata Jianzhou. Nella metà del XVI secolo Hetu Ala era divenuta la residenza di Giocangga (~1524-1583), discendente in linea diretta di Mengge Temur, i cui cinque fratelli si erano insediati in altrettante località intorno alla “Collina Piatta”, che in tal modo aveva assunto una posizione centrale, dal punto di vista geografico e soprattutto politico, rispetto alle residenze degli altri componenti del clan Aisin Gioro, i famosi *Ningguta Beile*, “i principi che regnarono in sei”. Nel 1583, ma secondo altre fonti alla fine del 1582, Giocangga e suo figlio Taksi – padre di Nurhaci – vennero uccisi nella città di Gure in seguito a una guerra tribale fomentata dai Ming. Hetu Ala rimase dunque senza un capo fino al 1603 poiché Nurhaci, fortemente contrastato nella

lotta per la supremazia tribale dai membri del suo stesso clan,¹ rimase nella residenza di Šoli Ala, insieme al fratello minore Šurhaci, con il quale allora divideva il potere. Nel 1587 fortificò questa cittadina con un triplice muro di cinta (*ilan dabkūri hoton*), descritta dall'inviato coreano Sin Ch'ungil che la visitò nel 1596.² Preziose informazioni sulla costruzione e l'aspetto "cittadino" della residenza di Nurhaci si devono anche al rapporto che l'interprete coreano Ha Segug presentò al re coreano al suo ritorno da una missione diplomatica avvenuta nel 1595.³

Con il trasferimento a Hetu Ala la città sui pendii del Šoli Ala perse di importanza e oggi sono visibili solo le tracce delle vecchie mura in terra battuta, su un'area completamente trasformata in campi agricoli,⁴ dove solo una recente stele ricorda il luogo denominato – già ai tempi di Nurhaci – Fe Ala: la "Collina Vecchia".

Hetu Ala rimase la capitale del nascente khanato mancese fino al 1621. Nel sesto mese del 1619 fu affiancata da una "residenza" a Jaifiyan, abbandonata l'anno successivo a favore della vicina Sarhū.⁵ È tuttora aperta tra gli storici la discussione se queste ultime due città possono essere considerate delle "capitali" o solo delle "residenze temporanee" della corte. Di Jaifiyan ci parlano i "Piani strategici sulla fondazione della dinastia Daicing",⁶ dove si dice chiaramente che a causa della guerra con i Ming i movimenti di avvicinamento al nemico, che partivano da Hetu Ala, richiedevano troppo tempo e troppa fatica e quindi si dovevano "pascolare i cavalli vicino alla frontiera e costruire una città nel luogo [chia-

¹ Si veda Wada Sei, "Some Problems Concerning the Rise of T'ai-tsu the Founder of Manchu Dynasty", in *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 16 (1957), p. 42: "...all swore at the family altar to murder T'ai-tsu".

² Si vedano G. Stary, "Die Struktur der ersten Residenz des Mandschukhans Nurhaci", in *Central Asiatic Journal* 25/1-2 (1981); G. Stary, "Nurhaci e il suo regno tribale alla fine del XVI secolo", in *Orientalia Venetiana* I, Firenze: Leo S. Olschki, 1984. Per gli scavi archeologici: Inaba Iwakichi, *Kōkyō Nidokashi kyūrōjō*. Xinjing [=Changchun]: Kenkoku daigaku, 1939.

³ Traduzione in H. Okada, "Report by Ha Segug the Korean Interpreter on Nurhaci in 1595", in G. Stary (a cura di), *Materialien zur Vorgeschichte der Qing-Dynastie*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996.

⁴ Si veda la documentazione fotografica in G. Stary, N. Di Cosmo, T.A. Pang, A. Pozzi, *On the Tracks of Manchu Culture*. Wiesbaden: Harrassowitz 1995, pp. 4-5.

⁵ Si veda la documentazione fotografica in *op.cit.*, pp. 12-14.

⁶ *Daicing gurun-i fukjin doro neihe bodogon-i bithe*. Xilografia (32+1 vol.) a cura di una commissione presieduta da Agui e stampata a Pechino nel 1789 in edizione trilingue (titolo cinese: *Huang Qing kaiguo fanglue*, titolo mongolo *Tuhyr törö negegsen bodoly-a bičig*).

mato] Jaifiyan, vicino al regno dei Ming, dove possiamo insediarcisi”.⁷ Ma evidentemente per ragioni strategiche la “residenza” venne nuovamente trasferita, verso la fine del 1620, nella vicina Sarhū, appositamente fortificata. Pochi mesi dopo, il 12 maggio 1621, Nurhaci conquistò Liaoyang e il 24 maggio dello stesso anno decise di proclamarla “capitale”.⁸ Una nuova capitale fu progettata nel 1624 a Dongjing (Dergi Hecen), nelle vicinanze di Liaoyang: furono costruiti i primi palazzi e le mura cittadine, in parte ancora oggi visibili e recentemente restaurate. Ma il 29 aprile 1625 la capitale fu nuovamente trasferita a Shenyang, che rimase capitale della dinastia fino al 1643. Il 2 maggio del 1634 alla città fu dato il nome Mukden (“Ascesa”, cin. Shengjing), e nella stessa occasione anche alla “Collina Piatta” (Hetu Ala) fu dato il nome più consona di Yenden (cin. Xingjing), cioè “Prosperità”.⁹

Hetu Ala, città natale di Nurhaci,¹⁰ già allora era divenuta un luogo di nostalgici ricordi e filiale devozione, anche soprattutto grazie alle tombe degli antenati di Nurhaci, costruite nelle sue vicinanze – le “Tombe Eterne” (*Enteheme Munggan/Yongling*), dove trovarono riposo il padre e il nonno di Nurhaci, Taksi e Giocangga, l’avo Fuman e il capostipite Mengge Temur. Di quest’ultimo, come riferiscono le fonti cinesi,¹¹ furono sepolti solo un suo presunto abito e un copricapo.

⁷ Ivi, cap. VI, p. 2a-b: “*morin be jecen-i bade adulaki. Ming gurun-i baru ibefi Jaifiyan-i bade hoton arafi tekini*”.

⁸ Ivi, cap. VII, p. 32b: “*gemulehe*”.

⁹ Ivi, cap. XVIII, p. 18b, si veda l’annotazione: “*Hetu Alai hecen be Abkai Gosiha Yenden seme gebulehe*”, lett. “Alla città della [=sulla] ‘Collina Piatta’ fu dato il nome di ‘Prosperità per Grazia Celeste’” (cin. *Tianjuan xingjing*).

¹⁰ Secondo alcuni storici Nurhaci nacque a Fe Ala: si tratta di un’affermazione non comprovata da documenti e non verosimile se si tiene presente che Taksi, padre di Nurhaci, nacque e “regnò” a Hetu Ala. Si vedano Huang Bin, Liu Housheng, Huang Qun, *Hou Jin guo shihuo*. Jilin: Jilin renmin chubanshe, 2004, p. 410; Zhu Zhengyi (et al., a cura di), *Zhongguo Manzu diyi xiang*. Dalian: Dalian chubanshe, 1999, p. 1 [sic, = p. 3]; Cao Wenqi (a cura di), *Qing qianshi renwu liezhuan*. Fushun: Fushun shi shehui kexueyuan Xinbin Manzu yanjiusuo, 1999, p. 71 e 75.

¹¹ J.J.M. De Groot, *The Religious System of China*. Leiden: Brill, 1892-1910, I-VI. Ristampa: Taipei: Ch’eng Wen, 1976, III, p. 1359: nelle “Tombe Eterne” furono sepolti, in posizione inferiore rispetto a quella degli antenati, anche i due fratelli di Nurhaci, Daga Fiyanggū e Lidun. Si vedano anche A. Pozzi, “A Journey to the Original Places of Manchu People (1982)”, in *Zentralasiatische Studien* 20 (1987) e A.R. Sweeten, “The Early Qing Imperial Tombs: From Hetu Ala to Beijing”, in S. Wadley, C. Naehrer, K. Dede (a cura di), *Proceedings of the First North American Conference on Manchu Studies*, I: *Studies in Manchu Literature and History*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, pp. 76-78. Per la documentazione fotografica si veda G. Stary, N. Di Cosmo, T. A. Pang, A. Pozzi, *op. cit.*, pp. 43-46.

Hetu Ala visse il suo momento di gloria il 17 febbraio 1616, quando dalla terrazza antistante la sala del trono Nurhaci proclamò la dinastia dei “Jin posteriori” (*Amaga Aisin Gurun /Hou Jin*), riferendosi alla dinastia Jurchen dei Jin che aveva regnato sulla Cina dal 1115 al 1235, della quale Nurhaci pretendeva di essere l’erede.¹² Assumendo il titolo di *Geren gurun be ujire Genggiyen Han* (“Khan Illuminato che si prende cura di tutte le nazioni”)¹³ e conferendo al suo periodo di regno il nome di *Abkai Fulingga* (*tianming*) – “Grazia Celeste”, aveva ormai raggiunto l’apice del suo potere. Al luogo di questa cerimonia solenne e incisiva, cioè il piazzale antistante il “Grande Ufficio” (*amba yamun* nel “*Daicing gurun-i fukjin doro neihe bodogon-i bithe*”), chiamato anche “Ufficio del Khan” (*han yamun* nei “*Manzhou shilu*”), fu attribuito in seguito il nome di *Zunhaotai*, “Terrazza del Nome Sublime”.

Già nel 1589 i Ming avevano conferito a Nurhaci il titolo di *Dudu Qianshi* (“Assistente del comandante supremo”), e nel 1595 avevano aggiunto il titolo di *Lunghu Jiangjun* (“Generale Drago-Tigre”),¹⁴ la massima onorificenza mai conferita a un capo tribale mancese. Nel 1601 Nurhaci aveva gettato le basi per le future “Otto Bandiere”, nel 1606 aveva ricevuto da alcune tribù mongole (Qalqa) il titolo di *Sure Kundulen Han* (“Khan Saggio e Stimato”) e nel 1615 si recò per l’ultima volta a Pechino in qualità di tributario dei Ming, come aveva già fatto negli anni 1590, 1593, 1597, 1598, 1601, 1608, e 1611.¹⁵

Tre anni più tardi, il 7 maggio 1618, Hetu Ala assistette al secondo passo decisivo nella vita di Nurhaci quando questi, “... in testa a tutti i principi, i dignitari e a 20.000 soldati appiedati e a cavallo, accompagnato dal rullo dei timpani e dal suono dei corni di conchiglia e delle trombe, si recò al “tempio sciamanico” [*tangse*], si inginocchiò e mise per iscritto sette grandi accuse [contro i Ming] e le comunicò al Cielo”:¹⁶ era la dichiarazione di guerra alla dinastia Ming.

¹² In più occasioni Nurhaci definì la dinastia Jin dei Jurchen “il nostro impero mancese” – “*meni manju gurun*”: si veda T.A. Pang, & G. Stary, *New Light on Manchu Historiography and Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998, p. 47.

¹³ *Daicing gurun-i fukjin doro neihe bodogon-i bithe*, cap. V, pp. 4b-5a.

¹⁴ Si veda l’analisi e la riproduzione fotografica in Wang Mingqi, *Liaohai wenwu kaobian*. Shenyang: Liaoning daxue chubanshe, 2000, pp. 129-137. (Prima ed. in *Wenwu* 10 (1984).

¹⁵ Sulle missioni tributarie di Nurhaci a Pechino si veda Yan Chongnian, *Yan bu ji*. Beijing: Beijing Yanshan chubanshe, 1987, pp. 27-32: “Nuerhachi rujing jingong kao”.

¹⁶ *Daicing gurun-i fukjin doro neihe bodogon-i bithe*, V, p. 32a: “*geren beile. ambasa. yafahan moringga juwe tumen cooha be gaifi jurara de. tungken tüme buren burdeme buleri bileri fulgi-*

Fu questo il periodo di massimo splendore di Hetu Ala, costituita da una “città interna”, dove si trovavano la residenza del khan, i vari uffici amministrativi e i templi, caratterizzata da una forma irregolare a “L”, accessibile attraverso tre porte ad est, sud e ovest. Le mura misuravano alla base 10 metri ed erano lunghe 512 m in direzione nord-sud, e 55 m in direzione est-ovest, per un perimetro di 2027 m. Le mura esterne (oggi scomparse salvo qualche rudere di modeste proporzioni) formavano un rettangolo con un perimetro di 5230 m, i cui lati misuravano – in direzione nord-sud – 1352 m e in direzione est-ovest 1335 m. La città esterna era accessibile attraverso nove porte: tre sul lato meridionale, tre sul lato settentrionale, due sul lato orientale e una sul lato occidentale.¹⁷ La città nel suo complesso ospitava allora circa 20.000 famiglie e contava circa 100.000 abitanti;¹⁸ le truppe abitavano con le proprie famiglie nella città esterna, mentre gli artigiani – tra i quali emergevano i fabbri – erano insediati all'esterno delle mura di cinta. Nel maggio del 1615 Nurhaci diede inizio alla costruzione di sette templi,¹⁹ tra cui il tempio daoista *Xianyougong* (chiamato anche *Yuhuangge*) e il tempio buddista *Dizangsi* (dedicato al Bodhisattva Ksitigarbha, che era considerato il “tempio di famiglia” (*jiamiao*). Ambedue i templi erano dislocati all'esterno della città, a una distanza di circa due km dall'angolo nord-orientale della città interna, ed

yeme. tangse de hengkilefi. nadan amba koro be arafi...”; nelle fonti originali (*Jiu Manzhou dang*, Taipei: Guoli gugong bowuyuan, 1969, I, f. 181) questa cerimonia pomposa viene registrata in termini molto più semplici: “*coohai geneme abka de habšame araha gisun...*”: “Accuse [comunicare dal Khan] al Cielo mentre si stava avviando alla guerra”. Lo stesso passo, nei *Manbun rōtō* (la copia “rivista” dei *Jiu Manzhou dang* risalente al periodo Qianlong), si presenta già ampliato (si veda Kanda, N. (et al.), *Manbun rōtō/Tongki fuka sindaha hergen i dangse/The Secret Chronicles of the Manchu Dynasty 1607-1636 A. D.* Tōkyō: The Tōkyō Bunko, 1955-1963, I, p. 86): “*jakūn gūsai juwan tumen cooha. nikan be dailame genere de. abka de habšame araha bihei gisun*”: “Accuse [comunicare dal Khan] al Cielo mentre con 10.000 soldati delle Otto Bandiere stava per avviarsi a combattere i Cinesi”. Che la cerimonia si fosse svolta nel tempio sciamanico risulta essere un'aggiunta del *Daicing gurun-i fukjin doro neihe bodogon-i bihe*, il quale raddoppia anche il numero dei soldati. Sulla questione delle “sette grandi accuse” si veda G. Stary, “La politica mancese delle ‘Sette Accuse’. Una costante per giustificare la conquista della Cina e della Corea”, in G. Bellingeri e G. Vercellin (a cura di), *Studi Eurasiatici in onore di Mario Grignaschi*. Venezia: Libreria Universitaria Ed., 1988, pp. 43-55.

¹⁷ Fu Bo (et al.), *Fushun diqu Qing qian yiji kaocha jishi*. Shenyang: Liaoning renmin chubanshe, 1994, p. 35.

¹⁸ Huang Bin, Liu Housheng, Huang Qun, *op. cit.*, p. 162.

¹⁹ *Jiu Manzhou dang*, I, f. 94, in scrittura antica: “*duin biyade. ilan erin-i fuchi sa: abkai ioi huwang mio uherileme nadan amba mio arame deribuhe*”: “Nel quarto mese iniziarono i lavori per la costruzione di complessivi quattro templi, tra cui quello dedicato al ‘Buddha delle Tre Generazioni’ e all’ ‘Imperatore di Giada dei Cieli’”.

erano noti anche con il nome collettivo di “Templi Imperiali” *Huangsi*.²⁰ Gli altri templi erano dedicati a Guandi (*Guandimiao*, oggi *Pujuesi*), a Confucio (*Wenmiao*, i cui lavori furono iniziati già nel 1607), alla “divinità protettrice della città” (*Chenghuangmiao*), e agli antenati (*Zhaozhongci*). Ad essi si aggiunge il “tempio sciamanico” *tangse* del clan Aisin Gioro (dislocato nell’angolo sud-est della città esterna, ma oggi scomparso).²¹ Le sue misure erano di 16,5 m (lato est-ovest) x 23 m (lato nord-sud).²²

2. Il declino

Il declino di Hetu Ala iniziò nel momento in cui la città perse il suo *status* di “capitale”, pur rimanendo un importante centro amministrativo di grande valore simbolico – come è dimostrato dal conferimento del nome Yenden nel 1634. La sua fama era legata soprattutto alle “Tombe Eterne”, meta dei pellegrinaggi degli imperatori Kangxi (1682, 1698), Qianlong (1743, 1754, 1778, 1783), Jiaqing (1805, 1818) e Daoguan (1829), i quali in quelle occasioni non mancavano quasi mai di “visitare la città di Xingjing” per “compiere i riti nel *Xianyougong* e nel *Guandimiao*”.²³

Per evidenti ragioni logistiche, nessun imperatore ha mai pernottato a Hetu Ala. I gesuiti ne parlano in termini poco lusinghieri (“...Inden [=Yenden/Hetu Ala] ... scheint einem grossen Fecken ähnlicher zu sein, als einer Stadt...”).²⁴ Un’impressione analoga ebbe il viaggiatore H.E.M. James, che visitò Hetu Ala nel 1886 e la definì “a petty village with decaying gates and walls, containing little more than an insignificant yamen or magistrate’s office”.²⁵ Hetu Ala – già da tempo colpita dall’incuria generale – si spense lentamente nella seconda metà dell’Ottocento: il 27 set-

²⁰ Zhao Weihe, Fang Shouzhi, “Hetu Ala cheng Xianyougong, Dizangsi de jianzhu ji Qing chu zongjiao yanjiu”, in Fu Bo (et al.): *Fushun diqu Qing qian yiji kaocha jishi*. Shenyang: Liaoning renmin chubanshe, 1994, pp. 46-47.

²¹ Zhang Deyu, Zhao Weihe, Xing Qikun, *Nuerhachi, Manzu, Xingjing*. Fushun: Fushun shi shehui kexueyuan Xinbin Manzu yanjiusuo, 1999, p. 126.

²² Fu Bo (et al.), *op. cit.*, p. 44.

²³ Si veda per esempio, *Qianlong shilu*, ed. Taipei, 1968, cap. 188, p. 10b.

²⁴ J.B Du Halde, „*Ausführliche Beschreibung des Chineisschen Reichs und der grossen Tartarey*. Rostock: J.Ch. Koppe, 1749, IV, p. 6.

²⁵ H.E.M. James, *The Long White Mountain*. London: Longmans, Green and Co., 1888. Ristampato a New York: Greenwood Press, 1968, pp. 231-232.

tembre 1865 la città fu invasa da una banda di circa 300 facinorosi guidata da Yu Peili, Zhou Yong e Ma Shazi (Ma Guoliang) che uccisero il magistrato locale (*tongpan*), Liu Jingchun.²⁶ Di questo evento ci parla la testimonianza del Rev. John Ross, che visitò Hetu Ala nel 1875: "... a band of five hundred well trained robbers, under a Shantung Mahommedian, burst upon Hingking from the north, seized the city, killed the magistrate Liw [sic!] in his Yamen, pillaged all they thought of value. [...] A temple was built in Hingking in 1875 to the memory and honour of the murdered magistrate..."²⁷ Di questo tempio oggi non è rimasta alcuna traccia.

Nel dicembre 1900 Hetu Ala fu invasa dalle truppe zariste e depredata dei pochi oggetti preziosi che vi erano rimasti dopo il trasferimento, avvenuto nel 1877, del centro amministrativo presso la vicina città di Xinbin, oggi capoluogo del "Distretto Autonomo Mancese di Xinbin", fondata il 17 gennaio 1985. Nell'agosto 1966 Hetu Ala subì un'ultima violenza da parte delle Guardie Rosse, che distrussero il tempio buddista ed altri monumenti religiosi del passato.²⁸

Un'unica testimonianza è quasi miracolosamente sopravvissuta a questo secolo di devastazioni e abbandono generale: una stele con un'iscrizione bilingue dell'imperatore Shunzhi, in tipico stile aulico imperiale, dedicata al tempio *Hiyan io gung* (*Xianyougong*), alle cui porte fu eretta il 17° giorno del 7° mese del 15° anno *Ijishūn dasan* (=Shunzhi), corrispondente al 15 agosto 1658. Oggi è stata nuovamente eretta all'ingresso del tempio ricostruito, ma fino agli anni '80 del secolo scorso si trovava completamente isolata sui campi coltivati dai contadini di Hetu Ala.²⁹

Iscrizione della stele dell'*Hiyan io gung* di Yenden,
composta dall'imperatore

"Dai tempi più antichi i re e gli imperatori hanno sempre considerato l'amore e il dovere la base del governare l'universo, hanno seguito fino in fondo [i principi] dell'onestà e della cura [del popolo] e hanno preso co-

²⁶ Fang Shouzhi (et al., a cura di), *Xinbin Manzu zizhixian zhi*. Shenyang: Liaoyang chubanshe, 1993, p. 12.

²⁷ J. Ross, *The Manchus*, London: Elliott Stock, 1891, AMS reprint New York 1973, p. 736.

²⁸ Fang Shouzhi (et al., a cura di), *op cit.*, p. 25.

²⁹ Si veda la documentazione fotografica in G. Sary, N. Di Cosmo, T.A. Pang, A. Pozzi, *op. cit.*, p. 11, no 18.

me esempio lo splendore degli dei, ai quali offrivano sacrifici con la speranza di far perdurare in eterno la Fortuna della dinastia e di assicurare la pace a diecimila popoli.

Gli dei però non sono superiori al Sommo Cielo e nessun avvenimento è più solenne della fondazione [di un impero].

Lo *Hiyan io gung* di Yenden è stato costruito nel periodo della fondazione, e poiché è un luogo dedicato alla venerazione del Khan del Cielo, è molto importante tenerlo in alta considerazione. Gli dei ci hanno aiutato fattivamente affinché la Fortuna della dinastia potesse durare in eterno. Gli dei ci hanno assistito fattivamente affinché i funzionari e il popolo potessero alzare lo sguardo [verso di Noi] e ricevere il calendario³⁰ della nostra dinastia.

Fondando la dinastia e instaurando la [sua] grandezza, *Taizu horonggo enduringge hūwangdi* e *Taizung genggiyen šu hūwangdi*³¹ hanno preso come base la benevolenza e le virtù per realizzare un buon governo e buone leggi. In tutto ciò hanno goduto della benevolenza del Cielo e hanno venerato con sincerità tutti gli dei. Quindi si può forse dire che non hanno seguito fino in fondo i riti dovuti al Fiume Giallo e alle Montagne Sacre?³² Essendo [questo tempio] un luogo vicino al Cielo si può forse fare a meno di onorarlo in ogni momento con spirito riverente?

Se adesso rivolgo il pensiero alla grande fondazione [della dinastia, vedo che] la Fortuna ha dato il suo miracoloso aiuto. Se penso alla profonda armonia [che scaturì] dalle virtù dei [miei] antenati, [vedo che essa derivò anche] dai sacrifici offerti al Khan del Cielo.

Giorno e notte mi concentro con riverenza per realizzare il raggiungimento della grande pace e sento il peso enorme della Fortuna, riservatami per volontà celeste.

Ligio ad onorare il Cielo e a seguire l'esempio degli antenati, accettando i doveri a ciò connessi, rinnovandoli e perfezionandoli, ho fatto offrire con riverenza dei sacrifici ogni primavera e ogni autunno.

³⁰ La pubblicazione annuale del calendario era uno dei doveri fondamentali della dinastia e contemporaneamente anche espressione concreta del potere imperiale, essendo basato sul periodo di regno (*nianhao*) di un imperatore.

³¹ Cioè Taizu Wu huangdi (Nurhaci, † 1626) e Taizong Wen huangdi (Hung Taiji, r. 1627-1643).

³² Le cinque montagne sacre della Cina; l'espressione mancese, *ho yo*, è la semplice trascrizione del termine cinese *heyo*.

Ho fatto incidere i meriti e le virtù [degli antenati] su questa stele di pietra affinché si possa prenderne atto per l'eternità. Che le fatiche e gli sforzi [del periodo della fondazione dell'impero] non siano mai dimenticati!

Con ciò ho espresso i [miei] sentimenti di riverenza. Che i figli e i nipoti di generazioni future, i funzionari e il popolo non dimentichino i miei riverenti pensieri, facendo risplendere i riti sacrificali per l'eternità, saldi come monti e rocce.

Eretto il 17° giorno del 7° mese del 15° anno *Ijishūn Dasan*".³³

3. La rinascita

Come data di rinascita di Hetu Ala può essere fissato l'anno 1963, quando la città e le adiacenti "Tombe Eterne" furono proclamate patrimonio culturale e messe sotto la protezione dello Stato. Ma la Rivoluzione Culturale,

³³ "Han-i araha Yenden-i Hiyan io gung ni bei bithe:

Julgeci ebsi di wang se abkai fejergi be dasara de. urunakū gosin jurgan be fulehe obucibe. geli ginggun unenggi be akūmbume. enduri genggiyen be temgetuleme wecerengge. cohomo gurun-i hūhuri be enteheme goidabure. tumen irgen be elhe // taifin obume jalin kai: hūhuri. enduri // Dergi abka ci amban akū: baita fukjin neihe ci wesihun akū: hing seme gingguleme mujilen. inu an-i jergici umesi fulu oci acambi: yenden-i //

Hiyan io gung serengge fukjin neihe tuktan fonde arahangge bime //

Abkai han be gingguleme weilehe ba ofi holbobuhangge mujakū ujen: gurun-i hūhuri enteheme goidabure be. enduri yargiyan-i wehiyehebi: hafan irgen-i hargašame tuwara de. enduri yargiyan-i acabuhabi: gurun booi forgon ton be alihangge. gemu //

Taizu horonggo enduringge hūwangdi //

Taizung genggiyen šu hūwangdi-i fukjin doro be neime. amba den be ilibume gosin erdemu be fulehe obuŋi. dasan tacihiyan be yabubuha turgun de ohongge bicibe //

Abkai gosin be alihangge. geli geren enduri be hing seme ginggulehe. ho yo de juktere be akūmbuha turgun waka semeo: tuttu //

Abka isihakū ba akū ofi //

Abka be weilere mujilen inu erindari ginggulerakūngge akū: amba doro fukjin neihe be kimci. ne. hūhuri ferguwecun be alihabi: //

Mafari erdemui dorgideri acabuha be gūnici. //

Abkai han juktere be alime gaihabi: bi dobori inenggi akū sithūfi umesi taifin de isibure be arame. hese be aliha hūhuri neibuhe babe aliha de alimbaharakū //

Abka be gingguleme //

Mafari be alhūdara be hing seme ofi. tuttu harangga jurgan de afabuŋi icemeleme dasatabuŋi. niyengniyeri bolori gingguleme wecebume. gung erdemu temgetuleme bei wehe de folobuŋi mohon akū tutabuha: ai suilashūn mangga fon be ongorakū. //

kemuni hargašame gūnre unenggi be tucibumbi: juktere doro be eldebume. alin hadai gese enteheme akdun obuŋi amaga jalan-i juse omoši. hafan irgen be mini gingguleme weilere gūnree be ongorakū okini sembi: //

Ijishūn dasan-i tofohoci aniya nadan biyai juwan nadan de ilibuha".

iniziata pochi anni dopo, non permise alcuna iniziativa restauratrice: si dovettero attendere gli anni '80 del secolo scorso per l'inizio degli scavi archeologici, intesi a ristabilire le misure esatte di siti particolarmente importanti. I lavori, condotti con grande rigore scientifico e professionalità, si concentrarono dapprima sulla porta settentrionale della città interna,³⁴ sulla "Terrazza del Nome Sublime" *Zunhaotai*, di cui nel 1988 era rimasto solo un cumulo di terra battuta,³⁵ sulla porta meridionale della città interna (restaurata ma non ricostruita),³⁶ sullo *yamen* della "Bandiera Bianca", del quale si riuscì a scoprire la pavimentazione,³⁷ e sulla forma originale del tempio dedicato a Guandi.³⁸

Anche il famoso "Pozzo del Khan" (*Hanwang jing*), una sorgente al centro della città, che misurava 1,28 x 1,30 m ed era profonda 3,2 m, fu continuamente restaurato e modificato.³⁹

4. La trasformazione in "città-museo"

Dopo questa fase "scientifica" subentrò – aspramente criticata da alcuni circoli accademici di Shenyang – la fase "economica", che voleva trasformare Hetu Ala in attrazione turistica. A tale scopo l'intera popolazione

³⁴ Nel 1988 la porta era costituita da un semplice varco tra le mura di terra battuta (cf. la foto in G. Stary, N. Di Cosmo, T.A. Pang, A. Pozzi, *op. cit.*, p. 7 no. 8), ed era sparita la "tettoia" fotografata da Naitō Torajirō negli anni '30 (si veda la fotografia n. 9). Sui lavori di scavo e di ricostruzione si veda Shen Xiuqing, "Hetu Ala cheng neicheng beichengmen fuxiu shimo", in *Beifang minzu* 1 (1996). I lavori di restauro vennero terminati nel 1993 con un'insegna collocata sopra l'ingresso – senza dubbio lontana dal possibile originale – recante il nome della porta in mancese (*Hetu Ala hoton amargi duka*) e cinese (*Hetu Ala cheng beimen*): "Porta settentrionale della città di Hetu Ala".

³⁵ Cfr. la fotografia in G. Stary, N. Di Cosmo, T.A. Pang, A. Pozzi, *op. cit.*, p. 9 no.14. Per i lavori archeologici e di ricostruzione si veda Liang Zhenjing, "Hetu Ala cheng 'Zunhaotai' yizhi jianzhu geju ji xiangguan wenti taolun", in *Gugong bowuyuan yuankan/Palace Museum Journal* 5 (2002).

³⁶ Si veda la documentazione fotografica in G. Stary, N. Di Cosmo, T.A. Pang, A. Pozzi, *op. cit.*, p. 9 no.13.

³⁷ Su come si presentava lo yamen (già parzialmente ricostruito) nel 1888, si veda G. Stary, N. Di Cosmo, T.A. Pang, A. Pozzi, *op. cit.*, p. 8 nn. 10-11; per gli scavi archeologici si veda Fu Bo (et al.), *op. cit.*, pp. 41-42.

³⁸ Si veda la documentazione fotografica in G. Stary, N. Di Cosmo, T.A. Pang, A. Pozzi, *op. cit.*, p. 8 no. 12.

³⁹ Si vedano le modifiche in G. Stary, N. Di Cosmo, T.A. Pang, A. Pozzi, *op. cit.*, p. 10, nn. 16-17, risalenti agli anni 1988 e 1994; per l'aspetto attuale Zhu Jianping (et al., a cura di), *Qing qian guli*. S.l. [Dalian: Dalian chubanshe ?], 2001, (pp. non numerate), e *Hetu Ala* (a cura di aa.vv.), fotografie di Zhang Shouguo. Dalian: Dalian chubanshe, 2000, pp. 30-31.

di Hetu Ala fu trasferita in un nuovo insediamento poco distante, mentre la città veniva “ricostruita” secondo criteri architettonici tipicamente cinesi, in base alla fantasia corrente e senza alcun riferimento a planimetrie che ne potessero riflettere la presunta struttura architettonica originale: Hetu Ala era diventata un “open-air museum”, visitabile a pagamento.

Il visitatore che oggi entra dalla “Porta Settentrionale” viene immediatamente colpito dal complesso strettamente regale, costituito dall’ottagonale “Grande Ufficio del Palazzo del Khan” (*Hangong da yamen/Han guring amba yamun*), che per certi elementi architettonici richiama il famoso “Padiglione del Gran Governo” (*Dazheng dian/Amba dasan-i diyen*) del Palazzo Imperiale di Shenyang, con i suoi annessi caratterizzati da ampie terrazze, tra cui la “Terrazza del Nome Sublime” *Zunhaotai*. Tra questi palazzi, riservati alla famiglia del khan, merita speciale attenzione il “Palazzo di riposo del Khan”, *Hanwang qingong*: sulla tavoletta bilingue esposta all’ingresso, troviamo un curioso errore grammaticale nel nome mancese che recita *Han wang amgambi guring*: il verbo “*amgambi*”, letteralmente “dormire”, è usato nella sua forma infinita anziché participiale. Ciò rivela che si tratta di una traduzione dal cinese, fatta senza una conoscenza reale della lingua mancese, ormai estinta in tutta la zona, anche se la lingua mancese, ma non la scrittura, viene insegnata, probabilmente per ragioni “di tradizione”, nella “Scuola elementare del popolo mancese della città di Yenden del distretto autonomo mancese di Sin Bin” (*Sin bin manju uksura zij’i hiyan Yendun*⁴⁰ *hoton-i manju uksura ajige tajikū*),⁴¹ situata oltre le mura esterne, nell’angolo sud-ovest della città. All’ingresso della scuola è collocata un’insegna bilingue, la cui versione cinese è stata vergata da Pujie, noto calligrafo e fratello minore dell’ultimo imperatore Puyi (cf. foto 12).

Procedendo dall’ampia terrazza del complesso residenziale verso sud, si raggiunge il tempio dedicato a Guandi (*Guandimiao*, oggi *Pujuesi*), la cui ricostruzione fu terminata nel 1998.

Poco lontano si possono ammirare i resti, accuratamente restaurati, della “Porta Meridionale”: si tratta dell’unico monumento storico rimasto intatto nelle sue dimensioni originali ed è quindi in grado di suggerire al visitatore la potenza difensiva delle fortificazioni reali, risalenti al primo

⁴⁰ recte: Yenden.

⁴¹ recte: tacikū.

'600.⁴² Procedendo verso ovest, si giunge al tempio di Confucio (*Wen-miao*), ricostruito *ex novo* secondo i canoni classici dell'architettura cinese. Procedendo verso nord, si arriva alla parte etnologica della "città-museo" costituita da alcune case tipicamente mancesi completamente arredate, che comprendono anche i *kang* e gli attrezzi agricoli usati dai Mancù nel loro lavoro quotidiano. Verso nord-ovest troviamo il "Pozzo del Khan" e, nelle sue vicinanze, lo "Yamen della Bandiera Interamente Bianca", anch'esso interamente ricostruito nel luogo in cui nel 1988 c'era solo una piccola stele con l'iscrizione bilingue *Gulu šanggiyan gūsan*⁴³ *yamun/Zhengbaiqi yamen*.⁴⁴

La sopravvivenza di questo *yamen* è dovuta al fatto che ai suoi soldati era originariamente affidata la protezione delle "Tombe Eterne"; gli altri sette "Yamen di Bandiera", che avevano compiti meno onorevoli, sono oggi scomparsi.

Nell'angolo nord-orientale della città interna si trovano infine le abitazioni di Nurhaci, ricostruite in modo immaginario in tipico stile mancese, e di suo padre Taksi: quest'ultima è circondata da un muro bianco, chiaramente riconoscibile come prodotto di pura fantasia. A sud di queste costruzioni si trova la "Porta Orientale", trasformata in ingresso secondario, che dà accesso all'area di "ricreazione turistica", caratterizzata dal lago artificiale Hechenghu e da vasti prati floreali che già avevano sostituito, nella città interna, il villaggio originale. La strada che si snoda sulla sponda settentrionale del lago conduce direttamente ai "Templi Imperiali", lo *Xianyougong* e il tempio buddista *Dizangsi* (dedicato al Bodhisattva Kṣitigarbha), ambedue di recentissima costruzione (1998).

Prendendo la strada lungo la sponda meridionale del lago, si giunge a un singolare "Ambulacro di storia e cultura mancese" (*Manzu lishi wenhua changlang*), nel quale il visitatore può seguire, percorrendo un lunghissimo corridoio, le varie tappe della fondazione e dello sviluppo dell'impero mancese, cominciando dal mito di Bukūri Yongšon e dall'origine soprannaturale della dinastia sul Changbaishan. Si tratta di dipinti di stile "realistico" che arredano le pareti del corridoio e rispecchiano la fantasia

⁴² Si veda la documentazione fotografica in G. Stary, N. Di Cosmo, T.A. Pang, A. Pozzi, *op. cit.*, p. 9 n.13.

⁴³ "gūsan" è il termine "ricostruito" in mancese del cinese *gushan*, cioè *gūsa* ("Bandiera").

⁴⁴ Si veda la documentazione fotografica in G. Stary, N. Di Cosmo, T.A. Pang, A. Pozzi, *op. cit.*, p. 8 n. 10.

popolare, ma non sempre rappresentano la realtà storica: per fare un esempio – un quadro mostra la consegna all'imperatore (Qianlong?) di una copia dei "Documenti scritti con punti e cerchi" (*Tongki fuka sindaha hergen-i dangse*), sulla cui copertina si legge chiaramente il nome *Manwen laodang*. La raccolta di questi documenti d'archivio, che risale alla prima metà del '600, è nota oggi con questo nome, che le fu attribuito solo nel 1905 dallo studioso giapponese Naitō Torajirō. Infine, oltre questo "ambulacro", il visitatore può percorrere un' "antica strada mancese" (*Manzu laojie*, costituita da due file di negozi, quasi tutti dedicati alla vendita di souvenirs, che espongono insegne bilingui la cui versione mancese di rado è grammaticalmente e graficamente corretta).⁴⁵

Oggi Hetu Ala si presenta quindi come un'attrazione turistica che segue il gusto e la tradizione cinese, ornata di aiuole fiorite su prati all'inglese ben curati, dove le reminiscenze storiche si mescolano con le esigenze del turista frettoloso e ansioso di abbinare "cultura" e "relax". Per raggiungerla, partendo da Shenyang, nel lontano 1886 H.E.M. James impiegò a dorso di cavallo ben quattro giorni; oggi le due città sono collegate da una modernissima superstrada, e al suo arrivo a Hetu Ala, dopo due ore di macchina, il visitatore trova ad accoglierlo un monumentale albergo in stile cinese, costruito poco lontano dalla "Porta Settentrionale", dal presuntuoso nome "albergo della prima capitale dei Jin posteriori" (*Hou Jin diyi du binguan*).

⁴⁵ Un tipico esempio è dato dalla fotografia 11: si tratta dell'insegna di un negozio di articoli religiosi, la cui versione cinese è scritta da destra a sinistra. Nel "comporre" la versione mancese, posta sopra quella cinese, sono stati "tradotti" i singoli ideogrammi cinesi senza tener presente che il mancese si legge da sinistra a destra. Oltre all'omissione di quasi tutti i segni diacritici, si notano i seguenti errori:

heng: reso con "entehen", la cui prima parte è illeggibile perché graficamente storpiata; la forma corretta, in questo caso, è "enteheme"

chang: reso con l'infinito del verbo "yantambi" non attestato; il verbo corretto è "yendembir", che in questo caso doveva essere usato nella sua forma gerundiale "yendeme"

li: reso con "toroi", mentre la forma corretta è "doroi".

pin: reso con "jaka", forma corretta ma con l'iniziale graficamente sbagliata.

dian: reso con "tiyan", mentre la forma corretta è "diyan".

La forma corretta della presunta insegna mancese "tiyan jaka toroi yantambi entehen" dovrebbe essere "enteheme yendeme doroi jaka diyan".

5. Componenti imperiali dedicati a Hetu Ala

Gli imperatori mancesi non hanno mai trascurato di comporre poesie dedicate ai luoghi visitati durante i loro viaggi in Manciuria. Tutti i componimenti, dedicati esplicitamente alla vecchia capitale, portano semplicemente il titolo “Hetu Ala” – ad eccezione della poesia di Kangxi, l’unica ad essere accessibile anche in mancese, che reca il titolo cinese *Xingjing* e mancese, *Yenden de irgebuhe ši* (“Poesia composta [in onore] di Yenden”).

1. Kangxi

Poesia composta in occasione della visita di Hetu Ala in data 14 novembre 1698, durante il terzo viaggio. La versione cinese è contenuta nel *Baqi tongzhi chuiji* (“Descrizione generale delle Otto Bandiere, prima serie”) del 1739, compilata sotto la direzione di Ortai, ristampata in 8 volumi a cura di autori vari nel 1985 a Changchun, Dongbei shifa daxue chubanshe, vol. II, cap. 71, p. 1371. Nell’edizione xilografica mancese parallela, *Jakūn gūsai tung j’i-i sucungga weilehe bithe*, la poesia si trova nel cap. 71, pp. 5a-b:⁴⁶

Sotto il cielo ombroso prosperava la terra dei re.
 Bufere e nuvole non riuscivano a imbrigliarli.
 Gorghi vorticosi, mille acque turbinanti,
 grovigli di strati, cento montagne stratificate.
 Riverente onoro i venerabili sepolcri,
 penseroso evoco le difficoltà della grande impresa.
 Intenso è il verde dei pini e degli abeti,
 uccelli empiono l’area boscosa come gemme.

2. Qianlong

Poesia composta in occasione della visita a Hetu Ala, in data 8 ottobre 1778, durante il terzo viaggio. (Fonte: Tie Yuqin e Wang Peihuan, *Qing de dongxun*. Shenyang: Liaoning daxue, 1991, p. 517).

⁴⁶ wang mukdeke ba ler seme wesihun
 edun tugi haminaci oiorakū.
 šurdeme forgošome eyere muke minggan justan bi,
 colgoroko sehehuri den alin tanggū jergi bi
 munggan yamun be hargašame dorolofi,
 amba doro be šanggabure mangga babe gūniha..
 jakdan mailasun moo fik seme ofi,
 sabingga cecike bujan-i dolo jalukabi.

Ai margini della pianeggiante terra imperiale si erge Xingjing;
 un fiume regale vi scorre, come fosse un fiume comune.
 Nei tempi passati era [simile] alla dimora di Bin,⁴⁷
 [dove] un imperatore aveva costruito solide basi [dinastiche].
 Protetti sono la città e i sobborghi di Xingjing,
 ultime vestigia della pianeggiante terra imperiale.
 [Poi] fu fondata Shengjing,
 che [divenne] come l'opulente Hao.⁴⁸
 Da lungo tempo penso alla fondazione della dinastia,
 e vi ravviso una grande somiglianza con l'origine del casato di Zhou.
 In quel tempo l'agricoltura era tenuta in alta considerazione,
 e onoro anch'io l'aratro e il vomere.
 E coltivando anche le arti militari
 ho raggiunto vette inimmaginabili.
 L'agricoltura nutrì il mio popolo,
 grazie alle arti militari conquistai i luoghi di frontiera più lontani.
 Più tardi però avvertii spesso un desiderio di pace,
 che però non venne prontamente appagato.
 Alle truppe spettano lodi per la bravura,
 il loro agire è stato approvato dal Cielo.
 Davvero immense erano le fatiche a ciò collegate,
 e ciò tramando, riverente, ai nipoti.

Secondo componimento su Hetu Ala (*ibid.*, p. 518)

'Ala' si riferisce alla terra imperiale,
 'Hetu' indica [la sua posizione] pianeggiante.
 La somigliante terra di Bin dei tempi antichi
 trova corrispondenza al nord con Xingjing.
 Dopo il trasferimento a Shen[yang] non vi si giunge più a cavallo,
 dopo la traslazione è rimasta solo una [semplice] città.
 [Poiché fu] modesta ma zelante, virtuosa e vigorosa,
 la grande divina benevolenza l'aveva resa prosperosa.

Poesia composta in occasione della visita di Hetu Ala, in data 6 ottobre 1783, durante il quarto viaggio, (*ibid.*, p. 537).

Hetu Ala è detta
 la pianeggiante terra imperiale di fama perenne.
 Originario di Odoli [il nostro popolo]
 si è qui trasferito conservando la [propria] indipendenza.
 Qui ebbe inizio la [nostra] fortuna,
 ricevendo il mandato celeste fu fondata l'eredità imperiale.
 Successivamente fu costruita [la città di] Xingjing,
 amata da tutti [come] i palazzi di Bin
 Xingjing dispone di mura cittadine e di sobborghi,
 la terra imperiale [si estende su] pianure e colline.

⁴⁷ Si veda la nota 49.

⁴⁸ Si veda la nota 50.

Chi può mai dimenticare tutto ciò?
 Spronando il cavallo percorro [questa terra] con devozione.
 I figli e i nipoti che ascoltano [queste parole]
 per generazioni tremino [onorando le nostre] radici.

3. Jiaqing

Poesia composta in occasione della prima visita a Hetu Ala, in data 8 ottobre 1805, (*ibid.*, p. 554).

La terra imperiale si estende a sud delle mura cittadine,
 [di esse] è rimasto il terrapieno e i muri maestri.
 Bin e Qi⁴⁹ ricordano le virtù letterarie,
 Hao e Luo⁵⁰ conducono all'origine dei Zhou.
 Fondando l'impero si è dato inizio alle leggi,
 modesti palazzi hanno favorito una vita frugale.
 La Grande Qing è sorta sotto buoni auspici,
 antiche vestigia ricordano [la sua] origine nei tempi passati.

Poesia composta in occasione della seconda visita a Hetu Ala, in data 26 settembre 1818, (*ibid.*, p. 569).

Zhaozu⁵¹ si era insediato in questa terra imperiale,
 nel [suo] modesto palazzo furono emanate le prime leggi.
 Giardini e tetti ricurvi rievocano numerose immagini,
 i terrapieni si offrono modesti [allo sguardo].
 Nella luce del sole risplende ovunque la grazia [imperiale],
 nella fresca brezza cadono le foglie in volo.
 Cavalcando in sella ammiro le pianure e le colline
 e mi rammento di tanti ingannevoli sospiri.

4. Daoguang

Poesia composta in occasione della visita a Hetu Ala, in data 14 ottobre 1829 (*ibid.*, p. 588).

Cavalcando in sella ammir la terra imperiale,
 che mi rammenta, con riverenza, Bin e Qi.
 Costruite [usando] cesti di terra, hanno lasciato [in eredità] le leggi.
 Coperte di paglia, hanno assorbito le antiche norme.
 E con grande impegno [i miei antenati] le hanno migliorate,
 e con quale tristezza il [mio] pensiero ricorre a loro.
 Che i giovani ricordino questi sforzi nei loro cuori,
 al posto della superbia e della dissipazione dei nostri giorni.

⁴⁹ Bin Qi: il luogo d'origine della dinastia Zhou e zone adiacenti.

⁵⁰ Hao Luo: la capitale del primo imperatore della dinastia Zhou, Wu Wang (1169-1116 a. C.), e zone adiacenti.

⁵¹ Il leggendario capostipite degli Aisin Gioro, Mengge Temur.

Bibliografia

- Cao Dequan, "Guanyu Hetu Ala cheng jige wenti de tantao", in Fu Bo (a cura di) *Hetu Ala yu Manzu xingshi jiapu yanjiu*. Shenyang: Liaoning minzu chubanshe, 2004, pp. 36-46.
- Cao Wenqi (a cura di), *Qing qianshi renwu liezhuan*. Fushun: Fushun shi shehui kexueyuan Xinbin Manzu yanjiusuo, 1999.
- Cao Wenqi (a cura di), *Xinbin Qing qianshi yanjiu luncong*. Shenyang: Liaoning minzu chubanshe, 2003.
- Cao Wenqi, Wang Jie, *Xinbin mingsheng guyi yaolan*. Fushun: Fushun shi shehui kexueyuan Xinbin Manzu yanjiusuo, 1999, pp. 14-18: "Hetu Ala cheng".
- Daicing gurun-i fukjin doro neihe bodogon-i bithe. Xilografia (32+1 vol.) a cura di una commissione presieduta da Agui e stampata a Pechino nel 1789 in edizione trilingue (titolo cinese: *Huang Qing kaiguo fan-glu*, titolo mongolo *Tulyur törö negegsen bodoly-a bičig*). Per una traduzione tedesca della versione cinese cfr. Hauer.
- De Groot, J.J.M., *The Religious System of China*. Leiden: Brill, 1892-1910, I-VI. Ristampa: Taipei: Ch'eng Wen, 1976.
- Di Cosmo, N., "Nuove fonti sulla formazione dello stato mancese. I parte: Il rapporto di Yi Minhwan", in *Catai* II-III, Venezia: Comune di Venezia, 1982-1983, pp. 139-165. Traduzione tedesca: "Das Kōnchu mun'gyōn rok des Yi Minhwan", in G. Stary (a cura di), *Materialien zur Vorgeschichte der Qing-Dynastie*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996, pp. 11-22.
- Du Halde, J.B., *Ausführliche Beschreibung des Chineisschen Reichs und der grossen Tartarey*. Rostock: J.Ch. Koppe, 1749, vol. I-IV. Ed. originale: *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de la Chine et de la Tartarie chinoise*. Paris 1735, vol. I-IV.
- Fang Shouzhi (et al., a cura di), *Xinbin Manzu zizhixian zhi*. Shenyang: Liaoyang chubanshe, 1993.
- Fu Bo (et al.), *Fushun diqu Qing qian yiji kaocha jishi*. Shenyang: Liaoning renmin chubanshe, 1994, pp. 29-56: "Hetu Ala cheng".
- Fu Bo (a cura di), *Hetu Ala yu Manzu xingshi jiapu yanjiu*. Shenyang: Liaoning minzu chubanshe, 2004.
- Fuchs, W., "Frühmandjurische Fürstengräber bei Liao-yang", in *Asia Major* 10 (1934), pp. 94-122.
- Fushun Qing qianshi yiji yu renwu kaocha*. Shenyang: Liaoning minzu chubanshe, Shenyang 2001.
- Gibert, L., *Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie*. Hongkong 1935.
- Hauer, E., *Huang-Ts'ing K'ai-kuo Fang-lüeh. Die Gründung des mandschurischen Kaiserreiches*. Berlin-Leipzig: Walter De Gruyter, 1926.

- Hetu Ala* (a cura di aa.vv.), fotografie di Zhang Shouguo. Dalian: Dalian chubanshe, 2000.
- Hosoya Yoshio, *Chūgoku tōhokubu ni okeru Shinchō no shiseki 1986~1990 nen.* S.l. 2001, pp. 56-61.
- Huang Bin, Liu Housheng, Huang Qun, *Hou Jin guo shihuo*. Jilin: Jilin renmin chubanshe, 2004.
- Inaba Iwakichi, *Kōkyō Nidokashi kyūrōjō*. Xinjing [=Changchun]: Kenkoku daigaku, 1939.
- James, H.E.M., *The Long White Mountain*. London: Longmans, Green and Co., 1888. Ristampato a New York: Greenwood Press, 1968.
- Jiu Manzhou dang, Taipei: Guoli gugong bowuyuan, 1969, I-X.
- Kanda, N. (et al.), *Manbun rōtō/Tongki fuka sindaha hergen i dangsel/The Secret Chronicles of the Manchu Dynasty 1607-1636 A.D.* Tōkyō: The Tōkyō Bunko, 1955-1963, I-VII. (Taizu: I-III, Taizong: IV-VII).
- Lan Shuchen, “Nuerhachi qiandu kao”, in Fu Bo (a cura di): *Hetu Ala yu Manzu xingshi jiapu yanjiu*. Shenyang: Liaoning minzu chubanshe, 2004, pp. 13-31.
- Li Fengmin, Lu Haiying, “Qingchao kaiguo diyi ducheng – Hetu Ala”. In: *Zijincheng/Forbidden City* 81 (1994), pp. 10-12.
- Li Rongfa, Shen Xiuqing, “Nuerhachi yu Hetu Ala huotong”, in Zhi Yunting (a cura di), *Qing qian lishi wenhua*, Shenyang: Liaoning daxue chubanshe, pp. 381-392.
- Li Shuhan, *Mabei shang tuoqi de ducheng – Hetu Ala*. Beijing: Zhonghua guoji chubanshe, 2004.
- Liang Zhenjing, “Hetu Ala cheng ‘Zunhaotai’ yizhi jianzhu geju ji xian-gguan wenti taolun”, in *Gugong bowuyuan yuankan/Palace Museum Journal* 5 (2002), pp. 54-60.
- Manju-i yargiyan kooli/Manzhou shilu/Manju-yin ünen mayad qauli*. Tōkyō: Daizō shuppan kaisha, 1937. Numerose ristampe in facsimile.
- Mu Hongli, “Guanyu Qing qianshi yanjiu de jige wenti de sikao – Wei jinian Hetu Ala jiancheng 400 zhounian er zuo”, in *Manzu yanjiu* 3 (2004), pp. 32-40.
- Naitō Torajirō, *Zōbō Manshū shashinchō*. Kyotō: Kobayashi shashin seibansho, 1935.
- Okada, H., “Report by Ha Segug the Korean Interpreter on Nurhaci in 1595”, in G. Stary (a cura di), *Materialien zur Vorgeschichte der Qing-Dynastie*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996, pp. 65-68.
- Pang, T., “The Old Manchu Capital Hetu ala”, in *Altai Hakpo/Journal of the Altaic Society of Korea* 17 (2007), pp. 93-104.
- Pang, T.A. & G. Stary, *New Light on Manchu Historiography and Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.
- Pozzi, A., “A Journey to the Original Places of Manchu People (1982)”, in *Zentralasiatische Studien* 20 (1987), pp. 209-218.
- Qianlong shilu*, ed. Taipei 1968.

- Ross, J., *The Manchus*, London: Elliott Stock, 1891. AMS reprint New York 1973, pp. 732-739: appendix II, "Hingking".
- Roth Li, G., "State Building Before 1644", in W. J. Peterson (a cura di), *The Cambridge History of China*. Volume 9. Part One: *The Ch'ing Empire to 1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 9-72.
- Shen Xiuqing, "Hetu Ala cheng neicheng beichengmen fuxiu shimo", in *Beifang minzu* 1 (1996), pp. 87-88.
- Stary, G., "Die Struktur der ersten Residenz des Mandschukhans Nurhaci", in *Central Asiatic Journal* 25/1-2 (1981), pp. 103-109.
- Stary, G., "Nurhaci e il suo regno tribale alla fine del XVI secolo", in *Orientalia Venetiana* I, Firenze: Leo S. Olschki, 1984, pp. 323-366.
- Stary, G., "La politica mancese delle 'Sette Accuse'. Una costante per giustificare la conquista della Cina e della Corea", in G. Bellingeri e G. Vercellin (a cura di), *Studi Eurasiatici in onore di Mario Grignaschi*. Venezia: Libreria Universitaria Ed., 1988, pp. 43-55.
- Stary, G., N. Di Cosmo, T.A. Pang, A. Pozzi, *On the Tracks of Manchu Culture*. Wiesbaden: Harrassowitz 1995.
- Sweeten, A.R., "The Early Qing Imperial Tombs: From Hetu Ala to Beijing", in S. Wadley, C. Naeher, K. Dede (a cura di), *Proceedings of the First North American Conference on Manchu Studies*, I: *Studies in Manchu Literature and History*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, pp. 63-104. (Tunguso-Sibirica 15).
- Tie Yuqin, Wang Peihuan, *Qing de dongxun*. Shenyang: Liaoning daxue, 1991.
- Toda Shigeki, "Hetu Ala jō kōsei no sobyō", in *Yamashita sensei kanreki kinen tōyōshi rombunshū*, Tōkyō 1939, pp. 655-696.
- Wada Sei, "Some Problems Concerning the Rise of T'ai-tsu the Founder of Manchu Dynasty", in *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 16 (1957), pp. 35-73.
- Wang Mingqi, *Liaohai wenwu kaobian*. Shenyang: Liaoning daxue chubanshe, 2000. Prima ed. in *Wenwu* 10 (1984)
- Wang Peihuan, *Guanwai san du*. Shenyang: Shenyang chubanshe, 2004.
- Xingjing xian zhi*, ristampa dell'edizione originale del 1925 nella serie "Zhongguo fangzhi congshu, Dongbei difang" no. 9, (a cura di Huang Chengzhu), Taipei 1974.
- Yan Chongnian, *Yan bu ji*. Beijing: Beijing Yanshan chubanshe, 1987, pp. 27-32: "Nuerhachi rujing jingong kao". Prima ed. in *Qingshi yanjiu tongxun* 2 (1983).
- Zhang Deyu, Zhao Weihe, Xing Qikun, *Nuerhachi, Manzu, Xingjing*. Fushun: Fushun shi shehui kexueyuan Xinbin Manzu yanjiusuo, 1999.
- Zhang Jie, "Hetu Ala jingshen san lun", in Fu Bo (a cura di): *Hetu Ala yu Manzu xingshi jiapu yanjiu*. Shenyang: Liaoning minzu chubanshe, 2004, 32-35.

- Zhao Huanlin, Yang Fengmo, *Xingjing qiren dang'an shiliao*. Shenyang: Liaoning minzu chubanshe, 2001.
- Zhao Weihe, "Qing wangchao de zhaoxing – Hetu Ala cheng kaogu diaocha", in *Beifang minzu* 3 (1997), pp. 87-90.
- Zhao Weihe, "Qing chu Hetu Ala cheng simiao yu zongjiao huodong zongshu", in *Manzu yanjiu* 2 (1998), pp. 64-68.
- Zhao Weihe, "Qing chu Hetu Ala cheng de rujiao wenhua", in *Beifang minzu* 3 (2002).
- Zhao Weihe, "Hou Jin diyi ducheng – Hetu Ala cheng", in *Fushun Qing qianshi yiji yu renwu kaocha*. Shenyang: Liaoning minzu chubanshe, Shenyang 2001, pp. 43-50. Ristampato in Cao Wenqi (a cura di), *Xinbin Qing qianshi yanjiu luncong*. Shenyang: Liaoning minzu chubanshe, 2003, pp. 170-177.
- Zhao Weihe, Fang Shouzhi, "Hetu Ala cheng Xianyougong, Dizangsi de jianzhu ji Qing chu zongjiao yanjiu", in Fu Bo (et al.): *Fushun diqu Qing qian yiji kaocha jishi*. Shenyang: Liaoning renmin chubanshe, 1994, pp. 253-258.
- Zhao Zhan, "Hetu Ala cheng de xingfeiyu lishi yiyi", in *Zhongyang minzu daxue xuebao/Journal of the University for Nationalities* 2 (2004), pp. 85-89. Ristampato in Fu Bo (a cura di): *Hetu Ala yu Manzu xingshi jiapu yanjiu*. Shenyang: Liaoning minzu chubanshe, 2004, pp. 1-12.
- Zhu Jianping (et al., a cura di), *Qing qian guli*. S.l. [Dalian: Dalian chubanshe?], 2001.
- Zhu Zhengyi (et al., a cura di), *Zhongguo Manzu diyi xiang*. Dalian: Dalian chubanshe, 1999, p. 4.

GLOSSARIO

- Baqi tongzhi chuji 八旗通志初集
 Bin Qi 邠岐
 chang 昌
 Chenghuangmiao 城隍廟
 Dazheng dian 大政殿
 dian 店
 Dizangsi 地藏寺
 dudu qianshi 都督僉事
 Guandi miao 關帝廟
 Ha Segug 河世國
 Hangong da yamen 汗宮大衙門
 Hanwang jing 汗王井
 Hanwang qingong 汗王寢鞋
 Hao Luo 鎬洛
 Hechenghu 赫城湖
 heng 恆
 Hetu Ala cheng beimen 赫圖阿拉城北門
 heyo 河嶽
 Hou Jin 後金
 Hou Jin diyi du binguan 后金第一都賓館
 Huang Qing kaiguo fanglue 皇清開國方略
 Huangsi 皇寺
 jiamiao 家廟
 Jianzhou 建州
 li 禮
 Liu Jingchun 劉景醇
 lunghu jiangjun 龍虎將軍
 Ma Guoliang 馬國良
 Ma Shazi 馬傻子
 Manwen laodang 滿文老檔
 Manzu laojie 滿族老街
 Manzu lishi wenhua changlang 滿族歷史文化長廊
 Naitō Torajirō 內藤虎次郎
 pin 品
 Pujuesi 普覺寺
 Shengjing 盛京
 Sin Ch'ungil 申忠一
 tai 尊號台
 Taizong Wen huangdi 太宗文皇帝

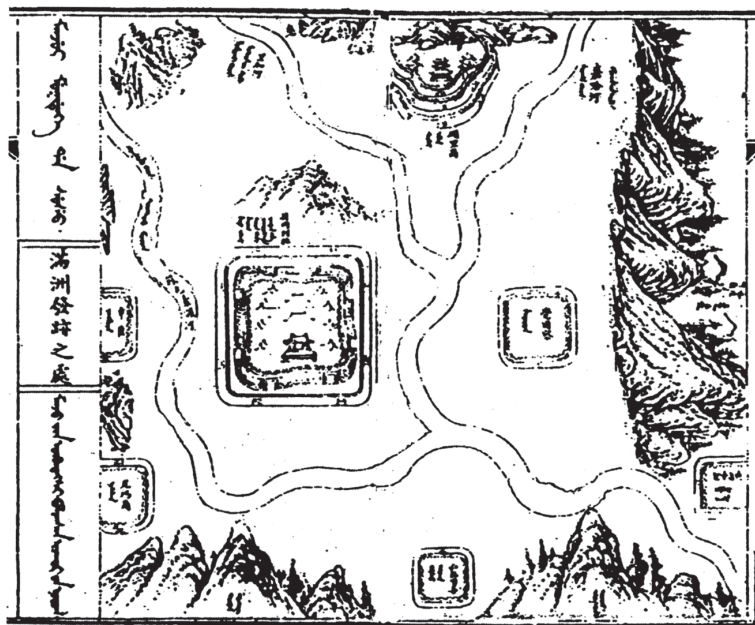
Taizu Wu huangdi 太祖武皇帝
 Tianjuan xingjing 天眷興京
 tianming 天命
 tongpan 通判
 Wenmiao 文廟
 Xianyougong 顯佑宮
 Xinbin 新賓
 Xingjing 興京
 Yongling 永陵
 Yu Peili 于厓里
 Yuhuangge 玉皇閣
 Zhaozhongci 昭忠祠
 Zhengbaiqi yamen 正白旗衙門
 Zhou Yong 周泳
 Zunhao tai 尊號台

GLOSSARIO BIBLIOGRAFICO

- Cao Dequan: Guanyu Hetu Ala cheng jige wenti de tantao
 曹德全：關於赫圖阿拉城幾個問題的探討
- Cao Wenqi: Qing qianshi renwu liezhuan
 曹文奇：清前史人物列傳
- Cao Wenqi: Xinbin Qing qianshi yanjiu luncong
 曹文奇：新賓清前史研究論叢
- Cao Wenqi, Wang Jie: Xinbin mingsheng guyi yaolan. "Hetu Ala cheng".
 曹文奇, 王潔：新賓名勝古蹟要覽. 赫圖阿拉城
- Fang Shouzhi: Xinbin Manzu zizhixian zhi
 房守志：新賓滿族自治縣志
- Fu Bo: Fushun diqu Qing qian yiji kaocha jishi
 傅波：撫順地區清前遺蹟考察紀實
- Fu Bo: Hetu Ala yu Manzu xingshi jiapu yanjiu
 傅波：赫圖阿拉與滿族姓氏家譜研究
- Fushun Qing qianshi yiji yu renwu kaocha
 撫順清前史遺跡與人物考察
- Hetu Ala 赫圖阿拉
- Hosoya Yoshio: Chūgoku tōhokubu ni okeru Shinchō no shiseki 1986~1990
 nen
 細谷良夫：中國東北部における清朝の史跡 1986~1990
 年

- Huang Bin, Liu Housheng, Huang Qun: Hou Jin guo shihuo
黃斌, 劉厚生, 黃群: 后金國史話
- Inaba Iwakichi: Kōkyō Nidokashi kyūrōjō
稻葉岩吉: 興京二道河子舊老城
- Jiu Manzhou dang 舊滿洲檔
- Manbun rōtō 滿文老檔
- Lan Shuchen: Nuerhachi qiandu kao
蘭書臣: 努爾哈赤遷都考
- Li Fengmin, Lu Haiying: Qingchao kaiguo diyi ducheng – Hetu Ala
李鳳民, 陸海英: 清朝開國第一都城—赫圖阿拉
- Li Rongfa, Shen Xiuqing: Nuerhachi yu Hetu Ala huotong
李榮發, 沈秀清: 努爾哈赤與赫圖阿拉霍通
- Li Shuhan: Mabei shang tuoqi de ducheng — Hetu Ala
李樹涵: 馬背上托起的都城—赫圖阿拉
- Liang Zhenjing: Hetu Ala cheng “Zunhao tai” yizhi jianzhu geju ji xiangguan wenti taolun
梁振晶: 赫圖阿拉城“尊號台”遺址建築格局及相關問題討論
- Mu Hongli: Guanyu Qing qianshi yanjiu de jige wenti de sikao — Wei jinian
Hetu Ala jiancheng 400 zhounian er zuo
穆鴻利: 關於清前史研究的幾個問題的思考—為紀念赫圖阿拉建城400周年而作
- Naitō Torajirō: Zōbō Manshū shashinchō
內藤虎次郎: 增補滿洲寫真帖
- Shen Xiuqing: Hetu Ala cheng neicheng beichengmen fuxiu shimo
沈秀清: 赫圖阿拉城內城北城門復修始末
- Tie Yuqin, Wang Peihuan: Qing di dong xun
鐵玉欽, 王佩環: 清帝東巡
- Toda Shigeki: Hetu Ala jō kōsei no sobyō (Yamashita sensei kanreki kinen tōyōshi rombunshū)
戶田茂喜: 赫圖阿拉城構成の素描, (山下先生還曆記念東洋史論文集)
- Wang Mingqi: Liaohai wenwu kaobian
王明琦: 遼海文物考辨
- Wang Peihuan: Guanwai san du
王佩環: 關外三都
- Xingjing xian zhi (Zhongguo fangzhi congshu, Dongbei difang, Huang Chengzhu)
興京縣志(中國方志叢書·東北地方, 黃成助)
- Yan Chongnian: Yan bu ji (Nuerhachi rujing jingong kao)
閻崇年: 燕步集(努爾哈赤入京進貢考)

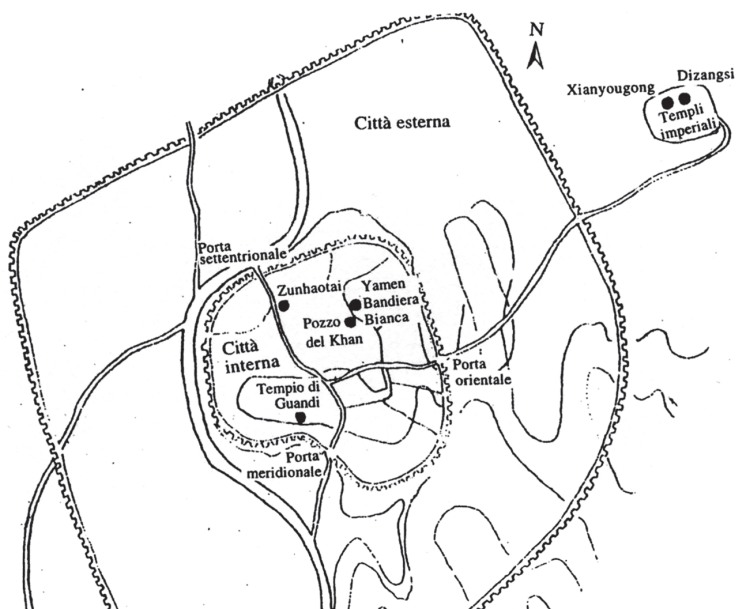
- Zhang Deyu, Zhao Weihe, Xing Qikun: Nuerhachi, Manzu, Xingjing
張德玉, 趙維和, 邢啟坤: 努爾哈赤·滿族·興京
- Zhang Jie: Hetu Ala jingshen san lun
張杰: 赫圖阿拉精神三論
- Zhang Shouguo 張守國
- Zhao Huanlin, Yang Fengmo: Xingjing qiren dang'an shiliao
趙煥林, 楊豐陌: 興京旗人檔案史料
- Zhao Weihe: Qing wangchao de zhaoxing — Hetu Ala cheng kaogu diaocha
趙維和: 清王朝的肇興地—赫圖阿拉城考古調查
- Zhao Weihe: Qing chu Hetu Ala cheng simiao yu zongjiao huodong zongshu
趙維和: 清初赫圖阿拉城寺廟與宗教活動綜述
- Zhao Weihe: Qing chu Hetu Ala cheng de rujiao wenhua
趙維和: 清初赫圖阿拉城的儒教文化
- Zhao Weihe: Hou Jin diyi ducheng — Hetu Ala cheng
趙維和: 后金第一都城—赫圖阿拉城
- Zhao Weihe, Fang Shouzhi: Hetu Ala cheng Xianyougong, Dizangsi de
jianzhu ji Qing chu zongjiao yanjiu
趙維和, 房守志: 赫圖阿拉城顯佑宮、地藏寺的建
筑及清初宗教研究
- Zhao Zhan: Hetu Ala cheng de xingfeiyu lishi yiyi
趙贊: 赫圖阿拉城的興廢與歷史意義
- Zhi Yunting: Qing qian lishi wenhua
支運亭: 清前歷史文化
- Zhu Jianping: Qing qian guli
祝健平: 清前故里
- Zhu Zhengyi: Zhongguo Manzu diyi xiang
朱正義: 中國滿族第一鄉



1. La posizione centrale di Hetu Ala all'inizio del XVII secolo. Situata tra i fiumi Suksuhu Bira (a sinistra) e Ligiyai Bira (a destra), la città è circondata dagli insediamenti del clan Aisin Gioro: Janggiya, Nimalan, Golo Gašan, Aha Holo e Giorca (da sinistra in senso orario). Sul margine superiore si nota la vecchia residenza di Nurhaci ("Fe Ala") cinta da triplice mura sul pendio del monte Šoli Ala (illustrazione trilingue contenuta nelle "Annotazioni Veritiere dei Manciu").



2. Proclamazione di Nurhaci a *Genggiyen Khan* ("Khan Illuminato") e della dinastia dei "Jin Posteriori" nel 1616 sulla "Terrazza del Nome Sublime" *Zunhaotai* (illustrazione trilingue contenuta nelle "Annotazioni Veritiere dei Manciu").



3. Principali siti archeologici di Hetu Ala prima della ricostruzione .



4. Il sito del palazzo del trono nel 1988.



5. Ricostruzione del palazzo del trono e degli uffici governativi di Nurhaci (2004).



6. Ricostruzione della casa di Nurhaci.



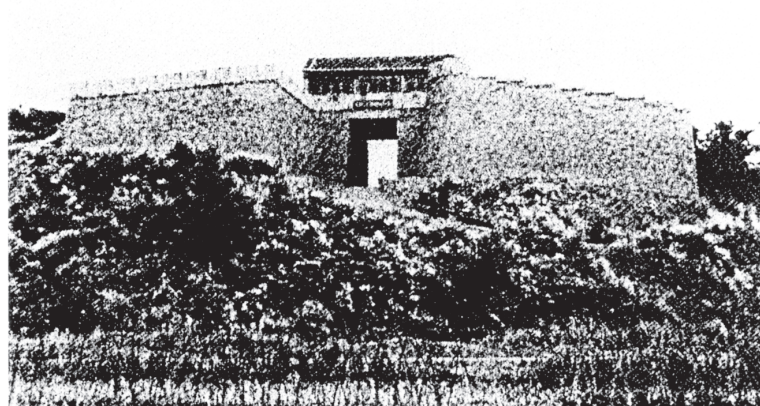
7. Ricostruzione della casa di Taksi.



8. La porta meridionale (originale) nel 2004.



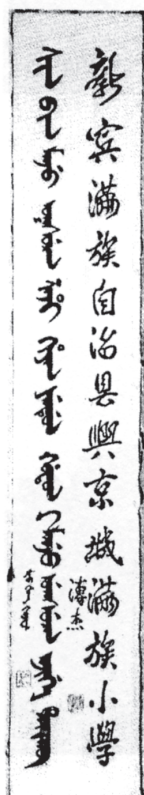
9. La porta settentrionale intorno al 1930 (N. Torajirō, n. 120).



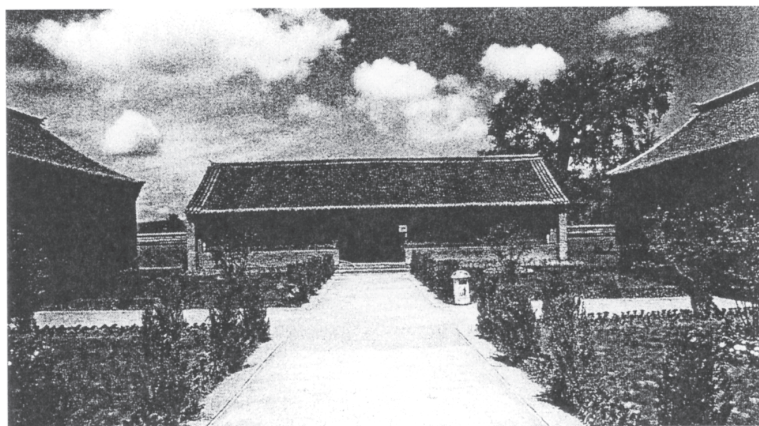
10. La porta settentrionale ricostruita (1994).



11. Insegna bilingue di un negozio per articoli religiosi (cf. infra).



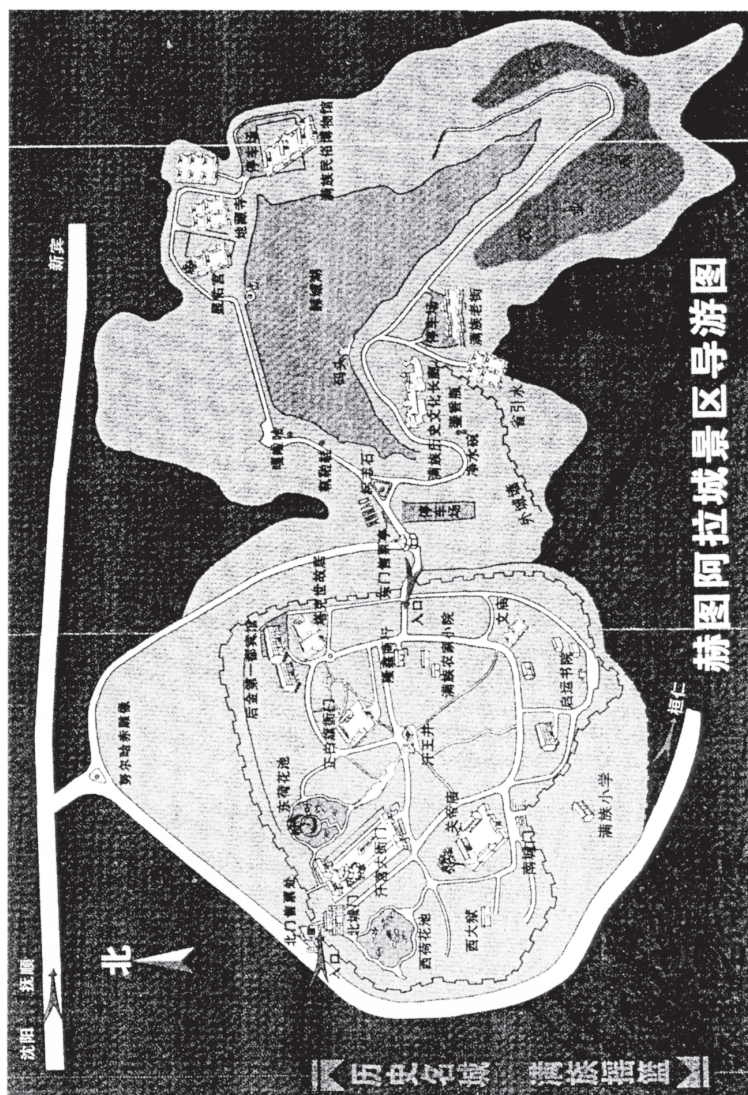
12. Insegna bilingue della scuola mancese di Hetu Ala (cf. infra).



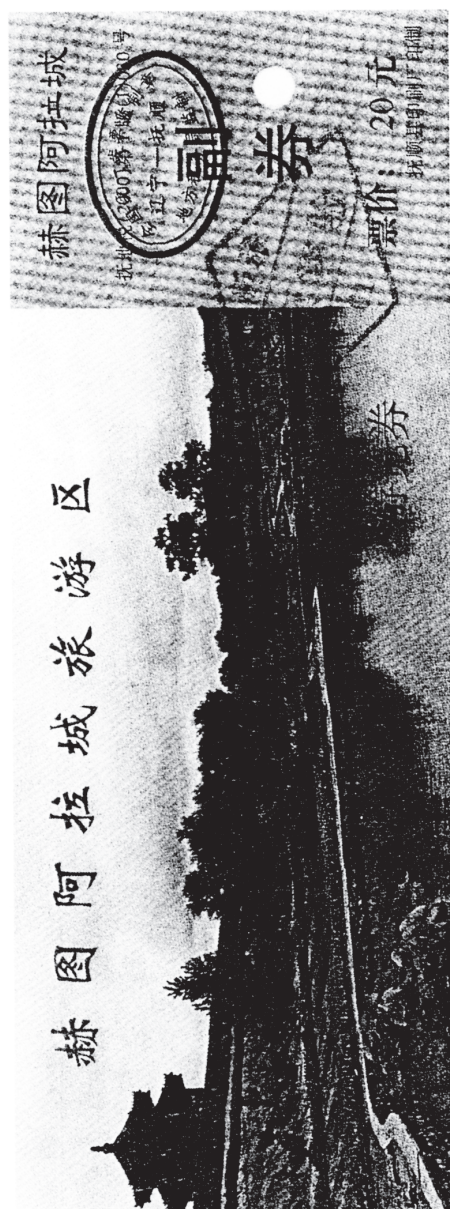
13. Lo yamen della "Bandiera interamente bianca".



14. Il tempio dedicato a Guandi.



15. Guida turistica di Hetu Ala "città-museo" (2004).



16. Biglietto d'ingresso per Hetu Ala (2004).

The Manchu Imperial Shamanic Complex *Tangse*

GIOVANNI STARY

UNIVERSITY OF VENICE

Tangse, a Chinese loanword meaning 'hall', is the general Manchu designation of the temple complex where the Manchu imperial clan Aisin Gioro celebrated its shamanic rites to Heaven and the protective spirits. Such tangse existed in all capitals of the Manchu khanate and the Qing empire, and its rites (which were codified in 1747 by the Qianlong Emperor under the title Manjusai wecere metere kooli bithe) are well known and had already been translated into French in 1887. Some questions, however, remained unresolved or were misinterpreted: the present paper offers a new interpretation and describes the various sites where imperial tangse existed.

The *Tangse* in Peking

During the Manchu Qing dynasty there existed two places in Peking where the Imperial Court celebrated its shamanic rites, inherited from ancestors living in Manchuria. One place was the so-called Kunning gong Palace (Pang: 1993) located inside the Forbidden City, and the other was the *tangse*, a Manchu word that is clearly of Chinese origin (*tangzi* 'hall'). The Kunning gong Palace was the sacrificial place reserved for the imperial family, while the *tangse* was open to the high nobility of the Aisin Gioro clan. Because of its political, social and religious importance, the *tangse* was one of the first buildings constructed in Peking immediately after its conquest; the date of the beginning of its construction was October 14, 1644 (Corradini 2005: 388). It was located outside the southeast corner of the Forbidden City, near the Chang'an left gate and east of the Yuhe Bridge. After the Boxer uprising and the consequent enlargement of the legation quarter, the site it occupied was given (in 1901) to Italy for the construction of its embassy. Since the emperor, to celebrate the rites there, had to formally

ask the permission of a foreign state to enter an extraterritorial area—which was of course unthinkable for a Chinese emperor—the *tangse* was abandoned and destroyed, and in 1904 a new one was built on the north side of Chang'an Street, on the site where the west wing of the Beijing Hotel was later constructed. Nowadays, no trace is left either of the old or of the newly built *tangse*, which was almost identical to the old one (Ishibashi 1934: 60–61, fig. 1), and seemingly the only

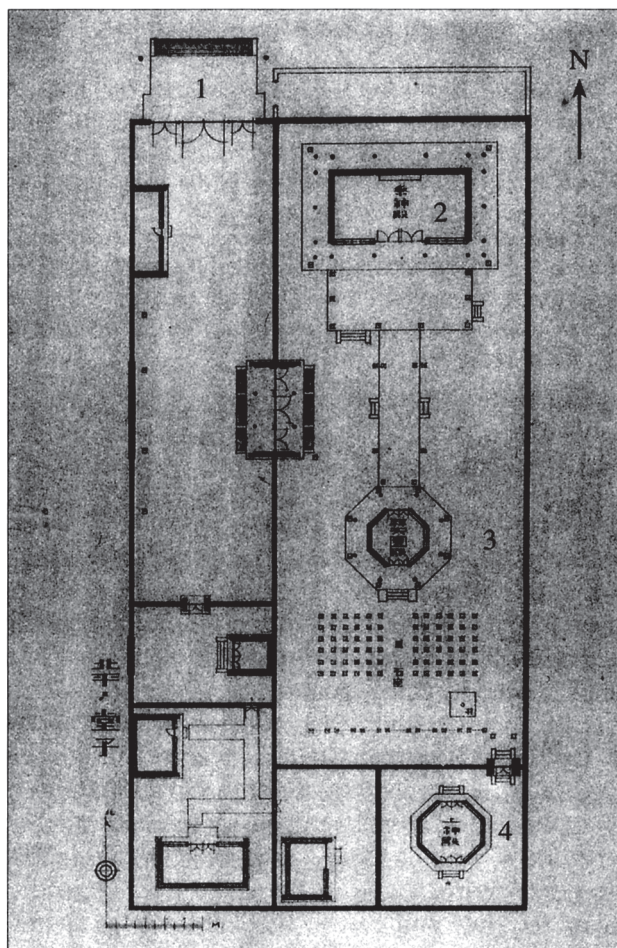


Fig. 1. Ground plan of the newly built *tangse* in Peking, 20th century. 1: entrance 2: main sacrificial hall 3: octagonal temple pavilion (*ordo*) 4: Shang shen dian or *Šangsi Enduri Ordo* 'Supreme Deity Hall' (Ishibashi 1934: between pages 60 and 61).

existing photographic evidence of the old *tangse* complex is found in Guan and Gong (eds) 1993: 33 (pl. 13 a). Nevertheless, we have a good idea of the old Beijing *tangse* thanks to an imperially commissioned “Code of sacrifices to Heaven and Gods of the Manchu,” dating from 1747 in Manchu (*Manjusai wecere metere kooli bithe*), and thirty years later in a Chinese translation (*Manzhou jishen jitian dianli*) that was included in the *Siku quanshu*. It contains all the prayers to Heaven and the tutelary spirits, with a detailed description of all sacrifices and rites performed in the *tangse* (and the Kunming gong Palace), and has been studied by generations of orientalists (Di Cosmo 1999). A full French translation was published in 1887 (De Harlez 1887).

The sixth and last chapter of this work contains drawings of all the paraphernalia and objects used for the rites and sacrifices, and among them is a ground plan of the *tangse* itself (fig. 2). From this plan we

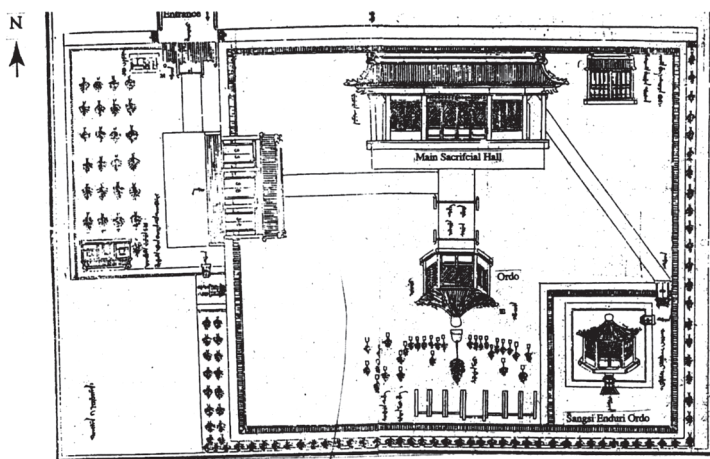


Fig. 2. Ground plan of the old *tangse* in Peking (*Manjusai wecere metere kooli bithe*, 1747, VI. 1–2).

learn that the *tangse* was *not* a simple “shaman temple” (as the term is generally translated), but a walled complex of several buildings, three of which were devoted to worship.

Entering from the north, and passing a railing (*hiyatari*) and a guard post (*juce-i boo*), one arrived in a courtyard planted with trees, where there was a kind of storage-room for offerings (*gindaha ulin baita de teisulefi fayabume wecere boo*) with a nearby lavatory (*horho boo*).

Turning left, one went through a gate with three doors into the main complex, where, on the left side was located the great “sacrificial hall” (*wecere deyen*, pl. 13 *b*). South of this was the octagonal temple, called *ordo* (‘pavilion’, pl. 13 *c*), and to the north there was a frame for the *siren futa*. The *siren futa* (two synonymous words, both meaning ‘rope’) was a rope to which colored paper and cloth were attached, and which during rituals was tied between willow trees and the altar.

South of the *ordo* was the place for the *siltan moo* ‘pole-tree’, which in the Chinese version is referred to by the more descriptive term *shen’gan*, meaning ‘pole of the spirits’. South of the pole-tree there was a place for storing the pole-tree when it was not in use (*siltan moo be sindaha tehe*).

On the left side of the “sacrificial hall” (*wecere deyen*), a big storage room for flags and paper money (*lakiyaha girdan hoošan jiha be asarara boo*) was built.

Starting from the sacrificial hall and proceeding in a northwesterly direction, one arrived at a temple surrounded by a wall, called *Šangsi enduri ordo* (Pavilion of the God Šangsi), whose octagonal shape is almost identical to the *ordo* found in front of the sacrificial hall. But in this case we are faced with a problem which is still not definitely resolved. Who is the “deity” (*enduri*) called Šangsi (尚錫), and why only to him was a special temple devoted, where he was worshipped along with “Heaven’s children” (*abkai juse*)? Many tentative explanations have been offered in the past, by both Chinese and European scholars. Chinese researchers proposed an identification with the Ming general Deng Zilong, the genius of sowing, and the protective genius against smallpox.¹ Among the few European interpretations we must cite De Harlez, the translator of the “Code,” who linked the term with Chinese *Shangdi* 上帝, “Supreme Emperor,” admitting however that he could not explain the passage of the Chinese “di” into the Manchu “si” (De Harlez 1887: 14–15). Širokogoroff accepted this idea, and found the evolution from Chinese “di” into Manchu “si” (pronounced “ši”) quite normal as being due to typical Manchu palatalization principles. Furthermore, he added that among the Manchu living in Peking (but not among those living in remote Manchuria!) this word substituted under Chinese cultural influence the original word *abka* ‘Heaven’ (Ši-

¹ For a résumé of Chinese interpretations, see Jiang 1995: 46.

rokogoroff 1935: 123–124). Even in Chinese the same evolution is quoted in Mathews' dictionary, where the following sentence is found: *shangdi tian ye* "Shangti is Heaven." (Mathews 1972: 780) This equivalence "*šangsi* = heaven" is now widely accepted and translated correctly as 'Himmelsgeist' in German (Gimm 2001: 580) or as 'le maître suprême de tous les esprits célestes' in French (Delaby 1998: 31). What is wrong here, however, is the starting point: *šangsi* is not a Manchu "adaptation" of Chinese *shangdi*, but originated—in our opinion—from Chinese *shangshen* (上神) 'Supreme deity', an alternative name that is frequently used for the Šangsi (in Chinese *shangxi* 尚錫) temple. The proof of this origin is found in the "Old Manchu Archives" called *Jiu Manzhou dang*, where at its first mention (in a date corresponding to July 31, 1636) the form *Šang jīn* is found in old Manchu script (vol. X, f. 4925), and old Manchu *jīn* could not but originate from Chinese *shen*.

In conclusion, we may assert that *šangsi* is not the name of a god, but a paraphrastic term indicating 'heaven'. And 'heaven' (*amba abka*, *dergi abka* 'great/supreme heaven') was the first Manchu religious deity, to which the emperors—first of all Nurhaci—addressed themselves in their prayers. It is therefore not a surprise to find in the *tangse* an isolated temple devoted only to Heaven. As an additional proof, we may recall that in the already mentioned floor plan of the new *tangse* (fig. 1) the *Šangsi enduri ordo* is now called *Shang shen dian* 'Supreme deity hall'.

The *Tangse* in Mukden (Shenyang)

Mukden, now Shenyang, was the capital of the Manchu empire from 1625 to 1643. One year after its conquest, the Manchu ruler Nurhaci died and was succeeded by his eighth son Hong Taiji. Among the "great enterprises" of this ruler we find the continuation of the war with China, the submission of Korea, and the transformation of the feudal khanate into an empire following the Chinese model. In doing this, Hong Taiji ordered the construction of an "Altar of Heaven" (*Tiantan*), an "Altar of Earth" (*Ditan*), an "Ancestral temple" (*Taimiao*) and, following Manchu traditions, a *tangse*.² Very little is known about when the *tangse* was constructed, and sources refer to it only in the

² For more details, see Zhou 2000.

year 1636, on the eve of a campaign against China, when the above-mentioned prayer to *Šang jīn enduri* was registered in the “Old Manchu Archives” (Stary 1993).

This *tangse* was located east of the Fujin Gate of the inner city’s eastern wall, near its southeast corner, as seen on an 18th century map of Mukden published in the “Imperially commissioned General Description of Shengjing” (fig. 3).³ A plan of the *tangse* is found in

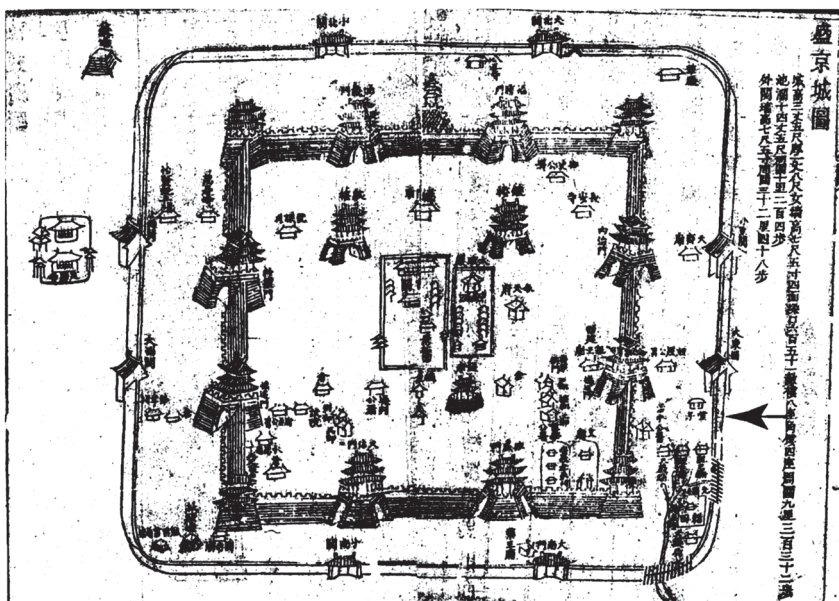


Fig. 3. 18th century map of Mukden, with location of the *tangse* indicated by arrow (*Shengjing tongzhi* I: 1a-b).

the *Shengjing tongzhi*, where we surprisingly discover that it is almost identical in shape to the *tangse* in Beijing. And, like the Beijing *tangse*, the Mukden complex was built near the southeast corner of the inner city wall. In other words, the *tangse* in Beijing was nothing other than a greater copy of the Mukden *tangse* (Corradini 2005: 390, fig. 4). The Mukden *tangse* has now disappeared, like the “Altar of Heaven” and

³ *Qinding Shengjing tongzhi* I: 38.

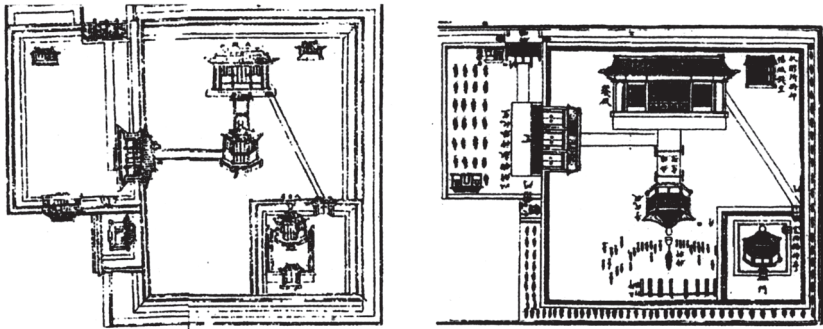


Fig. 4. The *tangse* in Mukden (left) and Peking (right) (Corradini 2005: 390)

the “Altar of Earth,” but good photographic evidence has been preserved by the Japanese scholar Naitō Torajirō (1935: 51–56, pl. 14 *a*), in addition, a reconstruction of a *tangse* can now be seen in the Manchu Folklore Museum near Shenyang (pl. 14 *b*).

The *Tangse* in Hetu Ala (Yenden)

Before the conquest of Shenyang, the capital of the Manchu khanate was a small fortified town about 150 km southeast of Mukden, named Hetu Ala, a name which in 1636 was changed into Yenden, in Chinese Xingjing.

Hetu Ala too had its *tangse*, located (like those in Mukden and Beijing) on the southeast corner of the city wall. The *tangse* disappeared a long time ago, but from recent excavations we know that it was a building measuring approximately 16 x 23 meters (Fu et al. 1994: 29–56). It was in that building that Nurhaci often prayed to Heaven for assistance before he undertook his battles against the Ming, as well as on the eve of other military enterprises (Di Cosmo 1996: 16). According to Chinese sources (Li 2002: 60)⁴, a *tangse* had probably existed there since 1535, and it was where in summer 1583 the Aisin Gioro clan members met to swear an oath to kill Nurhaci, whose power was growing day by day, provoking the jealousy of his clan (Hauer 1926: 7).

⁴ According to Corradini (2005: 382), at that time it was probably only a tent.

The *Tangse* in Fe Ala

Before Nurhaci moved his residence to Hetu Ala in 1603, he lived in an anonymous settlement south of Hetu Ala, which in later sources is called Fe Ala 'Old Hill'. This residence—nothing more than a fortified village—was carefully described in 1596 by a Korean envoy, Sin Ch'ungil, in his work *Kŏnchu kichŏng toki*, which also contains a drawing of the city that has been published and analyzed several times (Stary 1981). Sin Ch'ungil mentions a hall which can be identified with the *tangse*, since incense was burned there and every day two geese were "cooked" and sacrificed.

In October 1593, on the eve of the war against a coalition of nine Jurchen tribes, Nurhaci went there and prayed for Heaven's assistance. This is the oldest Manchu prayer we know of, and it contains the following request addressed to Heaven (Stary 2000):

batai uju de fusihūn obu,
mini uju be wesihun obu.
mini coohai niyalmai jafaha šusiha be ume tuhebure,
yaluha morin be ume buduribure.
eršeme wehiyeme yabubu.

Make the enemies' heads be in downward position!
 Make my own head be in upright position!
 Make the whips held by my soldiers not be lost!
 Make the saddle-horses not stumble!
 Let [me] go ahead with [your] assistance and your help!

Conclusion

In lieu of a conclusion, our findings may be summarized in the following five points:

(1) During the Qing period, the *tangse* was not a single hall or temple, but a complex with three main buildings for worship, i.e. a great sacrificial hall (*wecere deyen*), a temple for worshipping special clan spirits (*ordo*), and a temple for worshipping Heaven (*Šangsi enduri ordo*).

- (2) *Šangsi enduri* originated from Chinese *shangshen* ('supreme spirit', old Manchu *sangjin*) and was used instead of *abka* 'Heaven'.
- (3) The *tangse* in Peking was a reproduction of the *tangse* in Mukden.
- (4) The change from a simple "hall" (as in Hetu Ala and Fe Ala) to an architectonical complex is probably due to Chinese influence.
- (5) All *tangse* were built on the southeast corner near the inner city wall. Why this position was chosen is a question which still awaits explanation.

References

- Corradini, Piero 2005. "Sull'ubicazione delle *Tangzi* mancesi." In Maurizio Scarpari and Tiziana Lippiello (eds) *Caro Maestro... Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno*. Venezia: Cafoscarina. 381–392.
- De Harlez, Charles 1887. *La religion nationale des Tartares orientaux. Mandchous et mongols, comparée à la religion des anciens Chinois*. Bruxelles: Académie royale de Belgique.
- Delaby, Laurence 1998. "Routes et chemins d'esprits chez les Toungouses." *Bataclan chamanique raisonné 2. Études mongoles et sibériennes* 29: 31–41.
- Di Cosmo, Nicola 1996. "Das Kōnchu mun'gyōn rok des Yi Minhwan." In Giovanni Stary (ed.) *Materialien zur Vorgeschichte der Qing-Dynastie*. Wiesbaden: Harrassowitz. 11–22.
- . 1999. "Manchu shamanic ceremonies at the Qing court". In J. P. McDermott (ed.) *State and Court Ritual in China*. Cambridge: Cambridge University Press. 352–398.
- Fu Bo (et al.). 1994. *Fushun diqu Qing qian yiji kaocha jishi*. Shenyang: Liaoning Renmin Chubanshe.
- Gimm, Martin 2001. "Zum Schamanismus des Qing-Kaiserhofes – ein kaiserliches Auftragswerk aus dem Jahre 1747." In Christina Neder, Heiner Roetz and Ines-Susanne Schilling (eds) *China in seinen biographischen Dimensionen. Gedenkschrift für Helmut Martin*. Wiesbaden: Harrassowitz. 577–588.
- Guan Jixin and Tianfu Gong (eds). 1993. *Zhongguo Manzu*. Beijing: Zhongyang Minzu Xueyuan Chubanshe.
- Hauer, Erich 1926. *Huang-Ts'ing K'ai-kuo Fang-lieh: Die Gründung des mandchurischen Kaiserreiches*. Berlin and Leipzig: W. De Gruyter & Co.
- Ishibashi Ushio. 1934. *Peipin no shamankyō ni tsuite*. Tōkyō.
- Jiang Xiangshun. 1995. *Shenmi de Qinggong saman jisi*. Shenyang: Liaoning Renmin Chubanshe.
- Jiu Manzhou dang*. 1969. 10 vols. Taipei: Gugong bowuyuan.
- Li Guojun. 2002. "Nuerhachi shiqi saman tangzi wenhua yanjiu." *Manzu yanjiu* (Shenyang) 4: 60–65.

- Mathews, R. H. 1972. *Chinese-English Dictionary. Revised American Edition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 12th reprint.
- Naitō Torajirō. 1935. *Zōho Manshū shashinchō*. Kyōto.
- Pang, Tatiana A. 1993. "The Kun-ning-gong Palace in Peking: The Manchu Dynasty's Shaman Centre in the 'Forbidden City'." *Shaman. Journal of the International Society for Shamanistic Research* 1(2): 57–70. Revised and Expanded Second Edition 2007: 71–86.
- Qinding Shengjing tongzhi*. 1965. Taipei: Wenhai chubanshe. Reprint.
- Shirokogoroff, S. M. 1935. *Psychomental Complex of the Tungus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Stary, Giovanni 1981. "Die Struktur der ersten Residenz des Mandschukhans Nurhaci." *Central Asiatic Journal* 25(1–2): 103–109.
- . 1993. "Recurring elements in Manchu shaman prayers." In Chieh-hsien Ch'en (ed.) *Proceedings of the 35th Permanent International Altaistic Conference, September 12–17, 1992, Taipei, China*. Taipei: Center for Chinese Studies Materials. 453–462.
- . 2000. "Einige textkritische Überlegungen zum ältesten manjurischen Schamanengebet von 1593." In Lutz Bieg, Erling von Mende and Martina Siebert (eds) *Ad Seres et Tungusos. Festschrift für Martin Gimm*. Wiesbaden: Harrassowitz. 401–407.
- Zhou Suqin. 2000. "Shengjing tiandan yanjiu." *Gugong bowuyuan yuankan Palace Museum Journal* (Beijing) 6: 34–39.

GIOVANNI STARY is Full Professor of Manchu Language and Literature at the University of Venice. He gained his Ph.D. (1969) in Slavic Languages and Classical Chinese at the Oriental University, Naples, Italy. In 1978–79 he was Humboldt Fellow at the Zentralasiatisches Seminar, University of Bonn, specializing in Central Asian History (with Prof. Walther Heissig) and Manchu (Prof. Walter Fuchs). He is Editor of the *Central Asiatic Journal*, *Aetas Manjurica*, and *Shamanica Manchurica Collecta* (Otto Harrassowitz Verlag). He was awarded the PIAC Gold Medal (University of Bloomington) in 2006.

Index to the reproduced articles

Bibliographic references were not indexed. As the majority of the papers use the Wade/ Giles transliteration for Chinese Pinyin romanisation in the other contributions was changed.

- Aalto, Pentti 164
abagai 241
abahai 239, 241
Abahai 237 ff.
Abdari (mountain) 208
Abkai fulingga 205, 246, 303
abkai juse 186, 338
age 239
Aguda (emperor) 242
Agûi (A-kuei) 阿桂 78, 197
aha (serfs) 73
Aha Holo 206, 324
Ahû (mountain) 267
Aiha 262, 268
Aihu 203
aisin hajun 143
Ai-yang 襄陽 219, 229
Albazin (Yaksa) 60
alliteration, Manchu 85 ff.
altan kuri 147, 149
Amaga Aisin gurun (Hou Chin) 303
Amargi Colhoron I u lioi-i šan alin be wecehe irgebun 294
Amba dasan-i diyan 310
amba yamun 303
Amyot (Amiot), Jean Joseph Marie 76, 78, 79
arsun doru 151
Asahi shimbun 289
Asu 197
Ba na-i ucun 79
Bahai 260, 267
Bakta (river) 267
balta 293
Baturbai 142
Bauer, Wolfgang 77
beise 254, 255
Bertolucci, Bernardo 282
beserei 293
Bohai 62, 71
Bujantai 205, 207
Bukûri 203
Bukûri Mountain 27, 28
Bukûri Yongşon 27, 60, 80, 203, 204, 311
Bulhûri omo (Lake) 27, 28, 60, 203, 269
Burkan 264, 267
Cabcal 169
Cabcal serkin 168, 179
cakû 293
Castiglione, Giuseppe 29
Ceng Cang ki 197
Ch'ien-li 千里 61
Ch'ang-pai-shan chih 264
Ch'ang-pai-shan 長白山 28, 44, 50, 51, 203, 259 ff., 311
Ch'angsöng 昌城 233
Ch'en Chieh-hsien 陳捷先 238
Ch'iao shan 橋山 294
Ch'ien-lung 乾隆 (emperor) 29, 33, 34, 76, 78, 195, 293
Ch'in Shih-huang 秦始皇 68
Ch'ing Han chi-chin ko 清漢集錦歌 92
Ch'ing T'ai-tsu shih-lu 72
Ch'ing ti tung-hsün 清帝東巡 313
Ch'ing-ho 清河 219
Ch'ing-ho-pao 清河堡 230
Ch'ing-shih kao 68
Ch'in-ting Man-chou chi-shen chi-t'ien tien-li 欽定滿洲祭祭天典禮 86
Ch'in-ting Man-chou yüan-liu k'ao 260, 261, 263
Ch'oe Makson 崔莫孫 235
Ch'un Ki 春起 224
Chang Ching-hui 284
Chang Shih-i 282
Chang Tso-lin 164
Chao-chung-tz'u 305
Chao-tsu 315
Cheng-pai-ch'i ya-men 正白旗衙門 311
Chepaesi 諸德時 220, 233
Chi Pei-chen I-wu-lü shan 蔡北鎮醫巫閭山 294
Chia-ha 19
Chia-hsüan-tung 加軒洞 231
Chieh-jih ti chüan-shuo 75
Chien Chin Pao 286, 288
Chien-chou wen-chien lu 建州聞見錄 70
Chien-chou 建州 233, 300
Chi-ming-shan 鷄鳴山 64, 65, 69
Chin Ch'i-tsung 金启孫 40, 181
Chin Yü-liang 58
China and the Manchus (Giles) 240
Chin-ch'uan 金川 78
Ching-po-hu 鏡泊湖 62
Chiu Man-chou tang 舊滿洲檔 26, 27, 28, 184, 188, 193, 250, 253, 304
Chou En-lai 周恩來 282, 285, 288
Chou Yung 周泳 306
Chou-li 周禮 296

- Chu Yung-t'ai 祝英台 71
 Chuan Hsü 124
 Chuch'angha 周昌哈 230
 Chung-kuo shao-shu min-tsu ai-ch'ing ku-shih hsüan 75
 Chung-kuo shao-shu min-tsu min-chien ku-shih hsüan 75
 cikiri 293
 Cin Ceng ye 197
 Cinghûwa 159
 Corradini, Piero 259, 263
 Cuyen 73
 Dacun 197
 Dahai 213
 Dai 211
 Dai Sin hing 197
 Daicing gurun-i fukjin doro neihe bodogon-i bithe 195, 252, 295, 301
 Daicing gurun-i kašigar ucun-i bithe 79
 Daimbulu 266
 Daišan 227
 Dalingho (Ta-ling-ho) 210
 Deboo 197
 dergi hecen 302
 Dogon 270
 dombur dombur 144
 Dondon 264, 267
 Donggo (tribe) 128, 207
 dooci 138
 Dorgon 214, 239
 Du Halde, Jean Baptiste 293
 duici beile 238
 Dung G'ao 197
 Dun-hûwang [Tun-huang] 138
 durbe 293
 Durrant, Stephen 238
 Ehe Neyen 267, 268
 Ehei 267, 268
 elci 138, 139
 Elcin 155
 ele taifin 188
 Eminent Chinese of the Ch'ing period 239
 Enggulen 27
 enihen 203
 Enteheme munggan 294
 Erdeni 213
 Erdeni-yin tobči 77, 243
 Erh Ch'ing 二青 (horse) 44, 48, 64, 66
 Fa (river) 267
 Fadu fudembi 139
 Faksi 270
 Fanca 72, 204
 Fe ala 300, 301, 324, 342
 Fekulen 27
 Feng Ch'ang-pai-shan chi 263, 264
 Feng-t'ien 80
 Fiyose 261, 264, 265, 266
 Fodoho (river) 268
 Franke, Wolfgang 182
 Fucanggan 197
 Fuchs, Walter 26, 77, 106, 108
 Fude 32
 Fu-hsi 伏羲 80, 116, 124
 fujin 234
 Fuk'anggan 197
 Fukuda Konichi 243
 Fuldun 167
 Fuman 302
 Fung ji (Feng-ch'i) 209
 Fu-shun 撫順 53, 56, 219, 230
 Fusi (Fu-shun) 209
 G'aozu (Han) 129
 G'aldan 122
 Gabelentz, Hans Conon von der 76
 Gadahûn 270
 Gagai 213
 Gargan 270
 General history of China (Du Halde) 293
 Genggiyen Han 246, 325
 Geren gurun be ujire Genggiyen Han 303
 Gi Hûwang 197
 Gi Meng hiong 197
 Gi Yûn 197
 Giles, H. A. 240, 246
 Gimm, Martin 164
 Gin Ši sung 197
 gindaha ulin baita de teisulefi fayabume wecere boo 337
 Gingguleme Han-i araha gubci mudan irgebun be tuwafi suhe hergen-i oyonggo be gaiha ejehe yohibun 248
 Gingiyan 197
 Ginseng collectors 51
 Giocangga 227, 300, 302
 Giolca 206
 Giorca 324
 Girin ula 266, 270
 Giyo hûwa tun (Chiao-hua-tao, island) 210
 Golmin śanyan alin 28, 260
 Golmin sanyan alin-i ejetur 264
 Golo Gašan 206, 324
 Gorbačev (Gelbaciaofu) 168
 Gorskij, V. 240
 Grebenščikov, A. V. 165

Gründung des mandschurischen Kaiserreiches

(Hauer) 239

Gulu šanggiyan gūsan 311

gūsa 213

Gūwalca 210

Guwang ning 209

Guwargiya clan 187

Ha Seguk 河世國 219, 224, 232, 301

Ha Tökin 河德仁 235

Hada (tribe) 206

Haenisch, Erich 76, 106, 108

Haesö 海西 233

Hailar 164, 166, 167

Hamgyöng 咸鏡 233

Han gurung amba yamen 310

han yamun 303

Handwörterbuch der Mandschusprache 194

hanggar canggar 142

Han-i araha sunja hacin-i hergen kamciha Manju
gisun-i buleku bithe 292

Han-i araha Yongkiyan mudan-i irgebun 249

Han-kung ta ya-men 汗宮大衙門 310

Han-wang ching 汗王井 309

Hao-lo 鎬洛 315

Harlez, Charles de 76

Hauer, Erich 26, 127, 164, 194, 195, 238, 243, 252,
258

Hei-hu shan 黑虎山 53

Hei-lung-chiang jih-pao 165

Hengšan 118

Heng-shan 203

Hesan (Yösan) 惠山 225

Hesei toktobuha Manjusai da sekiyen-i kimcin 260, 266

Hešen 197

Hetu ala (Yenden, Hsing-ching) 19, 69, 204,
300 ff., 341

Hingšan (town) 211

Hiong Ting bi (Hsiung T'ing-pi) 209

Hiyan io gung 306

hiyatari 337

hobolige hoboli 158

Hoifa (river) 267

Hoifa (tribe) 207

Holga 忽克 220, 233

Hong Taiji („Abahai“) 195, 212, 214, 215, 237, 241
hongdaesi 238

Hontocho ša 267

hoosān (paper) 187

ho-pi 合璧 293

horho boo 337

Horisei 140

Hosoya Yoshio 245

Hsi Chia 288

Hsi Hsia 284

Hsi Hua 喜花 43, 44

Hsiao Han-tzu 42-46, 50-53, 63, 64, 68

Hsiao-erh-shan 想兒山 56

Hsiao-t'ung tsa-lu 嘯亭雜錄 73, 74

Hsien-yu-kung 顯佑宮 304, 306, 311

Hsi-lan 喜蘭 63, 68

Hsi-ling 西陵 282

Hsin lüeh fu [yüeh-fu?] 215

Hsing Shi-lien 287

Hsing-ching 興京 302, 314

Hsin-pao 219

Hsin-pin 新賓 69

Hsiung-hsia-tzu 熊瞎子 57

Hu biyoo yoo 33

Hû H'ao wang 197

Huan Ti 124

Huang Ch'ing chih-kung t'u 皇清職貢圖 294

Huang Ch'ing k'ai-kuo fang-lüeh 28, 127, 194, 197,
252, 295, 301

Huang Ming t'ung-chi chi-yao 皇明通紀輯要 182

Huang ssu 皇寺 305

huang t'ai-tzu 皇太子 241

Huang t'ai-chi 238

Huang-ch'ao cheng-chih-hsüeh wen-ta 239

Huang-ti 124

Huang-ti ch'eng-la kung-min i-hou 282

Hua-shan 203

Hûi Ning 270

Hui-hsin 惠心 281

Hui-ning 261, 264

Hui-shan 梅山 輝山 56

Hulun buir ice donjin afaha 167

Hummel, Arthur W. 238

Hung Ch'eng-ch'ou 210

Hung Ta-hai 洪大海 68, 69

Hung-ch'iu 鴻秋 281

Hun-ho 渾河 55, 56, 64, 65

Hûrha (tribe) 26, 28

Hûrman 32

Ice banjin 167

Ice donjin afaha 164, 177

Ice donjin-i boolabun 164, 166, 167, 178

Ili 32

Ilu 209

Im Haegun 臨海君 234

Inaba hakushi kanreki kinen mansenshi ronsô 稻葉博
士還曆記念滿鮮史論叢 183

Inaba Iwakichi 稻葉岩吉 19, 25, 217

Inch'ŏn 忍川 229

indahôn 293

- Ingśeo 149
 Ipa (tribe) 233
 irgen (people) 73
 Itô Ritsu 287
 Ivanovskij, A. O. 79, 91, 137
Jahei juhei 141
 Jaifiyan 301
Jakôn gûsai tong j'i-i sucungga weilehe bithe 262, 313
Jalingga Gin cuwan-i hûlha 78
 James, H. E. M. 312
 Jang Cûn (Chang Ch'un) 212
 Janggiya 206, 324
 Jecen (tribe) 207
 Jehangir 張格爾 79
 Jeng Ji tang 197
 Jenggulen 27
jiha (money) 187
 Joronggo 267
ju ke ne 153
 Ju Wan liyang (Chu Wan-liang) 209
juce-i boo 337
 Junggin-jeo 210
 Jung-lu 榮祿 281
 K'un-ning kung 335
 K'ang-hsi (emperor) 80, 214, 216
kabari 293
kalja 293
 Kalka 122, 207
 Kalużyński, Stan. 137
 Kamdani 210
 Kamimura Shinichi 289
 Kang Su 224
 Kangguri 康古里 230
 Kao-shan-li 高山里 231
 Kara 268
karun 187 (sentry-post) 187
 Kettengedicht 195
 Keyen (K'ai-yüan) 209
 Kim Ch'uchûng 金秋曾 230
 Kim Oedu 金歪斗 225, 230
 Kirsä 264, 267
 Kiyakû 270
 Klaproth, Julius 259, 262, 265
Kôkyô Nidokashi Kyûrôjô 興京二道河子舊老城 217
 Komigae 古未介 (tribe) 230, 233
Kônchu kichông toki 建州紀程圖錄 217, 342
 Korcin 207
 Korea 117, 207
 Körner, Brunhilde 28, 29
 Kosalli 高山里 233
 Krotkov, N. N. 137, 138
 Kruglov, S. 285
 Ksitigarbha 304
 Kuan Hsiang-ying 關向應 63
 Kuan-t'un-chai 210
 Kuan-ti-miao 關帝廟 305, 310
 Kûke Hoton (Kuei-hua-ch'eng) 210
 Kuldja 167
 Kundulen Han 246
Kung-tu Yü-chih ch'üan-yün shih chai-chu chi-lüeh
 恭讀御製全韻詩摘註記略 248
 Kuo-chia 郭佳 281
 Kurene 264, 267
kuri 293
 Kwaülja [Gûwalca] 果乙者 220, 233
 Kyöngsöng 鏡城 234
 Labangsegi 164, 165
lakiyaha girdan hoošan jiha be asarara boo 338
 Langlès, Louis Mathieu 76
 Lao Han-wang 42, 47-50, 53, 54, 56-59
 Lao She 老舍 283
 Lao-chiang 219
 Lap'al 刺八 233, 234
 Li Ch'eng-liang 李成梁 41, 42, 43, 48, 49, 50, 63,
 66-68, 130, 182
 Li Ch'uang-wang 李闡王 66, 71
 Li Li-san 286, 288
 Li Shu-hsien 李淑賢 282, 290
 Li Tzu-ch'eng 李自成 214
 Li Yü-ch'in 李玉琴 281
 Liang Shan-pai 梁山伯 71
 Liao-tung 53, 54, 226, 228, 229, 231, 233
 Liao-yang (Liyooaha antu) 46, 131, 133, 209, 302
 Lieh-yü-ling 列於嶺 231
 Ligdan Khan 207
 Ligeti, Lajos 243
 Ligiyai bira 324
 Lii Bing ceng (Li Ping-ch'eng) 209
 Lio Yong 197
 Lioi sun angga (Lü-shun k'ou) 209
 Liu Ching-ch'un 劉景醇 306
Liu-pien chi-lüeh 柳邊紀略 259, 261
 Liyang 211
 Lu Jung-huan 288
Lung-hsing tz'u 龍興詞 112
 Lung-hu chiang-chün 龍虎將軍 303
 Lung-men 138
 Lung-yü 隆裕 281
 Lun-yü 論語 166
 Ma Sha-tzu 馬傻子 306
 Macang: eulogy (Manchu and Chinese) 38, 39
 Ma-ch'ang (Macang) 29, 31, 32
 magpie (saksaha) 28
 Man Han ming-ch'en chuan 261, 263

- Manch'a 蔓遮 233
Man-chou shih-lu 125, 215, 252, 296
Man-chou ssu li chi 滿洲四禮集 189
Manchu Chinese colonial rule in Northern Mongolia
 (Sanjdorj) 240
 Manchu epics 40 ff.
 Manchu journals and newspapers 164 ff.
 Manchu: myth of origin 26, 203
Mañčžurskaja chrestomatija 79
 Mandurtu 138
 Manja 晩者 234
 Manju nikan yangsanggai acamjiha ucun 92
Manju-i yargiyan kooli 252
Manjusai wecere metere kooli bithe 29, 86, 88, 90,
 184, 188, 335, 337
 Manp'o 滿浦 220, 222, 223, 224, 226, 227, 233
Manshû bungaku 滿洲文學 74
 Man-t'ang-kou 滿堂沟 57
 Mantai (Mant'ae) 晩太, 滿泰 205, 234
 Man-tsu li-shih wen-hua ch'ang-lang 滿族歷史
 文化長廊 311
Man-tsu min-chien ku-shih 181
Man-tsu min-chien ku-shih hsüan 75
Man-tsu ti li-shih yü sheng-huo 滿族的歷史與生活 181
Man-wen Ch'ing-shih-lu yen-chiu 238
Man-wen lao-tang 滿文老檔 28, 72, 73, 184, 188,
 304, 312
 Mao Tse-tung 286, 288
 Mao Wen-lung 210
 Mao Yuwan ming 197
 Maruno Kuninori 289
 Masin (Siha) 馬臣 219, 220, 221, 224, 225, 227, 232,
 233
Materialy dlja mañčžurskoj chrestomatii 165
 Matsumura Jun 26, 183
 Melles, Cornelia 137
 Mende, E. von 164
 Meng Chiang 孟姜 68, 71
 Mergen cin wang 214
Mindai mammô shiryô 19
 mixed poetry (i.e. Manchu-Chinese) 92
 Mo-ho 鞞鞞 62
 Möngke Temür 300, 302
 Mongols 233
Mongyol-un niyuča tobčijan 81
Mongyol-un sonin bičig 164, 176
Moo jusi keside enteheme hüksëmbi 139
 Morin 毛麟 225, 233
 Mudun 267
Muduri mukdeke ucun 80, 112
muheliyen hiyase (round vessel) 29
 Mukden (Sheng-ching) 211, 302
Mukden ci tucike ba na-i ucun 79
Mukden-i fujurun bithe 215, 294
 Muksike 26, 27, 28, 29
 Murhaci 227, 228
 Na Sehong 羅世弘 219, 224
Načalo i pervyja dela mañčžurskago doma (Gorskij)
 240
 Nadan Fere 264, 267
 Naitô Torajirô 内藤虎次郎 180, 312
 Nara clan 187, 189, 191
 Narhûn 267
 Nari (Narimbulu) 羅里 234
 Narimbulu (Yehe chief) 206
 Neyen (river) 267, 269, 270
 Nikada 268
 Nikan wailan 129, 208
 Nimach'a [Nimaca] 尼麻車 220, 233
 Nimala 324
 Ning Sheng-o 寧盛額 73
Ning-an hsien chih 寧安縣志 70
 Ningguta 261, 270
 Ningguta Beile 300
niohe (wolf) 187
niohon taiji 186-187, 188
niohule taiji 187
niohun tala 187
niohuri 187
 Niohuru clan 189, 190, 191
 Niowanggiya hecen (Ch'ing-ho) 209
Nišan saman-i bithe 77, 87, 88, 90, 91
 Niyahan 266
niyahan 293
 Nodong 老佟 (chief) 233
Nonggime toktobuha Manju gisun-i buleku bithe 293
 Noyama Nobu 288
Nü-chih t'ung-k'ao 女真通考 182
Nu-erh-ha-ch'ih chuan 180
nuhere 293
 Nurhaci 19, 10, 21, 22, 23, 40 ff., 80, 111 ff.,
 180 ff., 195, 204, 206, 208, 210, 214, 217 ff., 252,
 300, 302, 303, 325, 328, 342
 Nurhaci: residence 19 ff.
 Nyöngbyön 寧邊 223
 Och'on 吾村 234
 Odoli 314
 Oenae (? Kung Cheng-lu) 歪乃 219, 220, 224, 225
 Ôhō 於虛 (tribes) 234
 Okada Hidehiro 岡田英弘 183, 238
olen 188
 Olla [Ula] 兀刺 220, 234
 Olsok 兀束 234

- Onggolo 129
 Onhwa 溫火 231, 232, 233
 ordo 338, 342
 Oshibuchi Hajime 鴛淵一 74
 oshon 187
 Otok 32
 P'an-ku 盤古 80
 P'achökang 波豬江 224
 P'eng Po 彭勃 41, 42, 60, 181
P'ing-nan ching ch'in-wang Shang K'o-hsi shih-shih
 ts'e 平南敬親王尚可喜事實冊 245
 P'u Chieh 浦傑 282, 283
 P'u I 浦儀 281 ff.
 P'u-chüeh ssu 普覺寺 305, 310
 Pa-ch'i t'ung-chih ch'u-chi 262, 263, 313
 Pae Sunan 裴守難 235
 Paektusan 白頭山 234, 235
 Paerae 227
 Pakansu 朴彦守 234, 235
 Pakkit'ori 朴其土里 234
 Paksich'ün 朴時川 221
 Paktal kogae 朴達古介 229
 Pan-tao-ching 半倒井 57
 Pa-pao shan 八寶山 282
 Parrenin, Dominique 292
Passage to power (Wu) 238
 pa-t'ou 把頭 (batu) 51, 53, 64
 Pelliot, Pelliot 263
 Peng Yuwan sui 197
 Pin Ch'i 旼岐 315
 Pi-yang-wu-li 262
 poetry, Manchu 76 ff., 292 ff.
 Pohaha 甫下下 227, 231, 232
 Pokchi 福只 234
 Poucha, Pavel 77
Po-wu tien-hui 216
 Puja (Bujai) 夫者 234
 Pujat'ae (Bujantai) 福者太 221, 234
 Pyöktong 碧潼 223
 Radloff, Wilhelm 79, 91
 Reagan (Ligen), Ronald 168
 refrain, Manchu 87
 rhyme, Manchu 81 ff.
Rijo Sönjo sillok 李朝宣祖實錄 180, 217
 Rome (Loma) 169
 Ross, John 306
 Rudnev, A D. 137
 Sabsu 60, 62, 260, 264, 265, 267, 268
 Sayang sečen 77, 243
 Sahaliyan (tribe) 207
Sahaliyan ula erindari boolara hoošan 165
 Sahalja [Sahalca] 沙割者 220, 233
 Saksi 270
saman 138, 139
 Saman 270
 Samjeondo: inscription 208
 San tiyan du 208
 Śandung 118
śang jin enduri 186, 339, 340
śangsi enduri 187
 Śangsi enduri ordo 336, 338, 339, 342
 Sanyanghoe 山羊會 221
 Sanždorž, M. 240
 Sarhû 53, 54, 56, 64, 72, 132, 208, 215, 301, 302
sefu 58
 Sehuri 261, 264, 265, 266
 Sekten 270
 Śeolintai 140, 144, 145, 147, 151, 152, 158
 shaman invocations 87
 shamanic prayers 184 ff., 252
 shamanic texts: Sinkiang 137
Shan-chung chien-wen lu 山中見聞錄 67
Shan-chung wen-chien lu 山中聞見錄 183
 Shang K'o-hsi 245
 Shao Hao 124
 Sharhu 56
 Sheng-ching 57, 314
Sheng-ching fu 盛京賦 76, 81, 294
Sheng-ching t'ung-chih 340
 Shen-nung 神農 80, 124
 Shen-yang 47, 57, 302
Shih-chi 26
Shih-ching 26
Shih-lu 28, 180, 181, 214
 Shih-tsung (Chin) 215
 Shirokogoroff, S. M. 186
 Shu Lan 137, 167
 Shu-fei 淑妃 281
 Shun 舜 80, 122
 Shun-chih (emperor) 214
Sibe šu wen (Hsi-po wen-hua 錫伯文化) 169
siltan moo 338
siltan moo be sindaha tehe 338
 Simiyan (Mukden) 115, 133, 209
 Sin Ch'ungil 申忠一 19, 20, 21, 22, 180, 217 ff.,
 252, 342, 301
Sinjiang jibao 新疆日報 167
Sinlu bao 新路報 167
 Sinor, Denis 77, 97, 106, 108
siren futa 338
siyang-tung 相童 138, 139
 Siyei Yong 197
 Siyoo Be j'i (Hsiao Po-chih) 212
 soca 50

so-ch'a 索查 (wooden mast) 50
 Sokon 索溫 220
 Šoli ala 19, 252, 300, 301, 324
 Solieri, Flavia 284
 Šoli-k'ou 19
so-lun 索倫 (somo) (sacrificial pole) 46
 Sonai 261, 263, 265, 266
 Söncho 19
sori yangke 154, 155, 156
 Sotanai 索大奈 64, 65, 73
 Subtukai 31
 Šucang 197
 Suki 淑箕 221
 Suksuhu bira 324
 Suksuhu ula 69
Sulfan jilgan 167
 Sunggari 130, 203, 269
 Sungšan 118, 210
 Sung-shan 203
 Suo-ning-an 索寧安 189, 190, 191
 Sure Beile 246
 Sure Kundulen Han 303
 Šurhaci 20, 21, 24, 67, 182, 217, 220, 221, 222, 228, 229, 233, 234, 301
 Sushen (Jurčen) 61
 Šušu Gioro clan 187, 190, 191
 Su-tzu-ho 蘇子河 55, 69
 T'ai Hao 124
 T'ai-miao 339
 T'ai-shan 203
 T'ai-tsu (Ch'ing) 53
 T'ai-tsung 26
 T'ai-tsung (emperor) 237 ff.
 T'alja 脫者 (Changmanja) 226
 T'an Yü-ling 栢玉齡 281
 T'ao Yüeh 263
 T'ian-t'an 339
 T'ieh Yü-ch'in 鐵玉欽 313
 T'ien-ch'ih 269
 T'ien-ming 天命 205, 247
 Ta Ch'ing 大青 (horse) 43, 44, 45, 48, 64, 66
 Ta-cheng tien 大政殿 310
 Tachi 多之 222, 223, 224
tacihyan ucin 138
 Tacintai 156, 160
 Taekilhori 大吉號里 228, 229
taiha 293
 Tai-wan 121
 Taizu horonggo enduringge hûwangdi 307
 Taizung 131
 Taizung genggiyen šu hûwangdi 307
 Taksi 67, 227, 300, 302, 328
 Tamun, Lake 80
tangse 303, 305, 335 ff.
 Tašan (town) 211
 Ta-tso-jung 大祚榮 66
 Te-ku 得古 (骨) 56, 65
Teptalin 40
 Thiele, Peter 29
 Ting-tu 定都 66
 Ti-t'an 339
 Ti-tsang-ssu 地藏寺 304, 311
 Tiyeliyan (T'ieh-ling) 209
 Tong Aha 童阿下 229
 Tong Ch'inchaha 童親自哈 219, 220, 227, 231
 Tong Hoha 童忽哈 225, 227
 Tong Honahu (Hûlahû?) 童好羅厚 221, 222, 227
 Tong Kangguri 童姜求里 231
 Tong Mangchaha 童亡自哈 221
 Tong Sinap'a 227
 Tong T'abu 童打夫 232
 Tong Yangchae (Sosi) 佟羊才 219, 220, 222, 223, 224, 233
Tongki fuka akû hergen-i dangse 242, 312
 Tongsosa 童昭史 235
 Tongsusa 童愁沙 (Tongsuri) 234
tosbiye jiobiye 139, 152
 Ts'ang Chieh 116
 Ts'ao Jung 263, 264
Ts'ung huang-ti tao kung-min - wo ti ch'ien-pan sheng 282
 Tsai-feng 載豐 281
 Tsang Shih-yi 284
Tseng-ting Ch'ing-wen-chien 293
 Tsitsihar (Qiqihar) 165
 Tso-chuan 295
 Tso-te-ku 56
 Tsun-hao-t'ai 尊號台 303, 309, 310, 325
 Tubehe 270
tukiyecun (sung 頌) 76, 81
Tulyur törö negegsen bodoly-a bičig 301
Tung-i k'ao-lüeh 東夷考略 182
 Tungjiya-Clan 158
 Tung-ling 57
 Tu-tu ch'ien-shih 都督僉事 303
 tzu-ti 子弟 92
 tzu-wei 紫微 (star) 48
 udu bai beise 187
 Uduben beise 187, 188
uhe hûwaliyasun gurun 166
 Ujingšî 141, 142, 143
 ula 228
 Ula Beile 205, 207
 Umene 259 ff.

Umne 260
 Undehen 264, 267
 Urumqi 169
 Usov, Viktor 283, 285
 Ussuri Ula 164
 uyala iye 139, 144
 Veit, Veronika 137
 Venice (Weinis) 169
 Wada Sei 和田清 183
 wai-li ma-ma 歪梨媽媽 44
 Walravens, H. 164, 166, 167
 Wang Ch'ing-hsiang 王慶祥 282
 Wang Chung-han 203
 Wang Giyei 197
 Wang Hûwa jeng (Wang Hua-ch'eng) 209
 Wang I sio 197
 Wang Kao 王杲 67-68
 Wang P'ei-huan 王佩環 313
 Wang Wu-t'ang 王兀堂 68
 Wanggiya (tribe) 207
 Wan-jung 婉容 281
 Wan-li (emperor) 63
 Wan-li ma-ma 41, 44, 73
 Wanuhû 261, 268
 Waülga 臥乙可 (tribe) 235
wecere deyen 338, 342
 Wei Ch'ü-ling 未去嶺 231
 Weji (tribe) 207
 Wen-hsiu 文繡 281
 Wen-miao 文廟 305, 311
 Wen-wang 文王 80
 Wiwön 渭原 223, 231
Wu huang-ti shih-lu 252
 Wu San-kuei 吳三桂 65, 73
 Wu, Silas H. L. 238
 Wu-chi 61
 wula (shoes) 48
 Wu-wang 武王 80, 315
 Xia Zhiqian [Hsia Chih-ch'ien] 138
yabu tani 156
 Yachiltaega 牙叱大家 235

Yag'e ige 159, 160
 Yahû 210
 Yalu 鴨綠 203, 207, 219
 Yan Fu 197
 Yang Hao 楊鎬 54
 Yang Kuei-tzu 洋鬼子 69
 Yang Pin 261, 262, 263
 Yang Taejo 楊大朝 232
 Yanogangsang 也老江上 233
 Yao 堯 80
 Ye Guwan guwe 197
 Yehe 252, 255
 Yehe Nara clan 189
 Yen 211
 Yen Ch'ung-nien 閻崇年 180
 Yen Ti 124
 Yenden (Hsing-ching) 129, 131, 204, 302, 305, 310
Yenden de irgebuhe si 313
 Yen-t'ung shan 烟筒山 69, 70, 72
 Yö Sanggong 余相公 220, 231, 232
 Yö Ülko 汝乙古 227
 Yöhhö (Yehe) 如許 228, 234
yolo 293
Yongkiyan mudan-i irgebun 215
 Yöyön 汝延 235
 Yü 禹 122
 Yu Ching-t'ao 288
 Yü P'ei-li 于賡里 306
 Yü-chih wu-t'i Ch'ing-wen-chien 293
 Yüeh Fei 岳飛 66, 71
 Yü-huang-ko 玉皇閣 304
 Yu-lan 幼蘭 281
 Yün 211
 Yung-cheng (emperor) 214, 216
 Yung-ling 永陵 70, 294
 Yungturi 142
 Yün-kang 138
 Yuwan Cung hûwan (Yüan Ch'ung-huan) 212
 Z'oo Wen j'i 197
 Zach, Erwin von 76
 Zu Da séo (Tsu Ta-shou) 212