



TURCOLOGICA

Herausgegeben von Lars Johanson

Band 71

2008

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Erika Taube

Tuwinische Folkloretexte
aus dem Altai
(Cengel/Westmongolei)
Kleine Formen

2008

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet
at <http://dnb.d-nb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2008

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 0177-4743

ISBN 978-3-447-05636-6

Dank

Endlich kann ich den ersten Teil der Texte aus der Volksdichtung der Tuwiner im Mongolischen Altai vorlegen. Damit ist nun die Zeit gekommen, all denen zu danken, die mich mit Rat und Tat bei dieser Arbeit unterstützt haben.

Ich danke herzlich – nicht zum ersten Mal – Šinīqbaj oylu Ĵuruq-uvā oder Činagijn Galsan alias Galsan Tschinag. Durch ihn habe ich die erste Bekanntschaft mit der tuwinischen Sprache gemacht und dann auch die Tuwiner selbst und ihre unvergeßliche Altai-Heimat kennengelernt. Er hat mir viel geholfen bei meinen ersten vier Feldforschungen, beim Sammeln und vor allem beim Verschriftlichen der Texte. Durch vielfältige Hintergrundinformationen hat er mir deren besseres Verständnis sehr erleichtert. Und nicht zuletzt bin ich ihm dafür dankbar, daß er eines Abends bei uns zu Hause – wenn auch nur aus Versehen – durch einen einzigen Satz verraten hat, daß es auch in der Mongolei Tuwiner gibt.

Dank schulde ich meinem mongolischen Kollegen M.-Š. Gaadamba, den beiden Rektoren der Mongolischen Staatlichen Universität N. Sodnom und D. Cevegmid, die meine Vorhaben ermöglichten und förderten, sogar Behinderungen von deutscher Seite großzügig ausglich, sowie C. Sūchbaatar, der bei meiner ersten Feldforschung ein trefflicher Organisator und zuverlässiger Betreuer war.

Für Antworten auf mancherlei Fragen bin ich meinen verehrten Kollegen D. A. Monġuš, B. Bajarsajchan und B. I. Tatarincev vom Tuwinischen Institut für Geisteswissenschaftliche Forschungen (TIGI) in Kyzyl sehr dankbar.

Sehr zu danken habe ich Lars Johanson – nicht nur dafür, daß er mir die Veröffentlichung in den *Turcologica* anbot, zu einer Zeit, als dort, wo ich lebte, kein Interesse daran bestand, sondern auch für seine schier unendliche Geduld, aber ebenso für die Möglichkeit, ein unvergeßliches Semester lang in Mainz unter turkologischen Kollegen und Studenten zu arbeiten und zu lehren, von denen ich stellvertretend Claus Schönig und Ronny Metten dankbar nenne.

In meinen Dank schließe ich unseren Sohn Jakob ein für hilfreiche Beantwortung von verschiedenerlei sprachlichen Fragen und vor allem meinen Mann, ohne dessen zuverlässigen, nicht allein technischen Beistand das tuwinische Material und diese Arbeit jetzt nicht vorlägen.

Und voll Dankbarkeit denke ich natürlich an all die vielen Tuwiner aus dem mir lieben Cengel, denen ich viel mehr verdanke als die kostbaren Proben ihrer Dichtung und Weisheit, die ich nun weitergeben darf, und die vielerlei Märchen, die noch folgen sollen. Die Erinnerung an sie bewahre ich als ein kostbares Gut.

Ej, Baj Aldajim – diva xa diŋmam bügdeni yažan dā ize mendi yil!

Ej, mein Reicher Altai,

meine tuwinischen Geschwister allesamt laß wohlauf sein zu aller Zeit!

Inhalt

Einleitung	9
Texte	
1. Lobpreise (<i>maqtār</i>)	41
2. Anrufungen und ähnliches (Nr. 1-14)	54
3. Segenssprüche (<i>alyış</i>)	58
Bei verschiedenen Anlässen im Lebenslauf:	
Für die neue Jurte / für Jungvermählte (Nr. 1-11)	
Für die junge Braut (Nr. 12)	
Für die gastliche Jurte bei einer Hochzeit (Nr. 13-14)	
Für Neugeborene (Nr. 15-24)	
Für Jungen (Nr. 25-29)	
Für Mädchen (Nr. 30)	
Beim Tod eines alten Menschen (Nr. 31)	
Bei der Einweihung von etwas Neuem, Neuerworbenem:	
Neuer Weideplatz (Nr. 32)	
Neues Vieh (Nr. 33)	
Ausstattung mit neuer Kleidung (Nr. 34-35)	
Bei verschiedenen Arbeiten des Nomadenlebens:	
Kastrieren der Jungtiere (Nr. 36-37)	
Erstes Melken im Jahr (Nr. 38-39)	
Schafschur (Nr. 40-44)	
Wolle klopfen (Nr. 45-46)	
Filzbereitung (Nr. 47-50)	
Näharbeiten (Nr. 51-52)	
Schlachten für den Wintervorrat (Nr. 53)	
Schwierige und verantwortungsvolle Arbeiten allgemein (Nr. 54-55)	
4. Flüche und Schwüre (<i>γaryış, tayγıraq</i>) (Nr. 1-8)	78
5. Lieder (<i>ır</i>)	81
Tuwinerlieder (<i>dıva ırı</i>)	
Heimatlieder (Nr. 1-9)	
Hirtenlieder (Nr. 10-12)	
Jägerlieder (Nr. 13-17)	
Lieder von Stammes-, Sippen- und Mannesstolz (Nr. 18-26)	
Liebesfreud (Nr. 27-41)	
Liebesleid (Nr. 42-51)	
Hochzeitslieder (Nr. 52-53)	
Klagelieder (Nr. 54-83)	
Heimweh- und Erinnerungslieder (Nr. 84-87)	
Lieder von Ungewißheit und Zweifel (Nr. 88-93)	
Flüchtlingslieder (Nr. 94-101)	
Xonyuraj-Lieder (Nr. 102-108)	
Lob der Dovşūr (Nr. 109-110)	
Spottlieder (Nr. 111-112)	

Einleitung

Es geschieht gar nicht so selten, daß der Weg zum Forschungsgegenstand nicht direkt hinführt. Mein Weg zu den Tuwinern im Altai war nicht beabsichtigt. Ich wußte nicht einmal von ihrer Existenz, als ich Anfang der 50er Jahre die Sinologie als Studienfach wählte. Diese Wahl erregte an meiner Schule und im übrigen Umfeld meiner kleinen sächsischen Heimatstadt viel Verwunderung, auch Skepsis. Zu meinen Nebenfächern gehörte dann keine der altaischen Sprachen. Mongolisch hätte ich zwar am damaligen Ostasiatischen Institut der Leipziger Universität studieren können – aber was wußte ich schon von den Mongolen. Über Tibet hatte ich immerhin in einem von Sven Hedins Büchern gelesen. Nach einem Jahr in Peking und nach dem Tod meines Lehrers Eduard Erkes 1958 waren noch andere Voraussetzungen als ein gutes Staatsexamen für die sinologische Assistentenstelle am Institut nötig. So schlug mir sein Nachfolger, Johannes Schubert, nach einem kurzen tibetologischen Auftrag vor, mich in das moderne Mongolische einzuarbeiten. 1964 promovierte ich über mongolische Märchen. Der Student aus der Mongolei, Činagijn Galsan, von dem ich zum ersten Male hörte, wie das heutige Mongolisch klingt, erwies sich nach einjähriger Bekanntschaft durch einen einzigen Satz – und nur aus Versehen – als Tuwiner. Außer einer Passage in den *Philologiae Turcicae Fundamenta*, die deren Existenz im westmongolischen Gebiet für möglich hielt, fanden wir in der Literatur nichts über Tuwiner außerhalb Tuwas. Auf ethnographischen Karten der Mongolei waren sie nicht verzeichnet. – Im Frühjahr 1966 fuhr ich im Rahmen eines offiziellen Studienaufenthalts zum ersten Mal nach Ulaanbaatar und im Sommer weiter in den Hoch-Altai zu den dort im Sumun Cengel lebenden Tuwinern.

Es geschieht auch nicht selten, daß das, was man zunächst als Unglück empfindet, sich einem später als glückliche Fügung dartut. Die Umstände, die meinen Weg fort von China nach Zentralasien lenkten, erwiesen sich als eine solche Fügung. Ihr verdanke ich es, daß ich die Mongolen und ihr Land kennen und lieben lernte und daß ich schließlich in den Altai kam, wo ich in den Jurten der Tuwiner von Cengel nicht nur die Wärme ihrer Herdfeuer, sondern auch die ihrer Herzen erfahren und vieles empfangen habe – ohne all das wäre ich heute ärmer. Dieser glücklichen Fügung und vor allem den Tuwinern ist es auch zu danken, daß ich diese Texte sammeln konnte, die ich nun vorzulegen verpflichtet bin, auch wenn ich als Studentin nichts von dem studiert habe, was dafür notwendig gewesen wäre – nicht Volkskunde und nicht Ethnographie, und – leider – auch nicht Turkologie.

Die „Kleinen Formen“ unter den mündlichen Überlieferungen eröffnen die Ausgabe von Folkloretexten der Tuwiner im Altai. Sie erscheint in mehreren Teilen und werden das Wesentlichste meiner Textsammlung für weitere Forschungen

bereitstellen (diesem ersten Teil sollen drei weitere mit den erzählenden Texten und dem Glossar folgen). Daß dies erst jetzt geschieht, hat unterschiedliche Gründe. Der erste hängt mit meinen zunächst fehlenden fachlichen Voraussetzungen zusammen. Erst durch die Beschäftigung mit dem Material lernte ich die Sprache besser kennen, und erst allmählich erwarb ich mir auch das Hintergrundwissen, das für den Umgang mit solcherart Texten notwendig ist.

Als ich zum ersten Mal an eine solche Ausgabe dachte, zeigte der Akademie-Verlag Berlin, der einzige Verlag der DDR, der dafür in Frage gekommen wäre, kein Interesse daran. Es war eine Zeit, da es um Auflagen von mindestens tausend Exemplaren gehen sollte, deren Absatz per Unterschrift zu garantieren vom Autor erwartet wurde – wie hätte ich das gekonnt. Ein anderer und wohl schwerer wiegender Grund war die angebliche Bedeutungslosigkeit solcher Arbeiten, die in meinem unmittelbaren universitären Umfeld öffentlich als sogenannte „Hobby-Forschung“ diskreditiert worden waren – das heißt eine Art Forschung, die den, der sie betreibt, fesseln und froh machen mag, die jedoch die Gesellschaft nicht braucht. Zu erwägen war eine Publikation in Ungarn, und immerhin blieb das Abwarten des Ausscheidens aus der Universität im Rentenalter. Als mir 1988 auf der PIAC in Weimar Lars Johanson das Angebot machte, das altaituwinische Textmaterial in den „Turcologica“ zu publizieren, war ich sehr froh und natürlich einverstanden. Die offizielle Genehmigung, die ich dafür gebraucht hätte, erübrigte sich nach den Veränderungen, die auf den Herbst 1989 folgten. Diese Veränderungen brachten allerdings auch die Möglichkeit mit sich, in Leipzig stark behinderte und aus der Lehre ganz verschwundene Fächer wie jene der Zentralasienwissenschaften wieder aufzubauen; das bedeutete, entsprechende Lehrangebote zu machen – denn die Gefahr, daß die zugehörigen Fächer in Leipzig völlig aufgegeben würden, bestand durchaus. (Im Falle der zentralasiatischen Turkologie hat schließlich alles Engagement dafür nichts genützt.) Für mich hieß das aber, zum ersten Mal in meinem Leben lehren zu dürfen – auf den Gebieten der Mongolistik und der zentralasiatischen Turkologie. Bei nur zwei Zentralasienwissenschaftlern bedeutete das die vorerst fast völlige Aufgabe anderer als mit Lehre und Bibliotheksangelegenheiten verbundener Arbeiten. Das ist der dritte Grund. Allerdings betrachte ich die neuen und größeren Möglichkeiten wissenschaftlicher Kontakte – darunter ein Semester Gasttätigkeit in Mainz und einen Monat in Tuwa – wie auch die Möglichkeit zu lehren als einen Gewinn auch für diese Textausgabe, der die ungewollte zeitliche Verzögerung vielleicht ausgleicht. Als dann schließlich das Rentenalter fast erreicht war, was in Sachsen das völlige Ausscheiden aus Universitätsdienst und Lehre bedeutet, war mir auf einige Jahre jede konzentrierte Arbeit an einem größeren Projekt unmöglich auf Grund lang anhaltender gesundheitlicher Störungen, die nichts mit dem plötzlichen Wegfall vieler Aufgaben zu tun hatten, sondern mit unredlichen Aktivitäten eines maßgeblichen Kollegen, so daß mühsam Wiederaufgebautes teilweise zunichte gemacht wurde – ich meine die Eliminierung von zentralasiatisch-turkologischer Lehre und Forschung an der Leipziger Universität und beinahe auch der Mongolistik. – Habent sua fata libelli...

Zur Herkunft des Materials und zu den Tuwinern von Cengel

Das gesamte Material stammt von jenen Tuwinern, die im Westen der Mongolei im Sumun Cengel leben.¹ Sie gehören 3 Stämmen an, den Gök Monĵaq, Aq Sojan und Xara Sojan. Erstere haben schon seit langem in dem weiten Gebiet um den Oberlauf des Chovd (tuw. Xomdu) ihre angestammten Weideplätze. Unter meinen Gewährsleuten gehörten die meisten zu den Gök Monĵaq, so auch die beiden Sippen von Č. Galsans Vater Šinĵqbaj (Irgit) und Mutter Balsin (Xojt)². Einige der Gewährsleute waren Aq Sojan. Meines Wissens sind keine Xara Sojan darunter, was vor allem mit der Lage ihrer Weidegebiete zu tun hat. Die Weideplätze der Gök Monĵaq und eines Teils der Aq Sojan reichen – von Hochgebirgszügen eingeschlossen – von der Grenze zu China im Süden bis zu den „Schwarzen Bergen“ (*Xara day*, mong. *Bajan uul*) im Norden, wo der Chovd durch ein enges Tal durch die Berge bricht und dann das Gebiet von Cengel verläßt. – Administrativ gehört Cengel zum Bajan-Ölgij-Aimak. Hinsichtlich seiner besonderen geographischen Lage und seiner dadurch bedingten Abgeschlossenheit gegen das Landesinnere ist das Gebiet des Cengel-sum am ehesten mit dem Rayon Mönġün Tajga der Republik Tyva vergleichbar, der allerdings im Süden nach der Mongolei hin offen und so – im Gegensatz zu Cengel – wenigstens an einer Stelle von der Mongolei her gut zugänglich ist.

Die Entlegenheit des Gebiets von Cengel äußert sich unter anderem darin, daß es auf chinesischen Karten von 1956 noch als zu China gehörig ausgewiesen ist, obwohl es administrativ zur Mongolei gehörte und die dort lebende Bevölkerung sich zur Mongolei gehörig verstand. Erst 1959 wurde der Grenzverlauf auf dem Kamm des Mongolischen Altai definitiv vereinbart. Für die Gesamtheit der Tuwiner im Altai bedeutete diese Grenzfestlegung und vor allem ihre strenge Beachtung seit Ende der 50er Jahre die Unterbrechung ständiger Kontakte zwischen den sowohl diesseits als auch jenseits des Kammes lebenden tuwinischen Viehzüchternomaden. Unter den Tuwinern von Cengel gibt es einige, die erst im vorigen Jh. – zu verschiedenen Zeiten, zuletzt im Gefolge der „Kulturrevolution“ in China – auf mongolisches Gebiet überwechselten, darunter auch zwei meiner Gewährsleute. Andererseits begann in den 60er Jahren, nach der Zusammenlegung des tuwinischen Sumun Cengel mit dem kasachischen Sumun Ak-chem, eine allmählich zunehmende Abwanderung von Tuwinern aus dem Altai in andere Gebiete der

¹ Zu den Tuwinern im Altai und jenen von Cengel im besonderen sei verwiesen auf bereits publizierte Arbeiten (siehe die Bibliographie zu dieser tuw. Gruppe), vor allem auf meine Artikel „Zur gegenwärtigen Situation der Tuwiner im westmongolischen Altai“ (1996), „Anfänge der Sesshaftwerdung bei den Tuwinern im Westen der Mongolischen Volksrepublik“ (1981), „Über das Sammeln von Volksdichtung unter den Tuwinern des Cengel-sum im Bajan-Ölgij-Aimak der Mongolischen Volksrepublik“ (1979) und die Vorworte zu „Tuwinische Volksmärchen“ (1978) und zu „Skazki i predanija altajskich tuvincev“ (1994a).

² Zu Xojt siehe Taube 2000b S. 123-125.

Mongolei, so daß um 1990 nur knapp eintausend geblieben waren.³ Inzwischen ist in den letzten Jahren ein Teil in das Gebiet von Cengel zurückgekehrt. Im Sommer 1995 zogen 35 Jurten (d. h. Familien) aus der Zentralmongolei in den Altai zurück.⁴ Initiator und Anführer dieser großen „Karawane der Tuwiner“ war eben der einstige Leipziger Germanistikstudent, durch den ich auf die Tuwiner aufmerksam geworden war – Činagijn Galsan, dessen Name damals – deutschen Namensformen entsprechend – zu Galsan Tschinag wurde und der eigentlich Šīnīqbaj oylu Ĵuruquvā heißt. Er war – nach Tätigkeiten als Germanist an der Mongolischen Staatlichen Universität, dann als außenpolitischer Kommentator der Gewerkschaftszeitung *Chödölmör* – nun Unternehmer, vor allem aber deutsch schreibender Schriftsteller.⁵

Feldforschungsaufenthalte

Ende Februar 1966 bekam ich das Angebot zu einem halbjährigen Studienaufenthalt in der Mongolei – anzutreten möglichst sofort. Es war das einzige Angebot, das ich je erhielt, und die einzige Forschungsreise, die ich von den damaligen Instanzen problemlos bekommen habe – es hatte keinen anderen Interessenten für diesen im Kulturabkommen zwischen DDR und MVR festgeschriebenen Platz gegeben. Ein knappes Jahr vorher hatte ich angefangen, mich mit Č. Galsans Hilfe durch Befragen ein wenig mit dem Tuwinischen bekanntzumachen. In mein Arbeitsprogramm nahm ich daher neben vier Monaten Studien in Ulaanbaatar zur mongolischen Umgangssprache und zur mongolischen Volksdichtung auch zwei Monate zum „Sammeln von Sprachmaterial zum Tuwinischen im Westen der Mongolei“ auf. Diese Formulierung umschrieb mein eigentliches Anliegen – das Sammeln von Volksdichtung (die direkte Benennung hätte vermutlich diesen Aufenthalt vereitelt). Mein Assistentenstatus verlangte ein genaues Programm zur vorherigen Information der Mongolischen Staatlichen Universität. Dies hat sicher viel dazu beigetragen, daß sich – entgegen allen Voraussagen und Erfahrungen meines Lehrers Johannes Schubert – alles, auch die Fahrt in die Westmongolei, meinen Plänen entsprechend und fast auf den Tag genau verwirklichen ließ. Vor allem aber verdanke ich es der tatkräftigen Unterstützung durch den damaligen Rektor, Professor N. Sodnom, und den Leiter des Lehrstuhls für mongolische Sprache und Litera-

³ Nach Auskunft des Lehrers Šīnīqbaj oylu Ĵalqayan (Gagaa) waren von den 1966 in Cengel lebenden 700 Tuwiner-Familien (ca. 2400 Personen) sogar nur reichlich 200 in Cengel geblieben. – Es muß betont werden, daß von „Zwangsumsiedlung“ (A. Schenk und G. Tschinag: Im Land der zornigen Winde, Frauenfeld 1997, Rückendeckel), gar stalinistischer (G. Tschinag: Die graue Erde, Frankfurt a. M.-Leipzig 1999, Waschblatt; auch mehrfach in der deutschen Presse), keine Rede sein kann; dieser Begriff entspricht dem Schicksal der Kalmücken an der unteren Wolga im 2. Weltkrieg. – Zur Abwanderung der Tuwiner aus Cengel siehe Taube 1996a, spez. S. 215ff.

⁴ Nach der letzten Zählung lebten 1999 im Sumun Cengel ca. 2000 Tuwiner (Monguš 2002 S.17).

⁵ Ich verwende im folgenden seine mong. Namensform, unter der er in meinen Arbeiten meist genannt ist. Zu seiner Person siehe Erwin Strittmatters Nachwort zu G. Tschinag: Eine tuw. Geschichte und andere Erzählungen, Berlin 1981, S. 215-221 sowie E. Taube 1992a und 2001a.

tur, Dr. M.-Š. Gaadamba, die mir nichts abschlugen, obwohl es möglicherweise das erste Mal war, daß es nicht um eine eher informative Reise in verschiedene Gegenden der Mongolei ging, sondern um einen relativ langen Aufenthalt in nur einem – allerdings dem am weitesten von der Hauptstadt entfernten – Gebiet, der sich nicht im Rahmen einer Expedition mit eigener Ausstattung vollzog wie etwa bei den sowjetisch-mongolischen archäologischen Feldforschungen. Ich bekam C. Sūchbaatar, einen jungen mongolischen Romanisten, zur Seite, für den das Tuwinische fremder war als für mich. Er war für mein Wohl und alle äußeren Notwendigkeiten verantwortlich (Verwendung der zur Verfügung gestellten finanziellen Mittel, Beschaffung eines Jeeps, Erwerb von Schafen aus der genossenschaftlichen Herde als Beitrag zu unserem Unterhalt, Erwirken einer Freistellung der Erzähler von genossenschaftlichen Pflichten für die Zeit der Arbeit mit uns und anderes). Mit Geld sowie allen nötigen Papieren ausgestattet, hat er entscheidend dazu beigetragen, daß ich mich ganz auf mein eigentliches Anliegen konzentrieren konnte.

Als inoffizieller Begleiter war Č. Galsan mit uns, der zu den Ferien nachkam und wesentlichen Anteil hat am Ertrag dieser und auch der nächsten beiden Reisen. Da meine direkte Kommunikation noch über das Mongolische erfolgte, war er zunächst, was das Tuwinische betraf, der sprachliche Mittler. Er gehört der vielleicht angesehensten Sippe der Gök Monĵaq an, und daß ich im *Āl* des Šīnĭqbaj, seines Vaters, lebte, war wohl meine beste Empfehlung, wohin immer ich auch kam. Für mein Anliegen waren das viel bessere Voraussetzungen, als wenn ich mit einem größeren „Stab“, mit eigenem Fahrzeug, Zelt und Nahrungsvorräten gekommen wäre – als Gast aus dem fernen „German“ mit spürbar offiziellem Status, womöglich gar mit eigener Trinkschale.

Meine Feldforschungsaufenthalte waren die folgenden:

1. 20. 7. bis 11. 9. 1966 (54 Tage),
2. 9. 7. bis 6. 9. 1967 (60 Tage),
3. 23. 6. bis 15. 7. 1969 (23 Tage),
4. 14. 7. bis 26. 7. 1982 (13 Tage),
5. 24. 10. bis 3. 11. 1985 (11 Tage, insgesamt 161 Tage = 23 Wochen).

Die ersten 4 Reisen führten mich nach Cengel, die letzte, 1985, wegen der fortgeschrittenen Jahreszeit in die Sumun Zaamar des Töv-Aimak und Züünbüren des Séləngə-Aimak zu dort lebenden Gruppen aus dem Altai abgewanderter Tuwiner, von denen sich nicht wenige an *dē sarĭy uruγ*, „jenes blonde Mädchen“, erinnerten. Die Daten beziehen sich nicht auf die Dauer der jeweils gesamten Reise, sondern nur auf die tatsächlich in Cengel unter den Tuwinern verbrachte Zeit.

Äußere (administrative) Voraussetzungen

Die unterschiedliche Länge der Aufenthalte, vor allem ihre für Feldforschungen zum Teil ungewöhnliche Kürze, vielleicht auch die Tatsache, daß es überhaupt nur diese 5 Feldforschungen gab, bedürfen wohl einer Erklärung, die nolens volens einen Eindruck von den – keineswegs für alle zutreffenden – Arbeitsbedingungen vermittelt. Ich schicke voraus, daß alle Probleme und Hinderlichkeiten nichts mit den mongolischen Institutionen und meinen mongolischen Kollegen zu tun hatten. Im Gegenteil – offizielle Amtsträger wie auch Kollegen bemühten sich immer, aus den mißlichsten Situationen noch das Beste für mich zu machen; aber auch sonst war ihre Hilfsbereitschaft ohne Grenzen, und „ständig waren sie darauf bedacht, mir etwas Gutes zu tun“ – wie ich damals in meinen Aufzeichnungen schrieb (Taube 1996f). Das werde ich nie vergessen.

Wie schon gesagt, verlief nur die erste Reise zu den Tuwinern problemlos, das heißt normal. Es war eine der drei offiziellen Reisen in die Mongolei zu Feldforschungszwecken (1966, 1969, 1985), die mir vom Ministerium für das Hoch- und Fachschulwesen der DDR bewilligt wurden, das in diesem Falle auch die Kosten für die Bahn- oder Flugtickets nach Ulaanbaatar und zurück übernahm. 1966 und 1969 stellte die Universität Leipzig Mittel für Filme und Tonbänder zur Verfügung. Die Flug- und Aufenthaltskosten im Lande trug – gemäß staatlicher Vereinbarungen über den sogenannten Kulturaustausch – jeweils die gastgebende Seite. Die übrigen Reisen habe ich selbst finanziert, einschließlich der technischen Ausstattung, des Entgelts (nicht Bezahlung!) für die Erzähler und der der Sitte entsprechenden Gastgeschenke, die – wenn auch noch so klein – doch in jeder Jurte erwartet wurden. Da ich lieber in einer Jurte als in der Gästeherberge des Sumun sein wollte und C. Süchbaatar meinem Wunsch entsprach, konnte er Geld sparen und außer einem weiteren Schaf dafür Tabak und Süßigkeiten kaufen.

Die zweite Reise, die ich für 1967 beantragt hatte, wurde nicht genehmigt. Das erfuhr ich erst kurz vor dem geplanten Termin. (In späteren Jahren erfuhr ich es gar nicht mehr – der Sommer verging, und nur daran erkannte ich, daß der Antrag abgelehnt oder gar nicht bearbeitet worden war.) – Als die für Dienstreisen zuständige Mitarbeiterin im Dekanat der Philosophischen Fakultät von meiner Bereitschaft erfuhr, alle Kosten selbst zu tragen, bot sie an – was später unvorstellbar gewesen wäre – mir kurzfristig ein Dienstvisum zu besorgen. So ist es letzten Endes dieser Angestellten zu verdanken, daß die zweite und letzte größere, ansonsten normale, Feldforschung stattfinden konnte. Um die Kosten niedrig zu halten, fuhr ich damals nicht über Ulaanbaatar, sondern direkt in die Westmongolei – mit dem Zug bis Novosibirsk, weiter über Barnaul nach Bijsk, von dort die 617 km bis Koš Agač vor der mongolischen Grenze mit dem Fernstrecken-Bus und von da aus per Autostop, mit einem Lastauto, über den Grenzposten Tašaanta nach Cagaan-nuur in die Westmongolei hinein. Es ist im wesentlichen die Strecke, die Hermann Consten 1912 und andere vor ihm benutzt haben (dazu Taube 2005b).

Die Reise 1969, wieder für zwei Monate geplant, wurde noch einmal genehmigt, allerdings wurde ich losgeschickt ohne den sonst üblichen „Sicherheitsbetrag“ für alle Fälle, der nach der Reise zurückzuerstatten war, das heißt ohne alle Mittel in der Währung des Gastlandes, die man sich privat nicht hätte eintauschen können. Im Außenministerium war mir versichert worden, daß ich angemeldet sei und von mongolischer Seite erwartet würde. – Ich wurde nicht erwartet, die Mongolische Staatliche Universität in Ulaanbaatar war nicht informiert worden. Dieses Schicksal teilte ein Geologe von der Bergakademie Freiberg – zwei Tage vor mir angekommen und zum ersten Male in der Mongolei. Mich kannten wenigstens meine Kollegen. Die Botschaft der DDR – über unsere Ankunft, wie es hieß, nicht informiert – war nicht bereit, uns etwas in mongolischer Währung vorzuschießen oder für eine Unterkunft zu sorgen, obwohl wir beide in Form eines „Dienstreiseauftrags“ den offiziellen Nachweis vorlegen konnten, daß wir nicht sua sponte angereist waren. Č. Galsan, damals schon als Deutschlektor an der Universität tätig und für DDR-Wissenschaftler als Betreuer oder Dolmetscher zuständig, konnte uns – zu Lasten der Universität! – in einem Hotel unterbringen. Wir zwei Deutsche haben gemeinsam eine Woche lang mit täglicher Vorsprache bei der Botschaft vergeblich versucht, diese zu bewegen, über Fernschreiber die offizielle Bestätigung unserer „Delegierung“ aus Berlin einzuholen. Die Universitätsverwaltung – völlig im unklaren, ob sie ihre Auslagen für uns zurückbekommen würde – bestand nach fünf Tagen auf Bezahlung. Die Botschaft der DDR schien das nicht zu interessieren (einer ihrer Mitarbeiter liebte privat jedem von uns etwas). Als ich empört äußerte, daß wir doch annehmen dürften, daß die Botschaft zuständig sei für jemanden, der aus Deutschland käme, wurde ich scharf zurechtgewiesen: „Der Staat, aus dem Sie kommen, heißt schon seit 20 Jahren Deutsche Demokratische Republik!“ – Eine Woche war dahin. Durch das Rektorat der Mongolischen Staatlichen Universität war in Erfahrung gebracht worden, daß ein vierwöchiger Studienaufenthalt ohne namentliche Bindung im Kulturabkommen für 1969 offen und das zuständige mongolische Ministerium bereit sei, mir diesen Platz zu geben und die unverzügliche Abreise nach der Westmongolei zu ermöglichen. Ich informierte die Botschaft und äußerte die Absicht (wie mit dem Rektor abgesprochen), die durch besagtes Abkommen nicht abgedeckten vier Wochen auf eigene Kosten mit einem Arbeitsurlaub zu absolvieren, was abgelehnt wurde, da ich natürlich keine Erlaubnis für einen Arbeitsurlaub hatte. Ich telegraphierte dem Direktor meiner Sektion Afrika- und Nahostwissenschaften (der die Asienwissenschaften damals angehörten) nach Leipzig, mir vier Wochen Arbeitsurlaub zu genehmigen, um die ursprünglich vorgesehene Zeit wie geplant für meine Arbeit nutzen zu können. Am nächsten Tag lag sein Antworttelegramm an mich in der Botschaft der DDR vor: „Arbeitsurlaub bewilligt. Vorgesehene Zeit fachlich nutzen. Brehme.“ Auf der Botschaft aber sagte man, mir das Telegramm aushändigend: „Übrigens – der Genosse Geschäftsträger lehnt es strikt ab, daß Sie Ihren Aufenthalt auf privater Basis verlängern. Sie sind im staatlichen Auftrag gekommen (Wieso plötzlich das? Bisher wollten sie doch von einem solchen nichts wissen?!) und können deshalb nicht zu einem privaten

Aufenthalt hierbleiben!“ – Man hatte offenbar überhaupt nicht zur Kenntnis genommen, daß der ursprüngliche Auftrag zwei Monate dauern sollte und daß ich den „Privataufenthalt“ zur Arbeit nutzen wollte. – Am 23. 6. flog ich in den Altai, auf die verbliebenen drei Wochen, diesmal mit Č. Galsan als offiziellem Betreuer. Da die Universität nichts Schriftliches von offizieller Seite der DDR in der Hand hatte, erwartete sie zumindest eine zustimmenden Unterschrift von seiten der DDR-Botschaft im Hinblick auf die Verlängerung. Diese wurde verweigert. Trotzdem erging es mir noch ganz gut: Jener Geologe ist nach zwei Wochen zurückgefliegen, ohne seine mongolischen Kollegen kennengelernt, ohne das Geologische Institut auch nur betreten zu haben.

In den kommenden Jahren erfolgte auf meine Anträge – fast jährlich eingereicht – keine Reaktion. 1982 entschloß ich mich, zusammen mit unserem Sohn mit privater Einladung nach Cengel zu fahren, deren Befristung auf 4 Wochen allerdings von vornherein wenig mehr als eine Information über die derzeitige Situation erwarten ließ, und das bedeutete natürlich auch weniger Aufzeichnungen. Die Erledigung der äußerlichen Dinge (Beschaffung der Flugtickets usw.) in Ulaanbaatar brauchte mehr Zeit als mit einem offiziellen Papier. Eines lag mir besonders am Herzen: das 1967 unvollendet gebliebene *töl* „Xan Tögüsvek“ des berühmten Erzählers Maṇṇaj oylu Xoĵtüvek – jenen Teil mit der Unterweltsreise des Helden – noch einmal im ganzen oder wenigstens den mir fehlenden 2. Teil aufzuzeichnen. 1969, als wir ihn aufsuchen wollten, führte der Godan Hochwasser. M. Xoĵtüveks Jurte lag ganz nah, aber am anderen Ufer. Den Fluß zu durchreiten konnten wir nicht riskieren. 1982 war M. Xoĵtüvek drei Wochen vor unserer Ankunft gestorben.

Als in den folgenden zwei Jahren meine Anträge wieder zu keinem Ergebnis führten – sie wurden, wie es jetzt aussieht, schon von der Sektion nicht weitergereicht oder blieben an anderer Stelle der Universität liegen (wohl ebenso, wie es heute – laut Akte der Gauck-Behörde – für meine Anträge auf Reisegenehmigung zu wissenschaftlichen Zwecken ins sogenannte kapitalistische Ausland, einschließlich BRD, nachgewiesen ist) –, sprach ich bei dem für uns zuständigen Prorektor vor. Da ich für ihn kein „Wissenschaftstourist“ war, wandte er sich an den zuständigen Minister. Als Folge davon wurde mir eine Reise in die Mongolei bewilligt, dazu noch eine Kongreßreise nach Alma-Ata, was im Direktorat für internationale Beziehungen der Universität Verärgerung auslöste – die Intervention des Ministers war offenbar nicht angenehm. Der Sommer ging zu Ende. Mir war bekannt, daß aus Witterungsgründen Reisen in den Altai für Ausländer nach Anfang September nicht genehmigt werden. Mein Versuch, die Reise auf das nächste Frühjahr zu verschieben, wurde ungeachtet aller objektiven Gründe nicht akzeptiert. (Man warf mir vor, jahrelang hätte ich Reisen beantragt, und nun, da ich reisen könne, wolle ich nicht fahren.) So bin ich Ende Oktober 1985 nach Ulaanbaatar gefahren, wissend, daß ich im Altai nicht würde arbeiten können. Glücklicherweise erhielt ich Unterstützung durch den damaligen stellvertretenden Ministerpräsidenten, Prof. Dr. D. Cëvëgmid (zur Zeit meiner 3. Feldforschungsreise 1969 Rektor der Universität), und den Präsidenten der mongolischen Akademie der Wissen-

schaften, Prof. Dr. N. Sodnom (Rektor im Jahre 1966), der jetzt so großzügig war, mir für 2 Wochen seinen Jeep samt Fahrer zur Verfügung zu stellen. So konnte ich mit dem mongolischen Betreuer Ölzijbajar, Folklorist an der Universität, doch eine kurze fruchtbare Zeit unter Tuwinern aus Cengel, wenn auch nicht in Cengel selbst, arbeiten und neues Material sammeln, unter anderem auch über die Lage der abgewanderten Tuwiner unter den neuen Lebensbedingungen.

Dieser Exkurs erklärt, warum ich zuletzt, wenn ich schon im Altai war, nur 2 oder 3 Wochen dort blieb, was sonst unverständlich erscheinen muß. Und dieses Stückchen Wissenschaftsgeschichte erklärt auch, warum Möglichkeiten, die es objektiv gegeben hätte – die Mongolei war ja ein „sozialistisches Bruderland“ –, dennoch nicht ausgeschöpft werden konnten, und warum sehr vieles aus der mündlichen Überlieferung der Tuwiner im Altai, was nicht hätte verloren gehen müssen, nicht hat bewahrt werden können.

Technische Voraussetzungen

Im Zusammenhang mit dem eben Beschriebenen steht auch der gesamte Komplex der technischen Ausrüstung. Dem ist vorzuschicken, daß das Reiseangebot 1966 mir ziemlich über den Hals kam, zu einer Zeit, da ich an eine solche Gelegenheit, geschweige denn an Feldforschungen, noch nicht gedacht hatte. Das heißt: Ich war in keiner Weise auf Derartiges vorbereitet, weder äußerlich noch innerlich. Die zur Verfügung stehenden finanziellen Mittel waren begrenzt, zumal für eine Assistentin. Es gab – für uns – keine Deutsche Forschungsgemeinschaft, keine Stiftungen oder private Sponsoren. Eingeschränkt waren aber auch grundsätzlich die technischen Voraussetzungen, selbst wenn es an Geld nicht gefehlt hätte. Ich weiß nicht, ob es 1966 in der DDR schon handliche Tonbandgeräte gab und ob man ein solches in vier Wochen – mehr hatte ich für die Vorbereitung dieser ersten Reise nicht zur Verfügung – hätte auftreiben können. Erschwinglich war für mich nur ein Gerät vom Typ Smaragd, 20 x 30 x 45 cm groß und etwa 10 kg schwer, abhängig vom Anschluß an ein Stromnetz und daher in Cengel nur an einer einzigen Stelle benutzbar: in der „Roten Ecke“ (*ulaan bulan*), dem Kulturhaus des Sumun-Zentrums, das zugleich Zentrum der Genossenschaft *Altajn-Orgil* („Altai-Gipfel“) war. Der Strom mußte speziell für meine Aufnahmen erzeugt werden. Einmal fiel mir auf, daß sich die Spulen nur mit Mühe drehten. Da mir gesagt wurde, die Spannung sei in Ordnung, lief ich selbst hinüber in die Elektrostation. An der Birne, die dort ein spärliches Licht gab, konnte ich „100 W“ lesen – es mußte also etwas zugelegt werden. Es wundert mich noch immer, daß nur eine einzige Aufnahme von 1966 wohl aus solchem Grunde nicht auswertbar war.

1967 hatte ich ein erschwingliches kleines transportables, batteriebetriebenes, vor allem aber robustes tschechisches Tonbandgerät vom Typ Bändi, das mir gute Dienste geleistet hat und mit dem ich nun überall in den Jurten Aufnahmen machen konnte. Ich ließ es zurück für die Schule in Cengel, und als ich mir zu Hause ein neues kaufen wollte, war dieses „Bändi“ nicht mehr im Handel. Glücklicherweise

wurden inzwischen mitunter in Gebrauchtwarenläden japanische Geräte angeboten – sehr teuer, und leider ebenso sensibel. Meines mußte wie ein rohes Ei behandelt werden – unter dortigen Feldbedingungen, vor allem beim Reiten, nicht optimal. Aber es hielt durch. – 1982 und 1985 konnte ich mit einem Kassettenrecorder arbeiten. Ausmaße und Gewicht der Geräte nahmen von Fahrt zu Fahrt ab, und die Arbeitserleichterung nahm damit zu. Daß ich alle technische Ausrüstung selbst bezahlte, verstand sich von selbst.

Die finanziell- und gewichtsbedingte Beschränkung dessen, was ich mitnehmen konnte, hatte auch Konsequenzen im Hinblick auf das, was aufgenommen wurde. Obwohl aus taktischen Gründen (schon mein Dissertationsthema zu mongolischen Märchen war seinerzeit von manchen belächelt worden) das „Sammeln von Sprachmaterial zum Tuwinischen im Westen der Mongolei“ in meinem Arbeitsprogramm stand, ging es mir von Anfang an um die mündliche Überlieferung, das heißt, um Texte als Zeugnisse der Dichtung jener Tuwiner. Daher habe ich praktisch keine freie Rede, keine Gespräche aufgenommen. Das ist aus linguistischer Sicht natürlich ein Mangel, der jedoch behebbar ist, anders als der Verlust von Texten aus dem Repertoire der schon dahingegangenen großen Erzähler.

Aber selbst dort, wo eine Aufnahme für mein folkloristisches Anliegen von Interesse gewesen wäre, mußte ich – vor allem auf den ersten drei Reisen – sparen. Allerdings ging ich damals davon aus, daß sich meine Feldarbeit kontinuierlich würde fortsetzen lassen. So war ich zum Beispiel zurückhaltend bei Erzählangeboten von Stoffen, Märchentypen, die schon aufgenommen waren, zugunsten neuer, noch nicht erfaßter. Auch habe ich keine Aufnahmen des gleichen Märchens vom selben Erzähler mit zeitlichem Abstand – unter dem Aspekt des Erzählvorgangs, des Umgangs mit dem Material durch den Erzähler sind solche Aufzeichnungen außerordentlich interessant. Da das Material für Tonaufnahmen weitestgehend ausgenutzt worden ist, halte ich mein Vorgehen dennoch für richtig.

Äußere und innere Umstände im Felde

Als ich zum ersten Mal zu den Tuwinern im Altai kam, war ich theoretisch und praktisch kaum vorbereitet. Ich halte das im Nachhinein nicht für einen Nachteil: Ich war unvoreingenommen und neugierig auf alles. Es heißt ja, man sähe nur, was man weiß, und so sah ich bei weitem nicht alles, aber mein Blick war auch nicht eingengt oder festgelegt durch bestimmte Lehrmeinungen oder Trends, sondern in alle Richtungen offen. Ich war in einer ganz anderen Lage als Kollegen, die im Kollektiv, jeder mit einer ganz bestimmten Aufgabe, Feldforschungen treiben und sich im wesentlichen auf ein Thema konzentrieren. Erst vor Ort verstand ich ganz, worauf ich mich eingelassen hatte. Erst vor Ort lernte ich, was ich zu tun hatte und daß grundsätzlich alles, was mir begegnete, dokumentationswürdig war.

1966 erwies sich eine zunächst unerfreuliche Störung wieder als förderlich. Nicht lange nach der Ankunft in Cengel riß der Treibriemen des Tonbandgeräts. Mein Betreuer Süchbaatar fuhr mit dem Postauto von Cengel ins Aimak-Zentrum,

wo in der Rundfunkstation tätige tschechische Spezialisten das Gerät reparieren konnten. Mit dem übernächsten Postauto kam er zurück, nach anderthalb Wochen. In dieser Zeit schenkte ich notgedrungen den kleinen Formen der Volksdichtung, die – mit Č. Galsans Hilfe – auch ohne Technik leicht festzuhalten waren, mehr Aufmerksamkeit. Vor allem aber begann ich, um die Zeit zu nutzen, mit ethnographischen Aufzeichnungen. Ich zeichnete und fotografierte Objekte der Sachkultur, notierte die zugehörige Terminologie, was sich viel später, bei der Übersetzung der Texte, als außerordentlich nützlich erwies, wenn die einzigen Wörterbücher, von A. A. Pal'mbach und später È. R. Tenišev, und andere Hilfsmittel nicht weiterhelfen konnten. Ferner machte ich Notizen zu alltäglichen Vorgängen und Arbeiten, Umgangs- und Verhaltensweisen, wie sie sich im Tagesablauf ergaben. Diese Art Aufzeichnungen setzte ich auch fort, als das Tonbandgerät wieder zur Verfügung stand, und sie liefen künftig immer parallel zu jenen aus der mündlichen Tradition. – Die spätere Arbeit hat mehr als einmal gezeigt, daß das Verständnis der Texte ohne die durch die ethnographischen Dokumentationsversuche genauere Beobachtung des Milieus wesentlich erschwert worden wäre, daß aber andererseits auch manches nicht ganz Verständliche, manche etwas zusammenhanglose Einzelnotiz ethnographischen Charakters durch eine Textstelle in ihrer Bedeutung klarer wurde. Meine subjektive, aber auch die vor Ort vorgefundene objektive Situation – Lebensumstände und Lebensart in Cengel – haben es begünstigt, daß ich, wo immer ich nur konnte, auf diese oder jene Art festzuhalten suchte, was mir begegnete.

Die oben beschriebenen äußeren, gleichsam durch „höhere Gewalt“ bestimmten Umstände waren der Dokumentation der Kultur dieser tuwinischen Gruppe und insbesondere ihrer mündlichen Traditionen nicht förderlich. Aber im Gegensatz zu ihnen standen zum Glück die besonderen Umstände vor Ort in Cengel – meine dortigen äußeren Bedingungen, das menschliche Klima, die mich all das Unverständliche, Deprimierende, Demütigende und Empörende, was vorangegangen war, vergessen ließen und die vor allem den daraus sich ergebenden Nachteil für die Sache etwas ausgeglichen haben.

In Cengel lebte ich nicht nur in einer tuwinischen Jurte, sondern zugleich in der tuwinischen Gemeinschaft. Zunächst war offiziell Unterkunft in der Gästeherberge von Cengel bezogen worden – einem ebenerdigen, langgestreckten Lehmziegelbau mit Küche, Speiseraum und etwa vier Zimmern. Wenngleich wir zu dritt einen eigenen Raum zugewiesen bekommen hatten, geschah es durchaus, daß am Abend oder auch mitten in der Nacht, wenn noch mehr einer Schlafstatt Bedürftige eintrafen und die übrigen Räume samt dem Gang nicht mehr ausreichten (zum Beispiel, wenn eine größere Gruppe von Flößern zum Übernachten einkehrte), unser viertes freies Bett belegt und noch zwei Feldbetten dazugestellt wurden. Das war zwar nichts Besonderes, aber es war nicht gepaart mit den Annehmlichkeiten einer Jurte und des traditionellen Lebens. Da meinem schon unter städtischen Bedingungen aufgewachsenen Betreuer diese relative Unruhe auch nicht gefiel, wurde er zugänglicher für meinen Wunsch, lieber in einer Jurte zu wohnen. So zogen wir

nach etwa einer Woche um in den *Āl* des Xılbaŋ oyłu Šīnıqbaj, Č. Galsans Vater. *Šīnıqbaj āli*, nur wenige Jurten, lag inmitten von lichthem Weidengebüsch auf der anderen Seite des Chovd, der von nun an fast täglich zu durchreiten war. Es zeigte sich, daß Šīnıqbajs älterer Sohn, der Lehrer Gagaa (tuw. Galqayan), dessen Jurte neben der elterlichen stand, mit meinem Betreuer C. Süchbaatar einst das Zimmer im Studentenheim geteilt hatte, so daß dieser sich auch gleich heimisch fühlte.

Während der Feldforschung in einer Jurte zusammen mit deren Bewohnern zu leben ist unvergleichlich schöner und sinnvoller, als sein eigenes separates Unterkommen zu haben. Man wird in das Leben der Gemeinschaft einbezogen und nimmt teil an den alltäglichen Ereignissen: Mahlzeiten, Arbeiten, Gesprächen, Problemen. Man geht zu Gast und feiert die Feste, erlebt Freud und Leid mit. Dabei kann man beobachten – vom Aufstehen der „Herrin der Jurte“ am frühen Morgen an, wenn sie, die Asche vom Abendfeuer mitnehmend, hinausgeht und dann, vor dem Hereinkommen, den Filz über dem Rauchloch zurückschlägt, das Feuer entfacht und den Wasserkessel für den Morgentee aufsetzt – bis zum Abend, wenn der letzte sich hinlegt und die Kerze auf dem Tischchen ausbläst. So war ich, wenn auch die erste Europäerin in Cengel, doch nicht die Fremde, die Entfernte, sondern *Šīnıqbaj āliniŋ sarıy urū*, „das blonde Mädchen vom *Āl* des Šīnıqbaj“, wie ein Alter sich erinnerte, als wir uns 1985 nach 16 Jahren wiedersahen. Zugleich war ich dennoch ein Gast, dem man immer wieder Gutes zu tun versuchte – dem kleine Jungen ohne ein Wort, nur mit einem Blick, ein paar selbstgefangene Fische aus dem Chovd, auf eine Weidenrute gefädelt, bei der Jurtentür hinlegten, dem die Frauen auf dem Herd im Topf Fladenbrot buken, den sie im zweiten Sommer in vielen Jurten mit Gemüsekonserven bewirteten, die es im Februar zu kaufen gab und die für seine Ankunft aufbewahrt worden waren, dem plötzlich zwei kleine braune Hände verstohlen von hinten wilde Johannisbeeren auf das aufgeschlagene Heft legten, als er seine Notizen machend draußen hinter der Jurte saß, oder für den ein alter Mann weit ins Gebirge ritt, um Wildzwiebeln zu holen. 1967 hatte Vater Šīnıqbaj sogar „Windbraun“ zurückgekauft, jenes Pferd, das im Vorjahr mein treuer Gefährte gewesen war.

Mir war daran gelegen, das Leben der Menschen dort nicht zu stören, es nicht zu beeinträchtigen. Ich war im Altai und wollte im Altai sein, wollte mich einfügen, erwartete keine Anpassung an mich, und vor allem wollte ich nicht belehren – wie ich es 1993 in Tuwa bei einem schwedischen Kulturanthropologen erlebte, mit dem zusammen ich einmal bei Nomaden zu Gast war und der, da die ungewohnte tuwinische Gastfreundschaft samt Speisen ihm nicht behagte, vermitteln wollte, wieviel unaufdringlicher Gastfreundschaft in Schweden sei, wozu ich ihm meinen Sprachmittlerdienst dann doch verweigerte.

Ich war gekommen mit dem Wunsch, der Hoffnung, daß die Tuwiner mir etwas geben. Deshalb habe ich nicht „aus meinem Becherchen getrunken“, was sie gekränkt hätte, habe Läuse bekommen, die ich erst nach Wochen in der Badeanstalt von Ölgij wieder loswurde, denn auch in anderen Jurten bekam ich zur Nacht natürlich die wärmste Decke und den dichtesten Pelz, habe mich – nur ein einziges

Mal verstieß ich gegen das Gebot – nicht in fließenden Gewässern gewaschen, aus denen die unterhalb Wohnenden ihr Trinkwasser holen, und versuchte sogar, um nicht komisch zu wirken, für die alltäglichen Selbstverständlichkeiten nicht immer *ördüm*, ein mögliches Äquivalent für „danke“, zu sagen (wörtlich „ich freue mich“) – das inzwischen aus Tuwa vorgedrungene *čettirdim* kannte man noch nicht. Heute empfängt man, morgen gibt man – „danke“ für das Selbstverständliche war nicht üblich.

Noch schwerer war es, zu lernen, daß Uhren damals nicht nur im Hotel in Ulaanbaatar, sondern erst recht in Cengel allenfalls eine schmückende Funktion hatten. Verabredungen mit Erzählern, die wir 1966 für Aufnahmen im Kulturhaus treffen mußten, hatten nur bedingte oder sehr allgemeine Gültigkeit, auf die Stunden kam es nicht an. Manchmal erschien der Erzähler bald, aber der Wächter, der alle Schlüssel verwahrte, blieb aus. Wenn beide da waren, mußte vielleicht der Arbeiter der Elektrostation noch herbeigeholt werden. So hockten wir manchmal bei den Frauen vor dem gegenüberliegenden Laden und warteten gemeinsam – sie auf die Öffnung des Ladens, die recht willkürlich, aber nie zur angegebenen Zeit erfolgte. Niemand murrte, und auch ich wurde allmählich gelassener. Wie hätte ich auf etwas bestehen können, das hier fremd und auch nicht notwendig war? Wenn alle beisammen waren, konnte die Arbeit ja doch losgehen, und bestimmt besser als mit gerügten oder unter Druck gesetzten Gewährsleuten. Es war mitten am Tag, wer im Zentrum etwas zu schaffen hatte, war inzwischen da. So schauten viele zu uns herein oder standen vorm offenen Fenster, und der Erzähler hatte auch sein größeres Publikum. – In den anderen Jahren, wenn wir zu Erzählern in die Jurte kamen oder – seltener – einer zu uns, wurde erst ausgiebig Milchtee getrunken, geredet, gelegentlich auch ein Schaf geschlachtet und das Garwerden der Innereien abgewartet, mit denen wir dann erst noch bewirtet wurden. Es wäre gelogen, wenn ich sagte, ich wäre nie mehr kribbelig geworden – vor allem bei den letzten Aufenthalten geschah mir das angesichts meiner kurzen Fristen –, aber es half nichts: Ich war unter meinen Tuwinern im Altai, und eben dort wollte ich ja sein.

Gewährspersonen

So wie sie mir Fische, Beeren, Felle und verschiedene Arten von *aq jem*, den „Weißen Speisen“, schenkten, so schenkten die Tuwiner mir auch von ihrem Wissen. Zu Auskünften auf Fragen waren alle bereit, wenngleich sie anfangs vielleicht nicht recht verstanden, wozu diese Fragen gestellt wurden. Die Frage nach *tōl* – Märchen verschiedener Art – wurde, vor allem im ersten Jahr, mit einem *bilves men, urūm* quittiert, „ich weiß nichts“, oder „ich kenne keine, mein Mädchen“. Manche glaubten, sie sollten mongolisch erzählen, womöglich etwas, das schon in Büchern stand. Es war offenbar nicht ganz einfach, zu begreifen, daß ihr Eigenes – was sie in ihrer eigenen Sprache überliefert hatten und erzählten – gefragt war, daß mich gerade dies interessierte, weil es noch nicht in Büchern stand. Ihre Lebenssituation als ethnisch-kulturelle Gemeinschaft war in der letzten Zeit nicht dazu

angetan, sich selbstverständlich des Eigenen und dessen Wertes bewußt zu sein. Ich habe mich daher grundsätzlich auf Tuwinisches beschränkt. Vielleicht spielte bei dem *bilves men* aber auch eine gewisse Rolle, daß das Erzählen von *tōl* ursprünglich und damals noch bewußt eine eher rituelle Funktion hatte, daß also Erzählen „einfach so“, zum Beispiel für mich, dieser eigentlichen Funktion nicht gerecht wurde und möglicherweise zunächst sogar von manchem als eine Art Sakrileg empfunden worden sein mag. – 1982 hatte ich einige meiner Veröffentlichungen mitgebracht, so daß ich den Tuwinern darin Fotos und wenigstens Stellen mit Namen zeigen konnte, ihre eigenen oder die von Angehörigen und Freunden, und vielleicht haben sie erst da ganz verstanden, daß ihre Bemühungen für mich nicht umsonst waren. Jedenfalls geschah es 1985, daß sich beim letzten Abschied ein jüngerer Mann namens Bujaqā dafür bedankte, daß ich zu ihnen gekommen sei, ihre Kultur zu bewahren.

Was Sachinformationen betrifft, ergaben sich viele Gelegenheiten, Fragen zu stellen, manchmal aus einem konkreten Anlaß, manchmal bei geselligem Zusammensein oder einfach beim Tee. Allzu lang anhaltendes Befragen – geduldig beantwortet – wurde allerdings von alten Leuten gelegentlich beendet mit einem *ǰā, amdī boldu, urūm*, „Na, jetzt ist’s genug, mein Kind“. Später konnte man nochmals zum Thema zurückkommen. – Der greise Lobčā oylu ǰigžin, der ältere Bruder von Mutter Balsin (Č. Galsans Mutter), sagte mir 1969 beim Abschied: „Das nächste Mal kommst du nicht, um zu arbeiten, sondern nur, um dich zu erholen!“ Er starb ein Jahr später, und erst nach 13 Jahren konnte ich noch einmal in den Altai zurückkehren. – Einige Male habe ich meine Gesprächspartner wohl auch überfordert. Bei einem gemeinsamen Ritt fragte ich einen mit uns reitenden aufgeweckten Jungen, der mir später ein schönes Füchlein-Märchen erzählte, nach Blumennamen. Es gab in jenem Tal, das wir gemeinsam aufwärts ritten, vielerlei gelbe Blumen, und als er mir das dritte Mal *sariy ǰeček*, „Gelbe Blume“, antwortete, muß er mir wohl gewisse Zweifel angemerkt haben. Als wir auf morastigem Grund abermals gelben Blumen begegneten (es handelte sich, wie ich heute weiß, um den Kleinen Wasserschlauch, *Utricularia minor* L.), sah er mich an und sagte dann: „*Xovayan ǰeček*“, „Schmetterlingsblume“. Ich hatte gefragt, aus Interesse an der Pflanzenwelt, zu einer für das allgemeine Nomadenwissen irrelevanten Sache. Hätte es sich um gute Futterpflanzen gehandelt, hätte ich mit Sicherheit meine erwarteten vielerlei Namen bekommen. Aber einfach schöne Blumen – das Wesentliche ist ja tatsächlich die gelbe Farbe, wenn man vom Pferd herab über die Weiden an Hängen und in Tälern blickt. Bis heute weiß ich nicht, ob diese Blume wirklich so heißt. Ich vermute, daß Pāpizān mich nur nicht noch einmal enttäuschen wollte.⁶

In einem meiner Hefte fand ich kürzlich eine Liste wieder, die ich mir in Ulaanbaatar angelegt hatte, mit Termini zur Volksdichtung – Termini, die in der Fach-

⁶ Mein kleiner Freund von damals, Badar oylu Pāpizān, ist längst ein Mann, der 1982 von weither kam, um sich mit unserem Sohn Jakob fotografieren zu lassen. Marina Monguš aus Kyzyl nennt ihn als einen ihrer Informanten (siehe die Einleitung zu „Lieder“, S. 90).

literatur gebraucht wurden wie das in wissenschaftlichen Publikationen aus Tuwa gebräuchliche *maadyrlyg tool* („Reckenmärchen“) oder *aas čogaal*, „Volksdichtung“ (wörtl. „mündliches Schaffen“) – alle ihre Dichtung war ja nichts anderes. Ich mußte über meine Naivität von damals lachen – nur bei ganz wenigen Begriffen hatte ich nämlich ein altaituwinisches Äquivalent eintragen können. Die Tuwiner erzählten damals noch, aus ihrer lebendigen Überlieferung schöpfend, jedem war sie vertraut – sie bedurften der Erzählungen selbst wie auch anderer Formen der Volksdichtung, aber nicht vieler, fein differenzierender Begriffe. Die Lücken in meiner Liste zeugen nicht von offenen, sondern von für sie irrelevanten, unbeantwortbaren Fragen – sie liegen an mir, nicht an den Gewährsleuten.

Über die Gewährsleute habe ich schon 1979 in dem Artikel „Über das Sammeln von Volksdichtung ...“ (S. 211ff.) und aktueller und vollständiger in „Skazki i predanija altajskich tuvincev“ (1994a, S. 362-369) einiges geschrieben. Hier sei nur gesagt, daß sie grundsätzlich allen Altersstufen angehörten – von Kindern, die manches zu den Rätseln und Liedern beigetragen haben, bis zu den Alten, denen ich Mythen und manche der umfangreicheren epischen Texte verdanke. Unter ihnen waren Schüler, ein Student, ein Lehrer, einer, der nur von der Jagd lebte, eine Feldwächterin, Frauen, die als Jurtenherrinnen und Mütter zugleich die Arbeiten von Sennerinnen leisteten, Tischler und Zimmerleute, Flößer und vor allem Hirten, genauer: Viehzüchter. (Im folgenden gebrauche ich den schöneren Begriff „Hirt“, der das gesamte Umsorgen des Viehs einschließt.) Bei den kleinen Formen haben die Frauen einen größeren Anteil als bei der erzählenden Volksdichtung, und dort wieder fehlen sie ganz unter den Gewährsleuten der umfangreichen, zum Heldenepos tendierenden Reckenmärchen.

Während die Erzähler alle mit Namen und anderen Daten zur Person erfaßt sind, habe ich bei den kleinen Formen die Gewährspersonen im allgemeinen nicht notiert, weil Sprichwörter, Rätsel usw. häufig aufgeschrieben wurden, wenn mehrere Leute zusammen waren, manchmal Schlag auf Schlag gesagt, vor allem aber, weil sie so sehr Gemeingut sind, so feste Gestalt haben, daß anders als beim Erzählen der individuelle Faktor entfällt. Das gleiche gilt für die Lieder.

Anders ist es bei den *maqtār*, den „Lobpreisen, und den *alyış*, „segensehnde Anrufungen; Segenssprüche“, unter denen es kurze, in Form und Text feste und allgemein bekannte gibt, und daneben auf konkrete Anlässe bezogene, die in der aufgezeichneten Gestalt von einer bestimmten Person stammen, die im Kommentar natürlich angegeben ist.

So wie es unter den Gewährsleuten der erzählenden Volksdichtung solche gab, die als gute *töl*-Erzähler allgemein bekannt und gerühmt, und andere, die es weniger waren oder die einfach erzählten, weil wir sie fragten, und wiederum andere, die vorwiegend historische Überlieferungen und Mythen mitteilten und meist auch als gute Kenner der Sitten und Bräuche galten, gibt es grundsätzlich auch Personen, vielleicht bis heute, die für ihre schönen *maqtār* und *alyış* wohlbekannt sind. So habe ich bei den kleinen Formen zwar nicht in allen Fällen zu den Texten Namen angeben können, habe jedoch Namen, deren Träger zu einzelnen Formen besonders

viel beigesteuert haben, alle im Verzeichnis der tuwinischen „Gewährspersonen“ am Ende des Buches genannt.

Das Material

Die Folkloretexte setzen sich zusammen aus den erzählenden und den im engeren Sinne poetischen Texten ausschließlich in gebundener Sprache. Erstere machen den weitaus größeren Teil der Textaufzeichnungen aus, sind aber nicht Gegenstand dieses Bandes.

Die aufgezeichneten kleinen Formen sind hier in ihrer Gesamtheit erfasst: Lobpreise (*maqtār*), Anrufungen und Segenssprüche (*alyış*), Flüche (*yarγış*) und Schwüre, Beschwörungen (*tanγıraq*). Es folgen die Lieder (*ır*) mit einer ebenfalls als *ır* bezeichneten Ballade sowie Sprichwörter (*ječen sös*), Rätsel (*div[i]zığ*), Triaden (keine Bezeichnung notiert) und Schnellsprechverse (*türgen sös*). Auf die einzelnen Textgruppen bezogene Informationen werden dem betreffenden Kapitel vorangestellt, wo es geboten erschien. Nicht in die vorliegende Edition aufgenommen habe ich 25 sogenannte *arayı ırı*, „Branntweinlieder“. Sie sind zwar ein fester Bestandteil des Liedguts der Cengel-Tuwiner, haben aber keinen tuwinischen Text, sondern sind im westmongolischen Dialekt der Urianchaj abgefasst (siehe dazu Taube 1998e).

Nicht einbezogen habe ich ferner die Gesänge vor allem zweier Schamaninnen. Es handelt sich hier nicht um Volksdichtung, nicht um Folklore-Texte, sondern um personengebundene Ritualdichtung, einen eigenständigen Komplex tuwinischen Sprachguts. Im Gegensatz zu jenen Formen der Brauchtumsdichtung wie *maqtār* und *alyış* und in gewissem Sinne auch zu den Liedern werden sie nicht von beliebigen Erwachsenen, sondern nur von einer bestimmten Personengruppe im Rahmen von Ritualen gesungen. Mit diesen Texten, die in Rohübersetzung vorliegen, bin ich „noch nicht fertig“.⁷ Sie sollen gesondert erscheinen, womit dann das gesamte für mich erfaßbare Textcorpus der Tuwiner von Cengel vorliegen würde, zu dem die Schamanentexte – nicht nur als Teil meiner Sammlung – gehören.

Je mehr ich mich mit dem altaituwinischen Material, dem „literarischen“ und dem ethnographischen, beschäftigte, desto deutlicher wurde mir die große Bedeutung der einzelnen Formen der mündlichen Überlieferung, die ursprünglich zweifellos Priorität hatte gegenüber dem Wert dieser Texte als Quelle von Erbauung oder Vergnügen sowohl im geistigen wie im emotionalen Sinne. Wie ich in meinem Beitrag „Formen und Funktionen mündlicher Traditionen“ (1995d) darzulegen versuchte, läßt sich die Gesamtheit des bei den Tuwinern im Altai mündlich Über-

⁷ Kein geringerer als K. H. Menges hat sich mehrfach zu den Schwierigkeiten bei der Übersetzung von Schamanengesängen geäußert und die verschiedenen Gründe dafür genannt. Ich verweise hier nur auf: Drei Schamanengesänge der Ewenki-Tungusen Nord-Sibiriens, aufgezeichnet von Konstantin Mixajlovič Ryčkov in den Jahren 1905/1909, hrsg., übers. u. mit einem grammatisch-etymologischen Kommentar versehen von K. H. Menges. Opladen 1993 (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 89), S. 29ff.

lieferten als ein Sammelbecken kollektiven Wissens verstehen, das unterteilt werden kann in die Kenntnisse von dem alltäglichen Leben, dem Zusammenleben der Menschen – vielleicht all das, was die vom Menschen selbst abhängigen Lebensbereiche betrifft –, und andererseits in jenes – nach unseren Begriffen vielleicht „glaubensmäßige“ – Wissen, das über die zuvor genannten Lebensbereiche hinausreicht und ohne das – nach traditionellem tuwinischem Verständnis – der Mensch, die Gemeinschaft der Menschen verloren wäre. Was Proben mündlicher Tradition nur andeutungsweise erfassen, ist das zwar auch mündlich weitergegebene, von der jüngeren Generation aber vor allem durch tagtägliche Anschauung übernommene praktische und spezielle arbeitsbezogene Wissen, das in Liedern, Sprichwörtern und Rätseln nur anklingt. Hier ist anzumerken, daß zu diesen beiden Wissensbereichen auch die Formen der erzählenden Volksdichtung gehören. Für die bis vor wenigen Jahren in ihrer Muttersprache schriftlosen Tuwiner umfaßten ihre mündlichen Überlieferungen im wesentlichen all das, was bei Schriftlichkeit durch verschiedenste Arten von Literatur bewahrt und vermittelt wird.

Ich habe daher in der Anordnung der kleinen Formen diejenigen an den Anfang gesetzt, mit deren Hilfe der Mensch mit jenen Mächten in Verbindung zu treten trachtet, deren Schutzes er sich immer wieder zu versichern sucht – die Lobpreise, Anrufungen und Segenssprüche. Daran schließen sich Flüche, Schwüre und Beschwörungen an, die auch den Bereich des Übernatürlichen, jedoch das Leben Gefährdenden berühren. Die Lieder nehmen eine Zwischenstellung ein: Einerseits sind sie sehr irdisch, in der Spiegelung des alltäglichen und des innerlichen Lebens der Menschen, andererseits ist – auch in Liedern nicht lobpreisartigen Charakters – der Bezug zu numinosen Mächten offensichtlich, etwa in Fragen, die an eine höhere Instanz gerichtet sind (vgl. Taube 1990b). – Die zweite Gruppe bilden kleine Formen, die das auf Erkenntnissen und Erfahrungen beruhende Wissen für das alltägliche praktische Leben und das soziale Leben beinhalten (Sprichwörter) oder die – auf der Basis des Beobachtens und Miteinander-in-Beziehung-Setzens – dieses Denken anregen und entwickeln sollen (Rätsel, Triaden).

Quellen

Meine Quellen sind das, was unter den Tuwinern erzählt, gesungen, in die alltägliche Rede eingeflochten oder verehrten Numina verbal dargebracht wurde und wessen sie sich, befragt, erinnerten. Die kleinen Formen wurden meist sofort handschriftlich notiert, vor allem von Č. Galsan, der auf den ersten Reisen fast immer dabei war, ansonsten von mir selbst, in diesem Falle mit dem Versuch einer Kontrolle durch die Gewährspersonen oder – wenn möglich – später durch Č. Galsan. Das geschah bei beliebigen, sich im Verlauf des Tages und der Zeit ergebenden Gelegenheiten – in dem *Āl*, in dem ich lebte oder mich vorübergehend aufhielt, wenn Gäste kamen oder wenn wir selbst andere Jurtengemeinschaften aufsuchten, oft auf dem Wege zu Erzählern. Lieder wurden als Texte erfragt und notiert oder beim gemeinsamen Singen sofort aufgeschrieben. Bei dieser Gelegenheit konnten

unvollständige Liedtexte ergänzt werden, indem ihre erste Verszeile in die Runde gesagt wurde, und meist fand sich jemand, der den vollständigen Text kannte. Außerdem hat Č. Galsan im ersten Jahr eine größere Anzahl aus dem Gedächtnis aufgeschrieben. Bei Sprichwörtern und Rätseln war es ebenfalls am ergiebigsten, wenn mehrere zusammensaßen – vor allem, wenn auf das Garwerden des Fleisches gewartet wurde. Beim Tee, den die Gastgeber gleich nach der Ankunft reichten, galt es, erst das übliche Begrüßungsritual zu vollziehen, sich bekannt zu machen, falls man zum ersten Mal in diesen *Āl* kam, und all die Fragen zu beantworten, die grundsätzlich an jeden von außen Kommenden gerichtet wurden und derer es um so mehr waren bei einer, die aus so großer Ferne kam, aus einem anderen Land, über einen so weiten Weg. Man wollte nicht nur über mich und meine Familie etwas wissen (sogar – wie eine Frau mich einmal fragte – ob meine Mutter auch so von Arbeit gezeichnete Hände habe wie sie), sondern über Deutschland, vor allem über das „demokratische“ Deutschland, und – wie ein alter Mann einst wissen wollte – ob unterwegs, in Moskau, „das Vieh fett gewesen sei“, denn das war für ihn das Kriterium, ob die Menschen dort gut lebten oder nicht. Nach dem Tee, zu dem es als generelles Minimum an Bewirtung den Teller (*tavaq*) gab, mit *Bōrsaq* (in Fett gesottenes Gebäck), *Čixir* (Zuckerstückchen, seltener Bonbons) sowie verschiedenen „Weißen Speisen“, *Aq ĵem* (*Ārši* „Trockenquarkbrocken“, *Öreme* „abgetrockneter Rahm“, *Aq tos* „weiße [d. h. frische] Butter“), war das Wichtigste an Informationen ausgetauscht, mein Anliegen vorgebracht und dazu schon Interessantes und viel Neues erfahren – über Gewährsleute, ihre Sommerlagerplätze, und irgendwann ergab es sich, zum Beispiel nach Sprichwörtern zu fragen. War erst eins gesagt, kam bald ein anderes dazu, und jeder war bestrebt, etwas beizutragen. Es waren übrigens oft Frauen, die den Anfang machten. Bei Rätseln war es ähnlich. So konnten anfangs in solchem Kreis auf einmal etliche neue Rätsel oder Sprichwörter gehört werden. Mit der Zeit fanden sich immer weniger noch nicht erfaßte Beispiele an. – Bei längeren Segenssprüchen und Lobpreisen waren die Quellen meist einzelne Personen, vor allem Männer. Einige solcher Texte wurden bestimmten Personen zugeschrieben.

Es hat aber auch andere Quellen gegeben. Der Lehrer Payva oylu Ĵivā, eine meiner Gewährspersonen,⁸ übergab mir 1967 leihweise ein Schreibheft, in dem er zunächst auf 7 Seiten in mongolischer Sprache einige Gedanken zur Geschichte der Tuwiner von Cengel und Skizzen zu zwei Gegenständen ihrer materiellen Kultur gemacht hatte. Vor allem aber enthielt dieses Heft 165 Sprichwörter und 131 Rätsel – in kyrillischer Schrift, die abzuschreiben er mir erlaubte. Er verwendete nicht die standardisierte Schreibweise, sondern schrieb entsprechend der altaituwinischen

⁸ P. Ĵivā, ein sehr gebildeter Mann, hat den ersten tuwinischen Roman, Salčak Tokas „Arattyn sōzü“ („Das Wort des Araten“, Kyzyl 1950), ins Mongolische übersetzt (erschieden in Ulaanbaatar 1968 in 8000 Exemplaren). Vom ersten Teil dieses autobiographischen Romans, der sich auf Kindheit und frühe Jugend seines Helden bezieht, gibt es eine deutsche Übersetzung aus dem Russischen, unter dem Titel „Das Wort des Arat“ 1951 in Berlin veröffentlicht.

Aussprache. Ich habe ihn 1982 in Züüncharaa (Séléngé-Aimak) noch einmal getroffen. Da besaß er dieses Heft leider nicht mehr, hatte es auch nicht mehr fortgeführt und sagte mir, er habe – so lange fern von Cengel – alles vergessen.⁹ – Im Sommer 1969 wurden wir auf Hefte aufmerksam gemacht, in die von Schülern Lieder eingetragen wurden. Einige der hier vorgelegten Lieder entstammen solchen Heften. – Eine wichtige Quelle war schließlich Č. Galsan selbst, der, wenn ihm Sprichwörter, Rätsel und Lieder einfielen – nicht selten angeregt durch das, was aus dem Kreis der Anwesenden vorgebracht wurde –, diese aufschrieb (1966 waren es 29 Lieder) und der mir auch später noch das eine oder andere Beispiel aus dem Fundus der kleinen Formen brieflich mitteilte.¹⁰

Das in Cengel gesprochene Tuwinische war zur Zeit meiner Feldforschungen eine lebendige, schriftlose Sprache, keinem normierenden Einfluß durch Schriftlichkeit ausgesetzt. Daher ist auch die schriftliche Fixierung in diesen Aufzeichnungen nicht einheitlich; dies betrifft nicht nur die von mir, sondern auch die von dem Muttersprachler Č. Galsan notierten Texte. In der vorliegenden Ausgabe wurden diese Inkonsistenzen natürlich nicht beseitigt, da sie wohl vorwiegend auf der unterschiedlichen Aussprache von Gewährspersonen beruhen (seltener auf Hörfehlern). Sie machen sich besonders bemerkbar bei dentalem Anlaut, der bei starker Betonung von stimmlos bis aspiriert variieren kann, ähnlich bei *k/q* (stimmlos bis stimmhaft). Da für mich das Verständnis der Texte im Vordergrund stand, erschienen mir Lexik und Morphologie wichtiger als die Aussprache, und daher habe ich der Phonetik/Phonologie (dafür auch nicht vorbereitet) über aufmerksames Hören hinaus kaum Beachtung geschenkt. – Für zum Vergleich angeführte standardtuwinische Wörter verwende ich die übliche wissenschaftliche Transliteration.

⁹ P. Jivā soll nach Č. Galsans Auskunft der erste Tuwiner gewesen sein, der – Witwer geworden – Cengel verlassen hat.

¹⁰ Zu den erzählenden Texten trug Č. Galsan 1 Schwank, 1 Legende, 1 Zaubermärchen bei und 3 Entstehungsgeschichten vom Murmeltier. Letztere sprach er ganz am Anfang, als wir gerade erst erfahren hatten, daß er ein Tuwiner ist, und mich interessierte, welcher Art seine Muttersprache sei, in in unserem Haus auf Band und schrieb sie dann ab; siehe dazu meinen ersten Versuch zum Thema *altaituw. Folkloretexte aus der Westmongolei*: „Drei tuw. Varianten zur Sage von der Herkunft der Murmeltiere“ (Taube 1969). Dies sind die einzigen Texte, auf die zutrifft, was er schrieb, nämlich daß er sie „... im wesentlichen rohübersetzt, Wort für Wort übertragen“ habe (Schenk, A., und Galsan Tschinag: *Im Land der zornigen Winde. Geschichte und Geschichten der Tuwa-Nomaden aus der Mongolei*, Frauenfeld 1997, S. 46). An diesen drei kleinen Texten erwarb ich meine ersten – über einzelne Wörter, Wortfelder und Paradigmen hinausgehenden – Kenntnisse von der tuw. Morphologie und Syntax. Bei der Übersetzung der Murmeltiergeschichten war ich passiv beteiligt wie jemand, der zum ersten Mal an einem fremdsprachlichen Text sitzt, ohne systematische Einführung in diese Sprache. Mitte der 70er Jahre schickte mir Č. Galsan aus Ulaanbaatar zu Kenntnis und Verwendung die nur bei Festen gesungenen 25 Branntweinlieder (*arayı ırı*) im mongolischen Dialekt der Urianchaj (östliche Nachbarn der Tuwiner von Cengel; siehe dazu E. Taube 1980a und 1998d). Darüber hinaus hat er keine eigenen Aufnahmen oder Aufzeichnung von Proben tuwinischer Volksdichtung gemacht, auch nicht nach meinen Feldforschungen.

Die handschriftlichen Aufzeichnungen – wie auch später die Abschriften vom Tonband – machte Č. Galsan in kyrillischer Schrift, die ihm durch das Mongolische vertraut war und die ich im ersten Jahr auch verwendete. Obwohl ihm einzelne Bücher in standardtuwinischer Sprache zugänglich gewesen waren, die nach offiziellen Besuchen aus Tuwa in Cengel zur Verfügung standen, schrieb er von Anfang an entsprechend der in Cengel üblichen Aussprache und entsprechend den grammatischen Abweichungen vom Standardtuwinischen, über die ich von ihm schon in Leipzig gehört hatte (einige Angaben dazu unten in dem der Sprache gewidmeten Abschnitt); dabei kam ihm zweifellos die sprachwissenschaftliche Seite seines Germanistikstudiums an der Leipziger Universität zustatten.

Diese erste, zwangsläufig oft in flüchtiger Schrift erfolgte Aufzeichnung habe ich, zunächst vor allem die kleinen Formen, teilweise in Cengel, später zu Hause, in eine noch etwas individuelle lateinische Umschrift übertragen. Unsicherheiten konnten mit Č. Galsan geklärt werden, der noch bis September 1968 in Leipzig war. Überprüft wurden nicht nur die Textaufzeichnungen, sondern auch meine Aufzeichnungen zur Alltagskultur, darunter viele terminologischer Art, denn ich hatte anfangs beim Erfragen von Sachtermini gewisse Schwierigkeiten beim Hören, zum Beispiel bei der akustischen Unterscheidung von *a* und *ï*.

Ich habe meine Transkription, wie aus meinen Publikationen ersichtlich, zweimal geändert. Das eine Mal, um einen Fehler zu eliminieren (in meiner phonetischen Unkenntnis hatte ich *ɣ/g'* für implosives *ɣ/g* im Silbenauslaut verwendet), zum anderen wollte ich umständliche Schreibungen wie *dž* statt *ǰ*, auf der lautgerechten kyrillischen Transkription beruhend, vermeiden. Die Verwendung von *j* statt *y* behalte ich bei, um bei der Gegenüberstellung mit standardtuwinischen Wörtern die Wiedergabe von 2 Lauten (*ǰ* und *ɬ*) mit ein und demselben Zeichen zu umgehen.

In Leipzig habe ich alle handschriftlichen Textaufzeichnungen aus Cengel in diese Umschrift übertragen. Die Abschriften vom Tonband, die Č. Galsan in unserem Haus in meinem Beisein anfertigte, unter normalen Bedingungen und in gut leserlicher Schrift, habe ich zunächst so belassen, da andere Arbeiten Vorrang hatten, solange ich ihn noch direkt als Gewährsperson und Informanten befragen konnte.

Notwendig war vor allem die Erfassung der Lexik. Glücklicherweise hatte mein Lehrer, der Sinologe Eduard Erkes, Zentralasien in seinem umfassenden Sinne verstanden, und entsprechend war unter seinem Direktorat und auch dem seines Nachfolgers Johannes Schubert die Institutsbibliothek auch mit Literatur zu den zentralasiatischen Türkvölkern und ihren Sprachen ausgestattet worden. Dadurch standen mir von Anfang an A. A. Pal'mbachs *Tuvinsko-russkij slovar'* (Moskva 1955) und seine *Grammatika tuvinskogo jazyka* (*Fonetika i morfologija*, Moskva 1961) zur Verfügung.

Zunächst wurden die schon umschriebenen Texte der kleinen Formen und später auch die Märchen durchgenommen und die Wortbedeutungen in die dafür vorgesehenen Leerzeilen eingetragen. Unbekannte und nicht im Wörterbuch auffindbare

Wörter markierte ich, um von Č. Galsan die Bedeutung zu erfragen. Bei manchen hatte er bereits eine Bedeutung darunter geschrieben. Ebenso hatte ich für mich noch nicht durchschaubare syntaktische Konstruktionen gekennzeichnet und notierte dazu zunächst Č. Galsans Erklärung oder die (manchmal auch freie) Übersetzung derselben. Außerdem bedurften lautliche Abweichungen von standardtuwinischen Wörtern der absichernden Rückfrage. – Trotz all dem stellten sich später bei der Aufbereitung und bei den ersten Übersetzungen der Texte manche Zweifel an der genauen deutschen Entsprechung ein, oder es ergaben sich neue Unklarheiten. Selbst als mir seit 1970 Ė. R. Teniševs Wörterbuch von 1968 zugänglich war, erwies sich der Anteil der auch dort nicht belegten Wörter als relativ groß; aber allmählich hatte ich ja auch andere turkologische Hilfsmittel kennengelernt.

Parallel zu diesen Arbeiten begann ich, als der Muttersprachler noch jederzeit zu Rate gezogen werden konnte, mit der Übersetzung, zunächst der Lieder und eines Teils der Rätsel und anderer kleiner Formen und einiger kurzer Märchen und Mythen; zunächst waren es natürlich Rohübersetzungen. Bei Sprichwörtern bezogen sich meine Notate auf den oft nur ungefähren Sinn. Bevor Č. Galsan in die Mongolei zurückkehrte, hatte ich den größeren Teil der vorliegenden Tonbandabschriften auf lexikalische Fragen hin durchgesehen. Wo ich Passagen nicht durchschauen konnte – es waren nicht allzu viele Stellen –, konnte er sie mir noch aufhellen. Dann war ich auf mich allein gestellt.

Zu dieser Zeit arbeitete ich noch an einer Chrestomathie der modernen mongolischen Literatur, begann aber nebenher, regelmäßig kürzere Märchentexte zu übersetzen, um den erreichten Kenntnisstand zu halten. Bei dieser Arbeit wurde ich mit der Sprache zunehmend vertrauter. In einzelnen Zweifelsfällen habe ich später noch etliche Male brieflich die Bedeutung einer Wendung oder eines Wortes erfragt, die Korrektur der Übersetzung eines Satzes oder – was öfter der Fall war – deren Bestätigung einholen können. 6 handschriftliche Din-A4-Blätter mit verschiedenen Fragen liegen davon vor, und einmal stand dabei ein ermutigendes: „Du unterschätzt dich!“

Die inzwischen gewonnenen Erfahrungen mit der Sprache der Folkloretexte waren hilfreich bei der erneuten Durcharbeitung und Übersetzung der Lieder und der übrigen kleinen Formen. Sprachliche Probleme waren bei diesen kleinen Texten allmählich die geringeren, die inhaltlichen wogen schwerer, nämlich die richtige Erfassung ihres Sinns. Manche Stellen, die ich fürs erste offen lassen mußte, wurden erst durch Parallelen an anderer Stelle klar. Ohne die eigene Anschauung von Landschaft, Lebensweise und Sachkultur und ohne die Einsichten, die mir aus der Arbeit am ethnographischen Material gekommen sind, hätte manches Inhaltliche wohl offen bleiben müssen, wofür ich nun eine Übersetzung anbieten kann. Nicht immer fühlt man sich sicher, ob man sprachliche Bilder richtig versteht, weil die zugehörigen Assoziationen ja nicht nur im Äußerlichen wurzeln müssen, sondern in etwas für die Tuwiner Selbstverständlichem verschiedenster Art, das aber für den außerhalb ihrer Kultur und ihrer Tradition Aufgewachsenen – vielleicht nur zufällig – unbekannt, jedenfalls keineswegs selbstverständlich ist. Immer wieder

erschließt sich plötzlich etwas durch eine Stelle, eine neue Erkenntnis, die man in anderem Kontext gewinnt. Eigentlich müßte erst alles durch- und aufgearbeitet sein, ehe man die Texte mit Übersetzung publiziert.

Zur Sprache

Im folgenden ist mit „Tuwinisch“ natürlich der Dialekt von Cengel gemeint, d. h. jene Form des Tuwinischen, die im Altai auf heute mongolischem Gebiet gültig war (wenn ich standardtuwinische Wörter verwende, weise ich das durch „stand. tuw.“ entsprechend aus). Für die mündliche Überlieferung kann auf Grund des vorliegenden Materials von einer relativ einheitlichen Tradition im Gebiet nördlich und südlich des Kammes des Mongolischen Altai gesprochen werden. Zwei große Erzähler, *Ĵirıntaj oylu Bajınbırād* (mong. Bajanburiad) und *Bildej oylu Üstēn*, die Wesentliches beigetragen haben, stammten von jenseits des Kammes, also aus dem heute chinesischen Gebiet (ersterer kam 1927, letzterer erst 1966 wegen der Kulturrevolution in China nach Cengel).¹¹ Zudem bestanden in der Vergangenheit und in gewissem Maße vermutlich noch weit ins 20. Jh. hinein regelmäßige Kontakte über den Kamm hinweg zwischen den beiden tuwinischen Gruppen, die wohl erst mit der 1959 erfolgten endgültigen Festlegung der Grenze zum Erliegen kamen. Daher halte ich es – auch im Vergleich mit dem Material aus Tuwa – für gerechtfertigt, in bezug auf die Volksdichtung den Begriff „altaituwinisch“ zu gebrauchen.

Gebirgskämme stellen für Sprachen und sprachliche Erscheinungen häufig Scheidelinien dar. Deshalb beschränke ich mich, auch wenn mir in *Bajınbırāds* und *Üstēns* Texten bisher keine Besonderheiten auffielen (diese zu erkennen fehlt mir die Vorbildung), bei den Bemerkungen zur Sprache auf das auf der mongolischen Seite des Altai gesprochene Tuwinisch, dessen Träger zum Zeitpunkt der Materialsammlung und auch vorher im Gebiet von Cengel konzentriert und praktisch unter sich geblieben waren.¹² Diese Beschränkung trägt der Möglichkeit Rechnung, daß sich die Sprache und die Sprechweise der genannten zwei Gewährspersonen jener von Cengel angeglichen haben könnten.

Mit den „Jungar Tuvan Texts“ von Talant Mawkanuli liegen jetzt Sprachproben von den Tuwinern südlich des Altai-Kammes vor, die zeigen, daß die gegenwärtige sprachliche Situation deutlich anders ist als die im Norden (d. h. in Cengel noch in den 80er Jahren), vor allem durch Einflüsse benachbarter und zugleich offizieller

¹¹ Kurzinformationen zu den beiden Erzählern in SPAT S. 363 und 369. Ich habe darin die mong. Form ihres Namens verwendet (Vatersname im Genitiv dem persönlichen Namen vorangestellt), die in der Mongolischen Volksrepublik die einzige offizielle war. Die alten türk. Namen kamen erst in der Zeit der Republik seit den 90er Jahren wieder in Gebrauch. Ein einziges Mal notierte ich schon 1982 eine türk. Namensform.

¹² Die unmittelbare Nachbarschaft mit kasach. Bevölkerung, in der die Tuwiner seit dem Ausgang des 19. Jh. in Cengel leben, nach der Gründung der Genossenschaften häufig in gemischten Jurtengemeinschaften, hat kaum zu gemischten Ehen geführt (ich habe lediglich von dreien gehört), wohl aber zum Gebrauch des Kasachischen durch Tuwiner.

Sprachen (Uigurisch, Chinesisch). Die dokumentarischen Gesprächsaufzeichnungen zur gegebenen Situation stellen den aktuellen Stand der Entwicklung dar. In den hier publizierten Liedern ist dagegen der sprachliche Unterschied weniger zu bemerken.

Besonderheiten des Dialekts von Cengel finden sich auch im Dialekt von Möngün Tajga im Südwesten der Republik Tyva, dem Cengel räumlich am nächsten gelegenen tuwinischen Gebiet, und auch in anderen westlichen Dialekten, nämlich jenen von Baj-Tajga/Baryyn-Chemčik und Kara-Chöl. Andererseits fehlt es auch nicht an Beispielen, wo die Cengel-Form mit der standardtuwinischen und nicht mit den westtuwinischen Formen korrespondiert. Hierzu verweise ich auf die Arbeiten von G. F. Babuškin 1961, S. 249ff., und von Š. Č. Sat 1987, S. 44-53. Speziell dem Tuwinischen im Westen der Mongolei ist D. A. Monguŝs Arbeit „O jazyke tuvincev severo-zapadnoj Mongolii“ (1983) gewidmet, in der sich der Autor unter anderem bereits auf von mir publizierte Lexik und Textproben bezieht.

Zum Lautbestand: Die Vokale sind: *a*, *o*, *u*, *ï*, *e*, *ö*, *ü*, *i* und *ä*. Das *ä* ist ein sehr offener Laut, der vorwiegend in Wörtern mongolischer Herkunft vorkommt und auf eine benachbarte Stellung von *a* und *i* oder umgekehrt oder auf den Diphthong *ai* in dem zugrunde liegenden mongolischen Wort hinweist, z. B. mong. *mašin* „Auto“ (< russ. *mašina*) – tuw. *mašān*, mong. *am'dral* (*amidural*) „Leben“ – tuw. *ämdräl*, mong. *xajraltaj* – tuw. *xāräldig* usw. Bei neuerem Wortschatz erfolgte die Übernahme direkt aus dem Chalcha-Mongolischen (oft mit den Sachen, manches durch den Schulunterricht in Mongolisch), bei älteren Wörtern eher von den benachbarten Kalmücken. – Alle Vokale kommen kurz und lang vor. Der *e*-Laut ist kein geschlossenes *e*, aber auch nicht so offen wie *ä*. Als Langvokal nähert er sich zwar der Qualität eines langen *ä*, ist jedoch deutlich geschlossener und wird daher von mir mit *ē* gekennzeichnet.

Die Konsonanten sind: *b*, *c* (sprich *ts*, nur in Wörtern nicht-tuw. Ursprungs), *č*, *d*, *γ/g* (am Silbenende immer implosiv), *j* (sprich wie *j* in *jung*), *ǰ*, *q/k*, *l*, *m*, *n*, *ŋ*, *p*, *r*, *s*, *š*, *t*, *v*, *x*, *z*, *ž*. – Zu bemerken ist, daß *γ* in intervokalischer Position (wenn es nicht durch Kontraktion entfallen ist) wie in *sayal* „Bart“, *sayiš* „Gedanke“, *duγajī* „über etw.“, von etw.“ uvular gesprochen wird (vgl. Menges S. 650). Den seltenen Anlaut *dz* (nur in Fremdwörtern) gebe ich nicht durch ein gesondertes Zeichen, sondern durch *d* + *z* wieder.

Den modifizierten (nach Š. Č. Sat „pharyngalisierten“) Vokal, der eine kurze Länge hat und im kyrillischen Alphabet mit dem Härtezeichen wiedergegeben wird, kennzeichne ich durch einen Apostroph '. Dieser Laut wurde überall dort markiert, wo ihn Č. Galsan in seiner Handschrift sofort oder nachträglich angegeben oder später bei der Durchsicht meiner Textabschriften und der seit 1968 vorliegenden Anfänge einer Stichwortkartei eingetragen hat. Obwohl die Markierung dieses Lautes nicht konsequent durchgehalten ist, belasse ich die Wiedergabe angesichts seiner sprachgeschichtlichen Relevanz, zumal er im Altaituwinischen häufiger vorkommt als vielleicht, nach den tuwinisch-russischen Wörterbüchern zu urteilen, im Standardtuwinischen, wo er nur relativ selten angegeben ist.

Eine Besonderheit des Tuwinischen von Cengel ist die Sonorisierung im Anlaut: *d* statt *t*, *ɣ/g* statt *q/k*, *ʃ* statt *č* und manchmal auch *b* statt *p*. Andererseits begegnen wir gelegentlich Stimmlosigkeit im Dialekt von Cengel an Stellen, an denen die Standardsprache durch die Schrift auf Stimmhaftigkeit hinweist, zum Beispiel *bolsun* – „möge werden/sein“ statt *bolzun*, *bolsa* – „wenn ... wird/ist“ statt *bolza*.

Die Vokalharmonie ist im Tuwinischen von Cengel streng ausgeprägt. Das gilt auch für die Labialharmonie, z. B.: *xojnuŋ* „des Schafes“, *xolun* „seine Hand (acc.)“, *bodunuŋ* „seiner selbst“, *ɣoryup* „sich fürchtend“. Labialattraktion kommt im allgemeinen nicht vor: *sögleve* „sprich nicht!“, *öske* „anderer“, *õŋge* „zu seiner Jurte“, *görvën* „(hat) gesehen“, *bora* „grau“, *möndele* „Murmeltierjunges“ usw.

In der Folge V-*ɣ/g*-V fällt der Konsonant häufig aus, und die Vokale werden kontrahiert; daneben gibt es aber auch nichtkontrahierte Formen, z. B. *ɣurʒayï* statt des üblichen *ɣurʒā* „seine Frau“, *tarvayan* neben *tarvān* „Murmeltier“, *ɣoruyaʃ* neben *ɣorāʃ/ɣorūʃ* „nachdem (er) gegangen war/gelebt hatte“.

Beispiele für Kontraktion nach Ausfall anderer Konsonanten sind folgende:

bei *ŋ*: *jā* < *jaŋi* „neu“, *sōnda* < *soŋunda* „danach; nach“, *mē* < *meŋe/meŋē* „mir“, *ōrya* < *oŋarya* „Rücken“;

bei *n*: *ōŋ* < *onuŋ* „dessen (da), jenes (gen.)“, *mōŋ* < *monuŋ/bonuŋ* „dessen (hier), dieses (gen.)“;

bei *l*: *bop/bōp* < *bolup* „werdend, seiend“, *gēp* < *gelip* „kommend“, *jāŋ* < *jalaŋ* „dauernd, immerwährend“;

bei *r*: *bēr* < *berer* „geben (nom. aoristi)“, *gōr* < *görer* „sehen“, *ɣoj* < *ɣoruɣ* „(fort)gehend“;

bei *v*: *xērek* < *xeverik* „nicht dauerhaft, leicht verschleißend“.

Für Ausfall von *b* und *m* gibt es vorläufig keine Belege.

Wie in anderen westtuwinischen Dialekten stimmt die Vokallänge nicht immer mit der in den zentralen Dialekten und in der standardisierten Sprache überein, zum Beispiel *ājtīr* statt *ajtīr* „sagen, sprechen“, *dēldigen* neben *deldigen* „Milan“.

Mehrfach zu beobachten ist der Wechsel *m/b* im Anlaut statt *m* im Standardtuwinischen: *bold(u)ruq/mold(u)ruq* „oberster Halswirbel, Atlas“, *bātīr/mādīr* „Held, Recke“, *böge(n)möge* „starker Mann, Ringer“.

Manchmal entspricht anlautendem *i-* der Standardsprache ein *e-*, wie zum Beispiel *e'dik* „Stiefel“ neben *i'dik*, während in anderen Fällen, wie bei *emišgejek* „Distel“, die altaituwinische Form mit der standardtuwinischen und nicht mit der Baj-Tajga/Baruun Chemčik-Variante *imišgejek* übereinstimmt.

In unbetonten Silben können die Vokale *u*, *ü*, *i*, *i* unhörbar werden, z. B. *bold(u)ruq* „oberster Halswirbel, Atlas“, *dīv(i)zīq* „Rätsel“, *ɣul(u)ɣur* „Kerl(chen)“.

Die Pluralbildung entspricht der des Standardtuwinischen. Bei den Kasussuffixen gibt es Abweichungen: im Ablativ/Instrumental treten außer *-dan/-den* und *-tan/-ten* auch *-nan/-nen* auf; der Direktiv I wird mit *-ja/-je* und *-ča/-če* gebildet.

Das Gerundium perfecti endet neben *-yaš/-geš* auch auf *-yaštan/-gešten*, dagegen kommt die Suffixform *-yaštij/-geštij* des Kara-Chöl-Dialekts und (seltener) des Standardtuwinischen nicht vor.

Bei den Possessivsuffixen weicht die 2. Person pluralis vom Standard ab und lautet *-ïyar/-iger*, *-uyar/-üger* und nach Vokal *-yar/-ger*.

Die 1. Person singularis des Imperativs wird durch das Suffix *-aj(i)m/-ej(i)m* bezeichnet, nicht durch *-aj(i)n/-ej(i)n*, *-ijn/-ijn*.

Zur Syntax: Die übliche Abfolge der einzelnen Satzglieder lautet: Subjekt – Objekt – Prädikat. Gelegentlich kommt es aber vor, daß Satzglieder verschiedener Art dem finiten Verb nachgestellt sind (vor allem in erzählenden Texten und in der Umgangssprache). Das scheint immer zur Absicherung des rechten Verständnisses zu geschehen, zum Beispiel, wenn das Subjekt des Hauptsatzes eines längeren Satzgefüges sich zu weit vom finiten Prädikat entfernt hat oder in mehreren aufeinanderfolgenden kürzeren Sätzen nicht wieder aufgegriffen wurde, was besonders bei längeren Passagen mit wechselnder wörtlicher Rede vorkommt. Ein anderer Grund kann sein, daß der Erzähler – selbst in voller Kenntnis des Kontextes – Zweifel hat, ob auch den Zuhörern das Geschehen deutlich genug vor Augen ist; in solchen Fällen meint er, zum Beispiel seinem „...*joj bardı*“ „(er) ging fort“ ein „*amdı̄ ju'rtıya*“ „in eben jenes Land“ nachschieben zu müssen. Gleiches geschieht, wenn er glaubt, etwas vergessen zu haben. In dieser sog. postverbalen Position können das Subjekt, ein beliebiges Objekt (acc., dat.), ein Nomen mit anderen Kasussuffixen, ein Adverb oder adverbialer Komplex wie auch ein Gerundium stehen. – Außerdem gilt, daß das bestimmende Satzglied stets vor dem zu bestimmenden stehen muß. Eine Ausnahme machen hier vor allem die temporalen Adverbien.

Die Sprache ist sehr ökonomisch: Was ohnehin klar ist, muß nicht unbedingt ausgedrückt oder morphologisch markiert werden. Daher kann das Subjekt – Nomen oder Pronomen – fehlen, ebenso das Akkusativobjekt. Verzichtet wird auf die morphologische Markierung des Akkusativs, wenn das Objekt unbestimmt ist, häufig auf die des Genitivs, die durch das unerläßliche Possessivsuffix des Bezugswortes nicht notwendig ist, und auch die des Plurals. Obligatorisch scheinen Dativ, Lokativ und die übrigen Kasuszeichnungen zu sein. Mit dieser Sprachökonomie hängt vermutlich auch das Fehlen eines Pluralsuffixes der 3. Person bei den finiten Verbformen zusammen.

Das Tuwinische, das in Cengel gesprochen wird, ist in Tuwa (Republik Tyva) voll verständlich, wenn es auch im Vergleich zur dortigen Standardsprache einen weicheren Sprachfluß haben soll und altertümliche Züge trägt. Meine Art zu sprechen hat einmal eine Frau zu Tränen gerührt, weil es sie an die Redeweise ihrer Großeltern erinnerte. Besonders gering sind, wie es scheint, die Unterschiede zu den westtuwinischen Dialekten. – Im Tuwinischen von Cengel fehlen die starken Einflüsse des Russischen, die das Standardtuwinische vor allem im Wortschatz auf-

weist.¹³ Für die Sprache der Volksdichtung wäre dieser Aspekt jedoch ohnehin kaum relevant; denn sie realisiert sich, besonders in den kleinen Formen, in Texten, die eine bestimmte traditionelle Form und einen weitgehend festgelegten Wortlaut haben und die vermutlich auch über längere Zeitabschnitte eine große Konstanz zeigen, die natürlich Variantenbildung nicht ausschließt. Individuelle Neuschöpfungen bedienen sich der vorhandenen Formen und Strukturen, verwenden die bewährten stilistischen Mittel und das durch Lebensumfeld und Tradition bestimmte Reservoir an Bildern und Vergleichen, bleiben daher fest im Rahmen der Überlieferung (eine Ausnahme machen nur Dzodočs Spottlieder). Hier können aber Mongolismen in größerer Zahl vorkommen. Obwohl die erzählende Volksdichtung – trotz vieler Passagen in gebundener Rede, trotz eines großen Fundus an in Versen gefaßten Formeln und anderen stereotypen Elementen und trotz bestimmter Strukturen und Versatzstücke – für die Sprache mehr Spielraum zu lassen scheint, ist diese jedoch durch den Erzählstil und durch die Inhalte, die sie vermittelt, auch in ihrer prosaischen Gestalt ziemlich konservativ. Es ist dies wohl sogar eine Voraussetzung für die Fortexistenz von Volksdichtung; wenn unter den Bedingungen von Schriftlosigkeit Volksdichtung die einzige Art von Wortkunst ist, das heißt die einzige Möglichkeit des kunstvollen Gebrauchs von Sprache, ist die gegenseitige Beziehung, die gegenseitige Wirkung von Sprache und Dichtung wohl besonders intensiv. Der von außen kommende Faktor Fremdsprache – das Mongolische, das wie im 20. Jh. auch schon in der Vergangenheit als Amtssprache diente (unter der Mandschu-Herrschaft waren im westmongolischen Gebiet mongolischsprachige Verwalter eingesetzt) und über das sich seit mehr als einem halben Jh. in Cengel die allgemeine Schulbildung vollzieht – ist wegen der strukturellen Übereinstimmungen beider Sprachen mit der verändernden Rolle des Russischen in Tuwa nicht zu vergleichen und wird durch die Gleichartigkeit der tuwinischen und mongolischen Kulturen in seiner Bedeutung noch mehr begrenzt. Die periphere Lage von Cengel, rundum eingeschlossen von Hochgebirgsketten, die Entfernung vom Landeszentrum – es ist die größtmögliche in der Mongolei – haben ein übriges getan. Obwohl sich die Alltagssprache zum Zeitpunkt der Textaufzeichnung natürlich von der Sprache der Volksdichtung unterschied, auf jeden Fall durch einen erweiterten Wortschatz, hat sie wohl wesentlich weniger Veränderungen erfahren, als das unter anderen Umständen der Fall gewesen wäre, etwa wie bei den Tuwinern in Xinjiang, deren Gebiet sich mit Flußtälern zum Irtyš hin öffnet.

Daß sich die Öffnung zur Republik Tyva und vor allem der Tuwinisch-Unterricht mit Lehrmaterial aus Kyzyl (seit 1989) auf die Sprache der westmongolischen Tuwiner auswirken, steht außer Zweifel – in wie starkem Maße wird die Zukunft zeigen. Daß die gegenwärtigen gesellschaftlichen Umbrüche und Einflüsse von außen die Volksdichtung in ihrer Bedeutung verändern, ist bereits zu beobachten. Es ist bemerkenswert, daß G. Zolbajar im Nachwort zu „Aldyn Dagša“, seiner Aus-

¹³ Historisch bedingt sind in Xinjiang anderssprachige Einflüsse (Uigurisch, Chinesisch) deutlich, wie ich T. Mawkanulis „Jungar Tuvan Texts“ entnehmen kann.

gabe tuwinischer Volksdichtung (Kyzyl 1993), feststellt, daß die großen *töl* „sehr vergessen“ seien (AD S. 93: ... *maadyrlyg tool dyka uttundurgan*). So war ich wohl die erste und letzte von außen Gekommene, die die großen Erzähler und Säger von Cengel noch hat erleben dürfen.

Stilistische Mittel

Was die dichterischen Mittel betrifft, so sind die kleinen Formen der altai-tuwinischen Volksdichtung geprägt von Alliteration und Parallelismus. Diese Stilmittel kommen am konsequentesten in den Liedern, Rätseln und Sprichwörtern vor, bei denen wir es – trotz Variantenbildung – im allgemeinen wohl mit weitgehend feststehenden Texten zu tun haben, die im einzelnen eine lange Tradition und, zumindest zum Teil, ein möglicherweise hohes Alter haben dürften, wie Parallelen bei anderen Türkvolkern insbesondere zu Rätseln und Sprichwörtern annehmen lassen. In Segenssprüchen und Lobpreisen zeigt sich dagegen vor allem die Alliteration manchmal nur in Ansätzen. Das traditionell Prägende ist in diesen umfangreicheren Textbeispielen am ehesten im Grundsätzlichen zu finden – in den zugrunde liegenden Glaubensvorstellungen und der daraus resultierenden allgemeinen inhaltlichen Konzeption. Das Individuelle äußert sich in den einzelnen konkreten Texten im Verhältnis zu den anderen Formen am deutlichsten in den Segenssprüchen – einerseits durch den Bezug auf bestimmte Personen und Ereignisse, denen sie gewidmet sind, andererseits durch das persönliche Verhältnis des Vortragenden zu den Adressaten oder durch sein persönliches oder zumindest persönlich vorgebrachtes Anliegen an das angerufene Numen. Er mag hier oft zugleich ein Dichter der sein, auch wenn ihm traditionelle Versatzstücke zu Gebote stehen. – Die im Bereich der Verben manchmal erstaunliche Vielfalt von Wörtern gleichen oder fast gleichen Inhalts kommt mir wie eine Folgeerscheinung der Alliteration und des Parallelismus vor: Der Parallelismus der Strophen erfordert oft Verbformen mit ähnlicher Bedeutung, zugleich aber auch mit verändertem Anlaut oder auch anderem Vokalismus. – Ausführlichere Angaben zur Anwendung der stilistischen Mittel finden sich bei den einzelnen Formen.

Zur Übersetzung

Zur Übersetzung von Gedichten schreibt B. Brecht:¹⁴ „Man sollte sich vielleicht mit der Übertragung der Gedanken und der Haltung des Dichters begnügen. Was im Rhythmus des Originals ein Element der Haltung des Schreibenden ist, sollte man zu übertragen suchen, nicht mehr davon.“ Wenngleich es sich bei unseren Texten um Poesie einer mündlichen Tradition handelt, kann diese Empfehlung in einer wissenschaftlichen Ausgabe kaum berücksichtigt werden. Allein die Unterschiedlichkeit der Traditionen, die auch eine relativ gute Kenntnis des Lebensalltags und der Versuch des Sich-Einfühlens nicht ausgleichen können, birgt

¹⁴ Brecht, B.: Übersetzbarkeit von Gedichten. In: Brecht über Lyrik, Berlin-Weimar 1964, S. 134.

Unwägbarkeiten in sich, denen man wohl ohnehin kaum entgehen kann. Um der Nähe zum Original willen war bei allem Bemühen nicht immer die schönste (eleganteste) Formulierung zu finden. Die vom nomadischen und geographischen Milieu bestimmten Bilder und Bezüge, gegebenenfalls in Anmerkungen erläutert, versuchte ich im Text um des Verständnisses willen durch Zusätze in Klammern zu verdeutlichen. Sinngemäße Entsprechungen aus nichtnomadischem (z. B. aus deutschem) Milieu habe ich zu vermeiden gesucht. Angesichts der sparsamen Ausgangssprache ist das auch eine Möglichkeit, gewisse Schwierigkeiten bei der Übersetzung zu veranschaulichen, aber auch die manchmal kaum umgehbare Entscheidung für eine interpretierende Wiedergabe in der Zielsprache. Leicht abweichende Übersetzungen bei einer der oft sehr ähnlichen Varianten (z. B. Lieder Nr. 58/59 oder Nr. 99-101) sind daher beabsichtigt und als Übersetzungsvarianten zu verstehen.

Die Strophenabfolge entspricht der des Originals, auf eine mögliche andere („richtigere“?) wird allenfalls verwiesen. Bei der Abfolge der Verse innerhalb einer Strophe ließ ich mich nur ausnahmsweise auf eine vom tuwinischen Text abweichende ein, um im Deutschen eine zu komplizierte Wiedergabe zu vermeiden. – Eine allgemein bekannte Schwierigkeit ist das Fehlen von Subjekten und Objekten (3. Pers.) vor allem in den Liedern oder die Wiedergabe von Nomen mit indifferentem Genus (*eš, yuluyur* z. B. Nr. 40, 48, 51). In solchen Fällen blieb nur die gefühlsmäßige interpretative Übersetzung.

Besonders erwähnen möchte ich die Schwierigkeit, die richtigen Äquivalente von Tier- und Pflanzennamen zu finden. Obwohl ich verschiedene biologische Nachschlagewerke benutzt habe, sind vor allem angesichts manchmal vieler Unterarten Ungenauigkeiten nicht zu vermeiden. Informantenhinweise sind nicht immer sicher (siehe vorn S. 22) – aber wie wäre das hierzulande?

Meine Notate zum Wortschatz vor Ort oder nach dem Muttersprachler Č. Galsan waren nicht ausreichend, manchmal ungenau. Die Wörterbücher (tuw.-russ., russ.-tuw.) versagen an vielen Stellen, nicht zuletzt wegen der nicht unbeträchtlichen Unterschiede im Wortschatz beider Sprechergruppen, aber auch wegen des spezifischen Charakters des Materials aus Cengel und des nicht mehr ausschließlich nomadischen Milieus in Tuwa. Manchmal waren Lexika anderer Türk Sprachen, auch des Mongolischen und Kalmückischen, hilfreich, ebenso Hinweise von Jakob Taube. Und manchmal war (für mich) Radloffs „Versuch eines Wörterbuchs ...“ die einzige ergiebige Quelle (z. B. zu *šit-* „vorbereiten, fertig machen“), so daß ich mich nicht allein auf den Kontext verlassen mußte.

Zu Schwierigkeiten bei der Interpretation von Texten möchte ich die Lieder Nr. 42/43 anführen: sind es einfach Klagelieder (meine Gewährsperson für Nr. 43 war Lovčā urū Balsīn), oder sind es (vor dem Hintergrund von G. Zolbajars Variante; seine Gewährsperson war Ĵ. Servej, L. Balsīns Schwestersohn, d. h. der nächsten Generation zugehörig) alte Lieder, die durch zeitgeschichtlichen Bezug einen ganz anderen Charakter bekamen und den Veranlasser der Klage tadeln, verurteilen? (Siehe die Kommentare zu Nr. 42f.)

Oft habe ich die einfachen Grundbedeutungen von Verbformen (z. B. *durar*, *bolur*) in prädikativer Funktion belassen, statt sie durch ausdrucksstärkere oder präzisere zu ersetzen, übersetze also zum Beispiel: ... *arayizi alaman jigir xeblig durar bolsun* (Segensspruch Nr. 10 V. 6f.) nicht mit „möge ihr Branntwein wie Äpfel und Zucker schmecken!“

Zur Präsentation des Materials

Den Texten sind einleitende Bemerkungen vorangestellt, die notwendige allgemeine Informationen zur jeweiligen Form und zum Umfeld ihres Vorkommens anbieten. Gegenübergestellt sind den Texten die Übersetzungsvorschläge. Wörter, die im tuwinischen Text nicht enthalten sind, mir aber für das Verständnis hilfreich erschienen, stehen in der Übersetzung in eckiger Klammer. Unklarheiten, Zweifel sind durch Fragezeichen in eckiger Klammer markiert.

Dem einzelnen Text folgen Anmerkungen; sie enthalten

- Hinweise zum Text als Ganzem: Entstehung, Gewährsperson (in seltenen Fällen Autor), Ort, Zeit und Umstände der Aufzeichnung und ähnliches, soweit von mir notiert und relevant;
- Wörter und Wendungen mit ihren deutschen Entsprechungen und gegebenenfalls Erklärungen dazu;
- Hintergrundinformationen ethnographischer oder historischer Art;
- gelegentlich Angaben und Erörterung von Varianten.

Wenngleich Hinweise auf Parallelen oder Varianten bei anderen Türkvölkern und den Mongolen (wie ursprünglich vorgesehen und bereits begonnen) nützlich wären, habe ich darauf verzichtet. Selbst bei einer Beschränkung auf die nächststehenden Völker hätte das den Umfang beträchtlich vergrößert. Die Ausgabe beschränkt sich nun auf die Bereitstellung des inzwischen wohl schon historischen Materials zu Sprache und Folklore dieser kleinen tuwinischen Gruppe. Gegenübergestellt werden lediglich manchmal Parallelen in T. Mawkanulis „Jungar Tuvan Texts“ (2005) sowie Entsprechungen und Varianten aus Gagaaoglu Zolbajars „Aldyn dagša“ (1993; bei Verweisen: AD). Es handelt sich um Texte derselben Trägergemeinschaft aus dem sich an meine Feldforschungen anschließenden Zeitraum. G. Zolbajar, ein junger Tuwiner, Neffe von Č. Galsan, den ich in Cengel kennenlernte, als er ein Wiegenkind war, begann 1990 mit seinen Textaufzeichnungen. Er hat – aus wissenschaftlicher Sicht leider – seine Textproben in einer offenbar der tuwinischen Literatursprache angepaßten Form veröffentlicht. Unter praktischem Gesichtspunkt lag diese Präsentation des Materials nahe, da diese Sprachform nun, nach Einführung des Unterrichts in der Muttersprache, natürlich die Schriftsprache aller Tuwiner der Mongolei sein wird, nicht nur jener in Cengel. Dadurch kann der Vergleich der einzelnen Texte nur im Hinblick auf Inhalt und Variationsmöglichkeiten von Interesse sein, was allerdings – vielleicht – Aufschlüsse geben kann zum

Thema Kontinuität und Wandel. So hat Zolbajar zum Beispiel zu 60 von 227 Rätseln keine Lösungen genannt¹⁵ – sollten so viele schon vergessen sein? Bei den Liedern wiederum enthält „Aldyn Dagša“ 16 neue Texte und 32 Lieder, die auch in der hier vorliegenden Sammlung enthalten sind, wobei hier wie da Strophen entweder fehlen oder zusätzlich vorhanden sind. – Die Varianten in T. Mawkanulis „Jungar Tuvan Texts“ stammen aus einer bis in die Mitte des 20. Jh. existierenden Sprachgemeinschaft. Angesichts der relativ wenigen (nur 7) hier veröffentlichten Lieder ist der Anteil der Varianten darin sehr hoch (nämlich 5 Varianten, zwei davon in einem Lied, seine Nr. 4.3).

Abschließende Bemerkungen

Ich sehe den Wert dieses altaituwinischen Materials in seiner Gesamtheit – folkloristisches und ethnographisches – in dem Umstand, daß es einerseits bei ein und derselben, zahlenmäßig relativ kleinen Gruppe von Sprach- und Kulturträgern, den Tuwinern von Cengel, und andererseits zu etwa 70% (beim Sprachmaterial vermutlich etwas mehr, beim ethnographischen eher etwas weniger) in dem begrenzten Zeitraum von 4 Jahren (1966-1969) gesammelt worden ist. Als dritter wichtiger Aspekt kommt hinzu, daß zu diesem Zeitpunkt die große Abwanderungsbewegung noch nicht begonnen hatte, noch relativ wenige für längere Zeit außerhalb von Cengel gelebt hatten und die fremdzivilisatorischen Einflüsse der Neuzeit noch recht gering waren. Das Material stammt von einer seinerzeit sprachlich wie kulturell noch ziemlich intakten kleinen ethnischen, sprachlichen und kulturellen Gemeinschaft – ehe diese begann, auseinanderzudriften, – ehe auf Grund der allgemeinen Veränderungen im Lande die Einflüsse von außen an Bedeutung gewannen, – ehe durch Öffnung der Grenzen die Kontakte zu Tuwa auf breiterer Basis möglich wurden und auch zunehmend stattfinden, die in vielerlei Hinsicht, vor allem in sprachlicher, Wirkung zeigen werden, – ehe durch die Einführung des Unterrichts in Tuwinisch (seit 1989 an der mongolischen, seit 1991 an einer tuwinischen Schule) an Hand von Lehrmaterial aus Tuwa das Standardtuwinische zur Normierung und vielleicht zum Verlust der Besonderheiten in der Sprache der Tuwiner von Cengel führen wird, und ehe schließlich Teile der abgewanderten tuwinischen Bevölkerung, die in mongolischem Milieu kulturellen wie sprachlichen Einflüssen und Veränderungen mehr oder weniger unterworfen waren, in den letzten Jahren von dort in den Altai zurückkehrten und in der alten Heimat möglicherweise sprach- und kulturverändernd wirken. Das Material repräsentiert mit manchen weißen Flecken Teilbereiche der Kultur dieser tuwinischen Gruppe und ihrer Sprache von den 60er bis in die 80er Jahre des 20. Jh. Ich denke, daß diese Art in sich geschlossenes Material auch unter sprachlichen Gesichtspunkten Bedeutung haben kann.

Wie oben bereits angedeutet, wäre es optimal gewesen, dieses Material erst dann zu publizieren, wenn alles bearbeitet ist – die Texte ebenso wie die ethnographi-

¹⁵ Eine Fußnote der Redaktion in AD S. 46 besagt, daß sie der Autor nicht beigegeben hat.

schen Daten – und wenn das Wörterbuch zum gesamten Corpus des mündlich Tradierten und zu den Ethnographica zumindest in der Rohfassung vorläge; manche offene Frage oder Unsicherheit wäre dadurch vielleicht auf das Unumgängliche reduziert worden, manches hätte sich präzisieren lassen. Wenn ich trotzdem einen Teil des Materials jetzt in die Welt schicke, so geschieht dies im Bewußtsein meiner Wissensdefizite, mit denen mein langes Zögern natürlich auch zu tun hat. Da aber keiner seine letzte Stunde kennt, sollte man in einem bestimmten Alter anfangen, seine Schubkästen zu öffnen, trotz offener Fragen und aller Zweifel.

So gebe ich den ersten Teil dieser tuwinischen Textsammlung in die Hände einer gelehrten Öffentlichkeit, mit dem Vermerk, daß vieles noch wird verbessert oder ergänzt werden können und daß die unvermeidlichen kritischen Anmerkungen willkommen sind. Es sind Texte, für die jenes Wort gilt, das *Xılbaŋ oyly Şınıqbaj*, dessen Jurte mir eine Heimstatt war, einst über die Lieder sagte, nämlich daß „die armen Tuwiner“ sie früher einmal geschaffen haben, und er fügte hinzu: „Wir sind es nicht, die sie erdichteten.“

Es war im Jahre 1965 – ein Gespräch nach dem Abendbrot am Tisch unserer Familie. Es ging um die Ausrichtung der mongolischen Jurte nach Süden. Und alles, was ich unter meinen Tuwinern in Cengel habe erfahren, lernen und an Bereicherung empfangen dürfen, so daß ich nun erneut etwas davon vorlegen kann, ist ausgelöst worden durch einen einzigen darauf bezogenen, zunächst ganz belanglosen Satz jenes Studenten Galsan, den wir bis zu diesem Abend für einen Mongolen gehalten hatten. Der Satz lautete: „Das ist bei uns anders als bei den Mongolen.“

Ich widme diese Frucht redlichen Bemühens in Dankbarkeit allen meinen namentlich genannten und nicht genannten tuwinischen Gewährsleuten und Informanten, den Freunden aus Cengel, ob sie nun heute noch dort sind oder an anderen Orten, und dem Andenken der vielen, die schon „vorausgegangen“ sind. In jenen Sommern in Cengel und jenen zwei Winterwochen in Zaamar und Züünbüren haben sie alle auf irgendeine Weise zu den Texten und meinen Erkenntnissen und Erfahrungen beigetragen, die hier enthalten sind – und sei es einfach durch ihre Freundlichkeit und Wärme, mit der sie mich annahmen.

TEXTE

1. LOBPREISE (MAQTĀR)

Die Lobpreise¹ der Tuwiner von Cengel sind ein Genre der Volksdichtung, das sich auf ihren Glauben an die sie erhaltenden und ihnen Schutz gewährenden Gottheiten gründet. Ihr Entstehen verdanken diese Texte dem Wissen, daß die Menschen wie alle anderen Lebewesen Geschöpfe einer höchsten Gottheit sind und wie jene in ihrer Existenz von ihr und einer Vielzahl von Naturgottheiten mit zum Teil lokal bedingter Zuständigkeit abhängen. Wie bei anderen, darunter auch indoeuropäischen Völkern sind es in erster Linie hohe, weithin sichtbare Berge und Gebirgsstöcke und der Blaue Himmel (*Gök Dēri*), der – vielleicht – in Gestalt des *Turmustu* (den Alttürken bekannt als *Xormuzda*) samt seinem Anhang (33 *Turmustu*) personifiziert erscheint, in der erzählenden Volksdichtung als Herr der Oberen, der Himmelswelt; in den Märchen wird beschrieben, wie er dort mit den Seinen ein dem irdischen entsprechendes Leben führt. Der Blaue Himmel wird vor allem in den kleinsten Anrufungen im Alltag bei den morgendlichen Spritzopfern oder bei spontanen Ausrufen wie „*Ej, Gök Dēri!*“ genannt, unserem „O Gott!“, „O je!“ vergleichbar. – Die *Turmustu* sind zwar in die Heil und Segen heischenden Lobpreise einbezogen, aber es bleibt im allgemeinen bei ihrer Erwähnung. Ganz anders steht es um *Baj Aldaj*, den Reichen/Heiligen Altai – die Altai-Welt als Ganzheit. Seine überwältigende Größe, der sich die Menschen täglich gegenübersehen, einschließlich der bald heiteren, bald bedrohlichen Wetterlagen, sein für die Menschen lebenswichtiger Reichtum an Wassern und Weiden, Pflanzen und Tieren, und einfach die Schönheit seiner Landschaften im Großen wie im Kleinen – das wird ausgiebig gepriesen. Ein solcher Lobpreis ist mit Bitten um Segen, Schutz und Gnade, um Bewahrung vor Gefährdungen verbunden. Expressis verbis kein Dank, wie wir das kennen. Der Dank kommt im Lobpreis zum Ausdruck, in der darin geäußerten Freude an der Altai-Welt und vor allem – was in den Texten nicht gesagt werden muß – im sorgsamem und achtungsvollen Umgang der tuwinischen Nomaden mit der sie umgebenden Natur.

Während die 33 *Turmustu* eine nicht näher zu bestimmende Größe darstellen, handelt es sich bei den 13 Altai-Gottheiten zum Teil um bestimmte, zum Teil vermutlich um austauschbare hohe Berge und andere bedeutsame geographische Objekte. Die Tuwiner verstehen unter den 13 Altai-Gottheiten, *On üš Aldaj*, wie

¹ *maqtār*: stand.tuw. *maktal* „Lob“, auch „Dank“ (RTS; vgl. mong. *magtaal* „Lob, Preis“); Radlov IV/1997 *makta* „loben, preisen“ (neben südsibir. Türk Sprachen auch Dsch., Kas., Kir., Kom.). Belegt ist im Alttürk. *may* „Ruhm; hohes Lob“ (Nadeljaev et al. 1969, S. 335).

mir gesagt wurde, 13 der höchsten Berge in dem Teil des Altai, den sie jetzt bewohnen oder früher bewohnten. Um welche 13 Berge es sich handelt, darüber gab es keine übereinstimmenden Aussagen. Einige der mir genannten Berge liegen heute außerhalb des Territoriums von Cengel, zum Teil wohl auf chinesischem Hoheitsgebiet. Außer Bergen werden auch andere markante Örtlichkeiten angegeben – offensichtlich besteht eine gewisse Variabilität.

Genannt wurden mir von allen Informanten folgende Namen: *Xarlıy Xārqaṇ*, *Şaydır Xārqaṇ* und *Xan Gögej*.² Dabei wurde erwähnt, daß *Xan Gögej* der jüngste unter allen 13 Altai-Göttern sei. Vielleicht wurde der Name, historisch bedingt, erst spät auf einen Nebengipfel im *Xarlıy Xārqaṇ*-Massiv übertragen (siehe Register der geographischen Namen).

Es folgen weitere, höchstwahrscheinlich lokal oder vielleicht abhängig von Stammes- oder Sippenzugehörigkeit variierende Namen, die vorwiegend auf das Gebiet um *Sarıy bulaq* im südlichen Teil des Cengel-sum bezogen zu sein scheinen, also auf die Kammlagen der nach Südosten streifenden Altai-Kette, das heutige Grenzgebiet zu Xinjiang (China).

Diese Namen sind: *Arşān*, *Pöştüg*, *Xorumnuṣ*, *Eldig*, *Ĵayıstaj*, *Ulug Türgen*, *Biçi Türgen*, *Sarıy bulaq*, *Sundarıy*, *Çingge suṣ* (auch *Biçi yidiy ojuq* genannt), *Uluṣ yidiy ojuq* und *Gasırdarā* (vielleicht auch *Maan't uul*). *Arşān* ist ein an Heilquellen reicher Berg. Toponyme mit *ojuq* („Klamm, Durchbruchsschlucht“) als letztem Bestandteil bezeichnen Schluchten – bei diesen Örtlichkeiten handelt es sich also nicht nur um Berge.

Neben 13 Altai-Göttern kommen auch neun vor – *Tos Aldaj*. Wenn man die Gipfel der *Beş Boyda*, der „Fünf Heiligen“, als eine Gottheit betrachtet, würde sich die Zahl 13 auf 9 reduzieren. Könnte das der Grund für die zwei Zahlen sein? Bei den hölzernen Libationslöffeln gibt es dementsprechend zweierlei: *tos yaraqıtıy*, „neun-äugige“, und *on üş yaraqıtıy*, „dreizehnäugige“. Als „Augen“ werden die eingeschnitzten Vertiefungen im Löffelblatt bezeichnet. Beim schwungvollen Darbringen der Spritzopfer mit diesen Löffeln fliegen je 9 oder 13 Tropfen in die 4 Himmelsrichtungen und gen Himmel. Da auch die Westmongolen 13 Altai-Götter und 33 Gurmustu verehren,³ ist auch zu erwägen, ob die *Arvin yurvin Aldaj* und die *Fuṣun yurvin Gurmustu* (die Zahlwörter sind hier mongolische) von mongolischstämmigen Nachbarn übernommen wurden und die *Tos Aldaj*, die – anders als die *On üş Aldaj* – nur mit dem tuwinischen Zahlwort vorzukommen scheinen, der ursprünglichen tuwinischen Vorstellung entsprechen. Vielleicht wurde aber auch

² Die genauere oder ungefähre Lage der hier und in den folgenden Lobpreisen genannten Örtlichkeiten ist, soweit bekannt, im Register der geographischen Namen angegeben.

³ Verehrung genossen der Altai als Einheit und die 13 Altai(-Berge). Die Zahl 33 ist der Vorstellung von 33 (neben 49) Schichten der Oberen Welt zu verdanken, denen die 33 Gurmustu wohl zuzuordnen sind (Heissig 1970, S. 353, 415f.). Auch in den tuw. Zauber- und Reckenmärchen ist diese Obere Welt meist das Reich des Gurmustu Xān.

irgendwann einfach – alliterationsbedingt – die mongolische Form *Arvin yurvun Aldaj* bevorzugt, die mit *Fučun yurvun Turmustu* auch hinsichtlich des Parallelismus eleganter ist.

Aus den Lobpreisen ist zu schließen, daß der Altai und seine übrigen Berggöttheiten anthropomorph vorgestellt wurden⁴ – Gottheiten mit Rockschoßen und mit Achselhöhlen, in denen Menschen Platz finden können. Die Vermutung, es handele sich bei *Aldaj*, vielleicht auch bei anderen Berggöttern, um ursprünglich weibliche Gottheiten, wie manche in den *Maqtār* verwendeten Beschreibungen nahelegen („Brüste voll Milch“), wird durch eine Textstelle im altaischen Epos „Maadaj Kara“ bestärkt. Dort heißt es, daß „vom Gipfel des neungratigen schwarzen Berges die Herrin des Altai, diese ehrwürdige Alte herabsteigt“ (*Altaj èezi bu abakaj*).⁵

In den Lobpreisen werden bestimmte syntaktische Muster sowie inhaltliche Versatzstücke benutzt. Letztere sind vielfach verwendbar, setzen aber der individuellen Gestaltung auch gewisse Grenzen. Im Laufe einer langen Tradition sind einige der *Maqtār* offenbar Gemeingut geworden, das leicht zu variieren ist oder situationsbedingt durch eine Bitte ergänzt werden kann. Andere werden bestimmten Personen zugeschrieben und dürften zumindest in der gegebenen Generation mit deren Namen verbunden bleiben, ehe auch sie Teil eines gemeinschaftlichen geistigen Besitztums werden. – Als Gestaltungsprinzipien werden Stabreim und syntaktischer Parallelismus verwendet – zu beiden sind in der Einleitung zu den Liedern einige Angaben zu finden.

Die beiden berühmten Erzähler Ĵirintaj oylu Bajñbüräd und Mañnaj oylu Xoĵtüvek trugen jeder einmal vor einem ihrer Märchen einen selbständigen, das heimatliche Land preisenden Text vor. Ĵ. o. Bajñbüräd eröffnete am 2. August 1966 seinen Vortrag von „Bögen Sayān Tölaj“ mit einem *Aldaj maqtār*, M. o. Xoĵtüvek stellte seinem „Xan Tögüsvek“ einen Lobpreis voran, den er als „Märchenbeginn“ (*töldun baži*) bezeichnete. Die beiden Texte werden ihrer rituellen Funktion entsprechend in ihrem natürlichen Zusammenhang mit den genannten Märchen veröffentlicht.⁶

⁴ 2004 hat in Kyzyl eine tuw. Schamanin, eine ehemalige Lehrerin, die Imagination einer männlichen Berggöttheit in einer Zeichnung dargestellt (Oelschlägel 2005, S. 519, Abb. 4; tuw. *tajga* ist hier nicht „die Taiga“, sondern „Hochgebirgsberg“ und zugleich dessen männlicher *tajga èezi*).

⁵ Siehe dazu Maadaj Kara. Altaj kaj čörčök. Altajskij geroičeskij èpos. Aufgezeichnet und übers. von S. S. Surazakov, Moskau 1973, Vers 1664f., und Taube 2007.

⁶ Übersetzung publiziert in Taube 2005a S. 196f.

1. Aldaj maqtār*Xinim gesgen Aldajim!**Xirim ĵuyan Aldajim!**Ba'žim ya'diryan**baldirim xerildirgen Baj Xonažim!**[5] Sundunap aqyan uzun xād!**Sūrlup üngen jaš ijaš!**Alyap je'dbes adirlyy**Sanap je'dbes salālyy**Xomdu yađin ēzi, xārqa!**[10] Övge šānan öļejlig**eže šānan ēlgelig**ada šānan avrildiy**emig bolyan sūrlüg**[14] ezer bolyan gertiktig**xoryuljun ba'šiy Aldajim!**Xorum edektig Aldajim!**Emi süttüg Aldajim!**Edē alyiy Aldajim!**[19] Edēgerge ävrildirger!**Goldūyarya xoryadadyar!**Sögedēnniñ döymēn xes!**Söglēnniñ dilin xes!**Xara sayištyni xaja üsdür!**Burū sayištyni buduq üsdür!**[25] Balyažinya bajıdyan**Aldajim!**Dovurānya toduryan Aldajim!**Bēr görgen bedik Aldajim!**Udur görgen uluy Aldajim!**Ĵorān Aldaj**[30] sōmnan düžüp örsēger!**Gelgen Aldaj**burnumnan düžüp örsēger!***Altai-Lobpreisung**

Mein Altai, wo man mir die Nabelschnur

durchschnitt!

Mein Altai, wo man mir den Schmutz abwusch!

Wo man mir den Kopf trocknete,

wo man mir die Waden streckte –

mein Reicher Herr des Jurtenplatzes!

Lange Erhabene Flüsse, die ihr, euch lang

hinziehend, fließt!

Junge Bäume, die ihr hervorsproßend wachst!

Mit Zuflüssen, die zu preisen man nicht fertig

wird,

mit Seitentälern, die zu zählen man nicht fertig

wird,

Fürstin-Mutter Xomdu[-Fluß], Heilige!

Seit der Ahnen Zeit voller Segen,

seit des Großvaters Zeit voller Wohlwollen,

seit des Vaters Zeit voller Schutz,

mit Bergspitzen wie Brüste,

mit Scharten wie Sättel,

mein Altai mit bleiweißem Haupt!

Mein Altai mit geröllreichen Rockschoßen!

Mein Altai, dessen Brüste voller Milch sind!

Mein Altai, dessen Rockschoße weit sind!

An Eurem Rockschoß gewährt [uns] Schutz!

In Euren Achselhöhlen gewährt [uns] Zuflucht!

Der kniend Sitzenden Unterschenkel

schneide ab!

Der Schwatzenden Zungen schneide ab!

Die mit bösen Gedanken laß auf Fels stoßen!

Die mit falschen Gedanken laß auf Äste stoßen!

Der du durch deine Bütenflächen reich machst

– mein Altai!

Der du durch deine lockere Erde satt machst

– mein Altai!

Mein hoher Altai, der du hierher blickst!

Mein großer Altai, der du [mir] entgegen siehst!

Altai, wo ich/wir lebe(n),

bewahre mich gnädig von hinten her!

Altai, von dem ich/wir komme(n),

bewahre mich gnädig von vorn her!

<i>Bēr gör, begere tun – Xārqaŋ!</i>	Schau hierher! Richte deine Aufmerksamkeit hierher – Heiliger!
<i>Dörveljinnig törem,</i> [35] <i>tögeriktig šažinim,</i> <i>on jüktün buryani!</i>	Meine Macht, die das Viereckige hat, meine Religion, die das Runde hat, Gottheit(en) der zehn Richtungen!
<i>Oran ju 'rttuŋ zayišini</i> [?]	Die Opferdarbringung des Landes
<i>Xadīr dayya ĵada bolyan,</i>	ward eine Leiter für den steilen Berg,
<i>Xani suyya sal bolyan.</i>	ward ein Floß für das tiefe Wasser.
[40] <i>Alyŋ ĵāyaj Aldajim!</i>	Mein weitausgedehnter schöner Altai!
<i>Delgem ĵāyaj delegejim!</i>	Meine raumbietende schöne Erdenwelt!
<i>Erteginen ēlgelig Aldajim!</i>	Mein Altai, der [uns] seit frühen Zeiten zugeneigt!
<i>Buruŋyunan bujannıy Aldajim!</i>	Mein Altai, seit alten Zeiten segensreich!

Gewährsperson: Šinīqbaŋ, der diesen Lobpreis jedes Jahr am Neujahrmorgen (nach dem Mondkalender) sprach. – Vers 4: *xonaš* ist „der Platz, auf dem die Jurte steht“, mit seinem Umfeld, das auf verschiedene Weise genutzt wird: als Ort für Jungvieh, zum Stapeln von Brennholz, zum Aufbewahren nicht genutzter Utensilien; dieser Ort hat einen Herrengeist (*Baj Xonaš*), der mit Spritzopfern und Gebetsworten verehrt wird. – Vers 5 *xād* (Plural von *xān*?): respektvolle Anrede, Bezeichnung großer Flüsse (vgl. Anm. zu Lobpreis 4 Vers 5). – Vers 9: Flußgottheiten (bei kleineren Gewässern deren Herrengeister, tuw. *ēler*) sind weiblich. – *ēži*: < mong. *ēž* „Mutter“. – Vers 10 *öge*: „Vorfahre, Urahn“ (TRS *ögbe*). – Vers 11 *ēlge*: zu mong. *ēl* „Wohlwollen“? – Vers 14: *gertig* „Scharte, Einschnitt“ wechselt in gleichartigen Versen (Nr. 3 Vers 16, Nr. 5 V.4, Nr. 6 V.4) mit *art* „Paß“ (*arttŋy*, „mit Pässen...“). – Vers 15: *xoryuljun* bezieht sich auf die vergletscherten Gipfel. – Vers 19 *ävril*: < mong. *avral* „Rettung“. – Vers 21 *sögeden*: < *sögeder*, „auf den Unterschenkeln sitzen (nach kasachischer Art)“. Diese Sitzweise war vereinzelt auch bei Tuwinern zu beobachten; die tuw. Sitte verlangt dagegen bei Männern das Sitzen mit gekreuzt untergeschlagenen Beinen. Dieser Vers meint indirekt: Strafe die, die die alten Sitten verletzen! – Vers 25 *balyaš*: „Bültenfläche“, das heißt mit bis zu 50 cm hohen bemoozten Erdbuckeln (tuw. *döngelik*) und nassen Vertiefungen (Schlenken) bedecktes Gelände auf Hochmooren oder auf Böden mit ewiger Gefornis (auch in Cengel anzutreffen), auf denen Pferde leicht stolpern (vgl. Sprichwort Nr. 127). – Vers 34f. *dörveljinnig törem* und *tögeriktig šažinim*: Übersetzungsvariante: „Meine Macht, die sich auf das Viereckige stützt [d. h. „auf die Erde/den Altai“ (vgl. „der viereckige große Altai“ in einem der Brantwein- oder Festlieder, siehe Taube 1980a Nr. 2)], und Religion, die sich auf das Runde stützt [d. h. auf Sonne und Mond, die verehrt wurden (vgl. Lobpreis Nr. 2 Vers 18f., und Nr. 4 Vers 8; Kenin-Lopsaŋ S. 66f.)]“. Könnte „viereckig“ für Thron (*širē*) als Symbol der weltlichen und „rund“ für Schamanentrommel (*düngür*) als Symbol der religiösen Macht stehen? – Vers 37 *zayišin*: Bedeutung unsicher, wohl < alttürk. *jayış* „Opferdarbringung der vorislam. Türken“ (Nadeljaev et al. 1969 S. 224b). Dementsprechend habe ich übersetzt. – Vers 38f. etwa: „wurde hilfreich bei allen Fährnissen“.

2. *Aldaj maqtārī*

Bajışyaldıy Baj Aldaj!
Toıysyaldıy tos Aldaj!
Toryu bolyan xonaštıy
tojlu bolyan šöldüg
[5] *aldın bolyan xörsünnüg*

Lobpreis des Altai

Freudenspendender Reicher Altai!
[Ihr] neun Altai[-Götter] mit neun[facher] Kraft!
Mit Jurtenplätzen [glatt] wie Seide,
mit Steppen [rein] wie Spiegel,
mit einer Oberfläche wie Gold,

aršan bolyan suyluy
xadīr dayya ĵada bolyan
xanī suyya sal bolyan
Xomdu, Xaraŋyiti, Baj Aldaj!
 [10] *Ĵāšyīn ĵaγ'sa ĵayliq bolyan*
zalyīn yaqsa ižiγ bolyan
üstü bažinan üzüim ĵigir aqyan
aldī doqtālīŋya aldīn möŋgün
doqtāyan
arvin yurvon Aldajim,
 [15] *yučun yurvon Furmustum!*
Örü dīrt!
Öršē!
Tögeriktig aj xünnüg
dörveljinnig Baj Aldajim!

Gewährsperson: Šonuŋ, 1969, Ostuy. – Vers 1 *bajisγaldīy*: vgl. mong. *bajasga* „erfreuen“. – Vers 2 *toγusγaldīy*: vielleicht eine Verbindung *toγus* + *γal*, „neun[fache]“ oder „neun[erlei]“ „Kraft“ (vgl. Radlov II/219 *qal* [Sag. Uig.] „Kraft, Macht“). Weniger wahrscheinlich ist eine Herkunft von mong. *duusgal* ~ *tögsgöl* (zu klass.mong. *dayusqa* ~ *tögüske* „to complete, to perfect...“). – Vers 14/15: Zahlwörter mongolisch (stabreimbedingt). – Vers 16 *örü dīrt*: „zieh nach oben!“ = „richte auf!“, „unterstütze!“ – Vers 17 *örsē*: auch „verschone [uns]!“

3. *Aldaj maqtāri*

Arvin yurvon Aldajim!
Fučun yurvon Furmustum!
Ĵajyaŋyan jaš ijažim!
Ĵattīŋyan ĵambī dīvüm!
 [5] *Galbiraqtīy xara ijažim!*
Galbaryan ĵambī dīvüm!

Gewährsperson: Frau Aršij, 1966, Dügdektig. – *ĵambī dīb* (mong./kalm. *zambativ*, << skr. *jambudvīpa*): die Welt, in der wir leben (nach buddhist. kosmolog. Vorstellungen). – Nach ihrem Vortrag ergänzte der Gastgeber Badar (s. u.) diesen Lobpreis durch die folgenden Verse:

Xara sayištīyni xaja üsdür!
Burū sayištīyni buduq üsdür!
Eki sayištīyni ergildir!
 [10] *Savaŋnāšdīŋ dilin xes!*
Sögedēnniŋ döŋmēn xes!

Goldūyarya xoryadāqaj!
Edēgerge ergilikej!

mit Gewässern wie Heilwasser,
 [Ihr] für den steilen Berg zur Leiter gewordenen,
 für das tiefe Wasser zum Floß gewordenen –
 Xomdu, Xaraŋyiti, Reicher Altai!

Wenn Regen fällt wie ein Regenumhang,
 wenn leichter Wind weht wie ein Windschutz,
 von deren obersten Gipfeln Rosinenzucker fließt,
 an deren unterster Mündung Gold und Silber
 zurückbleibt,

meine dreizehn Altai[-Götter],
 meine dreiunddreißig Furmustu!
 Richtet auf!
 Erbarme dich!
 (Du) mit den Runden – mit Mond und Sonne,
 mein viereckiger Reicher Altai!

Lobpreis des Altai

Meine dreizehn Altai-Götter!
 Meine dreiunddreißig Furmustu!
 Mein junger Baum, der sich wiegt!
 Meine hiesige Welt, die sich [weit] ausdehnt!
 Mein schwarzer Baum voller Laub!
 Meine hiesige Welt, die ausgebreitet daliegt!

Die mit bösen Gedanken laß auf Fels stoßen!
 Die mit falschen Gedanken laß auf Äste stoßen!
 Die mit guten Gedanken laß wiederkehren!
 Den Schnellzüngigen schneide die Zunge ab!
 Den kniend Sitzenden schneide die
 Unterschenkel ab!
 In Eure Achselhöhlen wollen wir uns flüchten!
 Zu Euren Rockschoßen wollen wir immer
 wiederkehren!

Xoryulʃun baštīy,
 [15] *xorum edektig,*
ezer bolyan gertiktig,
emig bolyan sūrlüg
 – *ēj, Baj Aldajīm!*

Mit dem bleiweißen Haupt,
 mit Bergsäumen voller Geröll,
 mit Einschnitten wie Sättel,
 mit Bergspitzen wie Brüste
 – oh, mein Reicher Altai!

Gewährsperson: Šīniqbaj oylu Badar, 1966, Dügdektig. – Vers 13/15: *edek* bedeutet sowohl „Rockschoß“ als auch „Fuß/Saum des Berges“; um der ursprünglichen Vorstellung von der offensichtlich anthropomorphen Gestalt der angesprochenen Gottheit gerecht zu werden („Achselhöhle“), übersetzte ich *edek* in Vers 13 mit „Rockschoß“, in Vers 15 entsprechend den 2 folgenden Zeilen mit „Fuß des Berges“. – Vers 18 *Baj Aldaj*: das Wort *baj* „reich“ impliziert hier und in analogen Verbindungen höchstwahrscheinlich auch die Bedeutung „heilig“ (siehe dazu N. A. Baskakov 1985b, S. 143ff.). – In diesem Lobpreis ist das Vorbild deutlich erkennbar: vgl. den Lobpreis Nr. 1 von Badars Vater Šīniqbaj.

4.

Üsdū duryan
üžen üš dēdizim!
Aldī duryan
arvin yurvin Aldajīm!
 [5] *Aqyan ses ajmaq uzun γādīm,*
tūmen γara ijažīm,
töre tūmenim,
aj xūnūm
azīrap örsēzin!
 [10] *Aži tölüm,*
ada ijem,
adīl malīm,
aṅ γužum –
uluy dām
 [15] *Xan Gögejim –*
örsēger!
Bēr görnūp (begerip)
öllej bujan xārlägär!
Xan Gögejim,
 [20] *ulus törem*
örsēzin!
Ėj, Baj Aldajīm!

Die ihr oben seid,
 meine dreiunddreißig Himmel[sgötter]!
 Die ihr unten seid,
 meine dreizehn Altai[-Götter]!
 Meine fließenden acht Arten Lange Erhabene,
 meine zehntausend schwarzen Bäume,
 meine mächtigen Zehntausend,
 mein Mond und meine Sonne –
 mögen sie [alle uns] erhalten und beschützen!
 Meine Nachkommenschaft,
 meine Eltern,
 mein Vieh,
 mein vierfüßiges und geflügeltes Wild,
 mein großer Berg,
 mein Xan Gögej,
 gewährt Schutz!
 Hierher blickend [Blickt hierher und]
 gewährt gnädig Segen und Gnade!
 Mein Xan Gögej,
 meine Volksregierung
 mögen [uns] beschützen!
 Oh, mein Reicher Altai!

Gewährsperson: Baldīn, 2.7.1969 im nördl. der beiden Oruqtuy-Täler. Baldīn bezeichnete diesen Lobpreis als Gebet (*jalbarīya*). – Vers 5: *uzun γād*, das als „die Wasser, Gewässer“, auch: „untere Welt“ erklärt wurde, wechselt in paralleler Stellung in gleichem Kontext (vgl. Lobpreis Nr. 1 Vers 5) mit *uzun xād*, „die langen erhabenen Flüsse“ (das meint auch: deren Herrengeister). In diesem Text werden die 3 Welten – Himmel, Altai-Welt = Menschenwelt, Unterwelt – benannt, wie sie in tw. Märchen als Orte des Geschehens häufig vorkommen. – Vers 7 *töre tūmen*: zu verstehen als die damalige „Volksregierung“. – Vers 13: *aṅ γuš*, wörtl. „Wild und Vögel“, hier

die Gesamtheit des Jagdwildes, analog zu den vorangehenden Wortpaaren. – Vers 17: In meiner handschriftlichen Aufzeichnung steht hinter dieser Zeile in Klammern *begerip*, als gäbe es eine Aoristform *begerer*, aus der sich auch jenes zweimal auftretende *begere* erklären würde (Lobpreis Nr. 1 Vers 33, Nr. 7 Vers 28).

5. *Aldaj maqtār*

Ėj – arvīn yurvun Aldajīm!

Edē alyřy

emī sūttüg

Baj Aldajīm!

Ezer bolyan gertiktig

[5] *emig bolyan sūrlüg*

xorum edektig

xoryuljun baštřy Baj Aldajīm!

Xomdu baži Xurayan xölüm!

Godan baži Dajin xölüm!

[10] *Xarařyiti baži Xara xölüm!*

Xan Gögejim!

Šaydır uluř dām – Xārqañ!

Edēgerge evirildirip

yoldūyaryā xoryadadip, Xārqañ!

[15] *Aži töldü amir mendi yilip*

bışyāniñ düğün bürul yilip

sañmajiniñ düğün sārıl yilip

jügürüktü mundurup ürgüljüde

edē dolu xojluř yilip

öršēger – Xārqañ, Baj Aldajīm!

[21] *Āsdīyya ājtirvayar!*

Šenektigge šeldirveger!

Majiqtiřyā bastirvayar –

Baj Aldajīm, Xārqañ!

[25] *Öršēp övüreger –*

Baj Aldajīm, Xārqañ!

Añ yužuyarnan beriger –

Baj Aldajīm, Delegejim, Xārqañ!

Adıl malıyarnan beriger –

[30] *Baj Aldajīm!*

Ači üregernen beriger –

Baj Aldajīm, Xārqañ!

Altai-Lobpreisung

Oh – meine dreizehn Altai[-Götter]!

Dessen Rockschoße weit,
dessen Brüste voll Milch sind –
mein Reicher Altai!

Mit Einschnitten als Sättel,
mit Bergspitzen als Brüste,
mit geröllreichen Rockschoßen,
mit bleiweißen Häuptern – mein Reicher Altai!
Anfang des Xomdu – mein Xurayan xöl!
Anfang des Godan – mein Dajin xöl!

Anfang des Xarařyiti – mein Xara xöl!

Mein Xan Gögej!

Šaydır, mein großer Berg – Heiliger!

Durch Eure Rockschoße Schutz gewährend,
durch Eure Achselhöhlen Zuflucht gewährend –
Heilige!

Der Ihr die Nachkommen wohl und gesund sein
laßt,

das Haar ihrer Handrücken grau macht,
das Haar ihrer Stirnschöpfe lichtgrau macht,
[sie] schnelle [Pferde] reiten laßt – und ständig
ihre Rockschoße mit Schafen füllt,
erbarmt Euch – Heiliger, mein Reicher Altai!
Von denen mit Mündern laßt Euch nicht

bereden!

Von denen mit Ellbogen laßt Euch nicht stoßen!
Von denen mit Fußsohlen laßt Euch nicht treten
– mein Reicher Altai, Heiliger!
Euch erbarmend beschützt [uns] –
mein Reicher Altai, Heiliger!

Mit Eurem vierfüßigen und geflügelten Wild
beschenkt [uns] –

mein Reicher Altai, meine Erdenwelt, Heilige!

Mit Eurem Vieh beschenkt [uns] –
mein Reicher Altai!

Mit Euren Kindern beschenkt [uns] –
mein Reicher Altai, Heiliger!

*Gö'zerde tōsunnuy yilip
örgürde barānnıy yilip xārlägär*

Beim Nomadisieren [uns] mit Staub umgebend,
beim Eintagesaufenthalt [unser Lager]
ansehnlich machend erweist Gunst –
[35] – *Xan Gögejim, Xārqaŋ!* mein Xan Gögej, Heiliger!

Gewährsperson: Baldın, 2.7.1969, nördl. Oruqtuy. – Vers 16-17: Vgl. die Segenssprüche Nr. 18f., 21. – Vers 19: Bezug auf reichlichen Nachwuchs beim Vieh. – Vers 18 *ürgüljide*: < mong. *ürgelž* „ausdauernd, (be)ständig“. Vers 21 *ajtırar*: „Schlechtes [über sich] sagen lassen, sich kränken/ verleumden lassen“. – Vers 33f.: Umschreibung für Viehreichtum (vgl. Segensspr. Nr.3 Vers 1f.).

6. *Aldaj alyıǵı*

Anrufung des Altai

*Bēr görgen bedik day!
Xaja görgen xadır day!
Emig bolyan sūrlüg
ezer bolyan gertektig
[5] aršān bolyan buluqtuy
aviril bolyan Aldajım!
Doŋyulaqya büdürtpel!
Galbaqya tajısba!
Āstıyya ājtırba!*

Hierher blickender hoher Berg!
Dorthin blickender steiler Berg!
Mit Gipfeln wie Brüste,
mit Einschnitten wie Sättel,
mit Quellen wie Heilwasser,
mein Altai, der du Rettung geworden!
Durch das Runde laß [uns] nicht stolpern!
Durch das Flache laß [uns] nicht ausrutschen!
Durch die mit Mündern laß uns nicht
verleumden!

[10] *Dıldıyya didritpe!*

Durch die mit Zungen laß nicht [über uns]
schwätzen!

Oqtuy bōnuŋ aqsınan ĵajıs,

Mach, daß [wir] weg sind von der Mündung des
geladenen Gewehrs,

Ar bōrnün orūnan tajıs yıl!

daß [wir] fern sind von den Wegen der Wölfe!

Gewährsperson: Frau Guşyaş, 20.7.1982 in Ostuy. – Vers 6 *aviril*: < mong. *avral*, „Rettung“. – Trotz der Bezeichnung *alyıš* handelt es sich um einen Lobpreis, wie die charakteristischen Versatzstücke zeigen. Die damals noch junge Frau Guşyaş bringt neue Elemente in dieses Genre ein. Vers 11 dürfte auf neuere Tendenzen Bezug nehmen: Während meines Aufenthalts 1982 in Cengel wurde ein junger Mann (Sohn eines Erzählers, er wollte mir 2 Märchen erzählen) nach einem Fest von Betrunkenen so getreten, daß er am nächsten Morgen starb. 1985 erfuhr ich in Ulaanbaatar, daß im Jahr zuvor der Erzähler Sembi (siehe SPAT 368f.) von einem kasach. Chauffeur nachts aus seiner Jurte gerufen und dann umgebracht worden war. Ich vermute, daß solche Vorkommnisse Frau Guşyaş zu dieser sonst nicht gehörten Bitte veranlaßten.

7. *Beş Boyda*

Die Fünf Heiligen

*Aldaj alyıy
delegej delgem
Orčalaŋ ūzum bolsun!*

Ausgedehnt der Altai,
geräumig die Erde,
weit die Welt – [so] mögen sie sein!

Uruq sōrtūr oruŋ joq bolsun!

Deine die Fangstange nachschleppenden Diebe
mögen [künftig] weg sein!

[5] *Uluŋ ĵerler bōrūn joq bolsun!*

Deine heulend trabenden Wölfe
mögen [künftig] weg sein!

<i>Sunup aqyan uzun xemiñ bar!</i>	Da sind deine breit dahinfließenden langen Flüsse!
<i>Sūrlup üñgen jaš ijažñ bar!</i>	Da sind deine sich ausstreckend wachsenden jungen Bäume!
<i>Damirlıy bolyan xara sūñ bar!</i>	Da sind deine schwarzen Wasser mit zahllosen Adern!
<i>Dazıldıy bolyan jaš ijažñ bar!</i>	Da sind deine jungen Bäume mit zahllosen Wurzeln!
[10] <i>Evirlip aqyan sūñ bar!</i>	Da sind deine sich schlängelnd fließenden Wasser!
<i>Eglip üñgen öl ijažñ bar!</i>	Da sind deine sich biegend wachsenden Baumschößlinge!
<i>Ĵajyanıñ ösgeñ jaš ijaš</i>	Da sind die sich wiegend wachsenden jungen Bäume,
<i>Ĵalimñıy xajañ bar – Xārqañ!</i>	deine Felsen mit den steilen Zacken, Heiliger!
<i>Ezer bolyan artıñ bar!</i>	Da sind deine Pässe, die Sätteln gleichen!
[15] <i>Emig bolyan sūrıñ bar!</i>	Da sind deine Bergspitzen, die Brüsten gleichen!
<i>Torıy bolyan šölüñ bar!</i>	Da sind deine Steppen, die Seide gleichen!
<i>Tölaj bolyan artıñ bar!</i>	Da sind deine Pässe, die Hasen gleichen!
<i>Uluğ ĵāyaj odarıñ bar!</i>	Da sind deine geräumigen schönen Weideplätze!
<i>Ūzum ĵāyaj xonažñ bar!</i>	Da sind deine weiten schönen Jurtenplätze!
[20] <i>Degsi ĵāyaj xonažñ bar!</i>	Da sind deine ebenen schönen Jurtenplätze!
<i>Delgeñ ĵāyaj melĵeriñ bar!</i>	Da sind deine weiten schönen Weiden!
<i>Sanap ĵe'dbes salāñ bar!</i>	Da sind deine Gebirgstäler, die man nicht zählen kann!
<i>Ĵorup ĵe'dbes orūñ bar!</i>	Da sind deine Wege, die man nicht [alle] reiten kann!
<i>Ĵirlap ĵe'dbes ĵiriñ bar!</i>	Da sind deine Kämme, die man nicht [alle] entlanggehen kann!
[25] <i>Gežip ĵe'dbes xemiñ bar!</i>	Da sind deine Flüsse, die man nicht [alle] überqueren kann!
<i>Ažip bolvas artıñ bar!</i>	Da sind deine Pässe, die man nicht [alle] überschreiten darf!
<i>Bēr gōrgen Beš Menġim,</i> <i>Xārqañ!</i>	Die Ihr hierher blickt, meine Fünf-Ewigweißen – Heilige!
<i>Bēr görüp begere tunup durıyār!</i>	Hierher blickend richtet Eure Aufmerksamkeit auf uns [wörtl. hierher]!

Gewährsperson: Enikej, 1966, Sarıy bulaq. – Vers 1 *delegej*: hier „die irdische Welt, die Erde(n-welt)“. – Vers 3 *orčalañ*: < mong. *orčlon(g)* „die gesamte Welt, Weltall, Universum“. – Verse 4, 5 *joq bolur*: TRS und RTS nicht belegt; vgl. mong. *ügüj boloch* „weg sein, verschwin-

den“. – Verse 8 und 9 *boljan* (nachgestellt): wörtlich „beliebig, jeglich“ (hier etwa „zahllos, unzählige“). – Vers 11 *öl ijaš*, wörtl. „nasser Baum“, bezeichnet den ganz jungen Baum, dessen Rinde noch zart und feucht ist (vgl. *öl yulaq*, wörtl. „Naßbohr“ = „ganz kleines Kind, Wiegenkind“, wohl weil beim ständig liegenden Säugling die Stelle hinter dem Ohr leicht feucht wird; vgl. deutsch „noch naß hinter den Ohren“). – Vers 17 bezieht sich auf den Rücken des Hasen. – Vers 19 *ūžum*: < mong. *üüžim*. – Vers 20 *degzi*: auch „allesamt, alle miteinander“. – Vers 27 *meŋgi*: „mit ewigem Schnee bedeckter Berg/Gipfel“.

Es ergibt sich die Frage, wie die hier angerufenen Berggottheiten (oder: die Berggottheit) aufzufassen sind. Zunächst: *Beš Boyda* dürfte nicht die ursprüngliche tuw. Bezeichnung sein, sondern eine Entsprechung des mong. *Tavan Bogd* (beides „Fünf Heilige“). Die einheimische Bezeichnung für heilige Berge und andere große, regional nicht eng begrenzte heilige Naturobjekte ist *Xārqaŋ*, wie im Namen des *Xarlŋy Xārqaŋ* (mong. *Cengel Čajrchaŋ*), der das Gebiet um die Flüsse *Xarāty/Xarayŋiti* und um den *Xara xöl* dominiert und selbst noch die *Xara day* und das Gebiet am Unterlauf des *Aq xem* – Gebiete, die das Stammland vor allem der Gök Monjaq umschließen. Ist „Fünf Heilige“ die richtig interpretierende Übersetzung, oder handelt es sich um eine mehrköpfige Gottheit wie der slowenischen *Triglav* („Dreikopf/Dreiköpfiger“), der höchste Berg der Julischen Alpen? Sollte in Vers 27 analog dazu *Beš Meŋgi* mit „Fünf-Ewigweißer“ wiedergegeben werden? (Also nicht als Plural mit „fünf Schneegipfel“). Vielleicht ist *Beš Meŋgi* der alte tuw. Name jenes Bergstocks, der heute von den Tuwinern allgemein *Beš Boyda* genannt wird?

8.

A'rya ijin xarārda
aryar ɣoʃyari deŋgileŋen
Beš Boydam!

Wenn ich ihre bewaldeten Hänge betrachte
[sind es] meine Fünf Heiligen,
wo ihre Argalischafe und -böcke

miteinander herumtollen.

Mēs ijin xarārda
[5] *te juŋmazı deŋgileŋen*
Beš Boydam!

Wenn ich ihre besonnten Hänge betrachte
[sind es] meine Fünf Heiligen,
wo ihre Steinböcke und Steingeißen

miteinander herumtollen.

Aldaj dolyan
ala šōqar sarliqtŋy.
Xaŋyaj dolyan
[10] *xara šōqar jŋlyilŋy.*
Γijŋy dolyan
γüzil šōqar mōl inektŋ.

Daß sie die Altai-Berge füllen,
[so viele] buntgescheckte Jaks gibt es da.
Daß sie die Xaŋyaj-Berge füllen,
[so viele] dunkelgescheckte Pferde gibt es da.
Daß sie die Flußuferwindungen füllen,
[so viele] rotgescheckte mongolische Rinder

gibt es da.

Ĵariq dolyan
ĵalaŋ yara baštŋy xojluy.
[15] *Xaja daŋtan deŋneŋen*
xara šōqar öškülüg.

Daß sie die Schluchten füllen, [so viele]
[nur] schwarzköpfige Schafe gibt es da.
Daß sie mit Fels und Gestein zu verwechseln,
[so viele] schwarzgescheckte Ziegen gibt es da.

Maqtār des Dzodoč. Es soll noch zwei parallele Verse geben, die sich auf die Kamele beziehen, die aber von der Gewährsperson nicht erinnert wurden (den Text hörten wir nicht von Dzodoč selbst). Dieser Lobpreis ist auch in das Liedgut der Tuwiner von Cengel eingegangen. – Vers 1 *a'rya iji*: „Waldseite, bewaldete Seite = Nordseite (der Berge)“. – Vers 2 und 5 *aryar ɣoʃyar*

„Argalischafe und -böcke“: Sammelbegriff für „Argalischafe“ (die in den zentralasiat. Gebirgen vorkommende Wildschafart); und *te juɣma*, „männliche und weibliche Steinböcke“, Sammelbegriff für „Steinböcke“. – Vers 4 *mēs iji*: „Sonnenseite, besonnte Seite = Südseite (der Berge)“. – Vers 5 *deşgilēr*: „spielend springen, herumtollen, herumrennen“. – Vers 12 *mōl inek*, „mong. Rind“, die in der Mongolei gehaltene Rinderart, im Gegensatz zu den Jaks (*sarlıq*) der Altai-Tuwiner, die in alltäglichen Sprachgebrauch auch als *inek* bezeichnet werden, denn es ist die einzige Rinderart, die die Tuwiner im Altai hielten (zumindest auf der mong. Seite). – Vers 15 *deñežir*: „einander gleichen“, hier im Sinne von „einander zum Verwechseln ähnlich sein“.

9. *Xomdu xemniɣ maqtārī* Lobpreis des Flusses Xomdu

Xomdu būrul ēzim – ūjūjūjū ... Meine ergraute Mutter Xomdu ...!
aršān buluq aqyan – ūjūjūjū ... [Ihr] als Heilwasserquell Fließende ...!

Gewährsperson: Baldin, 1969, nördliches Oruqtuy. – Baldin trug diesen Lobpreis im Oberton- (oder Zweilaut)gesang (*xōmej*) vor; dabei ging seine Stimme am Ende jeden Verses in eine hohe Kopfstimmenlage über, so daß sich an die einzelnen Verse – einem hohen, fein tremolierenden Flötenton vergleichbar – ein mehrfach wiederholtes *ūjūjūjū*..... anschloß. – Obwohl dieser kleine Text eher eine einfache Anrufung ist, habe ich ihn unter die Lobpreise aufgenommen, da Baldin selbst ihn als *maqtār* bezeichnete.

10. *A'ttīɣ maqtārī* Lobpreis des Pferdes

<i>Ortuluq xebtig orunnuy irgin.</i>	Es nimmt einen Platz ein [groß] wie eine Insel.
<i>Oqtu degsi sīnnīy irgin.</i>	Es hat einen ganz und gar vollkommenen Rücken.
<i>Delegej xebtig orunnuy irgin.</i>	Es nimmt einen Platz ein [groß] wie die Welt.
<i>Degsi jāyay sīnnīy irgin.</i>	Es hat einen vollkommen schönen Rücken.
[5] <i>Tavaq xebtig yaraqtīy irgin.</i>	Es hat Augen wie Teller.
<i>Dalyīy xebtig jāqtīy irgin.</i>	Es hat Kiefer wie ein Walkgerät.
<i>Xačī salyan yulā bar.</i>	Da sind seine Ohren, einer offenen Schere gleich.
<i>Xalaj mōɣgūn diži bar.</i>	Da sind seine Zähne, gleich Aluminium und Silber.
<i>Būrē büšgūr xāji bar.</i>	Da sind seine trompeten[gleichen] Nüstern.
[10] <i>Ispik jāyay erni bar.</i>	Da sind seine pinzetten[gleichen] schönen Lippen.
<i>Fomus xebtig dīli bar.</i>	Da ist seine Zunge wie eine Maultrommel.
<i>Ĵēren xebtig ēgizi bar.</i>	Da sind seine Rippen wie Dserenantilopen.
<i>Gadīy ĵerni yazīradyan</i>	Es hat [gleichsam] stählerne Hufe,
<i>yaɣ bolud dujuyluy.</i>	die die harte Erde zum Poltern bringen.
[15] <i>Dōželgen jāyay ĵeli bar.</i>	Da ist seine schöne Mähne, die sich ausbreitet.
<i>Šur suvsun xebtig</i>	Da ist sein schöner Schweif, [unter dem]
<i>sūrtulyan jāyay yudrū bar.</i>	es herausschlüpft wie Korallen.
<i>Sāj basyan damanin gōrümde</i>	Sehe ich seine weitausgreifenden Beine,
<i>sajaq bolur šinĵilig irgin.</i>	[so] hat es das Zeug zum halben Paßgänger.
<i>Ĵele basyan damanin gōrümde</i>	Sehe ich seine trabend ausschreitenden Beine,
<i>ĵelišgir bolur šinĵilig.</i>	[so] hat es das Zeug zu einem tüchtigen Traber.

Dieses *maqtār* wird Dzodoč zugeschrieben; 1969 aufgezeichnet. Es nimmt Bezug auf einige Merkmale eines trefflichen Pferdes: Körper groß und kräftig (Vers 1, 3), Rücken lang (Vers 2, 4), Augen tief liegend (Vers 5), Ohren lang und spitz (Vers 7), Nüstern groß und weit nach vorn gezogen (Vers 9); dazu zählen noch ein kurzer kräftiger Hals, eine möglichst hohe Brust, ein „schlanker“ Bauch und anderes. – Vers 6 *dalyjy*: ein „Walkgerät für große Häute“. Ich habe ein solches Gerät nicht gesehen, aber nach der Beschreibung eine Skizze angefertigt. Danach besteht ein *dalyjy* aus zwei keilförmig miteinander verbundenen, etwa anderthalb Meter langen kräftigen Hölzern, in deren spitzwinkliger Verbindungsstelle eine Holzstange senkrecht beweglich verankert ist. Etwa zwischen 1. und 2. Drittel, von der Spitze her, verbindet ein Querholz die beiden Schenkel. Auf diese stabile Unterlage breitet man die zu bearbeitende Haut und drückt mit der beweglichen Stange gegen das Querholz, wobei man mit der linken Hand die Lage der Haut ständig verändert, bis sie durchgewalkt ist. (Vajnaštejn 1961 S. 76, Abb. 55a, zeigt ein ähnliches Gerät mit einem gespaltenen Holz als Grundbestandteil.) Dieses Walkgerät wird auch in Vers 28 in „Verkaufen“ genannt. – Vers 8 *xalaj*: Informantenaussage: „Aluminium“ (ebenso kasach. *çalajy*); Radlov II/226 *kalai* [Tel. Kom. Kas. Krm...] „Zinn“; vgl. kalm. *xalā* „Eisenblech“ (Ramstedt 162a). – Vers 12 *jēren xebtig*: so schön geformt und schlank wie eine Dseren-Antilope (Gazella subgutturosa Pall.), die oft als Sinnbild figürlicher Feinheit dient. – Vers 16 *suvsun*: klass.mong. *subusun* „Perle“. – Vers 19 *sajaq*: ein unvollkommener Paßgang und ein derart laufendes Pferd (im Gegensatz zu *jirā* „vollkommener Paßgang/Paßgänger“).

11. *Maldij maqtāri*

Lob des Viehs

<i>Bora la baštjy xojnuŋ (la?)</i>	Der allesamt grauköpfigen Schafe
<i>ge'zik yu'dū xuraj – ūjūjūjū ...</i>	Heil und Segen komme herbei ... !
<i>Bo la töreniŋ süldezi</i>	Ebendieser Regierung/Macht Schutzgeist
<i>xuraj xuraj – ūjūj ...</i>	komme herbei, komme herbei ... !
<i>Xara la baštjy xojnuŋ</i>	Der allesamt schwarzköpfigen Schafe
<i>ge'zik yu'dū xuraj – ūjūj ...</i>	Heil und Segen komme herbei ... !
<i>Xan la töreniŋ süldezi –</i>	Ebendieser erhabenen Macht Schutzgeist
<i>xuraj xuraj – ūjūj ...</i>	komme herbei, komme herbei ... !
[5] <i>Xaŋyaj dolyan xara barān</i>	Die den Changaj füllen, meine ganz und gar dunklen
<i>jilyim – xuraj – ūjūj ...</i>	Pferde – Segen über sie ... !
<i>Aldaj dolyan ala barān</i>	Die den Altai füllen, meine dunkelgescheckten
<i>jilyim – xuraj – ūjūj ...</i>	Pferde – Segen über sie ... !

Gewährsperson Baldin (wie Lobpreis 9); auch hier *xōmej*-Gesang mit den oben genannten Charakteristika. – Vers 1ff. *xuraj*: Ausruf, mit dem bei Mongolen bestimmte schamanische oder volksreligiöse Rituale begleitet wurden, die dem Herbeirufen von Schutz- und Hilfsgeistern und auch dem Herbeiwinken von Segen und Glück mit Hilfe eines mit Stoffstreifen geschmückten Pfeils oder einfach mit Tüchern dienten; dementsprechend übersetze ich mit „Komme herbei!“ und „Segen über sie!“ Vgl. mong. *churajlach* „(herbei)winken; etw. schwenken (z. B. ein Tuch) und dabei ‘churaj’ rufen“ (von Schamanen, aber auch von den am Ritus oder an Festlichkeiten Teilnehmenden praktiziert). In den mong.-deutschen und mong.-russ. Wörterbüchern der 2. Hälfte des 20. Jh. in dieser Bedeutung nicht belegt (erst in Bol'soj akademičeskij mongol'sko-russkij slovar', Moskva 2002, ist diese Terminologie enthalten). Möglicherweise wurde diese rituelle Handlung unter mong./kalm. Einfluß nur den Tuwinern der Mongolei bekannt; meines Wissens erwähnt sie M. B. Kenin-Lopsan in seinen Veröffentlichungen nicht.

2. KLEINE ANRUFUNGEN, BESCHWÖRUNGEN UND ÄHNLICHES

- | | |
|---|--|
| 1. <i>Ėj, Baj Aldaj!</i>
<i>Furmustu! Xan Gögej!</i>
<i>Xomdu! Xaraŋyiti!</i> | Oh, Reicher Altai!
Furmustu! Xan Gögej!
Xomdu! Xaraŋyiti! |
| 2. <i>Ej, Baj Aldaj!</i>
<i>Xāj oruq!</i>
<i>Xan Gögej!</i>
<i>Xomdu! Xaraŋyiti!</i> | Oh, Reicher Altai!
Xāj oruq!
Xan Gögej!
Xomdu! Xaraŋyiti! |
| 3. <i>Ėj, Baj Aldaj!</i>
<i>Furmustu! Xan Gögej!</i>
<i>Xomdu! Sayān uzun!</i> | Oh, Reicher Altai!
Furmustu! Xan Gögej!
Xomdu! Sayān uzun! |

Diese 3 kleinen Texte, 1966 aufgezeichnet, sind Anrufungen jener Sippe, der damals Xılbaŋ oylu Šinqbaj vorstand; sie wurde aber noch nach dessen verstorbenem Vater Xılbaŋ, der wegen eines Gebrechens den Beinamen *Aqsaq Dāmal* „Hinkender Dāmal“ trug, *Dāmaldıŋ ālı* „Āl des Dāmal“ genannt (*daamal* bedeutet nach TRS „veraltet Aufseher, Angehöriger der Wache“, deutet also auf einen Amtsträger hin; nach Aussage von Xılbaŋs Enkel Č. Galsan war es ein Adelstitel). – Anrufungen dieser Art richten sich an verschiedenste Ortsgottheiten und unterscheiden sich vor allem durch die Nennung von örtlich begrenzteren, weniger weit sichtbaren geographischen Erscheinungen, abhängig von der Lage der Weideplätze, auf denen sich die Anrufenden aufhalten.

Die geographischen Objekte, deren Gottheiten in den Anrufungen angesprochen werden, liegen ganz oder teilweise auf dem Gebiet, wo die Tuwiner von Cengel, insbesondere die Gök Monjaq (in älteren Quellen Kök Čuluutan genannt), wenigstens seit dem 18. Jh. Weideplätze haben. – Die Lage dieser Berge und Flüsse ist im Register „Geographische Namen“ ausgewiesen.

Andere schlichte Anrufungen solcher Art sind – abhängig von der Lage der jeweiligen Jurtenlager – die drei folgenden:

4. a) *Ej – Baj Aldaj, Xarlıy Xārqaŋ, Xomdu, Sayān uzun!*
 b) *Ej – Arvın yurvun Aldajim! Fučun yurvun Furmustum!*
 c) *Ej – Xārqaŋ, Baj Aldajim! Avirildiy Baj Xonažim!*
 ... Mein hilfegewährender reicher Herr des Jurtenplatzes!

baj: „reich“, auch „heilig“ (siehe Anm. zu Lobpreis Nr. 3). – *aviril*: stand.tuw. (TRS) *avyral* [selten] „Rettung, Schutz, Hilfe“, < mong. *avral* „Rettung“.

5. *Ėj – Baj Aldajim!*
Edē alyıl
emī süttüg Baj Aldajim!
- Oh mein Reicher Altai!
Dessen Rocksäum weit,
dessen Brüste voll Milch sind – mein Reicher
Altai!

<i>Xomdu baži</i>	[Ihr] Anfang des Xomdu[-Flusses],
<i>Xurayan xölüm!</i>	mein Xurayan-See!
<i>Xarāti baži</i>	[Ihr] Anfang des Xarāti[-Flusses],
<i>Xarlıy Xārqañim!</i>	mein Schneereicher Heiliger!
<i>Bēr görüp</i>	Hierher blickend
<i>Begere tunuñar!</i>	richtet Eure Aufmerksamkeit hierher!
<i>Xaja görüp</i>	Dorthin blickend
<i>Xārlayar!</i>	erbarmt Euch!

6. Anrufung vor der Jagd

<i>Ėj, Baj Aldaj!</i>	Oh Reicher Altai!
<i>Tas baštıy darčıñ ber!</i>	Gib deine kahlköpfigen, noch nicht trächtigen Murmeltierweibchen!
<i>Burul baštıy buruñ ber!</i>	Gib deine grauköpfigen Murmeltiermännchen!

Vom ersten Tee im Jägerlager (*oday*) wird mit diesen Worten ein Spritzopfer dargebracht (*şaj ǰazar*). – *darčı*: weibl. Murmeltier, das noch nicht (oder: ein Jahr lang nicht [siehe Lied Nr. 32]) trächtig war, daher gut im Fleisch steht.

7. Anrufung der Sonne

<i>Aldın xün – öljejiñ ber!</i>	Goldene Sonne – schenke deinen Überfluß!
---------------------------------	--

öljej: Glück, Überfluß; Segen“ (vgl. mong. *ölzij* „Glück, Wohlergehen“). – Beim Kastrieren der Jungtiere (Schafe, Ziegen), das (1969) festlich begangen wurde, brachten die Frauen der Jurten-gemeinschaft die „Teller“ (*tavaq*; siehe Einleitung S. 26) zu dem Platz, an dem das Kastrieren stattfand. Unmittelbar daneben nahmen die Erwachsenen des *Al* in einem zum Berg *Xarlıy Xārqañ* hin offenen Rechteck um kleine Tische Platz. Ehe sie die Teller mit weißen Speisen (*aq jem*) absetzten, krümelten sie davon etwas auf das Rauchopfer, das auf einem flachen Stein auf einem umgestülpten Jakdung-Sammelkorb entzündet war, legten obenauf etwas Butter und riefen dann die Sonne an (siehe dazu Taube 1974a). Die Bitte bezieht sich auf Gesundheit und Fruchtbarkeit der Herden

8. Vor dem Einschlafen zur Nacht (*mörgül[?]* – „Gebet“)

<i>Ėj, üş ǰedi ǰervi bir dārikim</i>	Oh, meine dreimal sieben [=] einundzwanzig <i>Dāriki</i> ,
<i>ǰaş bodumnu örşēger!</i>	beschützt mich Kleinen!

Abendgebet des Kindes *ǰuruq-uṽā* (Č. Galsan; 1968). In dessen väterlicher Jurte gab es früher regelmäßig ein Abendbeten. Butterlampen wurden angezündet und Wacholder als Räucherwerk verbrannt. Als Jüngster durfte Č. Galsan daran teilnehmen unter der Voraussetzung, daß er schön betete. (Sein Kommentar: „Dadurch drückte ich mich vor dem abendlichen Hineintreiben der Schafe und Ziegen in die Hürde.“) – Von den 21 *Dāriki* (< klass.mong. *dara eke*, kalm. [Ramstedt] *därk*⁹) sind je sieben weiß, rot und grün.

9. Beschwörungsformel bei eingeschlafenen Füßen:

<i>Āl jurtuŋ gö'že bardī</i>	Dein <i>Āl</i> ist fortgezogen,
<i>ajaq savaŋ jīdīp γaldi –</i>	dein Geschirr ist liegengeblieben –
<i>dur dur!</i>	auf auf!

10. Beschwörende Worte, an einen altersschwachen Hund gerichtet:

<i>Sen bo jaynī jip</i>	Friß du dieses Fett,
<i>mōŋge udūš eki jālī</i>	und nachdem du ewig geschlafen,
<i>i't bop törü!</i>	werde als guter junger Hund geboren!

Pferde und Hunde, die gute Gefährten waren, läßt man alt werden; dann tötet man sie, nachdem man sie noch einmal gut gefüttert hat. Den Pferdeschädel trägt man auf einen Berg (wohl den der Sippe). Einem treuen alten Hund stopft man ein Stück vom Fettsteiß eines Schafs in den Schlund (man erweist ihm gleichsam eine letzte Wohltat) und erdrosselt ihn unter diesen Worten. – In dem Märchen *Ergen-ool* (TVM Nr. 25, S. 72; SPAT Nr. 3, S. 67f.) gewinnt sich der Held einen Helfer auf seiner Jenseitsreise, indem er einen kleinen schwarzen Hund mit einem Schafsschwanz „satt macht“ (*xojnuŋ yudurūnan toddurar*). – Dieses Töten ohne Blutvergießen gilt als ehrenvolle Tötungsart. In alten Zeiten wurde es offenbar auch für altersschwache Greise angewendet, so zum Beispiel in Märgen mongol. Völker (u. a. Potanin 1919, S. 43, Nr. 18); vgl. den jakut. Brauch, Vater oder Mutter, wenn sie vergreisten und „in den Kindszustand verfielen“, ein fettreiches Stück Pferdedarm in den Mund zu stecken und danach das Bestattungsritual zu vollziehen (Kisljakov 1970, S. 78 Anm. 26). Siehe dazu auch Taube 2000a und 2004a (Nr. 100 S. 316, und Kommentar dazu S. 482ff.).

11. Bannspruch gegen tollwütige Tiere:

Manjīn boyda, xūlegeŋniŋ aqsī jaj(i)s yil!

Manjīn Boyda, laß den Mund deines Boten [an mir] vorbeigehen!

Dazu nimmt man einen Grashalm quer zwischen die Zähne. – Manjīn Boyda gilt als Schutzpatron der Tollwütigen/der Tollwut; zu ihm und zur Entstehungsgeschichte des Bannspruchs siehe SPAT Nr. 67.

12. Beschwörung des kochenden *Xojtpaq*

<i>Doqtā, doqtā!</i>	Halt ein, halt ein!
<i>Ĵalĵiq giži gel jor!</i>	Betrunkner Kerl, komm her!

Es gehört sich, daß man beim Betreten einer Jurte an dem gleich links (seltener rechts) neben der Tür festgemachten *Gögēr* (siehe Segensspruch Nr. 7 Vers 9) nicht einfach vorbeigeht, sondern die darin gesäuerte gärende Milch – den *Xojtpaq* – mindestens dreimal mit dem Stampfer (*bīšγī*) stampft. Tut man das nur einmal, beginnt der *Xojtpaq*, wie es heißt, zu „kochen“ (~ zu toben). Dagegen soll dieser Bannspruch helfen, der den *Xojtpaq* gleichsam erschreckt, denn man kratzt bei diesen Worten außen am *Gögēr*. (Betrunkene gelten als besonders stark, vgl. Sprichwort Nr. 181). Zugleich machen diese Worte den Eingetretenen indirekt auf seinen Fauxpas aufmerksam. – Das Gebot des *Xojtpaq*-Stampfens in einer fremden Jurte ist darin begründet, daß der Gärungsprozeß durch häufige Bewegung gefördert wird. Für Eintretende ist das dreimalige Stampfen eine Kleinigkeit, die es aber den zum Beispiel mit einer länger währenden Arbeit

beschäftigten Jurtenbewohnern erspart, ihre Arbeit zu unterbrechen. – *jaljıq giži*: „betrunkenen Randalierer, Raufbold, Radaumacher“. – Zu *gel jorür* vgl. TRS s. v. *kélir* 4.

13. Beschwichtigung von Jungtieren

*Tūraj, tūraj, tūraj –
xoj oylu bayaj, öškü oylu eki.*

Tūraj, tūraj, tūraj –
der Schafssohn ist schlecht, der Ziegensohn
ist gut.

Oder: *Tūraj, tūraj, tūraj –
xoj oylu išbes, öškü oylu ižer.*

Tūraj, tūraj, tūraj –
der Schafssohn trinkt nicht, der Ziegensohn
trinkt.

Wenn ein Zicklein nicht aus Menschenhand trinken will (z. B. Molke), sagt man mehrmals diesen Spruch. – Es gibt ähnliche zweisilbige Rufe (auch für andere Vieharten), die – mehrfach wiederholt – die Seele eines Muttertieres, das Neugeborene abweist, anrühren und zur Annahme des Kindes bewegen sollen.

14. Vier Klagelaute, die bis hinauf zum Himmel dringen

*Dulyujaqtıñ yaryıžı,
dujurānıñ yışyızı,
ösgüs gižiniñ ĭzi,
ölekšin ĭ'ttiñ ĭdi.*

Der Verwitweten Fluch,
des Kranichs Schrei,
der Verwaisten Weinen,
der Hündin [Klage]laut.

Gewährsperson: Č. Galsan. – Vers 2 bezieht sich auf den Verlust des Partners, Vers 4 auf den der Welpen.

3. SEGENSSPRÜCHE (ALĞIŞ)

Die Segen heischenden Sprüche bringen gute Wünsche zum Ausdruck, deren Erfüllung zum geringsten Teil menschlichem Ermessen, sondern vor allem dem eines verehrten numinosen Wesens zugesprochen wird. Diese Texte sollen Heil und Segen für eine Gemeinschaft oder einen Menschen mit einem bestimmten konkreten Bezug aus besonderem Anlaß bewirken. Dementsprechend werden auch die anrufenden Gesänge der Schamanen als *xamnıñ alyıñi* bezeichnet. Die Bedeutung von *alyırar* „(laut) schreien, brüllen, (weh)klagen; zu jdm. rufen, anrufen“ widerspricht diesem religiösen Bezug nicht (vgl. Martin Luthers auf dem 130. Psalm beruhendes „Aus tiefer Not schrei ich zu dir, Herr Gott ...“). Für das alttürk. *alqış* „Lob, Lobpreis“ sind numinose Bezüge belegt (Nadeljaev u. a., S. 38f.; siehe auch Tatarincev S. 101 s. v. *algyş*-).

Segenssprüche bei verschiedenen Anlässen im Lebenslauf: für die neue Jurte / für Jungvermählte (Nr. 1-11), für die junge Braut (Nr. 12), für die gastliche Jurte bei einer Hochzeit (Nr. 13-14); für Neugeborene (Nr. 15-24), für Jungen (Nr. 25-29), für Mädchen (Nr. 30); beim Tod eines alten Menschen (an die Hinterbliebenen gerichtet) (Nr. 31);

bei der Einweihung von etwas Neuem, Neuerworbenem: neuer Weideplatz (Nr. 32), neues Vieh (Nr. 33), Ausstattung mit neuer Kleidung (Nr. 34-35);

bei verschiedenen Arbeiten des Nomadenlebens: Kastrieren der Jungtiere (Nr. 36-37), erstes Melken im Jahr (Nr. 38-39), Schafschur (Nr. 40-44), Wolle klopfen (Nr. 45-46), Filzbereitung (Nr. 47-50), Nährarbeiten (Nr. 51-52), schwierige und verantwortungsvolle Arbeiten allgemein (Nr. 53-54).

Für die neue Jurte / für Jungvermählte

1 *Bödej öljejlig bolsun!*

Die neue Jurte möge Glückseligkeit haben!

bödej: „neue Jurte (während der Hochzeitsfestlichkeiten)“; früher mußten Jungvermählte nach alter Sitte zunächst einige Zeit (maximal ein Jahr) in einem *xadyır* verbringen (tipi-artiges Stangenzelt, eine im Vergleich zur Jurte ärmliche Behausung ohne Wände), also unter erschwerten Bedingungen, ehe sie eine Jurte beziehen durften. In Erinnerung daran ist das Wort *bödej* „ärmlich“ (so auch im Stand.tuw.) heute Synonym für „neue Jurte“ geworden.

2 *Daş ożuñ biñy bolsun!*

Dein Stein-Herd möge fest sein!

Dalyan xülün ovā bolsun!

Deine gerstenmehl[artige] Asche möge

reichlich sein!

Var.: *Daş ożu biñy! Dalyan xülü ovā!* „Fest [sei] ihr Stein-Herd! Reichlich [sei] ihre gerstenmehl[artige] Asche!“ Var. mit abweichendem 2. Vers: *Döggen külün ovā bolsun!* „Deine ausgeschüttete Asche möge ein Haufen werden!“ – *daş ozuq:* „Herdstelle aus Steinen“; die ursprüngliche Art der Feuerstelle, aus drei Herdsteinen bestehend, die nicht verrückt werden durften, denn die Herdstelle ist Sitz der Gottheit des Herdfeuers, unter deren Schutz die Jurte und die in ihr Lebenden, d. h. die Familie, stehen. Dieses Feststehen der Herdsteine symbolisierte daher Festigkeit, Bestand und Wohlergehen der Familie. – Verließ man einen Lagerplatz, mußte einer der Herdsteine aus seiner Lage verrückt, d. h. die Herdstelle geöffnet werden – anders wäre die Gottheit des Herdfeuers darin gefangen und unversorgt zurückgelassen worden, hätte nicht mit an

den neuen Lagerplatz ziehen können, was Unheil über die Familie gebracht hätte. – *dalʔan xül*: die Asche soll locker und fein sein wie Gerstenmehl und haufenweise anfallen (*ovā*: „Haufen“; sonst *relig.* „kultischer Steinhaufen“). Das bedeutet: Es soll in dieser Jurte oft gekocht und reichlich geheizt werden können, es soll kein Mangel bestehen. Da getrockneter Dung (vor allem von Jaks) wichtiger Brennstoff ist, beinhaltet dieser Segensspruch indirekt den Wunsch für reichen Viehbestand, die Grundlage allen Wohlstands.

3 (Für die neue Jurte)

Gö'žerde tōsunnuy bolsun!

Beim Nomadisieren möge sie mit Staub

[umgeben] sein!

Olurarda barānniy bolsun!

Beim Dastehen möge sie ein Ansehen haben!

*ʔadavčizinan jirā jügürük
irāvāzīn!*

Von ihrem *ʔadavčī* mögen die Paßgänger sich
nicht eilends entfernen!

*Bajniñ xonažinan ēlep
xonar bolsun!*

[Gleichsam] eines Reichen Jurtenplatz
einnehmend möge man [hier] wohnen!

*Bātīrnīñ širēzin bilap ēlēr
bolsun!*

[Gleichsam] eines Recken Thron an sich
bringend möge man [hier] Herr sein!

tōsunnuy bolsun! – es möge soviel Vieh mitziehen, daß Staub aufgewirbelt wird. – *olurarda barānniy*: an parallelen Stellen steht anstelle von *olurar* mit dem 1. Vers alliterierendes *gōrūr*, „einen ganzen Tag verweilen, sich für einen ganzen Tag niederlassen“. – *ʔadavčī* (mong. *chatavč*, „unterer Rand/Saum der Jurte“) steht hier für den Platz an der Seite, in unmittelbare Nähe der Jurte, in der sich treffliche, also angesehene Gäste (da sie mit den besten Pferden – Paßgängern und Rennern – kamen) wohlfühlen, d. h. oft und lange verweilen und langsam (weil sehr satt und trunken) fortreiten sollen.

4 *Maldan baj*

uruylarınan gövej

uzun jaštīy

baqtī görves

uluy jāvaj ög bolsun!

An Vieh reich,

von ihren Kindern darin viele,

mit einem langen Leben,

Schlechtes nicht erlebend –

so eine große schöne Jurte möge es sein!

Gewährsperson: Ipī oylu Biger, 1985.

5 *Dörün baži širyaj bolsun!*

Deines *Dör* Mitte möge [wie] ein *Širyaj*-

Strauch sein!

Döžēñ išti sazīy bolsun!

Deines Bettes Inneres möge nach Harn riechen!

Ežīñ aqsī dožan bolsun!

Deiner Tür Zugang möge vereist sein!

Dalyan xülün ovā bolsun!

Deine gerstenmehl[artige] Asche möge ein

Haufen sein!

Daš ožūñ bižīy bolsun!

Dein Stein-Herd möge fest sein!

Gewährsperson: Dzodoč, 1969. – Die ersten 3 Verse beziehen sich auf Kinderreichtum. – *dör*: der Ehrenplatz im hinteren Teil der Jurte, gegenüber der Tür; dieser Platz gilt als „oben“; wenn keine Gäste da sind, gehört er dem Hausherrn. *dör bažīnya olurar* heißt: „ganz oben im *Dör*/inmitten des *Dör* Platz nehmen“, d. h. nicht auf einem der anderen im *Dör* möglichen Sitzplätze. – Die Zweige des *širyaj*-Strauchs (Judachin 1965 *čyrgaj*) wachsen aus dem Wurzelstock nach allen Seiten, in ihrer Mitte gleichsam einen Freiraum bildend; wie die Zweige des *širyaj*-Strauchs

[10] <i>Šarlan ijaš bišyilyr</i> <i>bolsun!</i>	Einen <i>Xojtpak</i> -Stampfer aus Espenholz mögen sie haben!
<i>Faldar i'di baylaşyňya</i> <i>dursun!</i>	Ihre rotstirnigen Hunde mögen bei den Anbindepfosten und -stricken sein!
<i>Xara giži abdīrāzīňya dursun!</i>	Ihre schwarzen Zobelpelze mögen in ihren Truhen sein!
<i>Ažindim dēš aryaya ünbēzin!</i>	Vor Zorn mögen sie nicht in den Wald hinauslaufen!
<i>Xarliydīm dēš dayya</i> <i>ünbēzin!</i>	Vor Kummernis mögen sie nicht auf die Berge hinauflaufen!

Vers 5 *jele*: zwischen 2 Pfähle gespannte Leine zum Kälber-Anbinden. – Vers 6 *xonup je'dbes yodanniy*: gemeint sind so ausgedehnte Weideplätze, daß man im Laufe eines nomadischen Jahreszyklus gar nicht überall lagern kann. – Vers 7: *aldin möngün* wahrscheinlich nicht „Gold und Silber“, sondern auf gutes, kostbares Gerät, d. h. Wohlstand bezogen. – Vers 9: *gögēr* ist ein großes, aus geräucherter Jakhaut genähtes Gefäß für die Zubereitung von *xojtpak* (gesäuerte und gegorene Milch, Ausgangsprodukt für diverse „weiße Speisen“); „ein *Gögēr* aus einer Ochsenhaut“ hat ein besonders großes Fassungsvermögen. – Vers 13 wörtlich: „«Ich bin zornig/verärger» sagend/denkend ...“ (desgleichen Vers 14: „«Mir stockt der Atem [vor Bekümmernis]» ...“); wie groß Zorn oder Kummer gelegentlich auch sein mögen, man solle alles miteinander tragen und austragen und nicht verstört/entzweit auseinander gehen.

8 <i>Daš ožū bižiy bop</i> <i>dalyan xülū ovā bop</i>	Daß [der Jurte] Stein-Herd fest werde, daß ihre gerstenmehl[artige] Asche zuhauf anfalle,
<i>dörün baži širyaj bop</i>	daß die Mitte deines <i>Dör</i> dem <i>Širyaj</i> -Strauch gleiche,
<i>ežiy aqsī dožan bop</i>	daß der Eingang deiner Tür vereist werde,
[5] <i>murnū edēñni aži tölün</i> <i>bazip</i>	daß auf deinen vorderen Rockschoß deine Nachkommen treten,
<i>arti edēñni adil maliñ bazip</i>	daß auf deinen hinteren Rockschoß dein Vieh tritt,
<i>žān ge ži gögērliq</i>	mit einem <i>Gögēr</i> aus eines Elefanten Haut,
<i>žandan ijaš bišyilyr</i>	mit einem <i>Xojtpak</i> -Stampfer aus einem Sandelbaum,
<i>dārip gelirde dalaj xebtig</i>	beim Vorbeikommen wie ein Meer,
[10] <i>dayin gelirde buluq</i> <i>xebtig</i>	beim Wiederkommen wie Aufwasser (auf vereistem Boden)
<i>xedzēde bo xebtig</i>	– allzeit auf diese Art so [reichlich]
<i>aži tölünge suqsunnuy žor!</i>	durch deine Nachkommen mit Trank [versehen –] lebe!

Aufgezeichnet am 20.7.1982 in Ostury von Frau Үшәш. – Vers 8 *žandan ijaš bišyil*: auch: „Stampfer aus Sandelholz“; wegen der Parallelstellung zu *žān ge ži gögēr*, womit auf die überdimensionale Größe dieses Ledergefäßes hingewiesen wird, dürfte wohl auch hier ein ganzer Sandelbaum als Stampfer gemeint sein. – Vers 9 *dārip*: < mong. *dajrach* „vorbeikommen“ (in der

nomadischen Kultur immer mit Einkehr und Bewirtung verbunden). – Vers 10 *buluq*: TRS russ. „naled“, nach Pavlovskij „Aufwasser auf dem Eis“ (das in bestimmten Lagen mit Büldenwiesen immer vorhanden ist). – Vers 12 *aži tölünge*: auch „für deine Nachkommen“.

- 9 *Geldereves uluγ gežiktig bolsun!* Ein unvergänglich großes gutes Geschick mögen sie haben!
Buldaravas uluγ bujannīγ bolsun! Nicht nachlassende große Tugend mögen sie haben!
Eželēn töreziŋge ergelig bolsun! Durch die Regierung, die sie beherrscht, möge ihnen Recht [zuteil] werden!
 [5] *Xarjālīγ töreziŋge xāraldīγ bolsun!* Durch die Regierung, der sie unterstellt, mögen sie Wohlwollen [erfahren]!
Xamiq gövejiŋge ünelig bolsun! Durch all ihre vielen möge ihnen Wertschätzung zuteil werden!
Aldīrtan örü on üš Aldaji azīrazīn! Von unten nach oben mögen ihre dreizehn Altai-Götter sie ernähren!
Üstūrten Xan Ğurmustuzu xadayałazīn! Von oben möge ihr erhabener Ğurmustu sie bewahren!
 [10] *Bügü jüzün adıl maldīγ gežik yudūn bersin!* Ihres Viehs aller Farben Gedeihen mögen sie geben!
Aži ĵemi bilen ači ürenin ōlduγ yisdiŋ Ihre Nahrung und ihre Nachkommen [sowie] der Söhne und Töchter
 [15] *ĵajānīn xāralazīn!* gutes Geschick mögen sie schenken!
Daš ožu bižiγ bolsun! Ihr Stein-Herd möge fest sein!
Dalyan xülü ovā bolsun! Ihre gerstenmehl[artige] Asche möge zuhau anfallen!
Buryanīγ bujannīγ bolsun! Durch ihren Buryan mögen sie Güte erfahren!
Bo göpge suysunnıγ bolsun! Durch diese vielen [hier] mögen sie mit Trank versehen sein!
 [20] *Örün tanıvas maldīγ baj bolsun!* Daß es nicht [alle] seine Gefährten kennt – [so] reich an Vieh mögen sie werden!
Ürenin tanıvas örgün gövej bolsun! Daß sie ihre Kinder nicht [alle] kennen – [so] sehr viele mögen es werden!
Öregezin tanıvas xa duymalıγ bolsun! Daß sie ihren Rauchöffnungsfilz nicht erkennen – [so viele] Geschwister mögen sie haben!
Öremezi yilīn baj bolsun! Reich an ihrem dicken Rahm mögen sie werden!
Bajnīγ xonažiγ xonup ĵorsun! Leben mögen sie, als ließen sie sich nieder auf eines Reichen Jurtenplatz!
 [25] *Bätirnīγ ornuγ olrup ĵorsun!* Leben mögen sie, als setzten sie sich auf eines Recken Platz!

Xänniñ xārazıñya
Xan Aldajniñ xārazıñya
xara baštıy xojnu
yodannadıp jorsun!

Bo uluy göpdüñ xārazıñya
 [30] *bora baštıy xojnu*
ödektedip jorsun!

Erdine yañ sürük
aldan iji yulaş jelelig.
Aldaj dolyan
ala barān jilyiñi sāp izip
 [35] *aysim jügrün*
sōdup jorsun!

Xaŋyay dolyan
xara barān jilyılarnı jelelep
xāräldig jirāzin sōdup jorsun!

Töre tümenin örtüp bajısyadıp

[40] *örgürde baränniñ*
gö žerde tösunnıy
örgün gövejiñge bajısyaldıy!
Bodān bodalı

buryan bojdu sadıñiñ
 [45] *bodalınan bolur bolsun!*
Sayıñyan sayızi

saj gegēniñ bodalınan
büder bolsun!

Oqşap jiddāni
 [50] *öldar yisdar bolsun!*

Ĵasyap jilyāni
üs öreme bolsun!

Baži būrul
diži sarıy!

[55] *Uzun jaşdıy*
udān jiryaldıy bolsun!

Durch des Chaans Gnade und
 durch des Erhabenen Altai Gnade
 mögen sie leben, die schwarzköpfigen Schafe
 auf den Weideplätzen weiden lassend!

Durch dieser sehr vielen Güte
 mögen sie leben, die grauköpfigen Schafe
 in der Hürde haltend!

Die kostbare stählerne Herde
 hat 62 Klafter lange *Ĵele*.

Daß sie den Altai füllen, [so viele] vielfarbige
 Pferde melkend, [ihre Milch] trinkend
 und ihre vorzüglichen Renner [zum Rennen]
 abhärtend – [so] mögen sie leben!

Daß sie das *Xaŋyay*-Gebiet füllen, [so viele]
 schwarzfarbene Pferde an die *Ĵele* bindend
 (und) ihre lieben Paßgänger [zum Rennen]
 abhärtend – [so] mögen sie leben!

Ihre Macht und ihr Volk erfreuend bereiten sie
 Freude –

und ansehnlich bei einem Ganztagsaufenthalt,
 von Staub umgeben beim Weiterziehen
 haben sie Freude durch ihr gar vieles [Vieh]!

Ihre gedachten Vorhaben –
 durch des heiligen Bodhisattva
 Gedanken mögen sie gelingen!

Ihre gehegten Wünsche –
 durch der Millionen Erleuchteter Gedanken
 mögen sie in Erfüllung gehen!

Das, was sie schmatzend beschnupern,
 mögen Söhne und Töchter sein!

Das, was sie schnalzend lecken,
 mögen Butter und Rahm sein!

Grau ihre Köpfe,
 gelb ihre Zähne!

Mit einem langen Leben
 und mit dauernder Glückseligkeit mögen sie
 [gesegnet] sein!

Diesen Segensspruch verdanke ich P. Ĵivā, der als Lehrer mit dem Mongolischen gut vertraut und belesen war; daher finden sich in seiner Sprache überdurchschnittlich viele Mongolismen und in seinen Texten auch andere für die Volksdichtung der altaischen Tuwiner nicht charakteristische Elemente. – Vers 5 *xarjā*: < mong. *char'jaa* „Unterstellung; untergeordnet“. – Vers 6 *xāräldig*: < mong. *chajrlal* „Liebe, Zuneigung, Sympathie“. – Vers 7 *xamıq göveji*: „alle ihre Mitmen-

schen“ („die ihnen Zugehörigen“). – Vers 9 *xadyalār*: < mong. *chadgalach* „(auf)bewahren“. – Vers 10 *bügü jüzün mal*: auch „Vieh aller Art“. – Vers 21 *üreni*: „ihre Kinder“: hier verallgemeinernd auf ihre Gemeinschaft, nicht nur auf eigene Kinder bezogen. – Vers 22 spielt auf eine Jurte voller Geschwister an. – Vers 29: Hinweis auf Hochzeitsgeschenke? – Vers 36 *xayγaj*: < mong., „wald- und wasserreiche Gebirgslandschaft“ (hier nicht Name des Gebirges in der Zentralmongolei). – Vers 38 *sōdar*: „durch Hungern abhärten“ (vor einem Rennen); dazu bindet man den Zügel so kurz am vorderen Sattelbogen oder am Anbindepfosten fest, daß das Pferd den Kopf bewegen, aber nicht grasen kann. – Vers 43: *bodal*: < mong. *bodol*, Äquivalent für *sayiš* „Gedanke“ (deshalb in der Übersetzung die Verwendung von „Wunsch“ und „Gedanke“); *sayiγyan sayiš* in Vers 46 hat auch die Bedeutung „Wunsch“. – Vers 49 *oqšār*: „schmatzen(d küssen)“, vgl. deutsch „Schmatz“ (hörbarer Kuß). – *ǰiddār*: TRS *čyttaar* „beriechen, beschnupern“; die charakteristische Art, kleine Kinder zu liebkosen. – Vers 51 *ǰasyār*: wörtlich „klatschen“.

10 *ǰä, ōldarim, öglengeñige*
men uluy ördüm!

Uluγ ǰaǰımnı berejim!

Mörge diggen bödejin

Aqγa diggen bödejin

[5] *aldın bilen yurǰazın!*

Aldın dayşada arayızı

alaman ǰigir xebtig durar

bolsun!

Möñgün dayşada arayazı

mözüñ ǰigir xebtig durar

bolsun!

[10] *Ulūnan aǰı bıǰannı alsın!*

Uluγ aǰıldı ǰılıp

ulus töreziniñ xārāzin

ǰe'ddirsin!

Xa dıñmazıñγa

xamıq gövünge xārāldig,

[15] *beş ǰoǰūñ maldan baj*

ürgüljü mindiy öner

örüşgü ya'dyılıy olurar

bolsun!

Nun, meine Kinder, über ihre Heirat freue ich
mich sehr!

Mein hohes Alter will ich [ihnen] geben!

Ihre auf der Spur errichtete neue Jurte,

Ihre auf der Ebene aufgestellte neue Jurte

mögen sie mit Gold[gurten] gürten!

Ihr Milchbranntwein in der goldenen Schale

möge wie Äpfel und Zucker sein!

Ihr Milchbranntwein in der silbernen Schale

möge wie Eiszucker sein!

Von den Großen mögen sie Wohltaten und
Gnade annehmen!

Indem sie viel Arbeit tun,

mögen sie die Zuneigung der Volksregierung

empfangen!

Daß sie von ihren Brüdern und Schwestern

und all den vielen Ihrigen geliebt,

an den fünf Arten Vieh reich

und allzeit so zahlreich [wie heute] und

mit Freude und Lachen leben – [das] möge

geschehen!

Aufgezeichnet 1969 vom Hirten Baldın im nördlichen Oruqtuy. – Vers 1 *ōldarim*: hier Anrede der Anwesenden. – Vers 3 *mör*: vielleicht < kas. oder mong. *mör* „Spur, Fußstapfen“ im Sinne von „Spur der Altvorderen“, d. h. auf angestammten Weidegründen. – Vers 9 *mözüñ ǰigir*: wörtl. „Eiszucker“, kristalliner Zucker in Brocken, ähnlich Kandsuzucker, aber bis zu Faustgröße; so erwarben ihn die Tuwiner früher, in dieser Form blieb er für sie der Zucker par excellence, zumal sie ihn auch jetzt vor allem als Würfelzucker kennen (vgl. Lieder Nr. 52f.). – Vers 16 *öner*: < mong. *önör* „zahlreich, kinderreich“.

11 *Ĵä, oylum xelinim orta*

*alyış jerölimni berejm!
Uluŷ ĵažimni berejm!
Ūn inŷaj örege dırtıp,
ežik ažiŷ ĵorūr bolsun!*

*Daš ozū bižiŷ bolsun!
[5] *Dalyan xülü ovā bolsun,
ōldarim!**

Oqšānıŷar ōl ŷis bolsun!

Ĵasyānıŷar sara üs bolsun!

*Döžēgerniŷ išti sazıŷ bolsun!
Ežigerniŷ aqsı dožaŷ bolsun!
[10] *Xav xav dep ērer
ŷaldar uluŷ arzılaŷ i'ttiŷ
boluŷar!**

*Ödek dolŷan
öle ŷalŷan xojluŷ boluŷar!
Xovu dolŷan
[15] *xōr sarıŷ tevelig boluŷar!
Ĵele dolgan bızālıŷ boluŷar!**

*Aldan iji ŷulunnuŷ ĵıqtāzın
belētep*

*ala šōqar ĵilyini
alyırıp ŷışŷırıp baylap
[20] *ŷimüsti savırıp
uluŷ ĵaštıŷ amıtanŷa izirtip
araŷını tip
olbuq širdēgerni ŷilinnadıŷ
tavaq dayŷaŷarnı doldurup
[25] *Aldaj dēdisge idē
dēžizin örgüp***

*gōžerde tōsunnıŷ
örgürde barānnıŷ
ürgülŷü möŷgü mindiŷ
ĵırŷaldıŷ bop
ĵorıŷar šū – ōldarim!*

Nun, mein Junge und meine Schwiegertochter,
schicklich
will ich meinen Segensspruch darbringen!
Mein hohes Alter will ich [euch] geben!
Nun, fürderhin mögt ihr leben
den Rauchöffnungsfilz zuziehend, die Tür
öffnend!

Euer Stein-Herd möge fest sein!
Eure gerstenmehl[artige] Asche falle zuhauf an,
meine Kinder!
Was ihr schmatzend küßt, mögen Jungen und
Mädchen sein!
Was ihr klatschend knetet, möge gelbliche
Butter sein!

Eures Bettes Inneres möge nach Harn riechen!
Der Zugang [zu] eurer Tür möge vereist sein!
Habt chau-chau bellende
rötlichgesichtige große löwen[gleiche] Hunde!

Habt die Hürde füllende
hellgraue blessinge Schafe!
Habt die Mulde voller
falb-isabellfarbener Kamele!
Habt die *Ĵele* voller noch kein Jahr alter
Jakkälber!

Die Schlaufen von 62 Fohlen vorbereitend,
die buntgefleckten Pferde
unter Rufen und Schreien anbindend,
den Kumys durch Schöpfen aufschäumend,
Menschen hohen Alters zu trinken gebend,
den Brantwein destillierend,
eure Sitzpolster und Teppiche fest steppend,
eure Teller und Trinkschalen füllend,
dem Altai-Himmel das Beste der Speisen
darbringend,
beim Weideplatzwechsel von Staub [umgeben],
beim ganztägigen Aufenthalt ansehnlich,
immer und ewig voll solchen Glücks

lebt doch nun – meine Kinder!

Für die junge Braut

ūs „Butter“ steht hier als *pars pro toto* für die „weißen Speisen“, d. h. für Segensreiches; gemeint ist daher auch in übertr. Sinne: Was du auch tust, es möge zum Segen (für euch) werden!

Lob und Segen für die gastliche Jurte bei einer Hochzeit

13 Geldereves uluy geziktiğ boluyar! <i>Buldaravas uluy bujannıy</i> <i>boluyar, öldarım!</i> <i>Uzun jaştıy boluyar, öldarım!</i> <i>Udān jırıldıy boluyar,</i> <i>öldarım!</i> [5] Örgürde jāyaj barānnıy <i>boluyar, öldarım!</i> <i>Gözerde jāyaj tōsunmuy</i> <i>boluyar, öldarım!</i> <i>Oqşānıyar öl uruy bolsun,</i> <i>öldarım!</i> <i>Jasyānıyar sara üs bolsun,</i> <i>öldarım!</i> <i>Beş жүзүн maldıñ gezik</i> <i>yudün bersin, öldarım!</i> [10] Barın ijikgi şoñnan xara	Große unvergängliche Glückseligkeit werde euch zuteil! Nicht nachlassende große Gnade werde euch zuteil, meine Kinder! Langes Leben werde euch zuteil, meine Kinder! Langwährendes Glück werde euch zuteil, meine Kinder! Bei einem Tagesaufenthalt habt [beim Lagern] ein schönes Ansehen, meine Kinder! Beim Weiterziehen habt schönen Staub [um euch], meine Kinder! Was ihr schmatzend küßt, mögen Söhne und Töchter sein, meine Kinder! Was ihr klatschend knetet, möge gelbliche Butter sein, meine Kinder! Der fünf Arten Vieh Heil und Segen möge [der Altai?] euch schenken, meine Kinder! Vom Anbindepfosten auf der Westseite
---	---

<i>barān a't irāvas bolsun,</i> <i>ōldarim!</i>	mögen sich die schwarzfarbenen Pferde nicht entfernen, meine Kinder!
<i>Dör ijikten uluḡ jaštīḡ övgen</i> <i>būrul adirīlvas bolsun,</i> <i>ōldarim!</i>	Von der <i>Dör</i> -Seite mögen sich die Alten und Ergrauten hohen Alters nicht trennen, meine Kinder!
<i>ǰūn ijinen ǰüzün bürün</i>	Von der linken Seite mögen sich all die verschiedenen
[15] <i>uruḡlar xennēdder</i> <i>uluḡ jaštīḡ avajlar adirīlbas</i> <i>bolsun, ōldarim!</i>	Mädchen und Schwiegertöchter (und) die Frauen hohen Alters nicht trennen, meine Kinder!
<i>Xezē möngüde ǰırıap</i> <i>ürgöljü möngüde</i> <i>ārşı üsdüg</i>	In alle Ewigkeit glücklich, immer und ewig mit Trockenquark und Butter,
[20] <i>arayı suysunnıy bolsun!</i> <i>Tajı bodān bodalıyır, ōldarım,</i> <i>bo töreniḡ bodalınan ıadtaj</i> <i>büdsün!</i>	Milchbranntwein mögt ihr als Getränk haben! Alle Gedanken, die ihr denkt, meine Kinder, mit den Gedanken dieser Regierung zusammen mögen sie sich erfüllen!
<i>Tajı sayıḡıyan sayıǰıyır,</i> <i>ōldarım,</i>	Alle eure Wünsche, die ihr hegt, meine Kinder,
<i>bo durıyan töreniḡ sayıǰınan</i> [25] <i>ıa'dı büder bolsun!</i> <i>Baq saqtān edigēddiḡ baq</i> <i>sayıǰı</i>	mit den Wünschen des jetzigen Regimes zusammen mögen sie Wirklichkeit werden! Derer, die Übles wollen, schlechte Absichten
<i>göp dalajniḡ indıyıa barsın!</i> <i>Eki saqtān edigēddiḡ</i> <i>erni murmu üstüg bop bolsun!</i> [30] <i>Bo nār! ǰırā ǰügürük</i> <i>bolyaš</i>	mögen auf die andere Seite vieler Meere gehen! Derer, die Gutes wollen, Lippenränder mögen voll Butter werden! Dieses Fest! Die Paßgänger, Renner und
<i>beš ǰüzün mal,</i> <i>xalıḡ ǰay xebtig delgerep</i> <i>göp bilen ıa'dı örüp</i> <i>uzun jaštıḡ</i> [35] <i>udān ǰırıaldıy</i> <i>xezē möngüde mındıg ǰırıap</i> <i>bıšyāyır būrul</i> <i>saḡmajıyır sārıl bop</i> <i>ǰorsun šū, ōldarım!</i>	die fünf Arten Vieh – daß das Brautentgelt zunimmt wie Fett, und ihr mit vielen gemeinsam euch freut und [gesegnet] mit langem Leben und mit andauerndem Glück – allzeit und immerfort so glücklich seid, [und] die Haut eurer Handrücken dunkel, euer Stirnhaar weiß wird – [so] mögt ihr leben, nicht wahr, meine Kinder!

Aufgezeichnet von Baldın im nördlichen Oruqtıy. – Vers 1ff.: Komitativ + *bolur*, wörtl. „mit ... versehen werden“ = „zuteil werden“. – Vers 5 bezieht sich auf das ordentliche oder stattliche Aussehen des Lagerplatzes. – Vers 9 und 31 *beš ǰüzün mal*: „die fünf Vieharten“: Pferd, Jak, Schaf, Ziege, Kamel. – Vers 10 und 14 *barın*: TRS „rechts; Westen, westlich; *ǰūn*: „links, Osten,

östlich“. Die Seiten „rechts“ und „links“ werden vom *Dör* her in Richtung Tür blickend bestimmt (rechts ist die Männerseite der Jurte, links die Frauenseite). Diese West-Ost-Definition entspricht der der Mongolen, deren Jurten nach Süden ausgerichtet sind (daher rechts = Westen, links = Osten). Da die tuw. Jurte im Altai nach Osten orientiert ist, ist die rechte Seite die Südseite, die linke die Nordseite. – Vers 15 *xennēdder*: Plural von *xenni* (Possessivum der 3. Person von *xelin* „Schwiegertochter“). – Vers 21 und 23: Zu *bodal* und *sayıñyan* *şayış* siehe Kommentar zu Nr. 9. – Vers 26 und 28 *edigēddiñ*: vielleicht von mong. *edgēer* „dieser“ + Gen.suffix *dıñ*? – Vers 32 *xalıñ*: „Brautentgelt, Kalym“. – Vers 36 *hezē*: < mong. *chēzē* „wann (auch immer)“. – Vers 37 *bışyaq*: eigentlich das Fell auf den Füßen des Viehs; hier, auf den Menschen übertragen, über- setze ich „Haut auf dem Handrücken“ (oder nur: „Handrücken“), und dementsprechend *būrul* mit „dunkel“ im Sinne von „gebräunt, wettergegerbt“ (die Füße sind im allgemeinen bedeckt). – Vers 38 *sārıl*: eigentlich „hellgrau“, bezeichnet vermutlich die Zwischenstufe zwischen *būrul*, „grau, dunkelgrau“, und *aq*, „weiß“, d. h. Haar mit überwiegendem Anteil weißer Haare.

- | | | |
|----|-------------------------------------|---|
| 14 | <i>Daş ożū badı bolsun!</i> | Ihr steinerner Herd sei fest! |
| | <i>Dalyan xülü ovā bolsun!</i> | Ihre gerstenmehl[artige] Asche sei da in Menge! |
| | <i>Murnū edēn uruy darı bassın!</i> | Ihre vorderen Rockschoße
möge ihre Kinderschar niedertreten! |
| | <i>Artı edēn adıl malı bassın!</i> | Ihre hinteren Rockschoße
möge ihr Vieh niedertreten! |

Aufgezeichnet Ende Oktober 1985 in Züünbüren (Sélengé-Aimak) von Dämdin. Er trug diesen Segenspruch, der sich aus Elementen zusammensetzt, die auch wichtige Bestandteile der Segenssprüche für Neuvermählte sind (vgl. Segenssprüche Nr. 2 und 5-9), an die Gastgeber gewandt zu Beginn eines kleinen Festes vor.

Für Neugeborene

- | | | |
|--|----------------------------------|--|
| 15 | <i>Jaşı uzun bolsun!</i> | Seine Jahre mögen lang sein! |
| | <i>Jaşanı badı bolsun!</i> | Sein gutes Geschick möge fest sein! |
| Zaamar 1985. – Geschlechtsindifferent. | | |
| 16 | <i>Uzun jāyay jaştıy</i> | Mit einem langen schönen Alter, |
| | <i>aq baştıy</i> | mit einem weißen Kopf – |
| | <i>mındıy jāyay giži bolsun!</i> | ein solch schöner Mensch möge es werden! |
| Gewährsperson Biger, Zaamar 1985. | | |
| 17 | <i>Uzun jaştıy</i> | Ein langes Leben |
| | <i>udān jıryaldıy bolsun!</i> | [und] ein langwährendes Glück möge es haben! |
| 18 | <i>Uzun jaştıy</i> | Mit einem hohen Alter, |
| | <i>ür jıryaldıy</i> | mit langem Glück, |
| | <i>sārıl sañmajlıy</i> | mit hellgrauem Stirnschopf, |
| | <i>būrul bışyaqtıy</i> | mit dunkler Handrückenhaut, |
| | <i>mönge jaştıy</i> | mit ewigem Leben |

möngün öpejlig bolsun!

[und] mit einem silbernen Wieglein möge es
[beschenkt] werden!

Zu *sārīl* und *bīšyaq* siehe Kommentar zu Nr. 13, Vers 37f. – *öpei*: Ersatzwort für *γavaj* „Wiege“ (siehe Taube 1974b).

19 *Möngün γavajlīy bolsun!*
Möngü jaštīy bolsun!
Sārīl saγmajlīy
būrul bīšyaqtīy
muγ jaštīy
burzaq dištig bolsun!

Eine silberne Wiege möge es haben!
ein ewig[währendes] Alter möge es haben!
Ergrautes Haar über der Stirn,
dunkle Haut auf den Handrücken,
tausend Lebensjahre [und]
stummel(ige) Zähne möge es haben!

Aufgezeichnet von Frau Dojtan am 24.7.1982 in A't baštīy. – Im 1. Vers kommt anstelle von *γavaj* „Wiege“ auch *öpej* „Wieglein“ vor.

20 *Būrul baštīy*
burzaq dištig
muγ bujannīy bolsun!

Einen ergrauten Kopf,
stummelige Zähne,
tausend[faches] Heil/Gut möge es haben!

muγ bujan: auch „tausendfacher Segen“. – Die ersten 2 Zeilen mit abschließendem *bolsun* habe ich als Segensspruch am 23.7.1982 von Janjīržab notiert.

21 *Saγmajī sārīl bolsun!*
Bīšyā būrul bolsun!

Sein Stirnhaar möge grau werden!
Seine Handrücken mögen dunkel werden!

22 *Bōnuγ oyunan türgen,*
sayīγyan sayīžīγya
je'dip durar bolsun!

Schneller als die Gewehrkuugel
möge es seine Wünsche erreichen!

sayīγyan sayiš: wörtl. „der gedachte Gedanke/Wunsch“ (vgl. Kommentar zu Nr. 9 Vers 46).

23 *Mēn aq bažīmni alīr bolsun!* Es möge meinen weißen Kopf (über)nehmen!

In anderem Kontext, z. B. in Märchen, steht *bažin alir* „jmds. Kopf nehmen“ für „töten“.

24 *Oq dudar ol urūm*
gezik yudū – xuraj!
Užuq dudar jügēr urūm

Meines Sohnes, der zum Pfeil greifen wird,
Heil und Segen – *xuraj*!
Meiner Tochter, die zu Nadel und Faden greifen
wird,

gezik yudū – xuraj!

Heil und Segen – *xuraj*!

Aufgezeichnet von Frau Gušyaš am 20.7.1982 in Ostuy. – *gezik yudūq*: „Heil und Segen“; der deutsche Doppelbegriff trifft die Bedeutung ziemlich genau. – *ol uruy*: wörtl. „männliches Kind“; *jügēr uruy*: „weibliches Kind“. – Anstelle von *urūm* hörte ich auch die Genitivform *urūmnuγ*. – *užuq* bedeutet eigentl. „Faden im Nadelöhr“, entspricht also dem deutschen Begriff „Nadel und Faden“. – *xuraj*: Ausruf, der Gesten zum Herbeiwinken, Herbeirufen des Glücks, überhaupt alles Guten begleitet (siehe Kommentar zu Lobpreis Nr. 11 Vers 1ff.).

Für Jungen

25 *Olĵayarniĵ duzā bižĵy bolsun!* Eurer Beute Fangschlinge möge fest werden!

Der geläufigste Segensspruch zur Geburt eines Sohnes. – *olĵa*, „Beute“, hier zur Bezeichnung des kleinen, insbesondere des neugeborenen Kindes, gehört in die Gruppe der Ersatzwörter, die verwendet werden, um zum Schutze des Kindes sprachliche Hinweise auf sein Vorhandensein zu vermeiden (siehe dazu Taube 1974b). – Zu den ersten auf spezifisch männliche Tätigkeiten vorbereitenden Beschäftigungen von Jungen gehört das Anfertigen und Auslegen von Schlingen (*duzaq*), mit denen kleine Pelztiere wie Zieselmäuse gefangen werden. Diese Schlingen sollen stets fest/stabil sein, als Beginn künftigen Jagdglücks.

26 *Duzā bižĵy* Seine Fangschlinge möge fest,
duĵmalarĵ gövej bolsun! seine jüngeren Geschwister mögen viele sein!

27 *Möngü törelig* Eine beständige Regierung,
möĵgün taĵmalĵy ein silbernes Eigentumszeichen,
xān ežĵnge xāraldĵy an des Fürsten Tür Zuneigung,
eĵen ežĵnge ergelig an des Herrschers Tür Recht,
geldereves gežiktig unvergängliche Seligkeit,
buldaravas bujannĵy bolsun! unverlierbare Tugend möge es haben!

28 *Erdemtin bolsun!* Ein Gelehrter möge er werden!
Biĵĵrde xolunuĵ üzū šever Beim Schreiben möge die Schrift seiner Hand
bolsun! sauber sein!
A'darda bōzu ječen bolsun! Beim Schießen möge sein Gewehr treffsicher
sein!

Ĵer a'dbas mergen bolsun! Ein Schütze möge er werden, der nicht in die
Erde [= daneben] schießt!

Ĵerge olurvas sedenĵ bolsun! Ein Vornehmer möge er werden, der nicht
auf dem Erdboden sitzt!

xolunuĵ üzū: wörtl. „die Buchstaben (von) seiner Hand“. – *ĵer a'dar*: wörtl. „(in/auf) die Erde schießen“ = „das Ziel verfehlen, am Ziel vorbeischießen, daneben schießen“. – *ĵerge olurar*: im allgemeinen und im Alltag setzte man sich, wenn man in eine Jurte kam, auf den gewachsenen Boden. Ein Filzteppich lag allenfalls im *Dör*, bei Festlichkeiten (bei normalem Wohlstand) auf jeden Fall, wo die am meisten geehrten oder die sozial hochgestellten Gäste Platz nahmen, denen sonst oft zumindest ein kleines Filzpolster untergeschoben wurde, damit sie sich nicht auf die Erde setzen mußten. – Zu Vers 4-5 vgl. Sprichwort Nr. 291.

29 *Ĵä, ōldarim, uruylarim –* Nun, meine Jungen, meine Mädchen –
bo ĵavajda ĵi'dyan des in dieser Wiege liegenden
bayaj sazĵy oylumnunĵ schwachen, nach Harn riechenden Jungen
ĵaži uzun bolsun! Jahre mögen lang währen!
[5] *Ĵajānĵ badĵ bolsun!* Sein Schicksal möge fest sein!
Diži sarĵy bolsun! Seine Zähne mögen gelb werden!
Baži būrul bolsun! Sein Kopf möge grau werden!

<i>Uzun jaštīy bolsun!</i>	Ein langes Leben möge er haben!
<i>Udān jīryaldīy bolsun!</i>	Langwährendes Glück möge er haben!
[10] <i>Munarda a'di belen</i> <i>bolsun!</i>	Zum Reiten sei [stets] ein Pferd für ihn bereit!
<i>Izerde jemi belen bolsun!</i>	Zum Trinken sei Nahrung für ihn bereit!
<i>Ohurarda olbū belen bolsun!</i>	Zum Setzen sei ein Polster für ihn bereit!
<i>Bajniñ xonažīyya xonup</i>	Auf eines Reichen Jurtenplatz sich niederlassend,
<i>bātīrnīñ olbūyya olurup</i> <i>jorsun!</i>	auf eines Recken Polster sich setzend – [so] möge er leben!
[15] <i>Xarijālān töreziñge</i> <i>xārāldig</i>	Bei der Macht, der er untersteht, Wohlwollen,
<i>eželēn töreziñge ergelig</i>	bei der ihn beherrschenden Macht Recht [findend],
<i>xoju dolun odunnuy</i>	seinen Brustplatz voller Orden,
<i>ulus töreziñge</i>	von seiner Staatsmacht und
<i>ada ijeziñge xārāldig</i>	von seinen Eltern geliebt
[20] <i>jorūr bolsun šū, ōldarīm!</i>	möge er leben – nicht wahr, meine Kinder!

Vers 3: *bayaj* bedeutet auch „schlecht, arm, elend“; als Abwehrzauber ebenfalls passend. – Vers 15 *xarijālār*: < mong. *char'jaalach* „jmdm. zugehören, untergeordnet sein“.

Für Mädchen

30 <i>Uzū dāšyīr bolsun!</i>	Ihr Faden in der Nadel möge laut sein!
<i>užuq</i> („Faden im Nadelöhr“, siehe Kommentar zu Nr. 24) bedeutet übertr. auch „das Nähen“. – <i>dāšyīr</i> : „laut“, aber auch: „schnell“ (Bedeutungsübereinstimmung von „laut“ und „schnell“ wie im obererzgebirgischen Dialekt); sinngemäß: Das Nähen möge ihr flink von der Hand gehen! – Der Segensspruch entspricht in seiner Wertigkeit Nr. 25 für Jungen. – Vgl. Nr. 52.	

Beim Tod eines alten Menschen (an die Hinterbliebenen gerichtet)

31 <i>Ĵä, ōldarīm,</i>	Nun, meine Kinder,
<i>uluy jaštīy amītan</i>	ein hochbetagtes Wesen
<i>buryan bolyan irgin.</i>	ist zum Buryan geworden.
<i>Buryan oranīyya törüp</i>	Im Reich des Buryan [wieder/neu] geboren
[5] <i>šin oranin dīvsin!</i>	möge er das Reich der Wahrheit finden!
<i>Ergip gēp törüzün!</i>	Zurückkehrend möge er [hier] geboren werden!
<i>Erlig ōl bop oqšadsin!</i>	Zu einem tüchtigen Jungen geworden möge er sich schmatzend küssen lassen!
<i>Urun uruy bop jiddadsin!</i>	Zu einem geschickten Mädchen geworden möge er sich beschnüffeln lassen!
<i>Ūlanī davīr</i>	Den Berg überwindet man,
[10] <i>ūleni davivas!</i>	das einem Bestimmte überwindet man nicht!
<i>Ökpelep yomudavayar!</i>	Grämt und betrübt euch nicht!
<i>Ōrüp ya'dyīrayar!</i>	Freut euch und lacht!

- Gemdeves – törēš ölüp jidri!* Es macht nichts – [einmal] geboren, stirbt
man eben!
- Artin yalyan silelerge* Euch, die ihr zurückgeblieben seid,
[15] *aži bijanin xārlāzin!* möge [...] gnädig Reichtum schenken!

Aufgezeichnet von dem 53jährigen Baldin im nördlichen Oruqtuy. – Vers 2 *amītan*: < mong. *am'tan* „Lebewesen, Geschöpf“. – Vers 3 *buryan bolur*: einer der vielen Ersatzbegriffe für „sterben“ (dazu Taube 1974b). – Vers 6-8: Nach altem Glauben kehren Tote in Neugeborenen wieder, in der Familie ihres Lieblingskindes, vielleicht auch Enkels. Č. Galsans Großmutter sagte, als sie ihr Ende nahe fühlte, sie werde bald eine lange Reise machen. „Ich komme wieder, wenn du so alt bist wie dein Vater.“ – Vers 14-15: Als Subjekt des letzten Satzes sind die schutzgewährenden Mächte anzunehmen, Baj Aldaj oder der Himmel (*dēdis*, *dēr* oder *gök dēri*). – *xārlār*: „verleihen, gewähren, gnädig schenken“, < mong. *chajrlach* „geruhen, gnädig sein“.

Bei der Einweihung von etwas Neuem, Neuerworbenem

Neuer Weideplatz

- 32 *Üngen sigeni* Das Gras, das hier wächst,
üzüm jigirniñ amdannïy! schmecke wie Rosinen und Zucker!
Ayyan sū Das Wasser, das [hier] fließt,
aršan ... amdannïy! schmecke wie Heilwasser und ...!

Neues Vieh

- 33 *Örü gövej* Seine/Ihre Gefährten mögen viele,
ödē alyïy bolsun! seine/ihre Hürde möge weiträumig sein!

Singular oder Plural, je nachdem, ob der Spruch einem oder mehreren Stücken Vieh gilt.

Ausstattung mit neuer Kleidung

- 34 *Edi xerek* Sein Ding sei nicht dauerhaft,
ēzi bižïy bolsun! [aber] sein Besitzer sei fest!

bižïy wechselt mit *möngü* „ewig“. – Dieser Segensspruch kommt auch in Verbindung mit dem folgenden vor. – Nicht das Kleidungsstück, sein Besitzer sei beständig!

- 35 *Ozurarda orlup durar* Beim Furzen möge es reißen,
gegirerde xerlip durar bolsun! beim Rülpsen möge es sich ausweiten!

Die Segenssprüche Nr. 34 und 35 beziehen sich nicht auf das Kleidungsstück (sonst müßte seine Haltbarkeit, seine Strapazierfähigkeit erwünscht werden), sondern beinhalten den Wunsch für eine kräftige Konstitution seines Trägers, bei Nr. 35 Vers 1 vor allem eine kräftige Beckenmuskulatur (Zeugungs- und Gebärfähigkeit).

Bei verschiedenen Arbeiten des Nomadenlebens

Kastrieren der Jungtiere

- 36 *Uluγ maldïñ jïktērde jïk* Beim Kastrieren des vielen Viehs möge
bolsun! [die Hand] leicht sein!

Örü gövej bolsun!

Ihre Gefährten mögen viele sein!

1985. – *ĵiktēr*: „kastrieren“, wörtl. „leicht machen, erleichtern“. – Daß im 1. Vers „die Hand“ zu ergänzen ist, ist aus dem folgenden Segensspruch zu schließen. Der 2. Vers bezieht sich auf die zu kastrierenden Jungtiere.

37 *Adil sürüktü ĵiktep ĵi'dyan*
aqtačĭnĭy xolu
oqtan ĵügürük
dükten ĵik bop
aq ĵalamalıy gelgen

Der nun dabei ist, die Viehherde zu kastrieren,
des Kastrierers Hand
[sei] schneller als ein Pfeil,
leichter als Wolle,
(und) indem nach den Wünschen der

Geschwister,

xa dĭnmanĭy güzeli bilen
adil malı özüp
amir ĵiryalı delgerep durar
bolsun!

die mit weißen Stoffstreifen gekommen sind,
ihr Vieh sich vermehrt,
möge ihr Frieden und Glück sich stets entfalten!

1969. – *aqtači*: wörtl. „Weißmacher“. – *ĵalama* bezeichnet die weißen Stoffstreifen, die bei Weihe- und Opferhandlungen eine Rolle spielen und die man an Stätten, wo Ortsgottheiten verehrt werden, ins Geäst benachbarter Bäume und Sträucher gebunden vorfindet. Angesichts der Segen bewirkenden Kraft alles Weißen wird an den Melkeimer, in dem die ausgeschnittenen Hoden gesammelt werden, ein Streifen weißen Stoffs gebunden, auch das Messer des Kastrierers wird mit solchen Stoffstreifen umwunden, und die Arbeit des Kastrierers vergilt man außer mit Geldscheinen auch mit Weißem (Stoff, Filz, Fell). Das Kastrieren findet am Rande des *Āl* an einem besonders dafür hergerichteten Platz statt, an dem die *Āl*-Bewohner und Gäste aus der Nachbarschaft zusammenkommen (siehe auch Kommentar zu Anrufung Nr. 7; ausführlicher dazu bei Taube 1974a).

Erstes Melken im Jahr

38 *Sārĭ gövej bop durar bolsun!*
Savazĭ dolup durar bolsun!

Was sie ermelken, möge immer mehr werden!
Ihre Melkeimer mögen sich immer mehr füllen!

39 *Ēj, uruylarım!*
Sava dolsun!
Sava dolsun!
Sān gövejsin!
Sān gövejsin!

Eh, meine Mädchen!
Die Melkeimer mögen sich füllen!
Die Melkeimer mögen sich füllen!
Das Gemolkene möge viel sein!
Das Gemolkene möge viel sein!

Beim ersten Melken; später wird meist ein einfaches *sava dolsun* gesprochen.

Schafschur

40 *Törēni möŋgü yĭlip*
ĵelēni uzun yĭlip

Laß ewig sein, was sie geboren haben,
laß lang [aufgereiht] sein, was sie an die *Ĵele*
gebunden,
schenke den Nachkommen gnädig ein (hohes)
Alter,

ažĭ tölge ĵaš xārlāp

adil maĵa özüüm xārlāp dur
Baj Aldaj!

schenke dem Vieh gnädig Zuwachs,
Reicher Altai!

41 *Xajçilāryar gövej bolsun!* Euer Scheren möge viel sein!

42 *Xajçilārī göp* Was sie zu scheren haben, möge viel sein,
 xajçizi naj bolsun! ihre Schurscheren mögen stumpf werden!

43	<i>Firγīrγar gövej bolsun!</i>	Was ihr mit langen Scheren schert,	möge viel werden!
	<i>Firīqdīγar jidig bolsun!</i>	Eure langen Schurscheren mögen scharf sein!	

44 <i>Aldin ɣo 'danɣa</i> <i>aq xojun ɣirɣin</i> <i>xači xiriqtin dudyan</i> <i>xara baštij oldarnij</i> <i>xolu erčimnig</i> <i>uɣani saril bop</i> <i>xamiq gövünge azıq</i> <i>xa dıhmazınɣa duza</i> <i>görgüzüp durar bolsun!</i>	Bei der goldenen Hürde – die [da] ihre weißen Schafe scheren, ihre kleinen und großen Schurscheren fest im Griff, [dieser] schwarzköpfigen Burschen Hände mögen kräftig und ihr Verstand gescheit werden, und mögen sie den vielen Ihrigen Nutzen, ihren Brüdern und Schwestern Hilfe immer wieder erweisen!
---	--

45 *Savāži zamdarap durar* Ihre Klopfruten mögen zerspleißen!
bolsun!

Savān dügü uluḃ bop durar Ihre geklopfte Wolle möge immer reichlich
bolsun! anfallen!

- 46 *Savān dügüger xövej bolsun!* Eure geklopfte Wolle möge [wie] Watte werden!
Savāžīyarniñ ba'ži Die vorderen Enden eurer Klopfruten mögen
salbarazīn! zerfasern!

savāš: je 2 dünne Stöcke zum Auflockern der geschorenen Wolle durch Schlagen.

Filzbereitung

- 47 *Sütten aq bolsun!* Weißer als Milch möge er werden!
Sōkten yađıy bolsun! Härter als Knochen möge er werden!
- 48 *Taj asyırnıñ sārī bolsun!* [Wie] des zweijährigen Hengstfohlens
Hinterhand möge er werden!
Tarlan buyanıñ mojnu [Wie] des weißen dunkelgefleckten Jakbullens
bolsun! Hals möge er werden!
Sōkten yađıy Härter als Knochen (und)
sütten aq bolsun! weißer als Milch möge er werden!

Bei den Pferden ist die Haut der Hinterhand fest, aber elastisch, bei den Jaks die des Halses straff und derb; diese Eigenschaften soll auch guter Filz haben. – *taj:* < kasach. *taj* „zweijähriges Fohlen“. – *tarlan:* „weiß mit dunklen Flecken“ (nur für Jaks gebraucht). – *mojnu* = *mojunu*.

- 49 *Taj asyırnıñ sārī bolsun!* [Wie] des zweijährigen Hengstfohlens
Hinterhand möge er werden!
Tarlan buyanıñ mojnā [Wie] des weißgefleckten Jakbullens Halshaut
bolsun! möge er werden!
Funan xojnuñ dügün Für den man der dreijährigen Schafe Wolle
julup yaγγan gezupft und geschlagen,
γurvuļjun aq gidis, der dreieckige weiße Filz,
[5] *dönen xojnuñ dügün* für den man der vierjährigen Schafe Wolle
julup yaγγan gezupft und geschlagen,
dörvöljin aq gidis der viereckige weiße Filz –
xarnan aq weißer als Schnee (und)
sōkten yađıy bolsun! härter als Knochen mögen [beide] werden!

Vers 2 *mojnaq:* „Nackenhaut“. – Diesen Spruch mit den Zeilen 1/2, 3/4 und 5/6 in jeweils umgekehrter Reihenfolge und in Vers 7 mit *bīžīy* „fest“ statt *yađıy* sagte am 23.7.1982 in Xoj baštıy, einem linken (westl.) Seitental des Xaraγıttı, Janjırzab (Aufzeichnung von J. Taube); er kannte ihn von seinem Großvater Dölön.

- 50 *Γāp jī'dyan bo gidiziger* Dieser euer [hier] ausgelegter Filz –
buyanıñ mojnā xebtig wie des Jakbullens Halshaut,
asyırnıñ sārī xebtig wie des Hengstes Hinterhand
γilin bolsun! so dick möge er werden!

*Bodān bodalīyar
buryan nomnuŋ jozununan
būdūp jorūr bolsun!*

Indem sich eure Wünsche
nach dem Gesetz der Lehre des Buryan
erfüllen, mögt ihr leben!

1969. – Der Segensspruch bezieht sich auf das Rollen des Filzes: Die durch Zupfen und Schlagen aufgelockerte Wolle wird in Form eines Rechtecks auf eine biegsame Unterlage gelegt. Das geschieht in etwa 20 cm breiten Streifen, wobei jeder Streifen den vorhergehenden etwa bis zur Hälfte überlappt. Ist die gesamte Fläche gleichmäßig ausgelegt, wird die Wolle mit abgekochtem Wasser besprengt, was das Verfilzen befördert. Danach rollt man mit einer starken Holzstange, deren Enden über die Unterlage hinausragen, von einer der Schmalseiten her die Unterlage mit der Wolle auf. Es entsteht eine Art Walze, die mit Stricken umschnürt wird. Nun beginnt das Rollen des Filzes (darauf bezieht sich der Segensspruch): 2 Personen rollen die Walze mit Seilen, die auf besondere Weise darum gelegt sind, hin und her. Große Walzen werden mit an den herausragenden Stangenenden befestigten Seilen von einem Pferd über ebenes Gelände gerollt. Beides dient dem Verdichten der Wolle. Die Umschnürungen müssen dabei mehrmals nachgezogen werden. Nach dem Entrollen wird die Matte noch von 2-3 Personen gewalkt.

Näharbeiten

51 *Ūle бүдсүн!*

Die Arbeit möge gelingen!

Wenn man etwas näht – *ǰive dārārda*.

52 *Ūle бүдсүн!*

Die Arbeit möge gelingen!

Užuq dāšǰır bolsun!

Das Nähen sei geräuschvoll!

Zu Vers 2 siehe den Kommentar zu dem identischen Segensspruch Nr. 30.

Schlachten für den Wintervorrat

53 *Zoyum semis bolsun!*

Der Wintervorrat sei fett!

Gewährsperson Xara Baldin. – *zoyum*: „Fleischvorrat für das Winterhalbjahr“ (< *zoyar* „schlachten“; stand.tuw. *sogar*); siehe Radlov IV/531 kirg. *soyum* „das für den [richtig: im] Herbst als Wintervorrat geschlachtete Vieh“ (russ.: „mjaso zagotovlennoe na zimu“); so auch chakas. *soyym* (Butanaev); vgl. Radlov IV/522: Dschag., OT: *sokum* „Schlachtvieh“; ähnlich in anderen südsibir. Türkssprachen; Radlov IV/530 tel. *soyym* „das Schlachten; die Stelle, wo geschlachtet wird“. – Die Wintervorräte an Fleisch werden im Herbst mit dem Einsetzen des Frosts angelegt, wenn das Vieh noch wohlgenährt ist. Dadurch steht für das überwinterte Vieh auch mehr Weidefutter zur Verfügung. Früher wurde das Fleisch in Erdgruben aufbewahrt. Dort, wo heute im Winter schon Blockhäuser als Behausung dienen, wird die im Sommer bewohnte Jurte – nun benachbart stehend – als Kühlraum genutzt.

Schwierige und verantwortungsvolle Arbeiten allgemein

54 *Xoluŋ aq bolsun!*

Deine Hand sei weiß!

1966. – Gemeint ist: Deine Hand sei gesegnet! Eine allgemeine Segensformel für Personen, die mit den Händen etwas Schwerwiegendes leisten, zum Beispiel für die „Nabelmutter“ (*xin ijezi*), die nach einer Geburt die Nabelschnur durchschneidet, oder für den Kastrierer (*aqtačī*) des Jungviehs.

- 55 *Töreniṇ ṽlezi töb ḡāṡaj* Der Regierung Arbeit möge ruhig
büdsün! und schön gelingen!
Törēn bodu möṅgü ḡāṡaj Des Geborenen Leib möge ewig und schön
bolsun! sein!

töb: vgl. kalm. *töb* „richtig“; mong. *töv* „ruhig, ausgeglichen; ehrlich“.

4. FLÜCHE UND SCHWÜRE (ΓΑΡΥΪՏ / ТАДҢҢҢАҚ)

Die Begriffe *γaryĩş* und *dañyĩraq/tañyĩraq* fließen ineinander. *Γaryĩş* bezeichnet im allgemeinen, was wir unter Fluch oder Verfluchung verstehen, *dañyĩraq* dagegen den Schwur und die Selbstverfluchung, falls man diesen nicht einhält, nicht erfüllt.

- 1 *Xara sayĩştĩynĩ xaja ü'sdür!* Die/den mit bösen Gedanken laß an Fels stoßen!
Burü sayĩştĩynĩ buduq ü'sdür! Die/den mit falschen Gedanken
laß an Äste stoßen!

Dieser Fluch kommt auch in Badars Zusatz zu Lobpreis Nr. 3, Verse 7-8, vor.

- 2 *Ögün xat!* Deine Kehle trockne aus!
Özün üzül! Deine Herzspitze reiße!

ös: „oberes, von Fett umwachsenes Herzende/Herzspitze“, gilt als Sitz des Lebensgeistes *tĩn* (auch „Lebensfaden“, nach TRS auch „Aorta“); wenn diese Stelle reißt, bedeutet das – wie das Reißen der Aorta – den Tod. – Vgl. ähnliche lebensbedrohliche Flüche bei Katanov 1943 S. 66f.

- 3 *Doyya tüş –* Fall aufs Gesicht
dovraq paqta! (und) schlucke Erdstaub!
Ojnda tüş – Fall auf den Hintern,
orajĩn ojul! (und) dein Scheitel bekomme ein Loch!

oraj „Scheitel; Fontanelle“; < mong. *oroy* „Scheitel“.

- 4 *Γaryĩş γaryĩş –* Fluch, Fluch –
ēñnĩn γara bažĩn den schwarzen Kopf deines Herrn
jedi doħan! umkreise siebenmal!

Ein Gegenfluch, der einen Fluch siebenfach auf seinen Urheber (*γaryĩş ēzi*) zurücklenken soll. – *γara*: hier in der Bedeutung „böse, schlecht“; vgl. *γara sayĩştĩγ* „mit bösen Gedanken“. – Vgl. Sprichwort 189 aus AD S. 64: *Kargyş, kargyş – kajda baar sen? / Kara başynga deskiner men.* „Fluch, Fluch – wohin gehst du? / Ich werde deinen schwarzen Kopf umkreisen.“

- 5 *Dilĩn dırttĩn!* Deine Zunge verstumme!
Tĩnĩn üzül! Dein Lebensfaden reiße!

TRS *tyrttynar*: „abnehmen“; auf die Stimme bezogen: „die Stimme verlieren“; vgl. *aqsĩ dilĩ dırttĩnyĩža*, „bis er seine Sprache verlor“. – *üzül*: < *üstür/üsdür* „reißen“ (intrans.).

- 6 *Ala ĵavā, segĩn ĵal!* Geschecktes Zweijähriges, [nur] dein Kadaver bleibe!
A'γĩm Bõrel, sajĩn ĵal! Schnell fließender Bõrel, [nur] dein Geröllbett bleibe!

Es gibt eine Melodie *Ala ĵavā*, die auf *Igil* (zweisaitiges Streichinstrument) oder *Şõr* (flötenähnliches Blasinstrument, siehe Anm. zu Vers 5 der „Ballade“) gespielt wird. Dazu gehört folgende Geschichte, die Dzodoč, damals mittleren Alters, am 28.7.1966 im Zentrum von Cengel erzählte:

Ein junger Mann war jenseits des Altai-Kammes im Gebiet *Aldĩ Xava* („Sechs Xava“) unterwegs und kehrte in der Jurte zweier alter Leute ein, die eine schöne junge Tochter hatten, und er ward von des Mädchens Schönheit ganz ergriffen. Der alte Mann erkundigte sich nach seiner Herkunft, und da er sein Ende nahe fühlte, bot er dem Burschen seine Tochter als Braut an. Die Hochzeit

Es ist dies die tuw. Version eines internationalen Erzählmotivs. Sie ähnelt stark jener Don-Ballade (*Donskaja ballada*), die die russische Sammlerin und Sängerin Žanna Bičevskaja Ende des 20. Jh. aufgezeichnet hat, wie auch manchen europäischen Volksliedern. – Diese Überlieferung findet sich ähnlich auch bei Zolbajar (AD S. 74f.); der Fluch lautet hier: *Agym bōrēel* [sic!], *sajjīn kat! Ala čavaa, sēgiŋ kurga!* („... dein Bett trockne aus! ... deine Knochen sollen vertrocknen!“). Zum Titel *Agym Bōrēel* gibt Zolbajar eine Fußnote: „A.B. – *agyp mōōrēen*“, „... der fließend brüllt/schllurzt“.

- Aufgezeichnet am 9.7.1982 in Züüncharaa (Ort im Sëlengè-Aimak) von Jivā, der diesen kleinen Text als *taŋγīraq* bezeichnete. – *ājtyanīm̐ya je'dbes bolsa ...*: wörtl. etwa „wenn (man) meinem Gesagten nicht nachkommt ...“.

- | | |
|---------------------------|--|
| Uşur sayış | ‘Hochmut |
| użurar dēzi boldu. | läßt zu Fall kommen’, so heißt es – das geschah. |
| Örtemjējni ēlērge | Die Welt zu beherrschen |
| ülüm je ‘dbes bolıyanda | reicht mein Glück nicht aus. Deshalb |
| [5] xarayı üd üddep | will ich dunkle Löcher bohren |
| yurt bolaj ‘ım, | und ein Wurm werden, |
| xara jer jerlep | will ich die schwarze Erde behausen |
| añ bolajım. | und ein Wild werden! |
| Xara suı işsem | Wenn ich schwarzes Wasser trinke, |
| [10] boqsum üsdür bolsun, | möge mein Hals zerreißen! |
| yadyan sigen jizem | Wenn ich trockenes Gras fresse, |
| yodum jarlır bolsun. | möge mein Magen platzen! |

Arar şayda mennen
 aryan amitan joq bolsun.
 [15] Semirer şayda mennen
 semis amitan joq bolsun.
 Ergektigniñ ektin üzëjim,

In der Zeit des Magerwerdens
 möge kein Wesen magerer sein als ich!
 In der Zeit des Fettwerdens
 möge kein Wesen fetter sein als ich!
 Die Schulter eines [Wesens] mit Fingern
 will ich fetten!
 Die Sattelriemen eines [Wesens] mit Sattel
 will ich füllen!

ezerligniñ dergizin dolduraj'ım!

dep tanjıraq salyaş ...

So schwor er, und danach ...

Die Worte sprichwörtlichen Charakters am Anfang (*Uluñ sayış użurar*, vgl. deutsch „Hochmut kommt vor dem Fall“) finden sich nicht unter den aufgezeichneten Sprichwörtern. – AD bietet mit Rätsel 153 einen Bezug zu einer Variante dieser Überlieferung (Vers 18): *Dörbügür ırni dergige kadar. / Şagzygyr söögü sajga kadar (tarbagan)*, „Seine Lippen vertrocknen an den Sattelriemchen, / seine Knochen vertrocknen auf dem nackten Gestein“ (Murmeltier). (*dörbügür*: vgl. TRS *dörbeger* „dick, wulstig“; *şagzygyr*: vgl. TRS *şagzyrar* „knattern, knacken“, und Radlov IV/935 [Kir.] *şakşy* „klappern“).

In Var. B dieser Geschichte (Taubе 1969, S. 268, deutsch S. 271) sagt das Wildschaf dem hochmütigen Schützen, der als Verlierer im Wettkampf nun zum Murmeltier wird, voraus, was geschehen wird, nachdem der Mensch den Schießwettkampf gewonnen hat: „Deine wulstigen Lippen werden an den Sattelriemchen vertrocknen ...“ (Anspielung auf die Art des Transports der erlegten Murmeltiere).

5. LIEDER

TUWINERLIEDER (DĪVA İRĪ)

In einem Band mit tuwinischen Folkloretexten muß es verwundern, wenn die Lieder explizit als tuwinische bezeichnet werden. Diese scheinbar tautologische Benennung ist darin begründet, daß die Tuwiner von Cengel Lieder zum weitaus größeren Teil in ihrer eigenen Sprache singen, daneben aber auch einige in dem westmongolischen Idiom der ihnen benachbarten Urianchaj. Dementsprechend scheiden sie ihr Liedgut in ihre eigenen *dīva irī*, „Tuwinerlieder“, und die mongolischsprachigen *arayī irī*, die „Branntweinlieder“. Dies sind „Festlieder“, da Branntwein vor allem zu Festlichkeiten getrunken wird, und so werden auch diese Lieder ausschließlich zu festlichen Anlässen gesungen.¹ In diese Sammlung sind nur die Lieder mit tuwinischem Text aufgenommen. Die Branntweinlieder sollen gesondert veröffentlicht werden, zusammen mit jenen Versionen, die die Urianchaj selbst singen. Ein oberflächlicher Vergleich zeigte, daß in vielen Fällen die umfangreichsten der bisher aufgezeichneten Varianten von den Tuwinern aus Cengel stammen.

Die meisten der *dīva irī* wurden 1980 in deutscher Übersetzung mit Kommentar und ausführlichem Nachwort in dem Bändchen „Tuwinische Lieder. Volksdichtung aus der Westmongolei“ im Kiepenheuer-Verlag Weimar/Leipzig für allgemein interessierte Leser publiziert. Es hat mit der anderen Leserschaft, aber auch mit weiteren Jahren der Beschäftigung mit meinem tuwinischen Material zu tun, daß die hier angebotenen Übersetzungen von jenen mitunter abweichen. Da sie so genau wie möglich sind, können sie im Deutschen nicht immer „poetisch“ sein.²

Weil mein Hauptanliegen ursprünglich die erzählende Volksdichtung war, wurden Lieder anfangs nur nebenbei aufgeschrieben, wie es sich gerade ergab, ohne jeweils den Gewährsmann zu notieren. Das ist bei Liedern, die einem großen Personenkreis nicht nur geläufig sind, sondern von ihm auch aktiv beherrscht werden, wohl auch nicht so wichtig wie etwa bei Märchen oder Heldenepen, die zwar vielen bekannt sind, aber im allgemeinen nur von wenigen vorgetragen werden. Dennoch habe ich vor allem seit 1969 den Namen der Gewährsperson mit Tag und Ort der Aufzeichnung notiert, während ich mir in den ersten beiden Jahren meiner Feldforschungen (1966, 1967) nur die Namen einiger besonders ergiebiger Informanten aufgeschrieben habe.

Den größeren Teil der Lieder von 1966 schrieb Č. Galsan aus dem Gedächtnis auf, manches aufgefrischt beim gemeinschaftlichen Singen. Andere Lieder wurden nach dem Diktat von Gewährsleuten niedergeschrieben. Eine günstige Möglichkeit dafür war das Zu-Gast-Sein in den Jurten, vor allem, wenn uns zu Ehren ein Schaf

¹ Siehe dazu Taube 1998d.

² Die genannte Ausgabe ist seit langem vergriffen und dürfte außerhalb der DDR kaum bekannt geworden sein; daher habe ich hier aus deren Nachwort manches übernommen.

geschlachtet wurde. Die Zeit, bis das Fleisch gar war, bot gute Gelegenheit, nach „kleinen Formen“ zu fragen, die meist gleich schriftlich fixiert wurden. Dabei zeigte es sich, daß einzelne Personen besonders viel wußten – ein *ének fa* waren, ein „Liederbaum“, wie die Ungarn sagen. Sie konnten dann oft auch offene Fragen beantworten, zum Beispiel, wenn zuvor einmal jemand nur einen Titel, das heißt nur die erste Zeile eines Liedes genannt, den zugehörigen Text aber nicht oder nicht mehr gekannt hatte.

Eine weitere Quelle wurden im Sommer 1969 die Liederhefte einzelner Schüler, eine Art Poesie-Album, wie sie in meiner Schulzeit üblich waren. Die Handschriften wechselten, und oft stand unter dem Lied, das mit Zeichnungen ausgeschmückt sein konnte, der Vermerk „geschrieben von ****“ und das Datum. Aber manche Eintragungen stammten auch vom Eigentümer des Heftes selbst. Auf den 14jährigen Sürenjav, damals in Ostuy, hatte man uns schon zuvor aufmerksam gemacht: „Er schreibt Lieder in ein Heft.“ Neben in der ganzen Mongolei beliebten mongolischen Liedern – die tuwinischen Kinder in Cengel wurden damals noch nicht in tuwinischer Sprache unterrichtet – fanden sich auch kasachische (Obwohl die Tuwiner dort alle kasachisch verstehen und meist auch sprechen, singen sie bei Festen im allgemeinen keine kasachischen Lieder.) Einige Lieder stammten aus Liederbüchern aus Tuwa; sie waren an der einheitlichen Schreibweise leicht als Abschriften zu erkennen. Die in Cengel verbreiteten Lieder jedoch, die die Kinder aus dem Gedächtnis in das Heft geschrieben hatten, zeichneten sich durch eine völlig willkürliche Orthographie aus, und oft waren Wörter selbst für Č. Galsan erst nach einigem Nachdenken verständlich. Die Hefte enthielten vieles, was schon erfaßt war, aber einige neue Lieder fanden sich dennoch darin.

Die ergiebigste Liederquelle stellten aber die Feste dar, das gemeinsame Singen (Es mag seltsam klingen, aber ich habe im Verlaufe der insgesamt rund sieben Monate, die ich unter den altaischen Tuwinern lebte, kein einziges Mal einen Menschen für sich allein singen hören; selbst im Kreis einer Festgemeinschaft gab es nur ganz selten einmal einen Sologesang.) Dieses gemeinschaftliche Singen mutet wie ein Musterbeispiel an zu Béla Bartóks Feststellung, „wie wenig individuell die Volksmusik ist, wie sehr es zu ihrem Wesen gehört, in der Äußerungsart kollektiv zu sein“; es zeigt, „daß offenbar jede Art Volksmusik ursprünglich an eine kollektive Äußerung des Dorflebens gebunden war“ und „daß wir das echte Leben, die wirkliche Funktion der Lieder nur in der Gemeinschaft beobachten können“.³

Der Stil der Lieder wird wesentlich von 2 Gestaltungsprinzipien bestimmt: Alliteration altaischer Art (Staben der ersten Silben, unabhängig von der Vokalquantität) und syntaktischer Parallelismus oder Parallelismus membrorum. Der Stabreim (vertikal alliterierend und somit zugleich eine Gedächtnisstütze) bezieht sich jeweils auf eine ganze Strophe, die – mit Ausnahmen – aus 4 Versen (im Schriftbild 4 Zeilen) besteht. Ein dreistrophiges Lied (z. B. Nr. 29, 49) ist also folgendermaßen

³ B. Bartók: Warum und wie sollen wir Volksmusik sammeln? In: Musiksprachen, Leipzig 1972, S. 40f. und 50.

aufgebaut: erste Strophe: a a a a, zweite Strophe: b b b b, dritte Strophe: c c c c. Ein schönes Beispiel dafür ist Nr. 10: 1. Strophe: *bedik, bër, bežen, bedik*, 2. Strophe: *tōlaj, dōra, tozan, doqtūn*, 3. Strophe: *arȳar, aqsīn, aldan, adȳār*, 4. Strophe: *ĵeren, ĵelin, ĵeden, sergek*, 5. Strophe: *sīn, sīrā, sīȳi, sīn*. Wir sehen an diesem Beispiel zugleich, daß Mediae und Tenues als gleichwertig betrachtet werden (*tōlaj – dōra*). Ebenso stehen ĵ- und s- (*ĵeren – sergek*), in anderen Liedern auch x- und γ- (*xara – γaddīm*) und b- und m- (*bedik – mēreŋ*) in den Versanfängen einer Strophe nebeneinander. Dies ist wohl dadurch bedingt, daß in den verschiedenen Dialekten der genannten Gruppen innerhalb der Cengel-Tuwiner diese Laute wechseln können. Es kommt jedoch nicht nur die reine Form der bei vielen altaischen Völkern üblichen sogenannten strophischen Alliteration vor. Häufig alliterieren nur jeweils zwei Verse, so daß die Lieder folgendes Schema zeigen (z. B. Nr. 11, 63 oder, einstrophig, Nr. 26): 1. Strophe: a a b b, 2. Strophe: c c d d usw. Eine weitere Möglichkeit der Reimfolge ist a b a b, c b c b (so in Nr. 40). Mitunter wird der Reim durch den Inhalt bestimmt und kann dann zu einer Folge a a a b, c c c b führen, zum Beispiel in Nr. 44, 47 oder wie in Nr. 91, wo auf Grund der beide Strophen abschließenden, sich also wiederholenden Frage: „Ist dort deine Hirse, die du dir ausgesät?“ folgende Reimfolge vorliegt: 1. Strophe: *γadīȳ, γadȳan, γalbaq, tarīp*, 2. Strophe: *örteŋ, ölgen, örgen, tarīp*. In einzelnen Fällen fehlt der Stabreim ganz, z. B. in der ersten und letzten Strophe des 1. Liedes, das eher einem Lobpreis gleichkommt, oder in Nr. 62 – dies ist aber eine äußerst seltene Erscheinung. Dagegen geschieht es eher, daß der Stabreim innerhalb der Verszeile wieder aufgegriffen wird (horizontale Alliteration), so in Nr. 66, wo es in Vers 1 und 3 heißt: *Xündüleri xürēš ȳilsa ...* und: *Ĵaȳȳilarī ĵarīš salsa ...*, oder in Nr. 41, ebenfalls Verse 1 und 3: *Geȳig aqsī gezek tal...* und: *Ĵarīq aqsī ĵaȳȳis tal* (ähnlich Nr. 29). Diese Beispiele mögen genügen, um das System und die Möglichkeiten der Alliteration in diesen Liedern zu veranschaulichen, die – nach Doerfers Einteilung⁴ – den „intendierten notwendigen regelmäßigen Stabreim“ repräsentieren, der zwar nicht unbedingt in jeder Zeile, aber mindestens zweimal in jeder vierzeiligen Strophe vorkommen muß. – Die Silbenzahl in den Verszeilen ist ziemlich konstant: In der Regel enthält ein Vers sieben oder acht, gelegentlich auch nur sechs Silben.

Charakteristisch sind der Parallelismus membrorum und der syntaktische Parallelismus. Dadurch kommt eine Art Endreim zustande (auch als grammatischer Reim bezeichnet). Ferner verdient der synonyme Parallelismus Erwähnung (z. B. Nr. 97f.), der sich stets innerhalb einer Strophe verwirklicht. Darüber hinaus ist in der Mehrheit der Lieder der Parallelismus der Strophen auffällig, den man als strophischen Parallelismus bezeichnen könnte (vgl. Lieder Nr. 10, 27, 29, 74, 90 und viele andere), bei dem ein Gedanke, der in der ersten Strophe zum Ausdruck kommt, in den folgenden Strophen wiederholt wird. Nur wenige Lieder weichen von diesen Schemata ab wie das erste Lied und das Lied des Pferdehirten (Nr. 11). Von besonderer Art sind „Dzodočs Spottlieder“ (Nr. 111f., individuelle, auf Erlebnissen

⁴ G. Doerfer: Die Literatur der Türken Südsibiriens, in: PhTF 2, S. 867.

beruhende, aber allgemein bekannte Dichtungen), ferner Nr. 60 und 88. Letzteres scheint formal von bestimmten *arayî*-Liedern beeinflusst zu sein, bei denen oft eine inhaltlich wie formal selbständige 4versige Strophe am Anfang steht und ein oder zwei Komplexe von mehreren parallel gebauten Strophen sich anschließen. Nur in diesen Liedern findet sich (zum Teil allerdings nur in Ansätzen) der für viele deutsche Lieder typische fortlaufende Gedanke, die Entwicklung innerhalb eines Liedes. Deshalb ist auch die Reihenfolge der Strophen eines Liedes und selbst deren Zahl im allgemeinen nicht relevant, wie sich bei den Liedern zeigt, von denen mehrere Varianten vorliegen. – Ganz für sich steht der balladenartige Text um *Baljin Xēr* – wie alle Lieder als *îr* bezeichnet und daher am Ende dieser Gruppe angegliedert.⁵

Die formalen Stilmittel der Lieder stehen in engem Zusammenhang mit Gestaltungsprinzipien inhaltlichen Charakters. Die vierversigen Strophen zerfallen häufig in zwei Teile: In den ersten beiden Versen wird ein Bild aus der Natur gegeben, dem mit den Versen 3 und 4 eine Entsprechung aus dem menschlichen Leben gegenübergestellt wird (Nr. 44):

Der jenen Berg dort umkreist hat, / das ist der Milan, der Arme.

Der dich umsonst umworben hat, / das bin ich, der arme Bursche.

Für diese Naturbilder dient die heimatliche Pflanzen- und Tierwelt als Vorlage (Nr. 22, 27, 36, 40, 84 usw.), ebenso die atmosphärischen (Nr. 37, 79, 82, 99-101 u. a.) und geographischen Gegebenheiten (z. B. Nr. 5, 39, 47, 86), deren genaue Kenntnis sich in einer detaillierten Terminologie äußert. Bevorzugtes Objekt für den Vergleich ist das Pferd, nicht verwunderlich bei seiner Bedeutung im Leben der nomadischen Viehzüchter.

Die *dîva îrî* werden – im Gegensatz zu den urianchaj-sprachigen Festliedern – fast ausschließlich auf eine Melodie gesungen. Vor 40 Jahren hörte ich noch eine weitere Melodie, von der es hieß, sie stamme aus dem Gebiet von Tuwa. Sie gehört zu dem Lied von der „kleinen *Dovşûr*“ (Nr. 109, tuwin. *Dovşuldûrum*, daher meine Bezeichnung „*Dovşuldûrum*-Melodie“). Sechs der sieben in diesem Lied vorkommenden Ortsnamen sind für das Gebiet von Cengel belegt. Obwohl es sich zum Teil um Namen handelt, die auf eine geographische Besonderheit anspielen (*Arayalîy*: mit Wald bestanden, *Oruqtuy*: wo es einen Weg gibt, *Terektig*: wo Espen wachsen u. ä.), die also leicht auch bei anderen südsibirischen Türkvölkern vorkommen können, bei denen die Bezeichnungen von Örtlichkeiten nach dem gleichen Prinzip gebildet werden, darf man vielleicht dennoch annehmen, daß dieses Lied nicht erst

⁵ Lieder mit balladenartigen Stoffen, in Strophen gefaßt (wie sie noch vor einem halben Jahrhundert aktiv gebrauchtes allgemeines Liedgut waren), gehörten einst auch in Deutschland zum Repertoire einzelner Sänger. Die einschlägigen Texte im „Großen Volksballadenbuch“ von Otto Holzappel (Düsseldorf-Zürich 2000) haben mitunter – liedartig (was Form und Reim betrifft) – „ordentliche“ Strophen, mitunter wirkt die strophische Anordnung erzwungen, und bei manchen ist die strophische Anordnung nur eine äußerliche Gliederung, zwar versartig, aber in nicht-reimenden Zeilen.

in allerjüngster Zeit zu den Tuwinern von Cengel gekommen ist, zumal sich die genannten geographischen Namen fast alle in einem relativ eng begrenzten Raum im Zentrum des Cengel-sum konzentrieren. Diese eher heitere Melodie wurde auf einzelne andere Lieder übertragen (Nr. 55, 90, 97). – 2 weitere Melodien, die ich erst 1985 hörte, gehören jeweils zu einem bestimmten Text (Nr. 16 und 17) – vielleicht Neuschöpfungen oder jüngere Übernahmen aus benachbarten Ethnien. – Dieses Phänomen einer bestimmten Melodie für alle Lieder, so daß man von einer ethnischen (Erkennungs-)Melodie sprechen könnte, ist vermutlich nichts Einmaliges, lediglich heute wohl schon Seltenes. Ich beziehe mich auf W. Sundermanns Mitteilung zur ersten Erwähnung des Ethnonyms *taġik* im Zusammenhang mit der Anweisung, wie bestimmte manichäische Hymnen zu singen seien, nämlich auf die tadshikische Melodie („in the Tajiki tune“).⁶

Alle anderen Tuwinerlieder haben eine gemeinsame Melodie, die ausgesprochen schwermütig wirkt – ein Merkmal, das übrigens auch an den Liedern der Altaier betont wird und das in vielen Fällen der Grundstimmung unserer Liedtexte entspricht: Unter diesen Liedern findet sich keines, das man als Scherzlied oder wenigstens als lustig bezeichnen könnte (nur die *Dovšuldūrum*-Melodie ist heiter). Auch Tanzlieder fehlen, da die Tuwiner von Cengel nicht tanzten (im europäischen Sinne), sondern sich, wenn sie auf die übliche Weise auf dem Boden saßen, die Schultern rhythmisch bewegend aus den Hüften heraus hin- und herwiegen⁷ (was ich selbst nicht mehr sah) – der Raum einer Jurte oder eines Tschum erlaubte keine andere Tanzart. – Die eine tuwinische Melodie beruht auf der pentatonischen Tonleiter, die keine Halbtöne kennt, d. h. anhemitonisch ist, durch drei Ganz- und zwei Anderthalbtonschritte charakterisiert.

Die Melodie ist als eine Art Grundgerüst zu verstehen, das entsprechend der Textstruktur (Gegenüberstellung von 2 parallel gebauten inhaltlichen Einheiten) ebenfalls in 2 Abschnitte zerfällt, deren zweiter eine Wiederholung des ersten ist, mitunter leicht abgewandelt. Wenn man diese Melodie noch nicht oft gehört hat, scheint es einem, als käme sie in verschiedenen Varianten vor. Erst bei genauerem und längerem Hinhören stellt man fest, daß sie eben nur ein Gerüst darstellt, dessen einzelne Töne umsungen werden – eine Erscheinung, die als Heterophonie bezeichnet wird. Es können dabei ein oder zwei dem Grundton benachbarte Töne verwendet werden oder Verzierungen, die den Grundton nach oben und unten schleifenartig umspielen – Eigenarten, die auch beim Singen der Festlieder zu hören sind und die gelegentlich an kurze Koloraturen erinnern. Diese Zusätze sind nicht völlig willkürlich, sondern durch die Tradition geprägt; sie liegen andererseits nicht so

⁶ Sundermann, Werner: An early attestation of the name of the Tajiks, in: W. Skalmowski und A. van Tongerloo [ed.]: *Medioiranica*. Leuven 1993 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 48), p. 163. – Näheres zu dieser Problematik in Taube 1992d S. 124 und (nur indirekt zu ähnlichen Erscheinungen) 1990b.

⁷ Tuw. *bīlēr*; vgl. mong. *bielēch* „tanzen“ und *bielgēē*, ein bestimmter „Volkstanz“; bei Aufführungen in Ulaanbaatar erhob sich der Tänzer mitunter leicht und bewegte sich mit stark gebeugten Beinen (wie ich es auch in einem Film von den Chanten sah), immer auf einer Stelle.

fest, daß der freien Gestaltung kein Raum gegeben wäre. Dieses Umsingen hängt zum Teil vom Inhalt, von der Stimmung des Liedes ab, aber auch von der Individualität und der Stimmung des Sängers, vor allem jedoch der Singgemeinschaft. So verzichten zum Beispiel die Angehörigen der tuwinischen Gruppe der Xara Sojan auf diese Verzierungen und singen dadurch ein Lied schneller zu Ende als die Gök Monĵaq. Wie ich hörte, bilden sich deshalb bei fortgeschrittener Stimmung manchmal, wenn ein guter Sänger von den Xara Sojan dabei ist, zwei Singzentren, ein von diesem und ein von einem Gök Monĵaq oder Aq Sojan geführtes, die nun beide gleichzeitig singen und ihren Ehrgeiz dareinsetzen, sich nicht aus der Melodie bringen zu lassen. Auf jeden Fall verleiht das Umsingen dem einzelnen Lied seine spezielle Färbung oder Stimmung, wodurch allzu starker Eintönigkeit vorgebeugt ist. Außerdem entsteht dadurch beim gemeinsamen Singen der Eindruck einer Art Vielstimmigkeit, obwohl es eine echte Mehrstimmigkeit nicht gibt. Charakteristisch für diesen tuwinischen Gesang ist außerdem das oftmals lange Dehnen einzelner Töne, das den ohnehin schwermütigen Charakter der Lieder noch unterstreicht. Umsingen und Dehnen verwirren zunächst, wenn man die Melodie lernen, das heißt erst einmal erfassen möchte, und dies machte es mir anfangs fast unmöglich, die Melodie in Noten festzuhalten. Wenn ich sie mir vorsingen ließ, erschien sie mir jedesmal etwas anders. Damals habe ich viele Feste mitgefeiert, allmählich die Lieder selbst mitgesungen, und eines Tages konnte ich endlich mit Hilfe meiner Flöte die Grundmelodie, das Melodiegerüst notieren.

Das erste Lied eines Festes, das *arayı ırı* „In den vier Himmelsrichtungen hat er Rauchopfer, der viereckige große Altai...“ (TL Nr. 2), wird vom ältesten der Männer angestimmt – meist ein guter Sänger mit noch kräftiger hoher Stimme (Kopfstimme), wie es nicht wenige selbst unter den alten Leuten zwischen 70 und 80 Jahren gibt. Erst nach weiteren „Branntweinliedern“ folgen die hier vorgelegten Lieder in tuwinischer Sprache. Dann sind, soweit ich mich erinnere, keine festen Vorschriften mehr für die Reihenfolge oder Auswahl der Lieder zu beachten, lediglich für ein Abschiedsfest ist ein bestimmtes Branntweinlied obligatorisch (TL Nr. 110), das den Charakter eines Segenswunsches für „die Brüder in der fernen/anderen/fremden Gegend...“ hat und das mitunter im Verlauf der Feier mehrmals gesungen wird.

Für das Singen selbst gelten bestimmte Gepflogenheiten: Wer immer ein Lied anstimmt, der muß auch imstande sein, es zu Ende zu singen – vielleicht, weil ein nicht beendetes Lied einer mangelhaften Opfergabe vergleichbar wäre. Er singt die erste Verszeile allein, und bei der zweiten fallen die übrigen Sänger ein. Das gilt eigentlich auch für alle anderen Strophen, wird aber bei fortgeschrittener Stimmung nicht mehr ganz so streng eingehalten. Es sind immer ein paar besonders gute Sänger unter den Festteilnehmern, die im Wechsel den gemeinsamen Gesang anführen und so die Einhaltung des alten Brauchs gewährleisten. – Der gemeinsame Festgesang kann stundenlang bis tief in die Nacht währen.

In den genannten Geboten äußert sich der Glaube an die magische Wirkkraft von Musik und der rituelle Charakter des gemeinsamen Gesangs. Dies kommt auch in

einigen anderen Gepflogenheiten bei Gesang und instrumentalem Spiel zum Ausdruck. So dürfen manche Lieder nur von einer bestimmten Person angestimmt werden (z. B. Nr. 10), und „die Stimme eines Instruments“ darf nicht unterbrochen werden, ebenso wenig wie ein Gesang, indem man den Spieler oder Sänger stört, etwa an den Saiten zupft – da riskierte man Verstopfung. Wenn Jäger für mehrere Tage auf der Jagd sind, werden abends im Jägerlager nicht nur Geschichten erzählt, sondern es wird auch gesungen, um den Altai zu erfreuen oder die Herrin/den Herrn des Wildes oder des Jagdgebiets. – Daß während des Feierns die Verbundenheit mit schutzbietenden übernatürlichen Mächten – mit Himmel und Altai – besonders intensiv ist, dafür spricht neben den selbstverständlichen Spritzopfern an Milchtee und Branntwein ein weiterer mit dem Singen verknüpfter Brauch, der auch bei den Urianchaj üblich sein soll: Jedesmal, wenn ein Festlied zu Ende ist, sitzen die Menschen mit nach oben gekehrten Handflächen – es ist dies die Geste des Segen-Empfangens – und heben sie langsam höher unter einem Sprechgesang: „Ėj – feiernd wollen wir glücklich sein!“

Das altertümliche Gepräge der Kultur der südsibirischen Türkvölker – ganz besonders ihrer Musik – ist bereits mehrfach in der wissenschaftlichen Literatur hervorgehoben worden, wobei vor allem auf die anhemitonische Pentatonik, die eigentümliche Rhythmisierung und das Fehlen von Fremdeinflüssen hingewiesen wurde.⁸ Als erster hatte sich der russische Gelehrte A. V. Anochin, der selbst lange im Gebiet dieser Völker lebte, mit ihrer Musik befaßt und unter anderem festgestellt, daß die tuwinische Musik (er verwendet die alte Bezeichnung „sojotisch“) ihrer Herkunft nach zu den altertümlichsten gehöre und sich durch autochthone Ursprünglichkeit auszeichne. Daß es sich bei einem großen Teil der hier vorgestellten *diva ĭri* um sehr alte Zeugnisse von Poesie und Musik der Vorfahren der Tuwiner im Altai handelt, die, wie Vergleiche mit den Liedern benachbarter türkischer und mongolischer Völker zeigen, fest in den gemeinsamen geistigen und künstlerischen Traditionen aller dieser ehemaligen Nomadenvölker verwurzelt sind, daran dürfte kein Zweifel bestehen. Für ein hohes Alter sprechen manche der in ihnen enthaltenen Realien: Rolle der Jagd, fehlende lamaistische Züge, Erwähnung von Sammlertum in der Ballade (Vers 1 und 42f., Hinweise darauf auch in Lied Nr. 24). In einigen der Lieder finden sich noch Erinnerungen an Bodenbau (von Archäologen auch für das Gebiet der heutigen Republik Tywa nachgewiesen)⁹ – an das Aussäen von Getreide und vermutlich an das Pflügen (Nr. 1, 90f.). In Cengel wurde der Bodenbau erst um die Wende vom 19. zum 20. Jh. aufgegeben, als sich der Lamaismus mit einem Tempel auf dem Territorium des späteren Sumun- und Genossen-

⁸ Siehe z. B. Doerfer in PhTF, Bd. 2, S. 862.

⁹ Die Information „Bodenbau kannten die Tuwiner nicht“ in einem von mir nicht autorisierten Artikel (Vajnštejn/Taube 1984, S. 236) ist falsch, wie auch die Lieder zeigen. S. I. Vajnštejn bezieht sich hier offensichtlich auf G. N. Potanin 1883 (S. 36), der diese Aussage in bezug auf die ursprünglich mongolischsprachigen Urianchaj macht und nicht auf die sprachlich mongolisierten, ursprünglich tuwinischsprachigen, deren Schamanen noch um die Mitte des 20. Jh. tuwinisch schamanierten. Potanin unterschied diese beiden Urianchaj-Gruppen genau und deutlich.

schaftszentrums etablierte. Von dem Tempel waren die unteren Außenmauern (umfunktioniert) erhalten; ebenso waren Ende der 60er Jahre noch Spuren von Bodenbebauung im Steppenboden nahe der Einmündung des Xaräti/Xaraŋγiti in den Xomdu sichtbar. Später wurden wieder Felder angelegt, und Ende der 60er Jahre gab es in der Genossenschaft eine „Feldwächterin“, eine meiner Gewährspersonen.

Das Singen in der Gemeinschaft, seine Funktion und sein Brauchtum, der oft fragmentarische Charakter und das spezifische musikalische Gewand mit seinen genannten altertümlichen Merkmalen müssen bei der Frage nach dem Alter dieser Lieder unbedingt mit in Betracht gezogen werden, ebenso das Vorhandensein nur einer Melodie oder, wenn man die melodischen Variationsmöglichkeiten stärker berücksichtigen will, nur einer Grundmelodie. Béla Bartók spricht in seinem Werk über das ungarische Volkslied (Budapest 1924) den Gedanken aus, daß im „Urzustand“ wahrscheinlich nur eine einzige Melodienkategorie bekannt war und daß auf bestimmte Gelegenheiten Bezug nehmende, scharf getrennte Melodienkategorien sich erst auf späteren Entwicklungsstufen herausbildeten.¹⁰ Auch das Singen ohne instrumentale Begleitung, wie es bei den Tuwinern von Cengel üblich ist, nimmt Bartók für eine frühe Stufe der Musikentwicklung an.¹¹ So dürfen wir wohl annehmen, daß wir es bei dem Phänomen einer einzigen melodischen Grundform für nahezu die Gesamtheit der Lieder einer ethnischen Gruppe, wie sie die *diva iri* zeigen, sicher mit einer archaischen Erscheinung zu tun haben.¹² Sie steht nicht allein, denn auch im Brauchtum, das mit der Jagd, dem für diesen geographischen Raum ältesten Erwerbszweig, verbunden ist, ließen sich bei den Tuwinern im Altai urgemeinschaftliche Relikte nachweisen (siehe Taube 1977b). Ich denke, daß wir gerade auf Grund der musikalischen Besonderheiten dieser Lieder, zum Teil auch ihres Inhalts, von einem relativ hohen Alter ausgehen dürfen.

Betrachtet man die Gesamtheit der *diva iri*, so fällt auf, daß – mit Ausnahme der „jüngsten“ Lieder (Dzodočs Spottlieder) – solche unterhaltsamer, erzählender Art wie unter deutschen z. B. „Es freit ein wilder Wassermann...“ oder „Als wir jüngst in Regensburg waren ...“ fehlen. Die *diva iri* erzählen keine Geschichten, sondern sagen schlicht vom Leben und seinen Alltätigkeiten – den sich immer wieder-

¹⁰ Zitiert nach János Manga: Ungarische Volkslieder und Volksinstrumente, Budapest 1969, S. 28.

¹¹ B. Bartók: Ungarische Volksmusik, in: Musiksprachen, Leipzig 1972, S. 77.

¹² Zu den behandelten Erscheinungen berichtet die russische Mongolistin K. N. Jackovskaja etwas Vergleichbares: Sie zeichnete von einem Darchaten 115 Lieder auf, für deren Vortrag er lediglich 6 verschiedene Melodien gebrauchte, und sie zitiert ferner den mongolischen Wissenschaftler Ch. Cérénsodnom, nach dessen Angaben die Darchaten ...zig Lieder auf eine Melodie singen. Es sieht so aus, als ob diese mongolische Gruppe, von dem gleichen Zustand ausgehend, wie er sich bei den Tuwinern noch vor kurzem darstellte (über die aktuelle Situation bin ich nicht informiert), sich jetzt auf einer Stufe der musikalischen Entwicklung befindet, auf der sich bereits verschiedene – wenn auch noch relativ wenige – Melodien oder Melodienkategorien herausgebildet haben. Vgl. dazu: Jackovskaja, K[lara] N[ikolaevna]: Sto pesen darchata G. Dawaažija, Moskau 1978.

holenden Arbeiten, von Zusammengehörigkeit und menschlichen Beziehungen, von Liebe und von den Beschwerlichkeiten nomadischen Lebens, von Kümmernissen und schwerem Schicksal mit den sich darauf beziehenden Fragen. Als ich bei Johannes Benzing die Liedbeispiele von türkischen und finno-ugrischen Völkern des Wolga-Gebiets las, erschienen sie mir sehr ähnlich in Diktion, Rhythmik und vor allem Stimmung.¹³ Angesichts der offensichtlichen Beziehung, die durch das Singen zu einem Numen (oder mehreren) hergestellt wird, um dessen Schutz und Segen zu gewinnen, kommt es mir vor, als breiteten die Singenden ihr ganzes Leben vor demselben aus, samt allen ihren Nöten, Ratlosigkeiten und Fragen. Ich mußte immer wieder an einen Text aus anderer nomadischer Tradition denken, nämlich an Psalm 55.23: „Wirf dein Anliegen auf den Herrn, der wird dich versorgen.“ Vielleicht liegt hier der Grund für den letztlich ernsten Charakter dieser Gesänge.

Ein Tuwiner, der nachts noch zu seiner Jurte reiten und daher das Fest vorzeitig verlassen mußte, sagte einmal zum Abschied, ehe er die Festgemeinschaft verließ: „Eßt, trinkt, singt und weint – ich gehe.“

¹³ Benzing, Johannes: Lieder mit übereinstimmendem Inhalt bei den verschiedenen Völkern des Wolga-Ural-Gebietes. In: Kritische Beiträge zur Altaistik und Turkologie. Festschrift für J. Benzing, hrsg. von Lars Johanson und Claus Schönig, Wiesbaden 1988 (Turcologica 3), 188-194.

Liedtexte

Anordnung¹⁴

1. Heimatlieder (Nr. 1-9)
2. Hirtenlieder (Nr. 10-12)
3. Jägerlieder (Nr. 13-17)
4. Stammes-, Sippen- und Mannesstolz (Nr. 18-26)
5. Liebesfreud (Nr. 27-41)
6. Liebesleid (Nr. 42-51)
7. Hochzeitslieder (Nr. 52-53)
8. Klagelieder (Nr. 54-83)
9. Heimweh- und Erinnerungslieder (Nr. 84-87)
10. Lieder von Ungewißheit und Zweifel (Nr. 88-93)
11. Flüchtlingslieder (Nr. 94-101)
12. Xonyuraj-Lieder (Nr. 102-108)
13. Lob der *Dovšūr* (Nr. 109-110)
14. Dzodočs Spottlieder (Nr. 111-112)

Ballade *Baljin Xēr*

Um der Verständlichkeit der Texte in der Republik Tyva willen hat D. A. Monguš in der Ausgabe meiner Liedersammlung in Kyzyl (Taube 1995a) den einzelnen Liedern die standardtuwinischen Äquivalente einzelner Wörtern zugefügt. Da diese Ausgabe außerhalb Tuwas vermutlich kaum zugänglich sein dürfte, sind die entsprechenden cengeltuwinischen Wörter (mit D. A. Mongušs Äquivalenten) in den Kommentaren zu den Liedern, durch „M“ gekennzeichnet (plus Nummer des Liedes in der Edition von Kyzyl), angegeben und in einem Anhang zu den Liedern noch einmal alphabetisch zusammengestellt.

2002 erschien in Novosibirsk die Monographie „Tuvincy Mongolii i Kitaja. Ètnodispersnye gruppy (Istorija i sovremenost')“ der tuwinischen Ethnologin Marina V. Monguš aus Kyzyl, in der sie unter den Tuwinern der Mongolei auch jene von Cengel behandelt (außerdem auch die Tuwiner in Xinjiang). Sie veröffentlichte darin auch sechs Lieder (S. 120-122), die ihr Badar oylu Păpizän aus der Sippe (*sōk*) Irgit des Stammes der Gök Monjaq am 30.10.2001 in Kyzyl vorge-tragen hat. Păpizän (geb. 1957), als Zwölfjähriger der jüngste unter meinen Gewährspersonen, „schenkte“ mir 1969 zwei Märchen (TVM Nr. 3, 45; SPAT Nr. 44, 48). Heute ist er ein namhaf-ter *Xōmejji* (Obertonsänger).

Fünf seiner von M. Monguš veröffentlichten Lieder sind Varianten der hier vorgelegten Samml-ung; sie werden den Liedern Nr. 56, 58, 78, 83, allesamt Klagelieder, und Nr. 4 am Ende der Anmerkungen beigegeben (kenntlich durch TMK samt dortiger Seitenangabe). Ein weiteres Lied (M. Monguš S. 121 Mitte), ebenfalls ein Klagelied, war mir unbekannt. Es soll der Vollständig-keit halber den Teil mit den Liedern beschließen (als Nr. 113).

M. Monguš hat auch 4 Lieder der Xinjiang-Tuwiner in ihr Buch aufgenommen, darunter ist keine Variante zu Liedern der vorliegenden Sammlung (also anders als in den tuw. Texten aus Xinjiang, die T. Mawkanuli veröffentlicht hat).

¹⁴ Nicht überall war eine sichere Zuordnung möglich: manche Lieder haben zu mehreren Themen Bezug, bei manchen ist die Thematik nicht genau festzulegen. – Nach den Liednummern steht in Klammer das Jahr der Aufzeichnung und die jeweils laufende Nummer der Aufzeichnung.

1. Heimatlieder

1 (1969/1)

*Xomdu Xarātīmnan ižerde
ijem südü xebtig ij.
Bedik Sengildi görde
bodduñ ada xebtig ij.*

Trinke ich aus meinem Xomdu und Xarātī,
ist es wie meiner Mutter Milch.
Sehe ich den hohen Sengil,
ist er wie der eigene Vater.

*Beldir dānda o'ttān
beš jüzün maldıy.
Beljēri bolsa da jāyay
Beš Boyda belinge jājlān.*

Fünf Arten Vieh gibt es,
das auf dem verzweigten Berge grast.
Wie schön sind doch seine Weiden,
[wo] es an den Hängen der Fünf Heiligen den
Sommer verbringt!

*Jājlā jū dēn jāyay!
Bedik xara ijašya ödgen
xektiñ boqsu jū dēn jāyay!
Bürul xek e' der day šölge*

Wie herrlich sind ihre Sommerlagerplätze!
Die den hohen Nadelwald durchdringt,
des Kuckucks Stimme – wie schön ist sie doch!
Ihre in den Bergen und Tälern, wo der graue
Kuckuck ruft,

tarān tarāzi dān da jāyay!

ausgesäte Hirse ist doch immer wieder schön!

Gewährsperson: Ĵuraj. – *Xomdu* und *Xarātī*: die 2 großen Flüsse im Cengel-Gebiet. – *beldir*: „Zusammenfluß, Verzweigung“ (je nach Kontext). – *jāyay*: „Sommerweide, -lager (in den Bergen, auf Hochebenen)“; *jājlā*: (poss.): es gibt verschiedene Bezugsmöglichkeiten; hier sind wohl die Menschen gemeint (entsprechend den 2 letzten Zeilen; nicht *Beš Boyda* oder Vieh). – *xara ijaš* bezeichnet den Gebirgsnadelwald und, da dieser in dem hier relevanten Gebiet vorwiegend von Lärchenbeständen geprägt ist, auch speziell die Lärche (sonst *tīd* „Lärche“). – *boqsu* (poss. 3. pers.): < *bōs* „Kehle, Gurgel“. – *jū dēn jāyay*: „wie gar schön/herrlich/reich!“ – Bei M62 ist *beljēri* durch *belčīiri*, *odary* („Weide“) erklärt und *ödgen* durch *ētken* („[Rufe] ausstoßen“).

2 (1969/40)

*Xarlıy xō Xara day –
yažan da ize mēn ĵerim.
Xara būrul yošyarı –
yažan da ize mēn añim.*

Schneereiche Höhen, Schwarze Berge –
zu allen Zeiten mein Land.
Ihre dunkelgrauen Wildschafböcke –
zu allen Zeiten mein Wild.

*Jayır yizil ĵalimī –
yažan da ize mēn ĵerim.
Ĵarıyır yizil ĵuñmazı –
yažan da ize mēn añim.*

Ihre schroffen roten, steilen Felsen –
zu allen Zeiten mein Land.
Ihre roten Steinböcke mit gespreiztem Gehörn –
zu allen Zeiten mein Wild.

*Ala xarlıy Aldajı –
yažan da ize mēn ĵerim.
Aq būrul yošyarı –
yažan da ize mēn añim.*

Ihre bunten, schneereichen Altai-Berge –
zu allen Zeiten mein Land.
Ihre weißgrauen Wildschafböcke –
zu allen Zeiten mein Wild.

*Edig uluy Aldajı –
 yažan da ize mēn ĵerim.
 Ēr mijistıy ƵoşƵarı –
 yažan da ize mēn aƵım.*

Ihre schluchtenreichen großen Altai-Berge –
 zu allen Zeiten mein Land.
 Ihre Wildschafböcke mit gekrümmtem Gehörn –
 zu allen Zeiten mein Wild.

Gewährsperson: Frau UluƵ-Ƶaraq, 6.7.1969 in Ostuy. – *xarlıy xō xara day*: kann allgemein „schneereicher hoher Berg, schneebedeckter Gipfel“ und „schwarzer (= kahler) Berg“ bedeuten (Sing. oder Plural). Bei *xarlıy xō* könnte man an eine Umschreibung für *Xarlıy XārƵan* denken; da es aber unwahrscheinlich ist, daß dieser höchstverehrte Berg nicht bei seinem Namen genannt wird, fasse ich es als Attribut zu *Xara day* auf. Die „Schwarzen Berge“, die den Cengel-sum im Norden begrenzen, sind auch im Sommer oft mit Neuschnee bedeckt – ein mir vertrauter erster Anblick am Morgen. – Die Possessivsuffixe (3. pers.) am Ende der ungeraden Zeilen beziehen sich auf *Xara day*. Unter dieser Voraussetzung meint *aldaj* nicht den Altai als die ein numinoses Wesen verkörpernde Einheit, sondern die verschiedenen Altai-Berge in diesem langen Gebirgszug. – *yažan da ize*: wörtl. „wann auch immer“ (M96: *kazan-daa bol*).

3 (1969/29)

*Beldirinen aršān aƵyan
 bedik uluy tajƵam bar.
 Bežen gižē barān bolƵan
 bedik uluy bēm bar.*

Da ist mein hohes großes Hochgebirge,
 von dessen Hängen Heilwasser fließt.
 Da ist mein hoher großer *Beg*,
 der für fünfzig Menschen da ist.

*Ađirinan aršān aƵyan
 addıy uluy tajƵam bar.
 Aldan gižē barān bolƵan
 addıy uluy bēm bar.*

Da ist mein ruhmreiches großes Hochgebirge,
 aus dessen Seitentälern Heilwasser fließt.
 Da ist mein ruhmreicher großer *Beg*,
 der für sechzig Menschen da ist.

*Ortuzunan aršān aƵyan
 o'tıuy uluy tajƵam bar.
 OrčalaƵya barān bolƵan
 ottuy uluy bēm bar.*

Da ist mein gräserreiches großes Hochgebirge,
 aus dessen Mitte Heilwasser fließt.
 Da ist mein feuriger großer *Beg*,
 der für die ganze Welt da ist.

Gewährsperson: Frau Dolmu. – *tajƵa*: „Hochgebirge, Berg der Hochgebirgsregion, Berg mit kahlem Gipfel“. – *beg*: hier „Fürst“ (zu einer weiteren Bedeutung siehe Taube 1974b [Ersatzwörter], S. 600ff.). – *orčalaƵ* < mong. *orčlon(g)*. – *barān bolur*: TRS „für jmdn. da sein, zuständig sein“; *barān*: „Umriß, Gestalt“, hier etwa „Gefährte“ (allein durch seine Existenz/Anwesenheit, nicht in engerem Sinne). – Das Lied wird auch mit *adam* „mein Vater“ an Stelle von *bēm* in allen drei Strophen gesungen. – Var.: AD S. 32 *Mèñ beēm a* (Strophe 1-2).

4 (1966/30)

*UluƵ dā durarda
 ular Ƶužu Ƶajā bār?
 Uluš törezi durarda
 bisder xōrküj Ƶajā bār?*

Da sein großer Berg da ist,
 wohin [sonst] sollte da sein Königshuhn fliegen?
 Da des Volkes Regierung da ist,
 wohin [sonst] sollten wir Armen gehen?

*Xadıř dā durarda
 xartıya Ƶužu Ƶajā bār?*

Da sein steiler Berg da ist,
 wohin [sonst] sollte da sein Falke fliegen?

*Xarijātī tōrezi durarda
bisder xōrkūj yaǰā bār?*

Da der Staatsangehörigen Regierung da ist,
wohin [sonst] sollten wir Armen gehen?

*Ezim dā durarda
ezir yužu yaǰā bār*

Da sein schroffer Fels da ist,
wohin [sonst] sollte da sein Adler fliegen?

*Erčimnig tōrezi durarda
bisder xōrkūj yaǰā bār?*

Da der Tatkräftigen Regierung da ist,
wohin [sonst] sollten wir Armen gehen?

durarda: M37 *turda* („da sein“; ebenso im folgenden Lied). – *ular*: „Ular, Felsenhuhn, Königshuhn“ (Tetraogallus Gray, genauer vielleicht Altai-Felsenhuhn, *T. altaicus* Gebler).¹⁵ – *xōrkūj*: siehe Ballade Fußnote 7.

Das erste Wort in den 3. Versen aller 3 Strophen entstammt der mong. Sprache und der zeitgenössischen Begrifflichkeit (Zeit der Volksrepublik): *ulus* (< klass.mong. *ulus* „Volk; Staat“) *tōrezi* „Volksregierung“, *xarijātī* (< mong. *char jaat*, klass.mong. *qariyatu* „Untergebener, Staatsangehöriger“ [anders M37: *xajyraaty*, „Herr, Herrscher“!]) *tōrezi* „Regierung der Staatsangehörigen“, *erčimnig* (< mong. *erčim* „tatkräftig“, hier eher „machthabend“ [M37 *küštüg* „kräftig“, zu *küš* „Macht“, auch im Sinne von russ. *vlast*]) *tōrezi* „Regierung der die Macht Habenden“.

Es ist auch ein anderer Bezug denkbar, wenn man die 1. Verszeilen der 3 Strophen als „solange ... da ist“ versteht, und die folgenden (wörtl.: wohin geht [da] der...) jeweils mit: „warum sollte da der... woandershin gehen?“ Parallel dazu würden die 4. Verszeilen lauten: „warum sollten wir Armen woandershin gehen?“ – Überlegungen, den Altai zu verlassen, bewegten offensichtlich schon 1966 die Gemüter. Tatsächlich setzte eine massive Abwanderungsbewegung in den darauf folgenden Jahren ein, und heute sind weniger als die Hälfte der damals im Cengel-sum lebenden Tuwiner dort verblieben (siehe Einleitung S. 11f.; Taube 1994d). Das Lied setzte noch Hoffnung auf die Regierung: „Uns kann nichts geschehen, wir bleiben hier!“, wurde mir dazu erklärt (siehe auch Anm. zu Lied Nr. 5, zu dem dieses Lied eine Var. ist).

Var.: AD S. 21 „*Uluγ day* (a)“, 3strophig; hier steht (neben *ulus tōrevis* „unsere Volksregierung“) *xaan tōrevis* statt *xarijātī tōrezi* und *ēzen tōrevis* anstelle von *erčimnig tōrezi*. Das bedeutet, daß die Ursprünge dieses Liedes älter sind, daß sie nicht mit der Situation nach der Mitte des 20. Jh. verbunden sind, als dieses Lied eine aktuelle Bedeutung bekam. – Ähnlich eine Variante aus Cengel in TMK S. 121:

*Ulug daavys turarda,
ular kuš kajga baar.*

*Kadyr daavys turarda,
kartyga kuš kajga baar.*

*Ėzim daavys turarda,
ėzir kuš kajga baar.*

*Ulus tōrevis turarda,
bister köökūj kajga baar.*

*Xaan tōrevis turarda,
xaračal bis kajga baar.*

*Ėžen tōrevis turarda,
bister köökūj kajga baar.*

5 (1966/32)

*Xarāt xemi durarda
yara yaǰī yaǰā bārīl?*

Da es den Xarāt-Fluß gibt,
wohin [sonst] sollten seine schwarzen Gänse fliegen?

*Xārāldig dzasī durarda
bisder xōrkūj yaǰā bārīl?*

Da es die barmherzige Macht gibt,
wohin [sonst] sollten wir Armen gehen?

*Xomdu xemi durarda
xōr yaǰī yaǰā bārīl?*

Da es den Xomdu-Fluß gibt,
wohin [sonst] sollten seine falben Gänse fliegen?

¹⁵ Siehe dazu Meserve, Ruth I.: The Snowcocks of Central Asia and Mongolia, in: Grivelet, St., et al. [ed.]: The Black Master. Essays ... in Honor of György Kara. Wiesbaden 2005, 75-83.

*Xuvisyalt dzasī durarda
bisder xōrkūj yajā bārīl?*

Da es die revolutionäre Macht gibt,
wohin [sonst] sollten wir Armen gehen?

*Ayij xemi durarda
aḡyir yazu yajā bārīl?*

Da es den Ayij-Fluß gibt,
wohin [sonst] sollten seine Rostgänse fliegen?

*Arddiḡ dzasī durarda
bis xōrkūj yajā bārīl?*

Da es die Volksmacht gibt,
wohin [sonst] sollten wir Armen gehen?

xārāldig: „barmherzig“ (kalm. *xərlt* [Muniev 587a]). – *xuvisyal:* TRS *xuviskaal* < mong. *xuv's-gal:* „Revolution“. – *dzasīq:* „Regierung“ (mong. *zasag*, M38 *čazaa* [poss. 3. pers.]); zu *dzasī* in Strophe 1 und 2 siehe Kommentar zu *törezi* in Lied Nr. 4. – *yazī* ist bei M38 durch *kazy* („Gans“) erklärt, *xuvisyalt* durch *xuviskaaljy* (*revoljusču*) *čazak*, und *arddiḡ dzasī* durch *arat čazaa*, *arat ergečagyrgazy* („Volksregierung, -macht“). – Dieses Lied gilt als eines der Lieder des Dzodoč; sein Gegenwartsbezug ist offensichtlich (so wohl auch in Lied Nr. 100). Dzodoč, ein kritischer Mensch, spricht eine Situation an, die sich durch Nachlässigkeit der politischen Führung zuge-spitzt hatte.

6 (1969/5)

*Attij uluy mengilig
artištij uluy Aldajim!*

*Artyan yalyan aži tölümnü
yažan da ize mendi yil!*

Der du namhafte große Schneeberge hast
– mein mit Wacholder bestandender großer Altai!
Meine übriggebliebene Nachkommenschaft
laß wohlauflauf sein zu aller Zeit!

Bedik uluy mengilig

Beš Boyda Aldajim!

*Artyan yalyan ürenimni
yažan da ize mendi yil!*

Die ihr hohe große Schneeberge habt
– meine Altai-Götter „Fünf Heilige“!
Meine übriggebliebenen Kinder
laß gesund sein zu aller Zeit!

*Xarātī ba'ži Xarlij dām
yažan da ize meni gör!*

*Artyan yalyan yaš dīvanī
yažan da ize mendi yil!*

Ursprung des Xarātī, mein Schneereicher Berg
– zu allen Zeiten schau auf mich!
Die wenigen übriggebliebenen Tuwiner
laß unverseht sein zu aller Zeit!

Gewährsperson: Frau Uluy-yaraq. Das Lied hat den Charakter einer Anrufung, wobei die jeweils ersten beiden Verse (in der dritten Strophe nur der erste) das angerufene Numen preisen, während die folgenden seinen Segen erheischen. Wegen des vielschichtigen Gehalts von *mendi yil!* habe ich den stereotypen Vers im Deutschen verschieden wiedergegeben. In TL (Nr. 110) übersetzte ich etwas freier mit „... laß gesegnet sein zu aller Zeit!“ – Am 22.7.1982 kam in A't baštij die Rede auf dieses Lied, es schien nicht gut bekannt zu sein. Als ich den Text vortrug, sagten alle, es sei ein schönes Lied, aber keines der alten Tuwinerlieder (*dīva iri*). Das bestätigte meinen Eindruck, dieses Lied stehe in einem direkten Zusammenhang mit der damaligen Situation der Tuwiner in der Mongolei (siehe Taube 1996a), deren ethnische Identität offiziell stark beeinträchtigt wurde (dazu Näheres in der Einleitung). – Nicht bekannt ist, von wem das Lied stammt; vielleicht ist die Gewährsperson (eine junge, aber – zeitbedingt – nicht aktive Schamanin) auch die Dichterin. – *Xarlij dām* meint den *Xarlij Xārqaḡ*. – *yažan da ize* (wörtl. etwa „wann auch immer“) ist bei M65 durch *kažan-daa bolza, kezède* („immer“) erklärt.

7 (1969/46)

Daynan üngen sigeni
dayši öleñ amdannıy.

Ĵernen üngen sigeni
ječek öleñ amdannıy.

Unter den Gräsern, die dem Berg entsprossen,
 ist das *Dayši*-Riedgras wohlschmeckend.

Unter den Gräsern, die der Erde entsprossen,
 ist das *Ĵecek*-Riedgras wohlschmeckend.

Zu den Grasnamen siehe Anm. zu Lied Nr. 20; dort finden sich die Verse 1-2 und 3-4 wenig abweichend als die ersten beiden Zeilen von den Strophen 1 und 3; ähnlich in einer Variante bei Mawkanuli S. 192 (zitiert im Komm. zu Lied Nr. 20).

8 (1969/45)

Xoqdan üngen sigençe
xoñyur öleñ tanıylıy.

Ĵernen üngen sigençe
ječek öleñ tanıylıy.

Unter den Gräsern, die aus Unrat sprossen,
 ist das *Xoñyur*-Riedgras leicht erkennbar.

Unter den Gräsern, die aus der Erde sprossen,
 ist das *Ĵecek*-Riedgras leicht erkennbar.

Variante zu den Liedern Nr. 7 und 20 (dort einige Angaben zu den Pflanzennamen). – *xoq*: (TRS *chok* = *lok*; mong. *chog*) „Unrat, Müll, Abfall“. – *tanıylıy*: vielleicht auch „wohlbekannt“. – *xoñyur*: vgl. mong. *chongor* „falsch; gutmütig, treuherzig; lieb(lich), Liebling; ein positiv besetztes Wort, wie *ječek* „Blume“. Ist diese Liedvariante eine Metapher für ein liebenswertes Mädchen einer Familie mit schlechtem Ruf?

9 (1982/2)

Ĵingirtgeniñ büderi
Ĵingis xānniñ nomnulyazı.
Ĵambı dıbdıñ büderi
jarā ječenniñ büdüreri.

Die Entstehung der großen Welt,
 [geschah durch] Činggis Chans Lehre.
 Die Entstehung der Erde
 – das Werk des Igels.

Gewährsperson: Doržu; aufgezeichnet Juli 1982 in A't baštıy. – *Ĵingirtge* („die Welt als Ganzes“) ist bei M104 durch *ulug delegej* („große Welt“) erklärt. – Für den Mythos vom Igel als Schöpfer gibt es in tuw. erzählenden Texten aus dem Altai 2 weitere Belege – eine Einleitungsformel, in der er als erster Richter ausgewiesen ist, und eine Mythe, in der neben dem mythischen Vogel Xan Gardı und Buryan Başqı als dritte Schöpfergottheit der Igel genannt ist, der die Erdoberfläche schuf, aus der die Lebewesen hervorwuchsen (SPAT Nr. 66, S. 285f.). Überlieferungen von türk. und mong. Völkern sowie archäologische Funde (goldene und andere Igelfigürchen) aus Südsibirien und dem Ordos-Gebiet deuten auf eine kultische Bedeutung des Igels in der frühen Geschichte Zentralasiens hin (ausführlich dazu in Taube 1991a; dort auch Hinweise auf E. Jacobsons Publikation über archäologische Igel-Funde).

2. Hirtenlieder

10 (1966/1)

Bedik sinniñ boramnı
bēr dırtıp munar men.

Meinen Grauen von hoher Gestalt
 werde ich, ihn hierher lenkend, reiten.

*Bežen ašyan jilyimni
bedik jerge maldār men.*

Meine über fünfzig Pferde
werde ich in einer hohen Gegend weiden.

*Tölaj sinni boramnī
dōra dīrtip munar men.
Tozan je 'dgen jilgimni
doqtūn jerge maldār men.*

Meinen Grauen von Hasengestalt
werde ich, ihn quer lenkend, reiten.
Meine Pferde, neunzig an der Zahl,
werde ich in einer ruhigen Gegend weiden.

*Aryar sinni boramnī
aqsin dīrtip munar men.
Aldan je 'dgen jilyimni
adyār jerge maldār men.*

Meinen Grauen von Wildschafgestalt
werde ich, ihn [straff] am Maul ziehend, reiten.
Meine Pferde, sechzig an der Zahl,
werde ich an einem Nordhang weiden.

*Ĵeren sinni boramnī
jelin ja 'zap munar men.
Ĵeden je 'dgen jilgimni
sergek jerge maldār men.*

Meinem Grauen von Dserenantilopengestalt
werde ich, seine Mähne verschönend, reiten.
Meine Pferde, siebzig an der Zahl,
werde ich in unberührter Gegend weiden.

*Sin sinni boramnī
sirā baylap munar men.
Sīyi je 'dgen jilyimni
sin jerge maldār men.*

Meinen Grauen von Maralhirschgestalt
werde ich am Pfosten festbinden und [dann] reiten.
Meine Pferde, die dem Pfiff entsprechen,
werde ich am Kamm des Gebirges weiden.

Das Lied dichtete und sang der 1966 etwa 43jährige Pferdehirt Dotaj; bei Festlichkeiten stimmte er es an. – *dōra*: wörtl. „quer“, hier wohl im Sinne von „seitwärts“. – *ja'zār*: (Mähne, auch Stirnhaar und Schweif) „schön zurechtmachen; herausputzen“; vor allem vor Rennen oder bei Festlichkeiten stützt, flicht oder bindet man Pferden das Haar auf verschiedene Weise (auch mit farbigen Stoffstreifen). – *sergek* bedeutet „frisch“ im Sinne von unberührt, unverbraucht (nicht von „kühl“). – *sira*: „Anbindepfosten“, an den man vor längerem Ritt oder Rennen das Pferd zum Abhärten bindet, daß es nicht fressen kann und unnötiges Fett verliert (Nach einer Notiz von mir ohne Quellenangabe ist *sira* auch die „Leine zwischen 2 Pfosten“, die bei größeren Ansammlungen, z. B. Pferderennen oder Festen, als Pferdeanbinde verwendet wird.) – *sīyi je'der*: wörtl. „an den Pfiff heranreichen“ > „dem Pfiff nahe kommen, dem Pfiff entsprechen“; es schickt sich, angemessen, der Größe der Herde entsprechend zu pfeifen, bei wenigen Pferden also nicht zu laut, zu kräftig (Es soll dazu ein mong. Sprichwort geben.) – *sin jerge*: wörtl. „Kammlage“.

11 (1966/12) *Ĵilyičini Ĵiri*

Lied des Pferdehirten

Tünnedip tünnedip gelrimde

Wenn ich [die Pferde] nachts immerzu hüte und
hüte,

tūmen jildizi xevinde.

stehn zehntausend Sterne wie immer.

*Meljidip meljidip gelrimde
mečin jildizi xevinde.*

Wenn ich sie immerzu grasen und grasen lasse,
steht das Siebengestirn [hoch] wie immer.

*Sanap sanap gelrimde
saja jildizi xevinde.*

Wenn ich sie immerzu zähle und zähle,
stehn Millionen Sterne wie immer.

<i>Aralap aralap gelrimde adīs daŋi a'dīp duru.</i>	Wenn ich immerzu hie und da nachsehe und nachsehe, graut [dann schon] der Morgen.
<i>Araj xirej dep aldīn xūnū degdi.</i>	Und endlich scheint doch noch ihre goldene Sonne.

xevinde: „auf gleiche Weise, wie immer“ (hier Ausdruck des endlosen Sich-Hinziehens der Nacht); bei M14 erklärt durch *ol-la čerinde, xevêér* („wie zuvor“). – *meljider*: bei M14 erklärt durch *kadarar, manaar* („weiden lassen, hüten“). – *mečin*: vgl. mong. *měčid ~ mičid* (~ *běčid ~ bičid*) „Plejaden“, wörtl. „die Affen“ (pl. von *měčin* ...). Zu Vers 4 vgl. die Redensart *mečin örū duru*, „das Siebengestirn (Plejaden) steht noch hoch“, d. h. es ist noch lange nicht Morgen. – *aralār*: „umhergehen und hier und da nachschauen“. – *araj xirej dep*: „mit Mühe und Not“. – Dieses Lied, das nicht Ausdruck von Pferdehirtenromantik ist (vgl. Jägerlieder Nr. 13ff.), vermittelt etwas von der Endlosigkeit und Anspannung solcher Nächte bei der Herde; es wurde erdacht und gesungen von dem Pferdehirten der Genossenschaft Maŋγīs. Es wurde rasch populär, und 1966 hatte sich schon eine Variante gebildet (siehe Nr. 12). In einer leicht abweichenden Version steht *manadīp manadīp* (< *manadīr* „warten lassen, auf einem Fleck halten“) anstelle von *meljidip meljidip*.

12 (1966/16)

<i>Meljidip meljidip gelirde mečin jıldīzi xevinde.</i>	Wenn er [die Pferde] grasen und grasen läßt, [stehn] die Sterne der Plejaden wie immer.
<i>Manap manap gelirde manīŋ jıldīzi xevinde.</i>	Wenn er sie bewacht und bewacht, [stehn] die <i>Manīŋ</i> -Sterne wie immer.
<i>Dünedip dünedip gelirde tümen jıldīzi xevinde.</i>	Wenn er sie nachts hütet und hütet, [stehn] zehntausend Sterne wie immer.

manīŋ jıldīzi: vielleicht auch „der *Manīŋ*-Stern“ (Bedeutung unklar). – Variante von Lied Nr. 11.

3. Jägerlieder

13 (1966/25)

<i>Aryar e'di amdan boldu.</i>	Wildschafffleisch ist's, was [mir] schmeckt.
<i>Āl ju'rtum sayış boldu.</i>	Die Leute meines <i>Āl</i> sind's, an die ich denke.
<i>Goşyar e'di xonaq boldu.</i>	Wildschafbockfleisch ist's, was mir zur Nacht bleibt.
<i>Gožūn ju'rtum sayış boldu.</i>	Die Leute meines Banners sind's, an die ich denke.
<i>Ĵeren e'di ĵem boldu.</i>	Antilopenfleisch ist's, was meine Nahrung ward.
<i>Ĵer ju'rtum sayış boldu.</i>	Meine Landsleute sind's, an die ich denke.

Dieses Lied gilt als Jägerlied. Es sagt von der Härte des Lebens während der Jagd, hat nichts Romantisierendes (vgl. Nr. 11: Lied der Pferdehirten). Die Jäger sind oft einige Wochen weit draußen, sie haben das Wildfleisch, die Eintönigkeit der Nahrung, satt und sehnen sich nach ihren Jurten, den Familien. – Verse 2 und 4: wörtl. „meine *Āl*-Leute (Familie, Angehörige) ...“, meine *Goşūn*-Leute ...“. – *xonaq*: auch „das, womit man die Nacht zubringt“ (nicht nur im Sinne von

„Nachtmahlzeit“, sondern Abendbeschäftigung einschließend). – *ju'rt*: „temporäre Jurtengemeinschaft; die einem durch Alltag und Aufenthalt nahestehenden Menschen; Land, Volk“.

14 (1982/4)

<i>Aryar e'di amdan boldu,</i> <i>āl ju'rtum sayış boldu.</i>	Was mir schmeckt, ist Wildschafffleisch. Woran ich denke, ist meine Familie.
<i>Ĵeren e'di ĵemzig boldu,</i> <i>ĵer ju'rtum sayış boldu.</i>	Was mir Nahrung ward, ist Antilopenfleisch. Woran ich denke, sind meine Landsleute.
<i>Toşyar e'di xonaq boldu,</i> <i>yožūn ju'rtum la sayış boldu.</i>	Was mir Nachtmahl ward, ist Wildschafbockfleisch. Woran ich denke, sind doch meine Banner-Leute.
<i>Xoj e'di xonaq boldu,</i> <i>Xomdu Aldajī sayış boldu.</i>	Was mir Nachtmahl ward, ist Schafffleisch. Woran ich denke, ist das Xomdu-Altai-Land.
<i>Sīn e'di sīrīm boldu,</i> <i>Sīn ĵeri sayış boldu.</i>	Was mein Trachten ward, ist Maralhirschfleisch. Woran ich denke, ist die Kammgegend.

Sänger: Servej. – *sīr/sīrī*: In Lied Nr. 29 kommt *sīr* in der Bedeutung „Gedanke, Sinnen“ vor, die hier den Parallelismus zu stören scheint – es sei denn, daß (nach dem bisher genannten Wild) einen Maralhirsch zu erlegen als Wunsch zu verstehen sei. – Das 4. Verspaar hat sich wohl in das Lied verirrt, da sonst nur vom Fleisch verschiedenen Jagdwilds die Rede ist; oder ist *xoj* eine Variante für *qojyun* „Hase“? – *Xomdu Aldajī*: Gebiet von Cengel. – Var.: AD S. 19 *Sagyşsyral* („Sehnsucht“; 4 Zweizeiler, den ersten vier von Nr. 14 entsprechend). – Ein Flüchtlingslied?

15 (1969/31)

<i>Xorum xōnū xožuradyan</i> <i>xoj aryar ol xōrkūj.</i>	Der die geröllreichen Höhen poltern läßt, das ist der Wildschafbock, der Gute.
<i>Xonup düžüp aňnaşyan</i> <i>xōr mergen bis xōrkūj.</i>	Die tagelang miteinander jagen, das sind [wir] gebräunten Schützen, wir Armen.
<i>Daštīy xōnū dazīradyan</i> <i>te juňma ol xōrkūj.</i>	Der die steinigen Höhen klappern läßt, das ist der Steinbockwidder, der Gute.
<i>Day xemni xerip aňnān</i> <i>da'zīl daman bisder xōrkūj.</i>	Die Berge und Flüsse ablaufend jagen, das sind [wir] Trappelbeine, wir Armen.
<i>Erēn xōnū egžiredgen</i> <i>egir juňma ol xōrkūj.</i>	Die die bunten Höhen scheppern läßt, das ist die Steinbockgeiß, die Gute.
<i>Īd ergip xonup aňnaşyan</i> <i>eki mergen bisder xōrkūj.</i>	Die nachts lautlos miteinander jagen, das sind [wir] guten Schützen, wir Armen.

Gewährsperson: B. Samdīn. – Als Bedeutungen der Verben in allen ersten Zeilen der 3 Strophen wurde mir „klappern“ genannt. Dem beschriebenen Gelände gemäß habe ich mich für dem tuw. Vokalismus angepaßte Verben entschieden. – Strophe 3 *egir* soll im Gegensatz zu *te* das weibl. Tier (die Geiß) bezeichnen; Radlov I/700 gibt dagegen *egir* (~ *ēr*) „höckerig, bucklig, krumm“. – Zeile 3 *īd ergir*: wörtl. „Laute umgehen, Laute vermeiden“. – Vgl. die Liebeslieder Nr. 42, 43.

16 (1985/4)

*Beldir daynñ ʃuŋmazī
belin ederip o'ttadī –
xā-xā-xā-xā.*

Die Steinböcke vom verzweigten Berg
grasen ihren Hang entlang –
ha ha ha ha.

*Xadīr daynñ ʃuŋmazī
xajazīn ederip o'ttadī –
xā-xā-xā-xā.*

Die Steinböcke vom steilen Berg
grasen ihren Fels entlang –
ha ha ha ha.

*Ala daynñ ʃuŋmazī
a'ryajīn ederip o'ttadī –
xā-xā-xā-xā.*

Die Steinböcke vom bunten Berg
grasen ihren Nordhang entlang –
he he he he.

Gewährsperson: Frau Ömej; aufgezeichnet Ende Oktober 1985 in Züünbürēn (Séléngé-Aimak). – *a'ryajīq*: Nord-/Schattenseite, bewaldete Seite der Berge. – Dieses Lied wurde als Jägerlied (*aŋčī īrī*) bezeichnet. Es hat eine eigene Melodie, die ich sonst nie hörte. Musikalisch bemerkenswert ist ihre dreiteilige Struktur: Die nicht-bedeutungsträchtigen Silben am Strophenende lassen nicht – wie sonst mitunter – den dem jeweiligen Vers entsprechenden Melodieabschnitt auf einem sich wiederholenden Ton (selten zweien) gleichsam auslaufen, sondern stehen dank eines eigenen Melodieabschnitts völlig gleichwertig neben den parallelen Verspaaren. – Die ersten 2 Strophen kommen in dem Liebeslied Nr. 36 vor.

17 (1985/7)

*Xara bōmnun ʃečeninge
xajnī ʃoq ündüm.*

Damit mein schlechtes Gewehr gut trifft,
ziehe ich ohne Proviant hinaus.

*Xara bōmnun ʃečeninge
paš ʃoq ündüm.*

Damit mein schlechtes Gewehr gut trifft,
ziehe ich ohne Kessel fort.

*Xara biče ʃažimda
xajnī ʃoq ündüm.*

Schon in meinen ganz jungen Jahren
zog ich ohne Proviant hinaus.

*Xavil ʃarāmññ ʃečeninge
xonuq ʃoq ündüm.*

Damit meine scharfen Augen gut sehen,
zog ich ohne Proviant hinaus.

*Baj Aldajīmʃa
ʃalbarīp ünērīmde
Aldaj dēdizim
xajlir bolvajn.*

Wenn ich zu meinem Reichen Altai
um Gnade flehend hinausziehe,
wird mein Altai-Himmel
sich [wohl] nicht verbergen/entziehen.

Gewährsperson: Maysar (58 Jahre, berühmter Wolfsjäger), 1.11.1985 in Züünbürēn. – *bōmnun ʃečeninge*: wörtl. „um der Weisheit/Klugheit meines Gewehrs willen“; wegen seiner lebenswichtigen Bedeutung gehört das Gewehr zu den besonders schützenswerten Dingen: daher das Attribut *xara*, und deshalb wird vom ersten erlegten Wild etwas Blut an „seinen Mund“ gestrichen. – *xajnī*: vgl. kas. *kaina* (Radlov II/14) „Speise, Essen“ (für diese Bedeutung spricht der Kontext, das Nicht-Mitnehmen des Kessels; zum Garen von Wildfleisch genügt ein Holzspieß [šiš]). – *xavil*: vgl. Radlov II/454 *kabil* „stark, mächtig; fähig; empfänglich“. – *xajlir*: stand.tuw. „verschwinden“. – Das Ausziehen ohne Nahrungsmittel dient erhöhter Aufmerksamkeit, vermeidet Trägheit (oder gar Trunkenheit). Aber vielleicht ist der Hinweis, daß weder Proviant noch Kochgerät mitgenommen wurden, auch eine verschlüsselte Bitte um Wild; denn das Lied wird abends nach der Jagd am Lagerplatz gesungen, und man glaubte ja, daß die Herrin/der Herr des Wildes

und die Ortsgottheiten zuhören (ein Motiv der Märchen); diese durften auch nicht durch ungebührliches Benehmen (schlechte Reden, Lärmen, Raufen) beleidigt werden, und daher war im Jägerlager besonnenes Verhalten obligatorisch. Mit diesem Lied verließen die Jäger auch den *Āl*, wobei die vor den Jurten stehenden Frauen ihnen „den Weg weiß machten“ (*oruq ayartūr*), indem sie ihnen aus Holzeimerchen Milch („Weißes“) nachspritzten. – Wie Nr. 16 mit eigener Melodie.

4. Lieder von Stammes-, Sippen- und Mannesstolz

18 (1966/23)

Aldan jilyīnīñ ištinen
aqsīmīn bervēn mēn boram.
Aldī ŋožūnnuñ ištinen
adānīn bervēn mēn bēm.

Unter den sechzig Pferden [ist es]
 mein Dunkelgrauer, der sein Feuer nicht vergab.
 In den sechs Bannern [ist es]
 mein Fürst, der seinen Ruhm nicht vergab.

Ĵeden jilyīnīñ ištinen
ĵeližin bervēn mēn boram.

Unter den siebzig Pferden [ist es]
 mein Dunkelgrauer, der seinen schnellen Trab nicht
 aufgab.

Ĵedi ŋožūnnuñ ištinen
ĵecenin bervēn mēn bēm.

In den sieben Bannern [ist es]
 mein Fürst, der seine Weisheit nicht verlor.

bēr: hier in der Bedeutung „hingeben, (etw.) vergeben, verlieren“ (M28 erklärt *bervēn* mit *ber-bēen* [*bēer* „hingeben“] und *aštyrbaan* [*aštyrar* „verlieren“]); vgl. *mōrejni bēr* „das Wettspiel verlieren“); die Konstruktion mit *bervēn* drückt hier eine Art Superlativ aus, etwa „ist mein Grauer der feurigste“, „ist mein Fürst der ruhmvollste“ usw. – Var.: AD S. 32 *Mēen bēm* (b) (Strophe 3-4, umgekehrte Reihenfolge).

19 (1969/43)

Xemjik yunnu xerteš bolyaš
ōrūnen ašyan ĵeri bar va?
Xemjik oylu genen bolyaš

Daß sich ein Fohlen aus Chemčik,
 [nur] weil sein Rücken durchhing,
 aus seiner Herde heraus verlief – gab es das [je]?
 Daß sich ein Junge aus Chemčik,

gižinen ašyan ĵeri bar va?

[nur] weil er geschwächt war,
 von [seinen] Leuten weg verlief – gab es das [je]?

yunnu: Possessivform 3. pers. von *yulun* „Fohlen“. – *xerteš*: „durchgebogen, durchhängend, eingedrückt“ (auf den Rücken bezogen). – *ašyan*: < *azar* „sich verlaufen“ (so Monguś 1980 S. 158); bei M98 durch *aškan* erklärt. – *genen*: TRS *kenen* „naiv“; vgl. Radlov II/1067 [Sag.] *kenän* „durch Krankheit geschwächt“; Baskakov 1985a: *kene-* „stark geschwächt sein“; mong. *gènen* „gutgläubig, einfältig, naiv“. – Seinem Sinn nach ist „körperlich geschwächt“ die passendere Parallele zu *xerteš*, das auch eine physische Beeinträchtigung beinhaltet. – *xerteš* soll außerdem die Bedeutung „den Kopf hoch tragend; hoch aufgerichtet“ > „stolz, hochnäsiger“ haben. Dies wäre zu übersetzen: „Wenn ein Chemčik-Fohlen den Kopf auch hoch trägt, hat es sich [deswegen] von seiner Herde entfernt? Weil einer aus Chemčik einfältig/gutgläubig ist, hat er sich [deswegen] von seinen Leuten entfernt?“ – Das Lied ist seinem Wesen nach ein Lied des Stolzes auf das Chemčik-Gebiet in Tuwa, auf dessen Menschen und Pferde, von denen auch unter ungünstigen Umständen nie jemand die Seinen verlieren und nicht wiederfinden würde.

Historischer Hintergrund: Aus dem Chemčik-Gebiet in Tuwa flohen nach der russ. Oktoberrevolution manche in die Westmongolei und wurden von den dortigen Tuwinern etwas spöttisch als „naiv“ und „einfältig“ angesehen, vielleicht auch so behandelt. Als Gegenreaktion soll unter den Flüchtlingen dieses Lied entstanden sein. – Das erste Übersetzungsangebot bezöge sich eher auf die seelisch und körperlich beeinträchtigte Verfassung von Flüchtlingen, das zweite vielleicht auf deren nach außen gezeigte Haltung, da nach dem Verlust von Heimat und Habe zunächst oft als einziges das heimatbezogene Selbstwertgefühl bleibt (Siehe auch Lied Nr. 84.)

20 (1969/25)

*Ĵernen üngen sigende
jezin önge tanıylıy.*

*Ĵergečezip jelerde
jēn üren tanıylıy.*

*Xovunan üngen sigende
xoŋyur öleŋ tanıylıy.*

*Ţoŋarlaŋıp jelerde
yoŋūn üren tanıylıy.*

*Daynan üngen sigende
dayŝi öleŋ tanıylıy.*

*Dayajlaŋıp jelerde
dāj üren tanıylıy.*

Unter den der Erde entsprossenen Gräsern
ist die Brennessel [gut] zu erkennen.

Wenn sie [wie] aufgereiht nebeneinander reiten,
sind die *Ĵēn*-Kinder [gut] zu erkennen.

Unter den der Mulde entsprossenen Gräsern
ist das *Xoŋyur*-Riedgras [gut] zu erkennen.

Wenn sie paarweise nebeneinander reiten,
sind die Banner-Kinder [gut] zu erkennen.

Unter den dem Berg entsprossenen Gräsern
ist das *Dayŝi*-Riedgras [gut] zu erkennen.

Wenn sie Fuß bei Fuß nebeneinander reiten,
sind die *Dāj*-Kinder [gut] zu erkennen.

Gewährsperson Frau Ĵurnal. – *tanıylıy* erklärt M83 durch *bindingir* („leicht erkennbar“; siehe auch Lied Nr. 8). – *jegečezip* (< *jege* „Rangordnung, Reihe“): „geordnet in einer Reihe (nebeneinander) reiten“ (so auch M83: *čergelezip*; anders M53 zu Lied 21). – *yoŋarlaŋıp* (M83: *koŋalaŋıp*, ebenso M53 zu Lied 21): „paarweise miteinander reiten“ < *yoŋar*, stand.tuw. *koŋar* „anhängen, ankuppeln“. – *dayajlaŋıp*: „Fuß an Fuß reiten“ (so dicht, daß die Füße aneinanderschlagen; < *daya* „Hufeisen“, auch anstelle von *ökče* „Sohlenschoner“ [siehe Taube 1987 S. 122ff.]); M83 erklärt auch dieses Wort mit *koŋalaŋıp*. – Zu den Verwandtschaftsbezeichnungen *jēn* und *dāj* siehe Taube 1974b S.60 („Neffen und Nichten“ [Mawkanuli S. 192, siehe unten] stellt das Verhältnis nur unvollkommen dar); *jēn/dāj üren*: vielleicht „die jungen Ĵ./D.“. – Ein Lied, das die Verbundenheit mit der eigenen kleineren (verwandtschaftlichen) und größeren (*yoŋūn*) Gemeinschaft zum Ausdruck bringt, den Stolz auf das Wohlgeratensein und den schönen Anblick der jüngeren Generation. – Varianten sind die Lieder Nr. 7, 8. – Zu den Pflanzennamen: *sigen*: „Gras; Kraut“. – *jezin önge*: = *ĵayar sigen*, stand.tuw. *ŝagar o't* „Brennessel“. – *öleŋ*: russ. *osoka*, „Segge, Riedgras (*Carex* L.)“ (mong. *ölön*: russ. *syt'*, „Zyperngras [*Cyperus* L.]“). Es gibt sehr viele Seggen/Riedgräser, auch im mong. Gebiet; die folgenden Angaben können nur Mutmaßungen sein. – *xoŋyur öleŋ*: wörtl. „falbe Segge“, evtl. die „Bleiche Segge (*Carex pallescens* L.)“. – *dayŝi öleŋ*: vielleicht die „Bergsegge (*C. montana*)“ oder die „Felsensegge (*C. Rupestris*)“; vgl. mong. *tagŝ/dagŝ*, „Oxytropis (Fahnenwicke) myriophylla (Pall.)“ (so Ölziŋchutag S. 322). – Im Lied Nr. 7, 8 *ječek öleŋ*: wörtl. „Blumen-/Blüten-Riedgras“, Bestimmung unklar. M83 schreibt zu den 3 Pflanzennamen in Lied 20 nur: *sigenner attary*, „Namen von Gräsern/Kräutern“.

T. Mawkanuli bietet eine Variante (S. 192):

*Ĵernen üngön sigendey / žüzün öngö tamıglıy ey /
Žergeliŋıp žorurda ay / žeen üren tamıglıy /*

*Xomnan üngön sigendey / xoor aspan tanıglıg /
Gožarlažıp zorurda / gožuun žurdum tanıglıg.*

„Hey, the *zhüzün öngö* is recognizable / just as the grass that is growing from the earth.
The nephew and niece distinguish themselves from others / when they walk together side by side.
The *koor aspan* is as recognizable / just as the flowers that are growing in Kom.
My banner-people are recognizable / when they are walking in pairs.“

21 (1967/11)

Žergečežip jelerde

jēn üren tanıyliq.

Gožarlažıp jelerde

yožün üren tanıyliq.

Wenn sie nebeneinander im Trab reiten –
sind die jungen *Jēn* [gleich] zu erkennen!

Wenn sie paarweise im Trab reiten –
sind die jungen Banner-Leute [gleich] zu erkennen!

Es ist ein Lied der Freude über die Jugend, die Zukunft der Sippen. – Anders als in Lied 20 erklärt M53 *tanıyliq* hier mit *taarymčalyg*, „günstig, wohlwollend“(?).

22 (1969/17)

*Aldajin görgen adıy omaq,
a'dazın görgen ol omaq.*

Froh ist der Bär, der seinen Altai sah, [und]
froh ist der Junge, der seinen Vater sah.

*Ėremin görgen baliq omaq,
ijezin görgen uruy omaq.*

Froh ist der Fisch, der seine Wassertiefen sah,
froh ist das Mädchen, das seine Mutter sah.

*Xajazın görgen yaryan omaq,
xazın görgen ol omaq.*

Froh ist die Krähe, die ihren Felsen sah,
froh ist der Junge, der seine älteren Brüder sah.

*Tidin görgen diŋ omaq,
diŋmazın görgen ol omaq.*

Froh ist das Eichhörnchen, das seine Lärchen sah,
froh ist der Junge, der seine jüngeren Brüder sah.

*Jerin görgen jekpe omaq,
jēnin görgen ol omaq.*

Froh ist der Vielfraß, der seine Erde sah,
froh ist der Junge, der seine *Jēn* sah.

*Dān görgen bōr omaq,
dājın görgen ol omaq.*

Froh ist der Wolf, der seinen Berg sah,
froh ist der Junge, der seine *Dāj* sah.

Gewährsperson: Servej. – M76 *kaargan* für *yaryan* („Krähe“), *bōrū* für *bōr* („Wolf“). – Dieses Lied setzt sich aus lauter Sprichwörtern zusammen, das letzte ist das bekannteste. – Im Sommer 1982 (1982/5) sang Servej dieses Lied etwas anders: Überall war *omac* „froh, stolz“ ersetzt durch *jāyaj* „schön, herrlich, reich“ (letzteres hier die passendste Bedeutung). Von Strophe 3 an war jeweils in der 2. Verszeile das Subjekt durch den Verwandtschaftsgrad ersetzt, der dem als Akkusativobjekt erscheinenden Nomen entspricht, also: *xajın görgen diŋma jāyaj*, *diŋmazın görgen xa* ..., *jēnin görgen dāj*... und *dājın görgen jēn jāyaj*. – Zu *jēn* und *dāj* siehe Taube 1974b S. 60.

23 (1966/26)

[Nehmt zur Kenntnis:]

Sōk yaldar a'dim bar!

Da ist mein knöchiges Pferd mit dem rötlichen Maul!

Sōsgen zibtŋy yimjim bar!

Da ist meine Peitsche mit dem Griff aus *Sōsgen*-Holz!

Sōsge girgen bodum bar!

(Und) da bin ich selbst, von dem man redet!

İryaq yaldar a'dim bar!
İryaj zibtiy yimjim bar!
İrya girgen bodum bar!

Da ist mein buckliges Pferd mit dem rötlichen Maul!
 Da ist meine Peitsche mit dem Griff aus *İryaj*-Holz!
 (Und) da bin ich, von dem man singt!

sösge (stand.tuw. *sösken*, russ. *tavolga*): „Spierstrauch, Spiräe“ (*Spiraea*, vermutlich alpina Pall.). – *İryaj* (russ. *irgá*): „Felsenbirne, Felsenmispel“ (*Amelanchier*, wohl „asiatica“). – *sösge girgen* und *İrya girgen*: wörtl. „ins Wort/ins Gerede eingegangen“ und „ins Lied eingegangen“. – Lied eines Selbstbewußten. Nach Auskunft einer Gewährsperson soll es in dieser Form nicht vollständig sein (Beginn der fehlenden Strophe: *Xara yaldar a'dim bar!*, dem im letzten Vers ein *xara janyis bodum bar!* entsprechen könnte).

24 (1967/7)

Ojnan ünyen on terek
onalān da šavaya.
Mennen üngen on ergek
onalān da emišgejek.

Die der Mulde am Hang entwachsenen zehn Pappeln –
 alle zehn sind sie noch so schlank und gerade.
 Die aus mir hervorgewachsenen zehn Finger –
 alle zehn sind sie ja wie Distelwurzeln.

Belden üngen beš terek
beželēn de šavaya.
Mennen üngen beš ergek
beželēn de emišgejek.

Die unten am Hang gewachsenen fünf Pappeln –
 alle fünf sind sie noch so schlank und gerade.
 Die aus mir herausgewachsenen fünf Finger –
 alle fünf sind sie ja wie Distelwurzeln.

In einer Variante (1967/8) der Schamanin Pürvü lauten die jeweils 2. und 4. Verszeilen: *onalān/beželēn jüge šavaya-l/emišge-l?* – „warum sind sie alle zehn/fünf ...?“ – *šavaya* bezeichnet etw., was „jung, schlank und gerade“ zugleich ist, deshalb: „noch ganz ...“; M49 erklärt durch *činge bolgaš xönü*, „schlank und gerade“. – *emišgejek* (Nr. 25: *emišge*) stand.tuw. *emiškeek*: „Distel (Carduus L.)“; deren feste weiße Wurzel wurde (wird?) zum Verzehr gesammelt und gilt wegen der Mühsal des Sammels als kostbar (in diesem übertragenen Sinne ist *emišgejek* hier verwendet, und so übersetze ich in Nr. 25). – M49 erklärt *ojnan, mennen* mit „*ojdan, menden* (*üneriniñ padeži* [“Ablativ“])“, das heißt er hält die altaituw. Ablativform (neben *-tan/-ten*, *-dan/-den*) für erklärend. – Var.: AD S. 18 *Emišgeek*.

25 (1985/2)

Belden üngen beš šarlan ij
beželēn de šavaya.
Mende duryan beš ergek
beželēn de emišge ij.

Die fünf Espen, am Hang unten gewachsen –
 alle fünf sind sie ja schlank und gerade.
 Die fünf Finger an mir –
 alle fünf sind sie ja so kostbar.

Ojnan üngen on šarlan ij
onalān da šavaya.
Mende duryan on ergek
onalān da emišge ij.

Die zehn Espen, in der Mulde am Hang gewachsen –
 alle zehn sind sie ja schlank und gerade.
 Die zehn Finger an mir –
 alle zehn sind sie ja so kostbar.

Variante des voranstehenden Liedes (Name der Sängerin, eine ältere Frau in X. Dämdins Jurte, nicht notiert; aufgenommen in Züünbüren). – Von Lied Nr. 24 nur wenig abweichende, ebenfalls 2strophige Version: in beiden Strophen die jeweils 3. Verszeile gleichermaßen abgewandelt, und in der ersten jedesmal *šarlan* „Espe“ statt *terek* „Pappel“ (in Verbindung mit dem anschließenden gedehnten *ij* klang *šarlan* hier eher wie *šarlaq*); außerdem sind die Strophen vertauscht – hier wird mit der niedrigeren Zahl begonnen. Diese Besonderheit ist öfter zu beobachten, zum Bei-

spiel auch in einer weiteren, von S. Ömej gesungenen Variante (1985/3). Weitere Abweichungen von Nr. 25 sind hier: *šivaya* statt *šavaya*; in der ersten Strophe statt *šarlan*: *a'rya*, „Wald“ oder speziell „Lärchenwald“, auch „Lärche“ (dafür üblicherweise *tīd* [TRS *dīt*, Radlov *tīt*]); außerdem deutlich artikuliertes *k* in *emiške* (für diese Sängerin charakteristische Aussprache, vgl. *ösken* statt *ösgen* in Nr. 85).

26 (1966/11)

Ťizil xaja jaŋyıryaŋ ber!

Gib dein Echo, roter Fels!

Ťisdar aya boqsun ber!

[Ihr] Mädchen, ältere Brüder, laßt [eure] Stimme
hören!

Ťalim xaja jaŋyıryaŋ ber!

Gib dein Echo, schroffer Fels!

jaŋyıs aya boqsun ber!

Einziger älterer Bruder, laß deine Stimme hören!

aya (Vers 2): das Pluralsuffix könnte wegen des Rhythmus oder versehentlich weggefallen sein. M13 schreibt *aya(lar)* – *akylar*; außerdem erklärt er *jaŋyırya* durch *čangy* („Echo“) und *boqsun ber* (2. pers. sing.!) durch *yrlap ber* („für jmdn. singen“).

5. Liebesfreud

27 (1966/2)

Ťažil xekdiŋ e'deri

Des noch ganz jungen Kuckucks Ruf
hallte wider am jungen Baume.

jaš ijašya domuldu.

Was der einzige Gefährte hat gesagt,

Ťaŋyıs ešdiŋ äjtyani

hallte wider im fettumwachsenen Herzen.

jaŋ jüreke domuldu.

E'dil xekdiŋ e'deri

Des singfreudigen Kuckucks Ruf

ēr ijašyā domuldu.

hallte wider am gekrümmten Baume.

Er jaŋyısdıŋ äjtyani

Was der mannhafte Einzige gesagt,

e't jüreke domuldu.

hallte wider im fleischnen Herzen.

Bora xekdiŋ e'deri

Des grauen Kuckucks Ruf

buduq ijašya domuldu.

hallte wider am verzweigten Baume.

Bo jaŋyısdıŋ äjtyani

Was dieser Einzige gesagt,

bora jüreke domuldu.

hallte wider im graubraunen Herzen.

Xara xekdiŋ e'deri

Des schwarzen Kuckucks Ruf

yadıŋ ijašya domuldu.

hallte wider am harten Baume.

Xara jaŋyısdıŋ äjtyani

Was der Allereinzige gesagt,

xara jüreke domuldu.

hallte wider im dunklen Herzen.

jažil < *jaš la* (mit hervorhebender Partikel *la*): etwa: „noch recht jung, ganz jung“. – *er jaŋyıs*: wörtl. „männlicher Einziger“. – *buduq ijaš* in der 3. Strophe wechselt – alliterationsgerechter – mit *boš ijaš*, „schwankender Baum“. – Var.: AD S. 30 *Domuldu* (2strophig).

28 (1966/4)

*Ĵildis šōqar a'di joqda
ĵilyiziniñ ajan jogun!*

*Ĵindir xara uruy joqda
āliniñ ajan joynun!*

Ist das sterngefleckte Pferd nicht da

– wie unansehnlich ist da seine Herde!

Ist das rundwangige schwarze Mädchen nicht da

– wie fad ist da ihr *Āl*!

Als *Xemjik iri*, „Chemčik-Lied“, bezeichnet, dessen Herkunft aus einer anderen Region, von einem anderen Stamm im Bewußtsein ist (siehe Anm. zu Nr. 19 und geogr. Register). – M5 erklärt *ĵildis* durch *syldys* („Stern“). – 2. Vers wörtl.: „seiner Pferde[herde] Unansehnlichkeit (acc.)!“, diese Ausdrucksweise, bei der ein verbales Prädikat gedanklich zu ergänzen ist (vgl. deutsch „Guten Morgen!“, russ. „Ščastlivogo puti!“), wird bei emphatisch betonten Hinweisen oder bei Ausrufen verwendet.

29 (1966/9)

*Šigširgelig šilgimni
šivē baylap munar men.*

*Šimilgelig yuluyurnan
sirim ya'dip jorūr men.*

*Xuduryaliñ xulamni
xujya baylap munar men.*

*Tuluyurnuñ ĵajāni
mende ĵüge bolvāni!*

*Sīn sinniñ boramni
sirā baylap munar men.*

Meinen Roten mit den Halfterringen

binde ich an der Fichte fest und werde [dann] reiten.

Mit dem Dinglein, das Schmuck trägt,
werde ich meine Gedanken vereinend leben.

Meinen Rehfarbenen mit dem Schwanzriemen

binde ich bei der Grotte an und werde [dann] reiten.

Des [lieben] Dingleins Schicksal –
warum wurde es mir nicht zuteil?

Meinen Grauen mit der Maralhirschgestalt

binde ich am Anbindepfosten an und werde [dann]
reiten.

*Sirmal ĵa'stiñ yuluyurnan
sirim ya'dip jorūr men.*

Mit dem Dinglein, mit einem Zopf wie gesteppt,
werde ich meine Gedanken vereinend leben.

Verses 1-2 der 3. Strophe entsprechen den Versen 1-2 der 5. Strophe aus Nr. 10; die 2 folgenden Verse entsprechen dem jeweiligen Liedcharakter. – *sir*: poet. „Gedanke“; *sir yadar*: etwa „eines Sinnes sein“. – *sirmal ĵa's*: ein fest geflochtener Zopf, der an die Steppnähte eines Filzteppichs erinnert. – Ist es ein Lied vom Wechselbad der Gefühle? Eher geht es vielleicht um enttäuschte Hoffnung, und die 2. Strophe sollte am Ende stehen. – M10 erklärt *šigširgelig* durch *čügen sukkān* („mit angelegtem Zaum“) und *šimilgelig* (wörtl. „mit Schmuck versehen, geschmückt“) durch *kaastalgalyg* (gleiche Bedeutung).

30 (1966/19)

*Sāsyan ala a'dimniñ
sārinda tañmalıy.*

*Sayıžim ĵe'dgen ežimniñ
savarinda ĵüsdüktüg.*

*Xula ala ĵa'vāmnıñ
yulānda imnig.*

Auf meines elsternscheckigen Pferdes

Hinterhand gibt es ein Brandzeichen.

Einen Ring gibt es am Finger meiner Freundin,
bei der meine Gedanken sind.

An meines rehbraunscheckigen Zweijährigen

Ohr gibt es ein Schnittzeichen.

Ohringe gibt es an den Ohren
meiner schelmischen kleinen Freundin.

31 (1967/16)

Ein Brandzeichen gibt es auf der Hinterhand
meines elsternscheckigen Pferdes.
Ein Ringlein gibt es an Eurem Finger,
auf die [ich] die Gedanken gerichtet habe.
Ein Brandzeichen gibt es neben dem Schweif
meines Rehbraunen mit Schwanzriemen.
Ohringe gibt es an den Ohren
der Bedrückten, die den Blick gesenkt hat.

32 (1967/10)

Das ein Jahr nicht trächtige Murmeltierweibchen
[steckt] unter dem flachen Stein.
Die Beste derer, mit denen [ich] Bekanntschaft schloß,
ist inmitten der *Tandi*-Leute.

They say to each other that one of the acquaintances is in the Tanđi nation (country).“

33 (1967/13)

Der $\bar{A}l$, der fortgezogen, hat mein Wort.
Am Gedenkstein bin ich verabredet.

Der $\bar{A}l$, der angekommen, hat mein Wort.
Am Gebirgssattel bin ich verabredet.

āl ist hier als die kleinste soziale Einheit zu verstehen, als „Jurte“ bzw. „Familie“, nicht als „Gemeinschaft mehrerer Jurten“. Aus dem 2. Vers beider Strophen kann man schließen, daß es um ein Versprechen geht, das einer Familie gegeben wurde, vermutlich ein Heiratsversprechen.

34 (1966/35)

*Tanišbajn jorūrda
day jerniŋ aŋi xebtig.
Tanižip göržüp gelirde
tālažimniŋ xani xebtig.*

Da wir einander noch nicht kannten,
waren wir wie das Wild des Gebirges.
Da wir nun einander kennen und uns sehen,
[bist du mir] wie das Blut meines Gaumens.

*Görüšbejn jorūrda
xō jerniŋ aŋi xebtig.
Göržüp tanižip gelirde
xörējimniŋ xani xebtig.*

Da wir einander noch nicht gesehen,
waren wir wie das Wild der Bergeshöhen.
Da wir einander nun sehen und uns kennen,
[bist du mir] wie das Blut meiner Brust.

Eines der Lieder des Dzodoč. – *xebtig* ist bei M58 erklärt durch *yškaš* („wie“), *xō jēr* durch *bedik dag čer* („hohes Bergland“). – Vgl. Ramstedt 460b: „üzłtsēd-ugē ūkr mōrn, ūzłts³sŋ xōn^o ūzm šikr, wenn man einander noch nicht gesehen hat, ist der andere eine kuh oder ein pferd, nachdem man sich gesehen hat, wird man [einander] wie rosinen und zucker (sprw.).“ – In den Zeilen 4 und 8 seltenere Possessivformen (vgl. Lieder Nr. 30f.). – Eine kaum abweichende Var. hat in Vers 2 *tajja* statt *day*, in Vers 3 *bižip* statt *göržüp* (beides „einander kennen“). – Var.: AD S. 31 Čaa *tanyška*.

35 (1967/18)

*Araŋiŋi išbes dēš
xoran xolup ȳān emes.
Amiraqya barvas dēš
ās ȳaržip ȳān emes.*

Weil man keinen Milchbranntwein trinkt,
ist [doch] kein Gift untergemischt!
Weil man nicht zur Geliebten geht,
hat man sich [doch] nicht gestritten!

*Tamiqini dīrtbas dēš
xoran xolup ȳān emes.
Tanišȳanȳa barvas dēš
taŋȳiraq alȳip ȳān emes.*

Weil man keinen Tabak raucht,
ist [doch] kein Gift untergemischt!
Weil man nicht zur Bekannten geht,
hat man einander [doch] keinen Schwur getan!

ās ȳaržip: nach M60 = *duguržup* („übereinkommen“). – Das Lied richtet sich gegen die „feudalistischen Keuschheitsgebote“. – In einer Var. sind Verse 4 und 8 identisch (wie hier Vers 8).

36 (1969/8)

*Beldir dayniŋ juŋmazī
belin dīrtip o'ttadi.
Meni dēn üren bolsa
betin dīrta jīda bēr.*

Die Steinböcke vom verzweigten Berg
grasen, ihren Hängen zugewandt.
Wenn sie ein Kind ist, das mich mag,
wird sie sich (für mich) nach dieser Seite zu legen.

*Xadīr dayniŋ juŋmazī
xajazīn dīrtip o'ttadi.
Xārāldig mēn ürenim bolsa
xājīn dīrtip jīda bēr.*

Die Steinböcke des schroffen Berges
grasen, den Felsen zugewandt.
Wenn sie mein Kind ist, das mich liebt,
wird sie sich (für mich) zum Rand hin legen.

Gewährsperson: Servej (12.7.1969). – *beldir*: „Wegkreuzung, Zusammenfluß, Verzweigung“; *beldir day* bezeichnet wohl ein Gebiet, von dem mehrere Gebirgsrücken ausgehen. – *meni dēr*: „mich meinen, mich in Gedanken haben“ > „mich lieben“. – *dirtar* kommt häufig in der Bedeutung „sich jmdm. zuwenden, sich zu jmdm. halten“ vor, vgl. Sprichwort Nr.137. – *xārāldig*: bei M69 erklärt durch *xajyraldyg*, *xajyralyg* („Geliebte“, ebenso in Lied 43, M32). – *xāj*: hier „(äußerer) Flügel, (äußere) Seite“. In der Jurte, wo die meisten der darin Nächtigenden auf dem Boden schlafen, oft dicht beieinander, sind die Schlafplätze am Rande die ungestörteren. – Var.: AD S. 34 *Beldir dag* (mit einer 3. Strophe und mit *tyrta* statt *dirtip* in den 2. Zeilen).

37 (1969/19)

Ĵāšyīn borān ĵaydī –
ĵaryaq tonum gedejim.

Ĵay ĵürēm ĵomuldu –
ĵaŋyizimba barajim.

Üsgeŋ borān ĵaydī –
üčü tonum gedejim.

Ös ĵürēm ĵomuldu –
örümbe barajim.

Düvü borānī ĵaydī –
dökter tonum gedejim.

Dös ĵürēm ĵomuldu –
(. . . . barajim).

Ein strömender Regen fällt –
ich will meinen *Ton* aus kurzhaarigem Fell anziehen.

Mein fett[umhülltes] Herz ist erregt –
ich will zu meiner Einzigen gehen.

Ein Sprühregen fällt –
ich will meinen *Ton* mit Stoffbezug anziehen.

Mein Herz in [seiner] Spitze ist erregt –
ich will zu meiner Gefährtin gehen.

Ein stürmischer Schneeregen fällt –
ich will meinen *Ton* aus langhaarigem Fell anziehen.

Mein Herz an [seinem] Grunde ist erregt –
[ich will zu ... gehen].

Gewährsperson: Čqalab (12 J.), aufgezeichnet am 6.7.1969 in Ostuy. – Die 4. Verszeile der 3. Strophe fehlt in der Aufzeichnung. Das Geschlecht der Ich-Person ist offen (vermutlich ein Mann, der viel draußen ist). – *ös ĵürek*: „Herzspitze“. – *dös* „Wurzel, Ende“: in bezug auf das Herz wird das untere Ende assoziiert.

38 (1969/35)

Oqturyajnī ĵavīs dēš
oqšār ĵoqya ĵorvāqaj!

Ortaq xaram xaryišbas dēš
bolĵay ĵoqya ĵorvāqaj!

Geldegejiniĵ xeričezin
xeririmde ĵoq bolsun.

Xepjoq ĵaŋnīĵ yuluyurya
bārīmda önde bolsun.

Bār xarazī bayda va?

Baštaq xaram önde ve?

Da der Himmelsraum so tief ist,
will ich zu der nicht gehn, die [mich] nicht küßt.

Da meine Schwarze von Ortaq sich nicht mit mir trifft,
will ich zu ihr, der ich nichts versprach, nicht gehn.,

Reite ich den Pfad am abschüssigen Hang
schräg aufwärts, möge er [mir] kurz sein!

Gehe ich zum Dinglein von nicht üblem Wesen,
möge es in seiner Jurte sein!

Ist ihr Leberschwarzer in der Fessel?

Ist meine lustige Schwarze in ihrer Jurte?

Gewährsperson: Frau Uluy-ĵaraq; die letzten 2 Verse waren vergessen. – *ĵoq*: wörtl. „nahe“. – *oqšār*: „küssen“ (stand.tuw. *oškaar*; *oqšār ĵoq* vielleicht: „ohne Zärtlichkeit“). – *geldegej*: stand.tuw. *ij čer* „abschüssiges Gelände“ (so M90). – In M90 sind *ĵorvāqaj* durch *čorbaalyŋar*, *Ortaq xaram* durch *ortun karam* („meine mittlere Schwarze“), *xeriče* durch *art* („Paß“), *xeririmde* durch

ažarymda (*ažar* „überschreiten“) erklärt. – Die Rede ist wohl von einer beabsichtigten Verbindung gegen den Willen der Betroffenen, die andere lieben. – Verständnis unsicher.

39 (1969/39)

*Dōra Xaraniñ yirinda
doštun möndürü doqtādī.
Doñyulaq xaraniñ zedgili
baza meñē doqtādī.*

Oben auf dem [Berg] *Dōra Xara*
blieb der eisige Hagel liegen.
Der rundgesichtigen Schwarzen Gefühle
sind genauso bei mir geblieben.

Gewährsperson: Frau Uluγ-yaraq, aufgezeichnet am 6.7.1969 in Ostuy. – *zedgel*: < mong. *sétgèl* „Gedanke; Herz, Seele“.

40 (1966/15)

*Doñya bišyan dožlāzī
ar̥ya joqduñ ĵemi ān.
Doñyulaq bora yuluyur
ar̥ya joqduñ eži ān.*

Ihre bei Frost gereiften Stachelbeeren
sind doch die Nahrung derer in äußerster Not.
Das rundgesichtige braune Kerlchen
ist doch der Gefährte von einem in äußerster Not.

*Ĵige bišyan dožlāzī
ar̥ya joqduñ ĵemi ān.
Ĵiñge bora yuluyur
ar̥ya joqduñ eži ān.*

Die noch unreifen Stachelbeeren
sind doch die Nahrung derer in äußerster Not.
Das schmale braune Kerlchen
ist doch der Gefährte von einem in äußerster Not.

doñya bišyan: wörtl. „gefrierend gereift“; *ĵige bišyan*: wörtl. „unreif gereift“. – *dožla*: bei M17 durch *kyzyrak-karaa* („Stachelbeere“) erklärt. – *ar̥ya joq*: „ausweglos; Auswegloser“. – *yuluyur* „Kerl“: für beide Geschlechter entweder pejorativ im Sinne von „Nichtsnutz, übler Kerl“ (z. B. Nr. 49, 73, 75) oder freundlich gebraucht, etwa wie „Bürschchen, Kerlchen, kleines Ding“ (z. B. Nr. 29, 38, 44, 71; selten für Gegenstände [wie Ballade Vers 124]). Diese Doppeldeutigkeit läßt hier 2 Interpretationen zu: Klage darüber, daß es keine andere Wahl als diese Nahrung und dieses Kerlchen gibt, oder Ausdruck des nicht völligen Verloren- und Verlassenseins. Das Wort *ež* „Freund, Gefährte“ spricht für die zweite Version. Wie in anderen Fällen ist nicht zu entscheiden, ob es sich um das Lied einer Frau oder eines Mannes handelt.

41 (1969/21)

*Gežig aqsī gezek tal
gelgen yuštun dünē.
Ĵariq aqsī ĵaňyīs tal
ĵaňyan yuštun dünē.*

Die Gruppe von Weiden am Ausgang der Furt
ist der ankommenden Vögel Nachtrastplatz.
Die einsame Weide am Ausgang der Schlucht
ist der zurückkehrenden Vögel Nachtrastplatz.

Gewährsperson Frau Sül (Ostuy 6.7.69). – *düneg*: „Nachtrastplatz (von Vögeln)“ (so auch M8: *dünnéer čery*).

6. Liebesleid

42 (1966/27)

*Xorum daṣṭi ʔozuradʔan
xōr beniʔ ʔunnuj mōṇ.
Xōr sarīʔnī eneldirgen
ʔandīʔ giʔiniʔ ürenilʔ*

Der das Gestein am Geröllhang zum Poltern brachte,
das war doch dein Fohlen da von der falben Stute.
Der den Falbblonden zum Klagen brachte
– welches Menschen Kind war denn das?

*Xaja daṣṭi ʔaziradʔan
xara beniʔ ʔunnuj mōṇ.
Xara doruʔnu eneldirgen
ʔandīʔ giʔiniʔ ürenilʔ*

Der das Felsgestein zum Klappern brachte,
das war doch dein Fohlen da von der Rappenstute.
Der den Schwarzbraunen zum Klagen brachte
– welches Menschen Kind war denn das?

Das Geschlecht des Subjekts bleibt offen. – *ʔunnu*: < *ʔulunu*; das Suffix *-j* hat betonende, mit Gewißheit feststellende Funktion. – *ʔozurār*, *ʔazirār* (auch *gōzūrēr* in einer sonst identischen Fassung) und die entsprechenden kausativen Verbformen sind schöne Beispiele für die in der Poesie reichlich anzutreffenden Fälle von Wortverwandlungen oder -variationen nach den Erfordernissen der Alliteration. – Var.: AD S. 24 *Kandyg kiʔiniʔ üreni senʔ* (1 zusätzliche Strophe); Strophe 2,3: *ergelig töreni chölsetken*, „der seine rechtmäßige Macht/Regierung beunruhigte“; Strophe 3,3: *xaan töreni kajgatkan*, „Der die Chaans-Regierung zum Aufpassen veranlaßte...“ (vgl. vorn Lied Nr. 4).

43 (1969/4)

*Xorum daynī ʔozuradʔan
xōr beniʔ ʔunnu vaʔ
Xōr sarīʔnī xovulān
ʔandīʔ xortan boldu mōṇʔ*

Der den geröll[reichen] Berg zum Poltern brachte,
war das der falben Stute Fohlen?
Der die liebe Blonde ins Gerede brachte,
was für ein Feind war das denn?

*Xaja daṣṭi ʔozuradʔan
xara beniʔ ʔunnu vaʔ
Xārāldig ürenni xovulān
ʔandīʔ xortan boldu mōṇʔ*

Der das Felsgestein zum Poltern brachte,
war das der schwarzen Stute Fohlen?
Der das liebe Kind ins Gerede brachte,
was für ein Feind war das denn?

Var. zu Nr. 42. – Gewährsperson: Frau Balsīn. – *xovulār*: „verleumden, schlecht über jmdn. reden“ (so auch M32: *xoptaar*); übersetzt man es mit „verraten“, wäre ein konkreter zeitbedingter Bezug zu erwägen. Ohne Kenntnis von Zolbajars Variante (AD S. 24, siehe Anm. zu Nr. 42) habe ich Nr. 42/43 als Lieder einer unerwünschten Liebe aufgefaßt. – Vgl. die ersten beiden Verse der 3 Strophen des Jägerlieds Nr. 15.

44 (1966/31)

*Dē dayʔa desgiʔgen
deldigen ʔuṣ xōrküj.
Demej seṇē desgiʔgen
men ʔuluʔur xōrküj.*

Der jenen Berg dort umkreist hat –
[das ist] der Milan, der arme Vogel.
Der dich umsonst umworben hat –
[das bin] ich, der arme Bursche.

Übersetzungsvariante von Zeile 2: „der Milan-Vogel, der Arme“.

45 (1967/1)

Elge xonbas ezir barva?

Gibt es einen Adler, der nicht in steiler

Felswand nächtigt?

Enelip jelves üren barva?

Gibt es ein Kind, das nicht klagend umherläuft?

Xujya xonbas yusyun barva?

Gibt es einen Raben, der nicht in Höhlen nächtigt?

Tuñşulup jelves üren barva?

Gibt es ein Kind, das nicht jammernd umherläuft?

Dayya xonbas da'zīj barva?

Gibt es einen Geier, der nicht auf Bergen nächtigt?

Darçilip jelves üren barva?

Gibt es ein Kind, das nicht leidend umherläuft?

üren „Kind“: Es sind sicher keine Kinder in engerem Sinne gemeint, sondern „Menschenkinder“, junge Menschen, deshalb hier eingeordnet; Kinder wurden zwar nicht verzärtelt, aber – wie ich immer wieder beobachten konnte – liebevoll behandelt, zumal sie von jungen Jahren an altersgemäß Pflichten haben und ganz selbstverständlich erfüllen. – *da'zīj*: bei M40 erklärt durch *da"s* („Lämmergeier“) und *dēeldigen* („Milan“!). – Var.: AD S. 35 (ohne Titel).

46 (1967/9)

A'ryalıyniñ iştıñge

In [das Tal von] A'ryalıy

a'dim jördup jadadıñ.

konnte ich mein Pferd nicht gehen lassen.

Amıraqtıñ xojıñya

In den Brustlatz der Geliebten

xolum je'drip jadadıñ.

konnte ich meine Hand nicht schlüpfen lassen.

Terektigniñ iştıñge

In [das Tal von] Terektig

tevem jördup jadadıñ.

konnte ich mein Kamel nicht gehen lassen.

Temdektigniñ xojıñya

In den Brustlatz der Auserkorenen

xolum je'drip jadadıñ.

konnte ich meine Hand nicht schlüpfen lassen.

je'direr: wörtl. „hin(ein)gelangen lassen“. – *temdektig*: wörtl. „ein Zeichen habend“, also „ausgezeichnet“ in des Wortes ursprünglicher Bedeutung, auch, davon ausgehend, „unverwechselbar“ (in Märchen wird der an Brautwerbungswettkämpfen teilnehmende benachteiligte jüngste Bruder mitunter von dem Mädchen gekennzeichnet, d. h. unverwechselbar gemacht und so auserkoren, [z. B. *Ötgek Juman*, TVM Nr.29, S.126; SPAT S.192]). – Vgl. AD S. 20f. *Kystıñ ıry*; nur die ersten beiden Zeilen der 2 Strophen stimmen mit unserer Version überein.

47 (1969/42)

Örlükünñ ösgēri

Die steil ansteigenden Hänge von Örlükü

öle ja'vām jıvaddı.

quälten mein weißgraugesprenkeltes Zweijähriges.

Öled söktüñ yuluyur

Der Bursche öletischer Abstammung

xörekkejim jıvaddı.

quälte meine arme Brust.

Moyajlıyniñ ösgēri

Die steilen Hänge von Moyajlıy

bora ja'vām jıvaddı.

quälten mein graues Zweijähriges.

Möl söktüñ yuluyur

Der Bursche mongolischer Abstammung

xörekkejim jıvaddı.

quälte meine arme Brust.

Gewährsperson: Frau Uluγ-yaraq, 6.7.1969 in Ostuy. – *ösgēr*: bei M97 erklärt durch *döš üner čer* („ansteigendes Gelände“). – *xörekkej* (dim. < *xörek* „Brust“): hier nicht schlechthin als Diminutiv gebraucht, sondern eher verinnerlichend und im übertragenen Sinn, etwa „die liebe/arme Brust“.

48 (1966/34)

Gištegenni a'dim dive!
Gižiligni ežim dive!

Das da [ständig] wiehert, nenne nicht mein Pferd!
Den, der [schon] jemanden hat,
nenne nicht meinen Gefährten!

Xojuyanni a'dim dive!
Folduqsuynu ežim dive!

Das da [ständig] scheut, nenne nicht mein Pferd!
Den, der nach Achselschweiß riecht,
nenne nicht meinen Gefährten!

Devigenni a'dim dive!
Tembiligni ežim dive!

Das da [ständig] tritt, nenne nicht mein Pferd!
Den, der geschlechtskrank ist,
nenne nicht meinen Gefährten!

Xajlaštīyni a'dim dive!
Gadyžini ežim dive.

Das da maßlos wiehert, nenne nicht mein Pferd!
Den, der ständig lacht,
nenne nicht meinen Gefährten!

Gewährsperson: Dzodoč. – *gižilig*: „jmdn. haben“, hier „eine andere haben“; kann auch „einen Ehepartner haben, verheiratet sein“ bedeuten. – *yolduqsuy*: „nach Schweiß riechen (< *yolduq* „Achselhöhle“). – *tembi*: eine Geschlechtskrankheit (bei M99 erklärt durch *bagaj aaryg*, „schlimme Krankheit“), vielleicht die in der Mongolei früher verbreitete Syphilis (stand.tuw. *paš*). – *xajlār*: „übertrieben wiehern“; *xajlaš*: „übermäßiges Gewieher“.

49 (1969/13)

Xuduq suyну ба'žinan
yudup ižip joruj bār men.
Γuš mojun yuluyur
xunuqšup durup yalir sen.

Von des Brunnenwassers Quelle
gieße ich [mir] ein, trinke und breche auf.
Du vogelhälsiges [dummes] Ding
wirst betrübt dastehend zurückbleiben.

Xara suyну ба'žinan
yazip ižip joj bār men.
Γas mojun yuluyur
yajyap durup yalir sen.

Von des schwarzen Wassers Quelle
schöpfe ich, trinke und breche auf.
Du gänsehälsiges [garstiges] Ding
wirst mir nachblickend zurückbleiben.

Buluq suyну ба'žinan
buzup ižip joj bār men.
Buryu mojun yuluyur
muγyap durup yalir sen.

Von des vereisten Wassers Quelle
breche ich [das Eis] auf, trinke und reite fort.
Du *buryu*-hälsiges [böses] Ding
wirst traurig werdend zurückbleiben.

Gewährsperson: Servej. – *xara suy*: wörtl. „schwarzes Wasser“, das ist 1. „klares Wasser“ (im allgemeinen das „Quellwasser“, das zum Trinken besonders geeignete, häufig heilkräftige Wasser; im Gegensatz zu dem als Trinkwasser nicht verwendeten *sariγ suy*, „unsauberes Wasser“, wörtl. „gelbes Wasser“, z. B. Überschwemmungs- oder Tauwasser); manchmal 2. „schlechtes Wasser“ (so das sich sammelnde Wasser, z. B. zwischen Büllen, über dem darunter gefrorenen Boden, das man vorsichtig mit kleinen Kellen schöpfen muß, gleichsam „ausgrabend“, *yazip*); es wird nur verwendet, wenn kein klares Quell- oder Flußwasser in der Nähe ist (vgl. die Lieder

Nr. 54-57). – *buryu*: eine Art Riesen-Bärenklau (*Heracleum mantegazzianum*; ähnlich dem auch in Deutschland vorkommenden, bis übermannshoch, mit hohlem Stengel, dessen Mark leicht zu entfernen ist); bei M74 anders erklärt durch *xaak (deg čingə)*, „(dünn wie) eine Weidenrute“. – Wie in Lied Nr. 40 Ambivalenz von *yuluyur*: Man könnte unerwünschte Trennung und positive Gefühle des Fortgehenden für die Zurückbleibende annehmen, die Bilder sprechen aber für ein Weggehen aus Enttäuschung oder Überdruß: Das Wasser, selbst wenn es nicht gut und mühsam zu erlangen ist, läßt sich eine Weile trinken; das Mädchen aber, das – vielleicht im Bewußtsein seiner Schönheit (der schlanke Hals!) – zu lange die Zuneigung nicht erwiderte, ist auf Dauer nicht die Richtige und wird sein Hinhalten bereuen. – Var.: AD S. 29 *Suun iştım* (4 Strophen); hier *kydat sen*, „du Chinese/Chinesin“ (mit im allgemeinen negativer Konnotation), statt *yuluyur*.

50 (1966/13)

Aryımaqtıñ alazı
a'ttan artıq bolvasba?
Amraqtıñ ekizi
gizinen artıq bolvasba?

Das Gescheckte unter den vorzüglichen Pferden –
 kann es nicht besser sein als die [anderen] Pferde?
 Die beste von den Geliebten –
 kann sie nicht besser als die anderen?

aryımaq bezeichnet ein Pferd bester Klasse (so auch M16: *eki a't*, „treffliches Pferd“); seine Qualitäten erkennt man erst beim Ritt über lange Distanzen (und entsprechend auch die der Lebensgefährtin). – *amraqtıñ ekizi* impliziert möglicherweise eine zuvor getroffene Wahl und verdeutlicht die Enttäuschung. – *gizinen* (Ablativ): bei M16 erklärt durch *kiziden*.

51 (1969/34)

Uzar suynıñ balında
jönüñ doqtün durar?
Uluıyur sēn sözünge
jönüñ šinjiq durar?

Was für eine Beständigkeit
 ist in den Fischen des Wassers, das man schöpft?
 Was für eine Aufrichtigkeit
 ist, Bursche, in deinen Worten?

Gewährsperson: Frau Uluıy-yaraq. – *doqtün* bei M89 erklärt durch *toduu* („deutlich, klar“!), *šinjiq* durch *šyny* („Wahrheit ...“).

7. Hochzeitslieder

52 (1966/19)

Bögün diggen bödeji
möngün bilen yuržaylıy.
Bögün dudıyan daqşazı
mözün jigir amdannıy.

Ihre neue Jurte, die man heute errichtete,
 hat mit Silber [verzierte] Gurte.
 Ihre Trinkschale, die sie heute halten,
 schmeckt nach brockigem Zucker.

Erten diggen bödeji
aldın bilen yuržaylıy.
Erten dudıyan dayşazı
elesin jigir amdannıy.

Ihre neue Jurte, die man morgens errichtete,
 hat mit Gold [verzierte] Gurte.
 Ihre Trinkschale, die sie morgens halten,
 schmeckt nach klarem Zucker.

Gewährsperson Frau Uluıy-yaraq. – *bilen* ist bei M24 durch *bile* erklärt. – *mözün jigir*, „Eiszucker“ (kristalliner, d. h. brockiger Zucker, siehe Segensspruch Nr.10 Vers 9; bei M24 erklärt durch *buzup čir kadyg ak čigir*, „fester weißer Zucker, den man zerbrockt ißt“). – *elesin jigir* (M24:

xojug čigir, „feiner Zucker“: wörtl. „Sandzucker“ (mong. *ělsən*, klass.mong. *elesün* „Sand“), den Tuwinern erst spät bekannt geworden; die heute gebräuchliche Form (z. B. für den „Teller“) ist Würfelzucker. – *erten diggen bödej*: M24: *čaa tutkan ög*, „neu errichtete Jurte“. Zu *bödej* siehe Segensspruch Nr. 1. – Vgl. AD S. 27 *Bödej yry*: ein 6strophiges Lied, dessen erste 3 Strophen sich auf das Befestigen der 3 Jurtengurte beziehen, nämlich aus Silber, Gold und Jakhaar (daraus werden in der Praxis schmale Zöpfchen geflochten und zu mehreren längs aneinandergenäht), die übrigen Strophen verweisen auf andere wichtige Jurtenbestandteile: Seiten(wände), Dachstangen, Dachfilz.

53 (1969/24)

*Bögün dudyan örgēm
möngün bilen yuržaylǵı.
Bögün dudyan dayşam
mözüin ĵigir amdannıy.*

Meine heute errichtete Palastjurte
hat mit Silber [verzierte] Gurte.
Meine heute erhobene Schale
hat einen Geschmack wie Eiszucker.

*Amdı dudyan örgēm
aldın bilen yuržaylǵı.
Amdı dudyan dayşam
bal ĵigir amdannıy.*

Meine jetzt errichtete Palastjurte
hat mit Gold [verzierte] Gurte.
Meine jetzt erhobene Schale
hat einen Geschmack wie Honigzucker.

Variante zu Lied Nr. 52. – Gewährsperson: Frau Ĵurnal. – *örgē*: histor. „Palastjurte“; bei den Viehzüchtern die während der Hochzeitsfeierlichkeit festlich geschmückte neue Jurte. – *amdı* ist bei M25 erklärt durch *amgy üede* („jetzige Zeit“), *bal ĵigir* durch *ary čigiri* („Honig“, wörtl. „Bienenzucker“).

8. Klagelieder

54 (1966/6)

*A'dim išbēn xara suynu
amsap ižip erīdendim.
A'dam görvēn ĵovalanñı
amsap görüp erīdendim.*

Das schwarze Wasser, das mein Pferd nicht trank,
ich habe es gekostet und erlitten.
Das Leid, das mein Vater nicht erlebt,
ich habe es gekostet und durchlitten.

Zu *xara suy* siehe Anm. zu Nr. 49 (2. Bedeutung). – *amsār*: < mong. *amsach* „kosten, probieren“; übertr. „erfahren“. – *gōr*: häufig in der Bedeutung „erleiden, durchmachen“. – *ĵovalan*: < mong. *zovlon(g)*, klass.mong. *ĵobalang* „Not, Leid, Qual“.

55 (1966/7)

*Fulun išbēn xara suynu
yudup ižip erēlendim.
Gürün görvēn erēni
men görüp erēlendim.*

Das schwarze Wasser, das das einjährige Fohlen
nicht trank,
eingeschenkt trank ich's und litt [gründlich] daran.
Die Qualen, die das Reich nicht erlebt,
ich hab sie erlebt und [gründlich] durchlitten.

Obwohl es nicht gesagt wurde, darf diese Var. zu Lied Nr. 54 wohl als Chemčik-Lied angesehen werden (siehe Anm. zu Nr. 19), da sie auf die *Dovšuldürum*-Melodie gesungen wird, die auch in Tuwa bekannt ist (und nicht auf die ansonsten für nahezu sämtliche Lieder der Tuwiner von Cengel gebrauchte eine Melodie; vgl. Anm. zu Nr. 109) und da das Verb *erēlenir* als Chemčik-Entsprechung zu altaituw. *eridenir*, „schweres Leid erfahren, (etwas) gründlich erleiden“, genannt wurde. – *gürin* ist bei M8 erklärt durch *kürine* („Staat, Macht“).

56 (1966/22)

Ayar aqbas xara suy
a'dim dujün jovadba!
Alir alvas aza yōš -
xörēm e'din šiliva!

Schwarzes Wasser, ob du fließest oder nicht,
 quäle nicht die Hufe meines Pferdes!
 Böser Geist, ob du nimmst oder nicht,
 reiße nicht das Fleisch (von) meiner Brust!

1. Zeile wörtl. „fließendes und/oder nicht fließendes“ (entsprechend Zeile 3). – Wessen „Genommen-Werden“ hier befürchtet wird, ist unklar (des Dichters/Sprechers oder eines ihm nahe stehenden Menschen?). – Var.: AD S. 20 *Čovatba* (!) (2 Strophen).

Variante aus Cengel in TMK S. 120:

<i>Agar-akpas kara sug</i>	<i>Kežig aksy kara sajır,</i>
<i>a'dym dujuun došatpa.</i>	<i>kezek kuštar maṇnatpa.</i>
<i>Adyrlıyr-adyrylbas kulugur</i>	<i>Kelir-kelbes kulugur,</i>
<i>a't, bodumnu čovatba</i>	<i>kedi bodumnu čovatba.</i>

Bei T. Mawkanuli findet sich folgende Variante (S. 188):

Agar akpas xara sug / adım duyuun dožatti[!]. Alir albas amırak / sagızımni žüige žobbatti.

„The flowing, not flowing (hardly flowing) black water froze my horses hooves. Sweetheart, why did you console my feelings when you didn't know whether you would take me or not.“ (Hier also ein Lied von Liebesleid.).

57 (1969/14)

Uzar xara suyluy men,
uhuy nojun beglig bis.

Ich habe das klare Wasser, das ich schöpfe –
 wir haben den Großen Nojun Beg.

Ayar xara suyluy men,
ambin nojun beglig bis.

Ich habe das klare Wasser, das fließt –
 wir haben den Ambin Nojun Beg.

Ėr xara suyluy men,
ežen nojun beglig bis.

Ich habe das klare Wasser, das sich schlängelt –
 wir haben den Ežen Nojun Beg.

Gewährsperson: Servej. – Die Titel gehören zur Mandschu-Administration: Die altaischen Tuwiner wurden von einem *Meiren* (so mandsch. und mong.; tuw. *mēren*, vgl. dazu Lied 95) verwaltet, dem 2 *Amban* (so mandsch. und mong., „Gouverneur“) und 4 *Daa* (tuw. ebenso) untergeordnet waren. Ein *Amban Nojon* war dem in Uliastaj residierenden chin. Generalgouverneur unterstellt, der die nördliche Mongolei (Chalcha) regierte (Istorija Tuvy S. 242; M75 kommentiert nur *nojun* durch *nojan*). – Das Lied spiegelt die Verschlechterung der Lage der Tuwiner wider und ihre widerständige Haltung gegenüber der Mandschu-Herrschaft, der sie nach deren Sieg über die Dsungaren unterworfen waren; diese kommt auch in vielen bis in neuere Zeit lebendigen Überlieferungen zum Ausdruck, die sich um Amırsanā (Amursanā) ranken (vgl. Taube 1994c). – Das wahre Getränk der Tuwiner ist der „weiße“ Milchtee; hat man nur Wasser, ist das Ausdruck von Armut oder Elend. – Zu *uzar xara suy* siehe Anm. zu Lied Nr. 49 (dort *yazar* statt *uzar*).

58 (1966/24)

*Aryar sinniŋ boramnıñ
ararın da bilvėdim.*

Āl ju'rtum silelerniñ

ājtıŋyarnı da bilvėdim.

*Goşyar sinniŋ boramnıñ
xojarın da bilvėdim.*

Gožun ju'rtum silelerniñ

xovlāryarnı da bilvėdim.

Daß mein Grauer mit der Wildschafgestalt
abmagern wird – nicht einmal das wußte ich.

Daß ihr, meine Nachbarn, [über mich]
reden werdet – auch das wußte ich nicht.

Daß mein Grauer mit der Wildschafbocksgestalt
scheuen wird – nicht einmal das wußte ich.

Daß ihr, Leute meines Banners, [über mich]
schlecht reden werdet – auch das wußte ich nicht.

Var. von Nr. 59. – Anstelle von *xovlāryarnı* (wechselt mit *xovulāryarnı*, siehe Nr. 59) kommt auch – unter Brechung der Alliteration – analog zur ersten Strophe *ājtıŋyarnı* vor. – Das folgende einstrophige Lied gehörte wohl zu einem mehrstrophigen Lied dieser Art.

Variante: AD S.17 *Bilbėėdim* (mit einer 3. Strophe: *Cėėren synnyg boramnı ...*).

Eine Variante aus Cengel in TMK S. 120:

*Koşkar synnyg boramnı
xojaryn-daa bilbėėdim.*

*Kožuun čurtum silerniñ
xovulāryn-daa bilbėėdim.*

*Argar synnyg boramnı
araryn-daa bilbėėdim.*

*Aal čurtum silerniñ
ajtyyrgarnı-daa bilbėėdim.*

*Cėėren synnyg boramnıñ
čelerin-daa bilbėėdim.*

*Čedi kožuun čurtumnuñ
čelerin-daa bilbėėdim.*

59 (1966/17)

Xōr ɣalʃan a'dimniñ

xojarın da bilvėdim.

Gožun ju'rtum silerniñ

xovulāryarnı da bilvėdim.

Daß mein falbes Pferd mit der Blesse
scheuen wird – nicht einmal das wußte ich.

Daß ihr, meine Landsleute,
mich verraten werdet – auch das wußte ich nicht.

yožun ju'rtum siler, wörtl. „ihr aus meinem Banner (mong. *choşuun*)“, könnte sich auch auf eine ältere Person beziehen („... Ihr, mein Banner-Landsmann“). – Vgl. Nr. 58.

60 (1969/27)

Gök bora jüge ariqtār?

Gožun ju'rt jüge baqtār?

Aq bora jüge ariqtār?

Āl ju'rt jüge baqtār?

Warum magert der Blaugraue ab?

Warum verleumden [sie/ihn] die Bannerleute?

Warum magert der Weißgraue ab?

Warum verleumden [sie/ihn] die Leute des *Āl*?

*Xara jaŋyis xaraŋyajnıp
erten gežė jügürüp dursa dā
xa dıñma jüge baqtār?*

(..... [?])

Ganz allein steht [sie] schwarz und einsam da,
und obwohl [sie] [von] früh [bis] spät herumrennt –
warum verleumden [sie/ihn] die Geschwister?

(..... [?])

Gewährsperson: Frau Dolmu. – *jüge ariqtār* wird in M87 erklärt durch *čüge aryptaryl* („warum magert er ab?“). – *xaraŋyajnar*: „sich dunkel (vor einem helleren Hintergrund) abheben“ steht hier für völliges Verlassensein, größte Einsamkeit. Nur einzelne Gegenstände, z. B. einzeln stehende Jurten oder einzelne Stücke Vieh, können „sich dunkel abheben“, wie es hier gemeint ist – unter mehreren seinesgleichen stehend ist das nicht möglich. Dieses Bild bezieht sich vor allem auf die Lichtverhältnisse in der späteren Dämmerung, kurz vor Einbruch der Dunkelheit, oder auf

Sternennächte, wo sich Jurten und Tiere vor der deutlich helleren Fläche des Steppenbodens schwarz abheben – in der Weite der Landschaft gleichsam verloren. – *jügürer*: „rennen, eilen“, hier im Sinne von „auf den Beinen sein“. – Von wem die Rede ist, bleibt offen – jedenfalls eine 3. pers. sing., fem. oder masc., vielleicht eine Waise. – Fehlt hier eine 4. Verszeile?

61 (1966/18)

Sarıy xünü badarı yaǵıl. Wo bleibt denn der Untergang der gelben Sonne?
Sarıy gidis xijmam ĵır ijik men. [Dann] könnte ich doch meinen
 Gelbfilz-Mastdarm essen.
Fizil xünü badarı yaǵıl Wo bleibt denn der Untergang der roten Sonne?
Fizil gidis xijmam ĵır ijik men. [Dann] könnte ich doch meinen
 Rotfilz-Mastdarm essen.

Hintergrund: Eine Waise sang das Lied bei der Herde. Ihr älterer Bruder hörte es und wunderte sich über den Text. Am Abend paßte er auf, als sie aß. Seine Frau setzte ihr die Schlüssel mit prall gefülltem Mastdarm vor. Als er nachprüfte, erwies sich die Füllung als Filz. – Dieses Lied gehört (wie die folgenden) zu den Texten, in denen die bedauernswerte Lage einer jüngeren Schwester (oder des jüngeren Bruders) anklingt, die nach frühem Tod der Eltern, solange sie noch unverheiratet ist, bei dem ältesten oder einem älteren Bruder lebt. Das Verhältnis der Schwägerin zu ihr scheint nach den Aussagen der Volksdichtung öfter kein gutes zu sein (vgl. das Stiefmutter-Stiefkind-Verhältnis in deutschen Märchen), was sich in Härte und Vernachlässigung der Fürsorgepflicht äußert (siehe die beiden folgenden Lieder und die Ballade *Balĵin Xēr*, aber auch das Märchen *Bögen Sayān Tōlaj*, TVM Nr. 27, SPAT Nr. 5, 6).

62 (1969/26)

Ĵeñim zamdar bolyaş Weil meine Ärmel zerschlissen sind,
dōp ĵoru men. friere ich immer.
Ol ĵüge dize Fragt man, warum das [so] ist –
Ĵeñgem bayajñĩ. es ist meiner älteren Schwägerin Schlechtigkeit.
Tonum bayaj bolyaş Weil mein *Ton* alt geworden ist,
dōp ĵoru men. friere ich immer.
Ol ĵüge dize Fragt man, warum das [so] ist –
ayam bayajñĩ. es ist meines älteren Bruders Schlechtigkeit.

Gewährsperson: Frau Dolmu. – *bayajñĩ* < *bayajñĩyĩ*? (Üblich wäre *bayajlĩ*.) – M86 erklärt *dōp* (< *doñar* „frieren“) durch *doñup*, *agam* durch *akym* (beides ebenso im folgenden Lied, M68).

63 (1969/7)

A'dim bayaj ara xondum, Mein Pferd ist schlecht – ich nächtigte unterwegs,
ayam bayaj xōñnüm yaldĩ. mein älterer Bruder ist schlecht – ich bin enttäuscht.
Ĵeñim bayaj xolum doñdu, Meine Ärmel sind schlecht – meine Hände froren,
Ĵeñgem bayaj xōñnüm yaldĩ. meine ältere Schwägerin ist schlecht – ich bin
 enttäuscht.

*Tonum bayaj dōp xondum,
dorūm bayaj ara xondum.
E'dīm bayaj budum doṅdu,
ežim bayaj xōṅnūm yaldī.*

Mein *Ton* ist schlecht – ich übernachtete frierend,
mein Brauner ist schlecht – ich nächtige unterwegs.
Meine Stiefel sind schlecht – meine Füße froren,
mein Freund ist schlecht – ich bin enttäuscht.

Gewährsperson: Servej (12.7.1969). – In den einzelnen Versen/Sätzen besteht ein kausaler Zusammenhang; man könnte übersetzen: „Weil mein Pferd schlecht ist ...“ oder: „Meine Ärmel sind schlecht, deshalb ...“ usw. – *ara xonar*: „unterwegs übernachten; das Ziel nicht erreichen“. – *xōṅnūm*: „meine Lust“, < *xōl* „Lust; wonach man Verlangen hat“; vgl. Radlov II/1236 [Kir. Uig. Dsch.] *kōṅül* „Sinn, Gemüt, Herz, Geist“, und 1238 [Alt. Tel.] „nachsinnen, traurig sein, wehmütig gestimmt sein“; alttürk. *kōṅül* „Herz; Gefühl; Wunsch, Verlangen“ (DTS); vgl. die Sitte *xōṅnūn surār*, „jmds (letzten) Wunsch (Gelüst) erfragen“ (dazu Taube 1996e S. 324 [dort falsch *xōn* statt *xōl*] und 2002b S. 124); *xōl yalīr*: „enttäuscht sein, die Lust verlieren“, wörtl. etwa „das Gelüst/ das Verlangen bleibt (ungestillt)“.

64 (1979)

*Ālya munar a'dīm
ala jüge bolbasıl?
Ālya geder xevim
ayij jüge bolbasıl?*

Mein Pferd, das ich zu einem [anderen] *Āl* reite
– warum kann es nicht scheckig sein?
Mein Kleid, das ich zu Gast [gehend] anziehe,
– warum kann es nicht sauber sein?

*Dojya munar a'dīm
doruy jüge bolbas-ıl?
Dojya geder xevim
torıy jüge bolbas-ıl?*

Das Pferd, das ich zu einem Fest reite
– warum kann es nicht braun sein?
Das Kleid, das ich für ein Fest anziehe
– warum kann es nicht aus Seide sein?

Dieses Lied, das er zuvor „noch nie gehört“ hatte, teilte mir Č. Galsan (in kyrill. Schrift) in einem Brief vom 23.5.1979 mit; die Wiedergabe folgt seiner Schreibweise. Er hatte es von seiner damals 10jährigen Tochter Ajbora gehört, die als das erste Kind – altem Brauch entsprechend – bei ihren Großeltern väterlicherseits in Cengel aufgewachsen war und erst mit Schuleintritt in ihrem 8. Lebensjahr zu ihren Eltern nach Ulaanbaatar zurückkehrte. – *ayij*: „weiß(lich)“, hier „rein“ (bei M105 durch *aryg* „rein“ erklärt).

65 (1967/12)

*Döreljiniṅ sigeni
dönen bodā xoran ba?
Dömre gesgen dörū šaj
törēn ijē xoran ba?*

Ist das Gras von der Hochebene
[denn] Gift für das vierjährige Großvieh?
Ist ein abgeschnittenes Viertel vom Teeziegel
[denn] Gift für die leibliche Mutter?

*Īr jerniṅ sigeni
yunan bodā xoran ba?
Xidij gesgen yizil šaj
yiryān ijē xoran ba?*

Ist das Gras vom Gebirgskamm
[denn] Gift für das dreijährige Großvieh?
Ist kleingestoßener roter Tee
[denn] Gift für die alte Mutter?

dörelji: ebene Stelle auf einem Gebirgsrücken oder Gipfel; Hochebene. – (*uluy*) *boda* (mong. *bod*): (ein Stück) Großvieh (Pferd, Kamel, Rind). – *dörū šaj* ist in M54 erklärt durch *šajny dōrt deṅ kezekke keskeniniṅ birēzi* („von 4 zu gleichen Teilen abgeschnittenem Tee ein Teil“). – *xidīr*: klein schneiden, zu Krümeln zerstoßen. – Var.: AD S. 24 *Xoran be?* (*bodaya* statt kontra-

hiertem *bodā*; *be?* statt *ba?*; *iemge* statt *ijē*). – In der vorgestellten Form ist es das Lied eines Außenstehenden, der die ungenügende Versorgung der Mutter durch die Nachkommen kritisiert. In AD dürfte es ein Mann sein, der seiner Frau mangelnde Sorgfalt für seine Mutter vorhält, auch hier dezent in Form einer Frage.

66 (1969/12)

*Xündüleri xürēš yīlsa
gūžūr bodum dudūr men.*

*ǰaŋyīlari ǰariš salsa
ǰaŋyīs boram salir men.*

Wenn die *Xündü* ein Ringen veranstalten,
muß ich Armer mit anderen ringen.

Wenn die *ǰaŋyī* ein Rennen veranstalten,
muß ich meinen einzigen Grauen laufen lassen.

Gewährsperson: Servej. – *xündü* und *ǰaŋyī*: feudalzeitl. militär. und zugleich zivile Ränge; *ǰaŋyī* (TRS *čangy*, klass.mong. *ǰanyī*): dem Mēreŋ untergeordneter Sumun-Verwalter und zugleich Schwadronskommandeur; nach TRS Vorsteher einer Pferdepoststation (mong. *örtöö*, für Distanzen von 30-40 km); *xündü* (< mong. *chünd*): Adjutant eines *ǰaŋyī* (etwa Kompanieführer, Vertreter des Schwadronskommandeurs). – Das Klagelied spielt auf den Zwang an, zum Ruhm ihrer Herren Wettkämpfe zu bestreiten, die nach Überlieferungen der erzählenden Dichtung der Altai-Tuwiner das Leben kosten konnten (vgl. §140 in der Geheimen Geschichte der Mongolen). Da Arme nur ein oder nur wenige Pferde besaßen, war der Verlust eines Pferdes (durch physischen Ruin oder Aneignung durch den Machthaber) von existentieller Bedeutung.

67 (1966/29)

*Fadiŋ būrū ǰalbarap
xarya ǰüge düžeril?
Faraq ǰaži möndüreḡ*

Die Birkenknospen, sich öffnend –
warum fallen sie herab auf den Schnee?
Die Tränen der Augen, wie Hagelkörnchen

kollernd –

ǰerge ǰüge düžeril?

warum fallen sie herab auf die Erde?

*Terek būrū delbereḡ
suŋya ǰüge ayaḡil?
Faraq ǰaži möndüreḡ*

Die Pappelknospen, sich entfaltend –
warum treiben sie mit dem Wasser davon?
Die Tränen der Augen, wie Hagelkörnchen

kollernd –

ǰerge ǰüge düžeril?

warum fallen sie herab auf die Erde?

Variante zu Lied Nr. 68. – *ǰalbarā*: „sich ausbreiten, sich entfalten“. – *möndürē*: wörtlich etwa „Hagelkörnchen gleichen, wie H. sein (vgl. mong. *möndör* „Hagel, Hagelkorn“); vgl. stand.tuw. *möndür* „Tropfen bilden, perlen“.

Var.: AD S. 18 *Karak čažy*: Strophe 1 Zeile 1: *kalbyrap*; Zeile 4: *xojga* („auf den Brustplatz“) statt *ǰerge*; Strophe 2 endet: *ölbes möŋge bolbas ba?* „Darf man nicht unsterblich und ewig sein?“ (ähnlich einer häufigen letzten Frage in den Klageliedern).

68 (1969/33)

*Faraq ǰaži möndürēš
xarya ǰüge düžeril?
Terek būrū ǰalbarip
ǰerge ǰüge düžeril?*

Warum perlen die Tränen der Augen
und fallen [dann] auf den Schnee?

Warum tun sich die Pappelknospen auf
und fallen danach auf die Erde?

Variante zu Lied Nr. 67. – Gewährsperson: Frau Uluy-ƣaraq. – *ƣalbarar*: „sich weiten, sich erweitern, ausdehnen“. – Vermutlich wurde dieser Text zum Vorbild für das Lied vom Tod des jungen Bajnaq (Nr. 69 und seine Var. Nr. 70, aber auch Nr. 83); es sind Lieder, die über den frühen, den unzeitigen Tod reflektieren, der vor allem in der Vergangenheit häufig vorkam.

69 (1967/14)

Xadīr dayñiñ eziri
xarƣa jüge düžeril?
Xara ƣaŋƣıs Bajnaq
o'ƣa jüge xarƣıžarıl?

Der Adler vom steilen Berg –
 warum stürzte er herab auf den Schnee?
 Der geschwisterlose Bajnaq –
 warum traf er mit der Kugel zusammen?

Ezim dayñiñ eziri
elge jüge düžeril?
Er ƣaŋƣıs Bajnaq
o'ƣa jüge xarƣıžarıl?

Der Adler vom schroffen Berg –
 warum stürzte er den steilen Hang hinab?
 Der einzige Sohn Bajnaq –
 warum traf er mit der Kugel zusammen?

xara ƣaŋƣıs: „ganz allein“, entspricht der deutschen Tautologie „allereinzigst“ (als einziges Kind). – *er ƣaŋƣıs*: „der Männer einziger“, hier: „einziger männlicher Nachkomme“ > „einziger Sohn“. – *xarƣıžarıl*: in M56 erklärt durch *tavaržyryl* („zusammentreffen“). – Bajnaq ist eine reale Person, ein junger Tuwiner, der etwa 1943 aus dem Militärdienst im Landesinneren desertierte, sich in die Westmongolei durchschlug und sich lange Zeit im Gebiet von Cengel in den Bergen verstecken konnte, bis er aufgespürt, verfolgt und schließlich erschossen wurde. Dieses Ereignis hat die Menschen in Cengel so sehr bewegt, daß es in ihre Lieder einging. – Var. siehe Nr.70 und zugehörige Anm.

70 (1967/15)

Xadīr xōñüñ eziri
xarƣa jüge bastırlırl?
Xara ƣaŋƣıs Bajnaq
xarƣa jüge bilyažırıl?

Der Adler des steilen Gipfels –
 warum wird er vom Schnee bedeckt?
 Der bruderlose Bajnaq –
 warum wurde er vom Blut befleckt?

Ezim xōñüñ eziri
elge jüge tajarıl?
Er ƣaŋƣıs Bajnaq
mezē jüge xarƣıžarıl?

Der Adler des schroffen Gipfels –
 warum rutschte er die Steilwand hinab?
 Der einzige Sohn Bajnaq –
 warum traf er mit der Waffe zusammen?

Ojuq xōñüñ eziri
oryā jüge düžeril?
Ottuy törēn Bajnaq
o'ƣa jüge üzeril?

Der Adler vom zerklüfteten Gipfel –
 warum stürzte er hinab in die Mulde am Hang?
 Der mit Feuer geborene Bajnaq –
 warum stieß er mit der Kugel zusammen?

bilyār: „beschmutzen, beschmieren“; der reziproke Charakter von *bilyažır* („einander/sich gegenseitig beschmutzen“) ist inhaltlich hier nicht ganz stimmig. – *mezi*: eine bestimmte Schwertart; M57 schreibt dazu: *mynda: ok-bižek, boo-čepsek* („hier: Kugel und Messer; [Schuß]waffe“).

Diese Variante von Lied Nr. 69 schrieb Č. Galsan – unter viel Nachdenken – auf, so daß man sie vielleicht als die seine bezeichnen kann; die im Vergleich mit anderen Liedern größere Vielfalt des Ausdrucks, vor allem bei den Verben, ist kein allgemeines Kennzeichen der mündlichen

Tradition. Der Stoff regte Č. Galsan wenig später zu der Erzählung „Eine tuwinische Geschichte“ an, erstmals veröffentlicht in einer gleichnamigen Ausgabe von Erzählungen (Berlin: Volk und Welt 1981, ²1992 [leider ohne das Nachwort von Erwin Strittmatter]; Neuauflage: Eine tuwinische Geschichte und neue Erzählungen, München: A1-Verlag 1995). Die vorliegende poetische Version war wohl seine erste künstlerische Auseinandersetzung mit diesem Thema.

Ich füge die von G. Zolbajar aufgezeichnete Var. aus der mündl. Überlieferung bei (AD S. 29f.):

- | | |
|--------------------------------------|--|
| [1] <i>Chorum dagnyň èziri</i> | Der Adler vom geröllreichen Berg – |
| <i>cholga èüge düškenil?</i> | warum stürzte er hinab ins trockene Flußbett? |
| <i>Choor čaŋgys Bajnak</i> | Der liebe einzige Bajnak – |
| <i>cholga èüge düškenil?</i> | warum fiel er in die Hände [der Verfolger]? |
| [2] <i>Ala dagnyň èziri / ...</i> | Der Adler vom bunten Berg – / ... |
| <i>Artyk čaŋgys Bajnak / ...</i> | Der vortreffliche einzige Bajnak – / ... |
| [3] <i>Èzim dagnyň èziri / ...</i> | Der Adler vom schroffen Berg – / ... |
| <i>Èr čaŋgys Bajnak / ...</i> | Der einzige männliche [Nachkomme] Bajnak – / ... |
| [4] <i>Ulug dagnyň èziri / ...</i> | Der Adler vom großen Berg – / ... |
| <i>Uzun törèèn Bajnak / ...</i> | Der lang und schlanke Bajnak – / ... |
| [5] <i>Seriin dagnyň eziri / ...</i> | Des kühlen Berges Adler – / ... |
| <i>Sergek čaŋgys Bajnak / ...</i> | Der hellwache Bajnak – / ... |

Nur in ihrer 3. Strophe (Nr. 69: *Ezim dagnyň ezeri*) stimmt diese Var. mit Nr. 69 und 70 überein; sie unterscheidet sich von diesen durch das durchgehende Strophenmuster und einen klaren Bezug zu dem von Menschen verursachten Tod, indem nach meinem Empfinden dem Naturbild der jeweils ersten beiden Verse (*chol* = „trockenes Flußbett“) in den 4. Versen der Bezug zu Waffen und Menschen (*chol* = „Hand“) entspricht. Statt *chol* (*xol*, „trockenes Flußbett“) steht sonst in altaituw. Texten *saj* (mong. *sajr*, „trockenes geröllreiches Flußbett“¹⁶). Das tragische Geschehen trug sich hoch oben in den Bergen zu. Anders als in den traditionellen Liedern, wo in ähnlichen Bildern verschiedene Vögel als Parallelen eingeführt sind, steht in diesem Lied in allen Versionen als einziges Naturwesen der Adler für Bajnaq mit seinem Verlangen nach Freiheit – ein gutes Beispiel für die Produktivität einer noch lebendigen Volksdichtung.

71 (1969/6)

- | | |
|-----------------------------|--|
| <i>Öl mijisdïy sïnaq</i> | Das Hirschlein mit dem [noch] nassen Geweih |
| <i>özen ojun o'ttadi.</i> | graste die bewaldete Niederung ab. |
| <i>Ölöp yalyan yuluyur</i> | Das Kerlchen, das gestorben ist, |
| <i>özüm bārīm šilidi.</i> | schnitt mir Herzspitze und Leber heraus. |
| <i>Jaš mijisdïy sïnaq</i> | Das Hirschlein mit dem jungen Geweih |
| <i>šarlan ojun o'ttadi.</i> | graste die mit Espen [bestandene] Mulde ab. |
| <i>Jaži yışya yuluyur</i> | Das Kerlchen, dessen Lebenszeit [so] kurz, |
| <i>jaylïy bārīm šilidi.</i> | schnitt mir die fett[umhüllte] Leber heraus. |

Gewährsperson: Frau Uluy-ýaraq. – Es ist nicht klar, wer hier wessen Tod beklagt (siehe Komm. zu *yuluyur* Nr. 40; es geht wohl um den eines/einer jungen Geliebten). – *özen*: Bedeutungsangaben: „Mulde, schmale flache Schlucht“ (vgl. Radlov I/1302: [Kirg.] *özön* „Fluß[tal]“)“. – *öš*:

¹⁶ Diese sind ein geographisches Charakteristikum im Gebiet von Cengel; siehe Murzaev, E. M.: Die Mongolische Volksrepublik. Physisch-geographische Beschreibung. Gotha 1954, S. 332, e: Die Sajrtäler.

„oberes Ende des Herzens, Herzspitze“. – *šilīr*: „ausschneiden, auskratzen, ausschaben“. – *šarlan*: eine Espenart (ihr Holz wird zur Herstellung des Rahmens der Schamanentrommel verwendet). – M66 erklärt *özüm bārīm* durch *özüm-baarym* („Aorta und Leber“) und *jaži yīsya* durch *nazyny kyska* („dessen Alter kurz war“; *nazyn* < mong. *nasan*). – Vgl. Lied Nr. 72.

Eine Variante, aufgezeichnet 1974 unter noch tuwinischsprachigen Gruppen im Bujant-sum des Chovd-Aimak der Mongolei, publizierte Ju. L. Arančyn 1975, S. 216 (umgekehrte Reihenfolge der Strophen, *o'ttazyn* statt *o'ttadi* und abweichende Verse 3-4 in beiden Strophen).

Zu vorliegender Strophe 1:

*Özüm kakkan čanyр kel,
öle dajyη čovatpa.*

Пронзивший любовью сердце моё, друг,
вернись, не утомляй сивого скакуна.

Zu Strophe 2:

*Čažym kakkan čanyр kel,
čaraš ojuη čovatpa.*

Милый друг, воткнувший в мою косу гребёнку,
вернись, не утомляй красавца-буланого скакуна.

72 (1966/36)

*Gadiy mijisdiy sīnnar
yaļjan ojuηya o'ttap duru.
Xara jaηyis bodumnuη
xara bārīm xarajip duru.*

Die Hirsche mit harten Geweihen
grasen in der kahlen Mulde.
Mir, der ich ganz allein bin,
tut meine schwarze Leber weh.

*Öl mijisdiy sīnnar
özen ojuηya o'ttap duru.
Ösgüs jaηyis bodumnuη
ökpe bārīm xarajip duru.*

Die Hirsche mit [noch] nassen Geweihen
grasen in der bewaldeten Mulde.
Mir, der ich verwaist und allein bin,
tun meine Lunge und Leber weh.

*Jaš mijisdiy sīnnar
jažan ojuηya o'ttap duru.
Jaš bodumnu bodayar!
Jažla meni jovadbayar!*

Die Hirsche mit jungen Geweihen
grasen in der Mulde mit frischsprießendem Gras.
Bedenkt, daß ich [noch] jung bin!
O weh, quält mich [doch] nicht [so]!

Gewährsperson: Dzodoč. – *xarajar*: „schwarz werden, sich schwarz färben“, übertragen: „weh tun, schmerzen“, auch „traurig werden“ (M67: *kararyp tur*, übertragen „dahinsiechen“). – *jažan* (< *jaš*, „jung“): „das gerade nachwachsende Gras“ (M67: *čaš o'ttug*, „reich an jungem Gras“). – *jovadi*: „quälen, zermürben“, evtl. „jmdn. fertig machen“.

73 (1969/36)

*Xorum dayniη yošyarin
yandiη yuluγur xojusyan?
Xōr sariy ināmnī
yandiη xortan xorlān?*

Des geröllreichen Berges Wildschafe –
was für ein Kerl hat sie verscheucht?
Meinen gutherzigen blonden Liebling –
welcher Meuchler hat ihn ermordet?

Gewährsperson: Frau Uluy-yaraq. – *xōr*: neben „hellrötlichbraun“ (*xōr a't* „Goldfuchs“) auch „lieb, lieblich (poet.)“. – *xortan*: „hinterhältig“. – Die relativ häufige Erwähnung hellbraunen und blonden Haares entspricht dem nicht seltenen Vorkommen solcher Haare im Gebiet von Cengel, sowohl bei Tuwinern als auch bei Kasachen (Kleinkinder auch hellblond, sonst blond, manchmal

leicht rötlich; auch graublaue Augen kamen vor) (heute Thema anthropologischer Forschungen, z. B. an der Universität Mainz und in den USA).

74. [100] (1966/37)

*Barip barip gelirimde
baldır e'din yāp yār ijem ijk.*

Ich zog und zog herum, und kam ich wieder,
war meine Mutter [da], die [für mich] wohl
ihr Wadenfleisch gelassen hätte.

*Örtemjejniñ jozunu ān.
ölüp le yaldij ij ān.*

Es ist nun einmal das Gesetz der Welt
– doch nun ist sie tot.

*Ĵorup ĵorup gelirimde
ĵoda e'din yāp yār ijem ijk.*

Ich ritt und ritt umher, und kam ich wieder,
war meine Mutter [da], die [für mich] wohl
ihr Schienbeinfleisch gelassen hätte.

*Orčalañniñ jozunu ij ān –
orāvādīm baylavādīm –
ölüp le yaldij ij ān.*

Es ist nun einmal das Gesetz der Welt –
ich konnt' sie nicht verstecken, nicht festbinden
– doch nun ist sie tot.

örtemjej (kalm. *jirtmž* [Ramstedt *jirtmž*], mong. *jertönc*, alttürk. *jirtinčü*): (irdische) Welt, Welt-all“. – *orār*: wörtl. „einwickeln, einhüllen“, hier „(vor dem Tode) beschützen, (für den Tod) unantastbar machen“. – Zu *baldır e'din yār*, „das Wadenfleisch lassen/hingeben“: vielleicht Anspielung auf ein Märchenmotiv (z. B. im Er-Töštük-Stoff): Der Vogel Xan Xereti trägt den Helden aus der Unterwelt heraus; als ihn die Kräfte verlassen, füttert ihn der Held mit einem Stück Fleisch aus seinem eigenen Bein; in anderem Kontext: Wadenfleisch als Speise (LSP S. 35ff., SPAT Nr. 35; vgl. auch W. Eberhard und P. N. Boratav: Typen türkischer Volksmärchen, Wiesbaden 1953, Typ 72: Der Phönix).

Das Lied ist eines der Lieder des Dzodoč; vermutlich nicht seine Version eines überlieferten Liedes, sondern eher – wie 2 andere Lieder von ihm (Nr. 111f.), bei denen der konkrete Anlaß ihrer Entstehung bekannt ist – seine eigene Schöpfung nach dem Tod seiner Mutter. Das Lied folgt mit seinem strophischen Parallelismus der Liedtradition, unterscheidet sich aber durch die Struktur der Einzelstrophen von der Mehrzahl der hier vorgelegten Lieder.

75 (1969/3)

*Ĵaş ĵaštī ĵajlīñnadyan
šala zalyiñ yuluyur.*

Der den jungen Baum schwanken läßt,
ist der flaue Wind, der Kerl.

*Ĵalī ĵaštī eleñnedgen
Erlik aza yuluyur.*

Der die jungen Jahre aus (ihrer) Richtung bringt,
ist der böse Geist Erlik, der Kerl.

*Öl ĵaštī eleñnedgen
ölüg zalyiñ yuluyur.*

Der den [noch] nassen Baum sich biegen läßt,
ist der lasche Wind, der Kerl.

*Ör boddu eleñnedgen
Erlik aza yuluyur.*

Der den Menschen inmitten der Seinen gefährdet,
ist der böse Geist Erlik, der Kerl.

Gewährsperson: Frau Balsin. – Sowohl *šala* als auch *ölüg* (wörtl. „tot“) bezeichnen hier einen sehr schwachen Wind, eher „ein schwaches Lüftchen“. – *eleñnedir*: „beugen, schwenken, (aus seiner Richtung) bewegen“, wird hier nach Informantenaussage im Sinne von „gefährden“ gebraucht (vergleichbar dem deutschen „aus der Bahn werfen, vom rechten Weg abbringen“). – *öl ĵaş* „nasser Baum“ (mit noch feuchter Rinde) meint „junger Baum“ (vgl. *öl yulaq* „Naßbohr“ =

„kleines Kind“). – *ör*: ursprünglich „Herde“, aber auch auf menschliche Gemeinschaften angewendet („die jmdm. Zugehörigen, Gefährten, Freunde“); *ör bod*: wörtl. etwa: „das Selbst (in) der Herde“, hier: „der Mensch/das Individuum unter den Seinen“.

Variante: AD S. 34 *Kulugur*, von der gleichen Gewährsperson, aber mit einer 3. Strophe: *Syra yjašty kangyradkan / syylaaš salgyn kulugur. / Syra bottu eleñnetken / Érlik aza kulugur*, „Der den dürren Baum knarren läßt, / das ist der wimmernde Wind, der Kerl. / Der den dürren Körper schwanken läßt, / das ist der böse Geist Erlik, der Kerl.“

76 (1969/2)

Ĵanyīs ijaš ĵajyanyīš.

Ein einzelner Baum pflegt zu schwanken.

Ĵanyīs giži ĵaldanyīš.

Ein einsamer Mensch ist oft scheu.

Öl ijaš eleñnēš.

Ein [noch] nasser Baum pflegt sich zu biegen.

Ösgüs giži ĵaldanyīš.

Ein verwaister Mensch ist oft scheu.

Gewährsperson: Ĵuraj. – Verbformen auf *-yīš*: eine häufig oder regelmäßig sich vollziehende Handlung: „(zu tun) pflegen, meist ... sein“; vgl. dt. deverbale Bildungen mit *-sam*. In der Erklärung in M63 sind die *-yīš*-Suffixe durch *-[ü]čal* ersetzt: *čajganyyčal* und *čaldanyyčal*.

77 (1969/41)

*Belden üngen beš terek
beželēn de degsi bolvas ba?*

Die am Hang gewachsenen fünf Pappeln
– könnten sie nicht alle fünf gleich sein?

*Mennen üngen beš ergek
beželēn de degsi bolvas ba?*

Die aus mir hervorgewachsenen fünf Finger
– könnten sie nicht alle fünf gleich sein?

*Ojnan üngen on terek
onalān da degsi bolvas ba?*

Die im flachen Tal gewachsenen zehn Pappeln
– könnten sie nicht alle zehn gleich sein?

*Öldan üngen on ergek
onalān da degsi bolvas ba?*

Die aus dem Jungen hervorgewachsenen zehn
– könnten sie nicht alle zehn gleich sein? (Finger)

Die Frage *bolvas ba* drückt zugleich einen Wunsch aus: „wären (sie) doch ... rot/ewig!“ – *degsi*: „gleich, gleichmäßig“ (M46 *deski*; vgl. mong. *tégš* „gleichmäßig“). – Ist es das Lied eines Menschen, der über die Unterschiedlichkeit – das Wohlgeratensein und Ungeratensein – von Kindern oder Enkeln nachdenkt? Die Bilder dieses Liedes werden auch in anderem Sinne verwendet, vgl. Nr. 24f.

78 (1967/6)

*Oqturyajniñ buludu
oqtu yizil bolvas ba?*

Des Himmelsgewölbes Wolken –
könnten sie nicht ganz und gar rot sein?

*Orĵalaŋya törüšten
onĵa mö'ŋgü bolvas ba?*

Nachdem man in diese Welt geboren wurde –
könnte man nicht immer und ewig sein?

*Delegejniñ buludu
degsi yizil bolvas ba?*

Der Welt Wolken –
könnten sie nicht alle gleich rot sein?

*Delegejge törüšten
degsi mö'ŋgü bolvas ba?*

Nachdem sie in die Welt geboren wurden –
könnten nicht alle gleich ewig sein?

oqturyaj (mong. *ogtorguj*) ist bei M46 durch *dээр*, *orjalaŋ* durch *delegej* erklärt. – *onja*: wohl < mong. *onc* „besonders, äußerst“ (eine Qualität betonend). – *törüşten*: = *törüş*, eine vor allem in erzählenden Texten häufige Verbform (M46 erklärt mit: *törüttingen soonda*). – Die 2 folgenden Texte sprechen in nahezu identischem Kontext ebenfalls von der Farbigkeit der Wolken. – Var. AD S. 32: formal etwas abweichend, einzige inhaltliche Änderung: *kylyn* „dick (von Dingen)“ oder „tief (Schnee)“ anstelle von *γüzil*; *oktu* < mong. *ogt* „überhaupt; vollkommen, ganz und gar“. Variante aus Cengel in TMK S. 122:

<i>Oktargajnyň buludu</i>	<i>Delegejniň buludu</i>
<i>oktu kylyn bolbas be.</i>	<i>deksi kylyn bolbas be.</i>
<i>Orčalaŋga törëň bodu</i>	<i>Delegejde törëň bodu</i>
<i>oktu möňge bolbas be?</i>	<i>deksi möňge bolbas be?</i>

79 (1969/15)

<i>Oqturyajnyň buludu</i>	Die Wolken des Himmelsgewölbes –
<i>on öňnüg bolsaj ān!</i>	wären sie doch zehnfarbig!
<i>Orčalaŋnyň üstü</i>	Wenn es auf der Welt
<i>oryu serīn dursaj ān!</i>	doch weit und breit friedlich wäre!
<i>Dēdistiň buludu</i>	Die Wolken des Himmels –
<i>degsi öňnüg bolsaj ān!</i>	wären sie doch alle gleich farbig!
<i>Delegejniň üstü</i>	Wenn es auf dem Erdenkreis
<i>degsi serīn bolsaj ān!</i>	doch überall friedlich wäre!
<i>Ĵambī tibdiň buludu</i>	Die Wolken der Welt –
<i>Ĵaraš Ĵayaj bolsaj ān!</i>	wären sie doch hübsch und schön!
<i>Ĵambī tibdiň a'žī tölü</i>	Wenn die Kinder unserer Welt
<i>degsi mö'ňgü bolsaj ān!</i>	doch überall ewig wären!

Gewährsperson: *Servej*. – *serīn*: „kühl, frisch“; hier zur Charakterisierung der Sommerlager unter besten Bedingungen gebraucht: nicht zu naß, zu trocken, zu kalt, zu heiß, so daß reichlich Futter wächst und die Weiden nicht vorzeitig vertrocknen. Es fällt viel Milch an, gibt gut zu essen, es können reichlich Wintervorräte angelegt werden, das Jungvieh kann gedeihen und kräftiger in die kalte Jahreszeit gehen. Man muß zwar viel arbeiten, darf aber relativ sorglos sein, ohne negativen Streß. Das alles dürfte zur Übertr. Bedeutung *serīn* = „ruhig, friedlich“ geführt haben (auch M48 erklärt *serīn* durch *amyrtajbyň* [mong. *amar taivan* „ruhig, friedlich“]). – *bolsaj*: < *bolsa aj*, „wenn doch ...“ (in M47/48 wird *bolsaj ān* durch *bolza aan* erklärt und *dursaj ān* durch *turza aan*). – *Ĵambī tib*: << skr. *jambudvīpa* „Welt (in der wir leben)“. – Die 3. Verszeile der letzten Strophe lautet in Varianten auch: *Ĵaš törēn a'žī tölü*, „ihre heranwachsenden Kinder“, oder, nicht alliterierend: *azīrān a'žī tölüm*, „... Kinder, die ich aufgezogen ...“. – M47 erklärt *oqturyaj* und *dēdis* durch *dээр*. – Die folgende Variante weicht jeweils in der zweiten Hälfte der Strophen ab.

80 (1969/16)

<i>Oqturyajnyň buludu</i>	Die Wolken des Himmelsgewölbes –
<i>on öňnüg bolsaj ān!</i>	hätten sie doch zehn Farben!
<i>Ol Ĵerde ol Ĵizim</i>	Meine Söhne und Töchter in jenem Land –
<i>onja serīn dursaj ān!</i>	wären sie doch ganz und gar in Frieden!
<i>Dēdistiň buludu</i>	Die Wolken des Himmels –

degsi öñnüg bolsaj ān!
Dē ĵerde aži tölüm
degsi serīn ĵorsaj ān!

wären sie doch [alle] gleichermaßen bunt!
 Meine Kinder in jenem Land –
 lebten sie doch [alle] gleichermaßen in Frieden!

Ĵambī tibdiñ buludu
ĵaraš ĵāyaj bolsaj ān!
Ol bügdeni törüdgeni
ölbes mö'ñgü bolsaj ān!

Die Wolken der Welt –
 wären sie doch hübsch und schön!
 Die [Mütter, die] all diese geboren haben –
 wären sie doch unsterblich und ewig!

Zu serīn, dursaj an und bolsaj an siehe Lied Nr. 79. – „all diese“ (3. Strophe Vers 3) bezieht sich auf *öl ĵizīm* und *aži tölüm* der vorangehenden Strophen. – Bei M47 wird *dē* durch *döö*, *duu* („je-ner“) erklärt.

81 (1969/38)

Xajanan düšgen xārliyaš
mēn ĵarāmba gözülvē!
Xarnan gelgen ĵadiñ sös
mēn ĵulāmba diñnalva!

Vom Felsen herabgestürzte Schwalbe –
 laß dich von meinen Augen nicht sehen!
 Von Fremden gekommenes hartes Wort –
 laß dich von meinen Ohren nicht hören!

Özennen düšgen xārliyaš
mēn ĵarāmba gözülvē!
Öskenen gelgen ĵadiñ sös
mēn ĵulāmba diñnalva!

Aus der Mulde [im Steilhang] gefallene Schwalbe –
 laß dich von meinen Augen nicht sehen!
 Von anderen gekommenes hartes Wort –
 laß dich von meinen Ohren nicht hören!

Gewährsperson: Frau Uluy-ĵaraq (6.7.1969 in Ostuy). – *xārliyaš*: wird bei M94 durch *xaraačyĵaj* („Schwalbe“; vgl. mong. *charaacaq*) erklärt, *xarnan* durch *öske čerden* („aus einem anderen Gebiet [gekommen]“). Bei *xar* (statt *xari* „fremd“) ist ein *i* ausgefallen oder überhört worden. – *özen*: Hier keine offene Mulde in einer Landschaft (wie in Nr. 71f.), sondern eher eine kleine, z. B. auch als Nistplatz dienende Mulde an steilem Hang oder im Fels.

82 (1967/2)

Ĵaňyan ajda gerel joq.
Ĵalī bodda mö'ñgü joq.

Der untergehende Mond ist ohne Glanz.
 Der junge Körper ist ohne Ewigkeit.

Töňgen ajda gerel joq.
Törēn bodda mö'ñgü joq.

Der abnehmende Mond ist ohne Glanz.
 Der geborene Leib ist ohne Ewigkeit.

Bei M41 wird *gerel* durch *xerel* und *mö'ñgü* durch *mönge* erklärt. – Var.: AD S. 27 *Čangan aj* (4 Strophen): Strophe 1 identisch mit Nr. 82, Strophe 2: *Batkan ajda* ..., „Der sinkende Mond ...“, Strophe 3: *Dēerniñ buludu* ... (Var. der 2. Strophen von Nr. 79f.).

83 (1967/3)

Ĵa'vāzaqtı azirāš
ĵalīn ĵüge gezeril?

Nachdem man das kleine Zweijährige aufgezogen
 – warum beschneidet man ihm denn die
 Nackenmähne?

*Ĵalī boddu törüdgeš
ĵerge ĵüge ĵajārīl?*

Nachdem man den jungen Leib zur Welt gebracht
– warum ist er [nun] für die Erde bestimmt?

*Fuhunžaqtī azirāš
yudrūn ĵüge gezeril?
Fuluyur bisti törüdgeš
yu'rtıa ĵüge ĵajārīl?*

Nachdem man das kleine Fohlen aufgezogen
– warum beschneidet man ihm [nun] den Schweif?
Nachdem man uns [arme] Kerle zur Welt gebracht
– warum sind wir für die Würmer bestimmt?

ĵal: „hinterer Mähnteil, Nackenmähne“ (neben *ĵel* „Mähne“). – *yulun*: „Fohlen“ im ersten Jahr (noch saugend). – Eine interessante Var. bietet AD S. 31: Auf die Situation in Cengel gegen Ausgang des 20. Jh. bezogen (auch in Strophe 1 Vers 3: *bisti* „uns“) sind die Entsprechungen für *ĵer*: *ĉat* (Radlov III/1894 [Sag.] ³*ĉat* „die Fremde“) und für *yu'rt* (weniger elementar): *kul* (TRS „Sklave, Unfreier; Sklaverei“). Zu erwägen wäre allerdings auch „Spalte, Ritze“ (so Radlov III/1893 ²*ĉat* [Krm.] als Reminiszenz an altes Bestattungsbrauchtum, nämlich die Beisetzung oben in den Bergen.

Ähnlich die Variante aus Cengel in TMK S. 121:

*Čavaażykty azyraaš,
ĉelin ĉüge kezeril?
Čaš bisti azyraaš,
ĉatka ĉüge ĉajaryl?*

*Kulunčakty azyraaš,
kuduruun ĉüge kezeril?
Kulugur bisti azyraaš,
kula ĉüge ĉajaryl?*

9. Heimweh- und Erinnerungslieder

84 (1966/8)

*Dalaŋ geleŋ e'derde
Daliŋ ovā sayīndradī.*

Wenn der [Vogel] *Dalaŋ-geleŋ* singt,
bekommt sie Sehnsucht nach Siebzig-*Ovā*.

*Gedeŋ γōžu e'derde
Xemĵik ju'rtu sayīndradī.*

Wenn ihr [Vogel] *Gedeŋ-γōš* singt,
bekommt sie Sehnsucht nach ihrem Chemĵik-Land.

Subjekt nicht genannt; ich übersetze, als bezöge sich das Lied auf eine junge Frau, die nach ihrer Verheiratung Sehnsucht nach der Heimat hat. Es könnte auch ein Flüchtlingslied sein (siehe Kommentar zu *Xemĵik* in Lied Nr. 19). Eine emotional schwächere Übersetzung ist möglich, denn *sayīnd(ī)rar* bedeutet auch einfach „sich erinnern, denken an“ (M9 erklärt die Verbform *sayīndradī* durch *sagyndyrar-dyr*). – *dalaŋ-geleŋ*: M9 schreibt dazu nur: *kuš ady*, „Vogelname“. Ich sah den Vogel dieses Namens am 5.7.1969 in Oruqtuy/Cengel und notierte mir: etwa lerchen-groß, hellbraun, Kopf weiß und schwarz, Schwanz am Körper hell, fast weiß, am Rand schwarz, leicht aufgestellt, Beine relativ lang; lebt in Löchern an Erdwänden (selbst solchen von geringer Höhe); soll nach Č. Galsan eine Art Winterschlaf halten; Radlov III/881: *talaŋ-gālān* „ein kleiner Vogel“. BA-MRS II S. 23: *dalan chēlt čogčigo* „Schwarzer Star“ (*dalan chēlt* wörtl. „70züngig/70sprachig; geschwätzig“) kam nach meiner Aufzeichnung nicht in Betracht, wohl aber *čogčigo* „Steinschmätzer“ (IV S. 318); seine Beschreibung bei Makatsch (S. 397ff.) entspricht den von mir notierten Kennzeichen; in Frage kommen nach ihrem Verbreitungsgebiet Isabell-, Wüsten- und Nonnensteinschmätzer sowie der (gewöhnliche) Steinschmätzer. – Einen von Informanten als *gedeŋ-γōš* bezeichneten Vogel sah ich 1969 im Delta des Aq-xem; ich notierte dazu: etwas größerer schlanker Vogel, relativ langer Schnabel, Rücken sehr dunkel bis schwarz, hinten hell, fast weiß, Füße orange, Schnabel ähnlich, zu rot tendierend; ruft im Flug mehrmals *dūdū dūdū* (große Terz nach unten); Radlov II/1129 *kātān kušu* „Hänfling (*Fringilla cannabina*)“ (dazu paßt

meine Notiz nicht; vielleicht waren meine Informanten nicht gut informiert). – M9 erklärt *Dalın* (von mong. *dalan* „siebzig“) durch *čeden* und *γōžu* durch *ku"žu* („Vogel“).

85 (1985/1)

<i>Ergilip aqyan Ėvi xem</i> <i>ederžip ösken ör jerge (lej).</i>	Der Ėvi-Fluß, der sich schlängelnd dahinfließt, dort, wo die Freunde einander begleitend aufwuchsen.
<i>Duryulup aqyan Turayan xem</i> <i>duttunžup ösken ör jerge (lej).</i>	Der Turayan-Fluß, der [nur] ganz langsam dahinfließt dort, wo die Freunde sich einander an den Händen haltend aufwuchsen.
<i>Xarylilip aqyan Xaranyiti xem</i> <i>γadyiržip ösken ör jerge (lej).</i>	Der Xaranyiti-Fluß, der ungleichmäßig strömend fließt, dort, wo die Freunde miteinander lachend aufwuchsen.
<i>Ayiñip aqyan Ayij xem</i> <i>āldažip ösken ör jerge (lej).</i>	Der Ayij-Fluß, der weißfarben dahinfließt, dort, wo die Freunde einander besuchend aufwuchsen.

Gewährsperson (Sängerin): Frau Ömej, letzte Oktobertage 1985; als sie dieses Lied ein paar Tage später bei einem Fest sang, klang jedes *jerger* mit einem *lej* aus (im Text in Klammer). – *Turayan-xem*: oberer der beiden Xomdu-Seen; auffällig *xem* statt des üblichen *xöl* (vielleicht wegen der Parallelität oder wegen seines Eingebundenseins in den Oberlauf des Xomdu). – *ayinip* (< *ayinar*: von *aq* abgeleitetes Verb, etwa „sich weiß zeigen, weiß gefärbt sein“): bezieht sich auf die durch Gletscherwasser weißliche Farbe des *Ayij xem* (*Aq xem*). – Außer dem Ėvi-xem liegen die genannten Flüsse im Gebiet von Cengel.

Var.: AD S. 30 *Ėvi chēm*; wie im Lied Nr. 85 kommen auch hier außer dem Ėvi xem nur Gewässer auf mong. Territorium vor. – In einer anderen Var. sind ausschließlich Flüsse auf dem Gebiet von Cengel genannt. – Ein bei T. Mawkanuli belegtes Lied (S. 190) ist nur auf Gewässer bezogen, die nach Süden zum Schwarzen Irtyš (tuw. *Ėvi xem*) fließen: Xom, Xanas, Sundarŋy (Mawkanuli: *sunda-arig* „extensive clean“) und Xaba (Xava); eines der Verspaare (5/6) ist eine Var. der Verse 5/6 unseres Liedes: *Kattiržip akkan xaba xanas ey / kattiržip [katkiržip?] öskön uruglar ey*, „Hey, Kanas und Kaba that are flowing side by side. / Hey, teenagers who have been grown up together laughing.“

Es gibt eine auf *Igil* und *Šor* gespielte Melodie (urianchaj: *Ėvijn golyn ursgal*, „Des Ėvi-Flusses Strömen/Fließen“) mit einer Herkunftsgeschichte, auf den Oberlauf bezogen: Vom Wohlklang seines Wassers in einer Schlucht betört, stürzte sich das Wild in die Schlucht hinab (das Lorelei-Motiv im Altai!).

86 (1966/28)

<i>Ergilip aqyan Ėvi xem.</i> <i>Ederžip ösken ör jerge.</i>	Der sich schlängelnd dahinfließende Ėvi-Fluß, wo die Gefährten sich befreundend aufwuchsen.
<i>Xarylilip aqyan Xarāt xem.</i> <i>γadyiržip ösken ör jerge.</i>	Der ungleichmäßig dahinströmende Xarāt-Fluß, wo die Gefährten miteinander lachend aufwuchsen.

*Duryulup aqyan Turayan xöl.
Duddunjup ösgen ör jerge.*

Der immer ganz langsam fließende Turayan-See,
wo die Gefährten einander bei der Hand haltend
aufwuchsen.

87 (1969/20)

Xeričelep aźarda

Als sie auf schräg aufwärtsführendem Pfad
[den Berg] überquerte,
da war ihr Zopf doch [allen] aufgefallen.
Als sie den Sattel überquerte,
da war ihr mit Bändern durchflochtener Zopf
doch [allen] aufgefallen.

*gežegezi tanıylıy ijik.
Boyačalap aźarda
bōšyunu tanıylıy.*

Gewährsperson: Frau Sül (Ostuy 6.7.69). – *xeričelē*: „einen Hang schräg hinaufgehen/-reiten“ (< *xeriče* „allmählich am Hang hinaufführender Pfad“). – *boyačalār*: „an einer engen/schmalen Stelle (ein Gebirge) überqueren“ (< *boyača*). M80 erklärt *xeričelep* durch *ijlep* (zu *ij* „Abhang“) und *boyačalap* durch *mojnalyktap* (< *mojnalyk* „Landenge“). – *tanıylıy*: „erkennbar, auffällig; wohlbekannt“; in den beiden relevanten Verszeilen im Sinne von „kam ... bekannt vor“ oder „wurde sie an ihrem Zopf erkannt“. – Zu diesem Lied wurde folgende Geschichte erzählt: Zwei verwaiste Geschwister, Bruder und Schwester, lebten zusammen. Eines Tages war die Schwester verschwunden – entführt. Der Bruder suchte und fragte überall nach ihr, und dann soll er – sich an ihre Schönheit erinnernd – dieses Lied gesungen haben.

10. Lieder von Ungewißheit und Zweifel

88 (1982/1)

[1] *Ala xōnıñ aldınan
attinip ünğen Xomdu xemi.
Xarlıy xōnıñ aldınan
xap ünğen Xomdu xemi.*

Unter dem bunten hohen Berg
quillt er hervor – der Xomdu-Fluß.
Unter dem schneebedeckten Gipfel hervor
beginnt er zu fließen – der Xomdu-Fluß.

[2] *Meželikde jıdyan jilyımnıñ
mendizin de bilvėdim.
Meñe ajtyan sözünñüñ
mege šinın da bilvėdim.*

Weder weiß ich, ob meine Pferde
auf dem Hügel wohlbehalten sind,
noch weiß ich, ob deine Worte,
die du mir gesagt, falsch oder wahr sind.

[3] *Ojalıqda jıdyan jilyımnıñ
olja mendizin de bilvėdim.
Ojnap ajtyan sözünñüñ
ojun šinın da bilvėdim.*

Weder weiß ich, ob meine Pferde in der Mulde
vermehrt und wohlbehalten sind,
noch weiß ich, ob die Worte,
die du leichthin gesagt, Scherz oder Ernst sind.

[4] *Aryajıqda jıdyan jilyımnıñ
amır mendizin de bilvėdim.
Alčıñıñ ajtyan sözünñüñ
artıq dudūzun da bilvėdim.*

Weder weiß ich, ob meine Pferde
am Nordhang friedlich und gesund sind,
noch weiß ich, ob deine, des Gasts
gesagten Worte zu viel oder zu wenig sind.

[5] *Mēsde jīdyan jīlyimnīn*
mendizin de bilvēdim.
Meŋē ājtyan sōzūnūn
mege šīnīn da bilvēdim.

Weder weiß ich, ob meine Pferde
 am Südhang des Berges wohlbehalten sind,
 noch weiß ich, ob die Worte,
 die du mir gesagt, falsch oder wahr sind.

[6] *Sīnda jīdyan jīlyimnīn*
dzanī jedgīlin de bilvēdim.
Saqtīp gelgen ežimnīn
sayīžīn da bilvēdim.

Weder kenne ich Charakter und Seele
 meiner Pferde auf dem Bergrücken,
 noch kenne ich die Gedanken meines Gefährten,
 der voll Sehnsucht gekommen.

Gewährsperson: Servej, aufgezeichnet am 22.7.1982 in A't baštīy. – Strophe 1 *ala* („gescheckt, bunt“) in Verbindung mit *xō* bezeichnet die aperen Stellen auf schneebedeckten Bergen und die Verschiedenartigkeit ihrer Hänge (bewaldet oder offen, verschiedenfarbig usw.). – *attīnar*: „herühren, abstammen“. – *Xomdu xemi*: wörtl. etwa „der Fluß der Xomdu[-Herrin]“ (Flüsse gelten als weiblich). – Strophe 3 *olja*: „Beute, Gewinn, Zuwachs“ (vgl. die Frage nach dem Geschlecht eines Neugeborenen: „*Oljaγar jīl*“, „Was/Welches ist eure Beute?“ [zur Täuschung böser Geister]). – *dzan*: < mong. *zan(g)* „Charakter, Temperament“. – Strophe 6 *jedgil*: mong. *sētḡel*, klass. mong. *sedkil* „Seele, Herz, übertr. Gedanke“. – Die Struktur des Liedes ist in dieser Sammlung einmalig: Die 1. Strophe weicht in Form und Aussage von den 5 folgenden ab, die ganz dem größten Teil der Lieder dieser tuw. Gruppe entsprechen und auch als selbständiges Lied denkbar wären. Neben den übrigen Tuwinerlieder wirkt dieser Text wie aus 2 Liedern zusammengesetzt. Diese Liedstruktur ist charakteristisch für die sogenannten *arayī irī*, die „Branntweinlieder“, die die Tuwiner im westmongol. Dialekt der Urianchaj singen. In diesen Liedern steht häufig ein inhaltlich vom Übrigen getrennter Vierzeiler am Anfang, dem sich mehrere parallele Strophen anschließen, die – gleichsam als selbständiges Lied – scheinbar (für unser Empfinden) mit dem einleitenden vierzeiligen Komplex nichts zu tun haben. Es kommt auch vor, daß ein solches Gebilde um einen weiteren Komplex paralleler Strophen erweitert ist. Ausführlicher dazu in Taube 1998d.

89 (1966/14)

Ojaliqda jīlyīnīn
onun bežin bilvēdim.
Ojnap ājtyan sōzūnūn
ojun šīnīn bilvēdim.

Von deinen Pferden in der Mulde
 weiß ich nicht – sind es zehn oder fünf?
 Von deinen spielerisch gesagten Worten
 weiß ich nicht – sind sie Scherz oder Ernst?

Ĵigelikde jīlyīnīn
onun bežin bilvēdim.
Šenep ājtyan sōzūnūn
ojun šīnīn bilvēdim.

Von deinen Pferden in der Senke
 weiß ich nicht – sind es zehn oder fünf?
 Von deinen zweideutig gesagten Worten
 weiß ich nicht – sind sie Scherz oder Wahrheit?

Var.: AD S. 32f. (ohne Titel).

90 (1969/30)

Ĵinge sajnīn ba'žinda
jidgenīnīn ba'žī barva?
Šīs mījīstīy xajnaŋnan
tarīp alyan tarāŋ barva?

Am Anfang des schmalen Geröllbetts
 – liegt [da] der Schädel deines Verschollenen?
 Ist [da] deine Hirse, die du dir ausgesät
 mit deinem spießhörnigen *Xajnaq*?

*Örten sajnıñ ba'zında
ölgeniñniñ ba'zi barva?
Örgen mijüstiy xajnañnan
tarıp alyan tarāñ barva?*

Am Anfang des ausgebrannten Geröllbetts
– liegt [da] der Schädel eines Gestorbenen?
Ist [da] deine Hirse, die du dir ausgesät
mit deinem pflockhörnigen *Xajnaq*?

*Fadıy sajnıñ ba'zında
yađyanıñniñ ba'zi barva?
Galvaq mijüstiy xajnañnan
tarıp alyan tarāñ barva?*

Am Anfang des harten Geröllbetts
– liegt [da] der Schädel eines Verdorrtten?
Ist [da] deine Hirse, die du dir ausgesät
mit deinem flachhörnigen *Xajnaq*?

Gewährsperson: Frau Dolmu, 1969. – *saj*: geröllreiches trockenes Flußbett (siehe Kommentar zu Nr. 70). – *xajnaq*: Kreuzung von Jak und Rind. – „Hirse, die du ausgesät“: Unter der Dsungaren-Herrschaft waren die abhängigen tuw. Araten zu Feldbau verpflichtet; die Ackerflächen lagen oft mehrere 100 km von den heimatlichen Weidegebieten entfernt (Istorija Tuvy I S. 222). Vielleicht handelt das Lied von einem Betroffenen, der nicht zurückkam. – Dieses Lied gilt als *Xemjik iri*, „Chemčik-Lied“; es wird auch auf die *Dovşuldūrum*-Melodie gesungen (siehe Anm. zu Nr. 109). – Vgl. Nr. 91.

91 (1966/3)

*Fadıy sajnıñ iştinde
yađyanıñniñ ba'zi barva?
Galbaq mijüsdig xajnañnan
tarıp alyan tarāñ barva?*

Inmitten des harten Geröllbetts –
ist [da] der Schädel eines Verdorrtten?
Gibt es [dort] deine Hirse, die du dir ausgesät
mit deinem flachhörnigen *Xajnaq*?

*Örten sajnıñ iştinde
ölgeniñniñ ba'zi barva?
Örgen mijüsdig xajnañnan
tarıp alyan tarāñ barva?*

Inmitten des ausgebrannten Geröllbetts –
ist [da] der Schädel eines Verstorbenen?
Gibt es [dort] deine Hirse, die du dir ausgesät
mit deinem pflockhörnigen *Xajnaq*?

Variante zu den Strophen 3 und 2 von Nr. 90 (Nr. 91 *iştinde* statt *ba'zında*).

92 (1966/5)

*Xara yađıñ bişbazın!
Gaddim ölduñ gelvezin!
Jesdek yađdın bişbazın!
Jesdem ölduñ gelvezin!*

[Ach,] daß die schwarzen Beeren nicht reifen!
Daß der mir verschwägte Bursche nicht kommt!
[Ach,] daß die wilden Erdbeeren nicht reifen!
Daß mein älterer Schwager nicht kommt!

yađ öl: „verschwägerter Junge/Bursche“ (wohl jüngerer Verwandter [Bruder] eines Ehemanns); vgl. *yađ ije*, „Schwiegermutter der Frau“ (= Mutter des Ehemanns). – *jesde*: „Mann der älteren Schwester, älterer Schwager“ (so auch [Kirg.] *jesdä*, Radlov IV/85). – Nach einer brieflichen Mitteilung von Č. Galsan (23.5.1979) sind *yađım öl* und *jesde* identische Begriffe. – Sowohl meine Aufzeichnungen als auch die Auskünfte der Wörterbücher zur Bezeichnung verschwägerter Personen sind widersprüchlich und verwirrend, zum Teil darin begründet, daß die feine Differenzierung in den Sprachen zentralasiatischer Völker in europ. Sprachen keine Entsprechung mehr hat (wer kennt noch deutsch „Schnur“ = tuw. *xelin*?) und vielleicht auch dort allmählich an Bedeutung verliert. Auf jeden Fall ist es das Lied einer verheirateten Frau.

93 (1969/11)

*İrlaj bār durdum ij –
 irāj bār boldum ba?
 Siyira bār durdum ij –
 joruj bār boldum ba?*

Ich höre [plötzlich] auf zu singen
 – werde ich vielleicht fortziehen [müssen]?
 Ich höre [plötzlich] auf zu pfeifen
 – werde ich vielleicht in die Ferne gehen [müssen]?

Gewährsperson: Servej. – Übersetzung unsicher (ist unerklärliche Verhaltensänderung als Vorzeichen für eine Veränderung im Leben gemeint?). – M72 erklärt *irlaj bār* durch *ylraj bèer* und *irāj bār* durch *yraj bèer*.

11. Flüchtlingslieder

94 (1966/21)

*Sārīl sarīy a' dīmnī
 Ĵayīstajya sōdajīm.
 Saytīp jorān bodum
 javīs arttan aʒajīm.*

Mein grau-isabellfarbenes Pferd
 will ich abhärten bei Ĵayīstaj.
 Denn ich, der ich voll Sehnsucht bin,
 will über den tief eingeschnittenen Paß hinüber.

*Xōr sarīy a' dīmnī
 xorum ĵerge sōdar men.
 Xojup jorān bodum
 Xomnuj artīnan aʒajīm.*

Mein falb-isabellfarbenes Pferd
 werde ich an einer gerölligen Stelle ausruhen lassen.
 Denn ich, der ich auf der Flucht bin,
 will hinter Xom [über das Gebirge] hinüber.

Gewährsperson: Frau Uluγ-yaraq; sie sagte, sie habe eine weitere Strophe vergessen. – *sārīl*: < mong. *saaral* „grau“. – *sōdar* bezeichnet das Straff-Zurückbinden des Kopfes eines Pferdes, damit es nicht trinken oder grasen kann aus 2 Gründen: 1. Zur-Ruhe-kommen-Lassen, Abschwitzen-Lassen nach langem oder schnellem Ritt, 2. das Abhärten des Pferdes vor einem Rennen oder anstrengendem Ritt; es soll etwas abmagern und dadurch schneller und ausdauernder sein. M26 erklärt *sōdajīm* durch *soodajn* (< *soodar*, „abkühlen lassen“) und *aʒajīm* durch *aʒajn* (diese Form auch in Cengel). – M26 faßt *xomnuj artīnan* als *bedik art-bile* auf, „über den hohen Paß“.

Die genannten Örtlichkeiten liegen beiderseits des Altai-Kamms, Ĵayīstaj südlich von Sīralīy an der Grenze zu China (M26 schreibt dazu: *Mooldyn Kydat-bile kizigaarinda čer*, „Gegend an der mong. Grenze mit China“). Mit Xom dürfte das jenseits der Grenze liegende Gebiet um den gleichnamigen Fluß samt Nebenflüssen gemeint sein, das sich südwärts zum Schwarzen Irtysch (tuw. *Ėvi xem*) erstreckt. – Das Lied ist von der Art derer, die in mehreren parallelen Strophen einem Gedanken auf ähnliche Weise Ausdruck geben. Man könnte es allerdings auch als Lied einer zweifachen Grenzüberschreitung verstehen, vielleicht als Lied einer unerwünschten Liebe oder einer Entführung; dafür spräche die Sehnsucht als Motiv der 1. Strophe, die Scheu oder Angst in der zweiten (*xojar* „scheuen, sich ängstigen, flüchten“). Die Verbindung „geröllige Stelle“ spricht nicht für ein übliches Lagerplatzgelände, sondern eher ein abseitiges, wo das Pferd unbeobachtet ausruhen kann und von dem aus der Ritt zurück unbemerkt erfolgen kann.

95 (1969/9)

*Xadīr daynī xarārda
 xānnūj ju'rtu yaŋyajdī.
 Faŋyajyannī bodārda
 mende ĵünūj arya duru!*

Wenn ich die steilen Berge betrachte,
 liegt das Land des Chaans weit da.
 Wenn ich das Weit-Daliegende bedenke –
 was hilft es mir!

*Bedik daynī xarārda
mēreŋ ju'rtu meŋgejdi.
Meŋgejgenni bodārda
mende jününj arya duru!*

Wenn ich die hohen Berge betrachte,
liegt das Mēreŋ-Land rein da.
Wenn ich an das Rein-Daliegende denke –
was hilft es mir!

Gewährsperson: Servej. – M70 erklärt *γaŋγajar* und *meŋgeer* beide durch *čattylyar* („sich ausbreiten“). – Der Mēreŋ hatte sein Standquartier am Fluß Gök-Toxoŋ (stand.tuw. Kōk-Toxoŋ; rechter [nördlicher] Nebenfluß des Schwarzen Irtyš) auf heute chin. Territorium (Istorija Tuvy 1964, S. 242; zu *Mēreŋ* siehe Register und Kommentar zu Nr. 57). – Das Lied bezieht sich auf die Periode der Mandschu-Herrschaft. Es klingt wie das Lied eines Mannes in hoffnungsloser Lage (vgl. AD S. 20 *Mōŋgej čurtu*, das nach Struktur und Aussage ähnlich ist): Dem, der es singt, ist jenes Land verschlossen, wohl verlorene Heimat. Vielleicht das Lied eines „politischen“ Flüchtlings? – Č. Galsan kannte eine formal kaum variierte Version, deren gedanklicher Gehalt jedoch etwas anders ist: anstelle von *arya* (hier „Ausweg, Möglichkeit, Aussicht“) steht *mō'ŋgü* „ewig; Ewigkeit“ (also: „... was für eine Ewigkeit gäbe es da für mich!“ oder: „wie könnte ich da ewig sein!“). – Eine formal geringfügig, aber inhaltlich stärker abweichende Var (1969/28) stammt von Frau Dolmu: Strophe 1 Vers 1: *Bedik daynan xarārda ...*, „Wenn ich vom hohen Berg schaue“; 2. Strophe analog dazu: *Xadīr daynan xarārda ...*; die letzte Verszeile in beiden Strophen: *bisde jününj mō'ŋgü durar!* „... was für eine Ewigkeit gibt es da für uns!“ Das Lied drückt ein Gefühl aus, das den Menschen angesichts der gewaltigen Hochgebirgswelt überkommt – das Bewußtwerden seiner Winzigkeit und auch Belanglosigkeit als Teil der Natur, das ich selbst 1982 in einer kritischen Situation während meiner Feldforschungen im Altai zutiefst durchlebte.

96 (1969/22)

*Aq boranī munbāza dā
aqsim semis jorsun!
Āl ju'rtya barvāza dā
amīr mendi olursun!*

Wenn man auch den Weißgrauen nicht reite[n kann],
möge er [doch] ungestüm und wohlgenährt leben!
Wenn man auch nicht zu den Āl-Leuten gehe[n kann],
mögen sie doch [dort] in Frieden und Gesundheit sein!

*Gök boranī munbāza dā
xöveŋ semis jorsun!
Xörküjlerge xaryšbāza dā*

Wenn man auch den Blaugrauen nicht reite[n kann],
möge er [doch] unberührt und wohlgenährt leben!
Wenn man sich auch mit den Lieben nicht treffen

amīr mendi jorsun!

[kann],
mögen sie doch in Frieden und Gesundheit leben!

Gewährsperson: Frau Sül (Ostuy 6.7.69). – *xöveŋ* (häufiger *köveŋ*, kalm. *kōwn*): „Watte; watteweich“; auf Pferde bezogen wird es – ausgehend von der Bedeutung „weich“ – im Sinne von „frisch, unberührt, noch nicht verhärtet“ gebraucht.

97 (1967/19)

*Fara γaldar a'dimni
yazaq yunnu dišveger!
Xarān jorān bodumnu
yašyīn durγun dišveger!*

Mein schwarzes Pferd mit rötlichem Maul –
nennt es nicht ein kasachisches Fohlen!
Mich, der ich um mich spähend so für mich lebe,
nennt nicht einen dessertierten Flüchtling!

*Dezig yaldar a'dimni
deleg yunnu dišveger!
Demej jorān bodumnu
desgen durγun dišveger!*

Mein schwer zu fangendes Pferd mit rötlichem Maul –
nennt es nicht ein teleutisches Fohlen!
Mich, der ich ohne Ziel lebe,
nennt nicht einen sich verbergenden Flüchtling!

xarān (3. Zeile der 1. Strophe, < *xarār*: hier „spähen, [die Lage] sichten“) wechselt mit *xarīn*, „[der ich] in der Fremde [lebe]“. – Dieses Lied wird oft auf die *Dovšuldürum*-Melodie gesungen – vielleicht ein Hinweis auf das Herkunftsgebiet (Chemčik); dafür spricht auch der Text (vgl. Anm. zu Lied Nr. 19). – Var.: AD S. 26 *Tenek dišbeger* (mit einer weiteren Strophe).

98 (1969/10)

*Gök boram göžüp boldu,
göp ju'rtum irāq boldu.*

Mein Blaugrauer ist ganz erschöpft –
meine vielen [Lands]leute sind nun fern.

*Aq boram göžüp boldu,
Aldaj ju'rtum irāq boldu.*

Mein Weißgrauer ist ganz erschöpft –
mein Altai-Land ist nun fern.

Gewährsperson: Servej. – *göžūr*: „völlig erschöpft werden, ganz und gar fertig sein“ (M71 erklärt es durch *aryp turuptar* [zu *ar*- „abmagern“]). – Das Lied eines Flüchtlings; wer unter normalen Umständen unterwegs ist, bringt im eigenen Interesse sein Pferd nicht an den Rand völliger Erschöpfung. – „Altai-Land“ meint hier, als Gegensatz zu *Xomdu ju'rtu* (heute Cengel), das südl. des Kammes in China gelegene Gebiet, aus dem Ende der 20er Jahre und später noch einmal infolge der „Kulturrevolution“ Tuwiner nach Cengel flüchteten, darunter auch einige meiner Gewährsleute.

99 (1967/5)

*Xarlıy borān jārda
yadavča joyu bir ge'žē.
Xarī ju'rtıya jorūrda
xara jaγγıis bir ge'žē.*

Wenn Schneeregen fällt
ist das Fehlen des Dichtungsfilzes schwer.
Wenn man in ein fremdes Land geht,
ganz allein – das ist [erst] schwer.

*Ölgen borān jārda
örege joyu bir ge'žē.
Ösge ju'rtıya jorūrda
ösgüis jaγγıis bir ge'žē.*

Wenn Sommerschnee fällt
ist das Fehlen des Rauchöffnungsfilzes schwer.
Wenn man in ein anderes Land geht,
verwaist und allein – das ist [erst] schwer.

Wenig abweichende Variante zu Lied Nr. 100, gesungen von Frau Pürvü. – *xarlıy borān*: Niederschlag an der Grenze zwischen Regen und Schnee. – *ölgen borān*: wörtl. etwa „toter Schnee“ (nicht dauerhaft, weil er gleich taut), eine Art Schneeregen mit großen flachen Flocken, der im Gebirge manchmal im Sommer fällt. Bei länger anhaltendem Fall werden Jurtenboden und Filzmatten, vor allem bei der oft etwas abschüssigen Lage, vom Rand her naß. Da am Fuß der Wandgitter verschiedenerlei aufbewahrt wird, bedeutet solches Wetter viel Umräumerei. – *yadavča* ist der breite, meist mit Stoff bezogene Filzstreifen, mit dem man den unteren Jurtenrand gegen Wind und Kälte abdichtet. Gegen Nässe ist es am hilfreichsten, wenn ein kleiner Graben um die Jurte gezogen ist, in den das Regenwasser von der Bergseite und vom Jurtendach fließt (über den *yadavča*) und so nach der Talseite ablaufen kann. – Var.: AD S. 23f. *Kežēē* (mit einer zusätzlichen Strophe).

100 (1967/4)

Xarlıy borān jārda
ya'ddančı joıu ge'žē irgin.
Xarı ju'rtıya jorūrda
xara jaıyıs ge'žē irgin.

Wenn Schneeregen fällt,
 ist das Fehlen eines Überkleids schwer.
 Wenn man in ein fremdes Land geht,
 ganz und gar allein – das ist schwer.

Ölgen borān jārda
örege joıu ge'žē irgin.
Ösge ju'rtıya jorūrda
ösğüs jaıyıs ge'žē irgin.

Wenn Sommerschnee fällt,
 ist das Fehlen des Rauchöffnungsfilzes schwer.
 Wenn man in ein anderes Land geht,
 verwaist und allein – das ist schwer.

ya'ddanji: ein Überkleid, das man als Schutz gegen Regen und Kälte über der Kleidung trägt;
 M43 erklärt: *ka"ttangy, daštyky xep* „Überkleid“. – Var.: AD S. 23f.

101 (1966/33)

Ölgen borān jārda
örege joıu ge'žē irgin.
Önge ju'rtıya jorūrda
ösğüs jaıyıs ge'žē irgin.

Wenn Schnee fällt, der sofort zertaut,
 ist das Fehlen eines Rauchöffnungsfilzes schwer.
 Wenn man in ein anderes Land geht,
 verwaist und allein – das ist das schwer.

Xarlıy borān jārda
ya'ddanji joıu ge'žē irgin.
Xarı ju'rtıya jorūrda
xara jaıyıs ge'žē irgin.

Wenn nasser Schnee fällt
 ist das Fehlen eines Überkleides schwer.
 Wenn man in ein fremdes Land geht,
 mutterseelenallein – das ist schwer.

Ĵäsıyn borān jārda
jaılıq joıu ge'žē irgin.
Ĵarı tōrē girerde
jaıyıs giži ge'žē irgin.

Wenn feiner Sprühregen fällt
 ist das Fehlen eines Umhangs schwer.
 Wenn man vor den Richter muß,
 als einzelner Mensch – das ist [erst] schwer.

Eines der Lieder, die Dzodoč zugeschrieben werden. Es sieht aus, als ob er – vielleicht aus einem aktuellen Anlaß – einem Lied eine Strophe zugefügt habe. – *Ĵäsıyn* wird bei M45 erklärt durch *čaaskyn* („Regen“). – Var.: AD S. 23f.

12. Xonıuraj/Toııuraj-Lieder

Unter den Liedern nehmen jene einen besonderen Platz ein, die mit dem Namen Xonıuraj oder Toııuraj (im folgenden: Xonıuraj) verbunden sind und zum Liedgut aller Tuwiner im Altai gehören. Diese Xonıuraj-Lieder bilden 2 Gruppen oder Typen. Typ 1 umfaßt Varianten oder Reste eines Erinnerungslies an ein Gebiet dieses Namens, das einmal Heimat war, in der es den Menschen gut ging (Nr. 106-108). Vielleicht waren diese Weidegebiete nach einem Fürsten oder Stammesoberhaupt dieses Namens benannt. Die Xonıuraj-Lieder von Typ 2 – ebenfalls Varianten zu einem Thema – scheinen sich an eine Person namens Xonıuraj zu richten (Nr. 102-105), wenngleich in der Dichtung durchaus auch Länder angesprochen werden können (vgl. Wolf

Biermanns „Ach Deutschland, deine Mörder...“¹⁷). Diese Lieder fragen nach dem Verbleib von Menschen, vor allem solchen im Kriegsdienst, und von Pferden. Sie sind Klage und Anklage zugleich und erinnern über die Verluste indirekt an ein schmerzvolles Ereignis in der Geschichte jener Tuwiner. Wir haben hier vermutlich alte tuwinische Versionen eines Antikriegslieds vor uns, vergleichbar dem im 20. Jh. durch Marlene Dietrich weltbekannt gewordenen „Sag mir, wo die Blumen sind“.

Џиви оylу Servej, von dem ich 1969 und 1982 das Lied in 2 Ausführungen aufnahm (Nr. 102, 104), erklärte zur ersten Aufzeichnung, Xongjuraj sei ein berühmter Führer der Tuwiner gewesen – man nähme an, zu Zeiten Činggis Chans der Führer der *Џedi jožun diva*, der „Sieben Banner der Urianchaj“¹⁸. Wenn es sich um eine Person handelt, lassen die mit ihrem Namen verbundenen Lieder den Schluß zu, daß unter ihrer Führung die ihr Untergebenen große Verluste an Menschen und Vieh erlitten haben. Da mein Gewährsmann zur Gruppe der Gök Monjaq gehört und überhaupt viele meiner Informanten und Gewährspersonen aus dieser Gruppe stammen, dürften die Vorfahren der Monjaq – und wohl auch die der zweiten großen Gruppe in Cengel, der Sojan – von jenen opferreichen Geschehnissen betroffen gewesen sein.

Daß dieser Stoff im Liedgut der Tuwiner im Altai eine besondere Rolle spielt, davon zeugt seine Verbreitung im gesamten Altai, sowohl durch seine vielen Varianten (wenn sie auch zum Teil nur in sehr reduzierter Form überliefert sind) als auch dadurch, daß dieses Lied zum Grundbestand des Liedguts gehört. Es wurde weit öfter gesungen als die angeführten Beispiele vermuten lassen, denn minimale Abweichungen habe ich hier nicht dokumentiert. Wann und wo immer ich zwischen 1966 und 1985 nach Liedern fragte und Feste erlebte, war dieses Lied dabei.

1974 konnte im westmongolischen Gebiet außerhalb Cengels in einer noch mehr oder weniger tuwinisch sprechenden Gruppe der Chovd-Tuwiner, die am Unterlauf dieses Flusses in mehreren Aimaks verstreut leben, eine vermutlich 5strophige (d. h. auf die 5 Viehartens bezogene) Variante des ersten Typs von den tuwinischen Wissenschaftlern Ju. L. Arančyn und D. A. Monguš dokumentiert werden (siehe Anm. zu Nr. 106). – Von dem heute in China lebenden Teil der Tuwiner hat Talant Mawkanuli in seine 2005 erschienene Ausgabe „Tuvan Jungar Texts“ (S. 185-187) ebenfalls einen Beleg aufgenommen, für dessen Kenntnis ich ihm und Larry Clark dankbar bin. Da es in T. Mawkanulis Ausgabe um die Dokumentation von Sprachmaterial geht und nicht primär von Volksdichtung, darf man annehmen, daß es auch unter den Tuwinern südlich des Altai-Kammes mehr als diese eine Gestalt dieses Liedes gibt. Mawkanulis Beispiel gehört zum zweiten Typ der Xongjuraj-Lieder und unterscheidet sich von den Cengel-Liedern durch zwei Besonderheiten:

1. Diese 1987 aufgezeichnete 4strophige Var., betitelt (in der engl. Übersetzung) „Konggiray“ (tuw. *Xonggiray*), beginnt – anders als die Varianten aus Cengel – mit den Zahlen 4/40 und endet mit 7/70 (aufsteigende Zahlenreihe). Daß die Zahlen 4 und 7 diesen Text gleichsam umschließen, ist vielleicht ein Zufall, könnte aber vielleicht auch einen Bezug haben auf die Vier Sumun Tuwiner (*Dört sumun diva*) und die Sieben Banner der Urianchaj (tuw. *Џedi jožun diva*), die vom Altai bis zum Tarbagatai ihre Weideplätze hatten (siehe Menges 1959, S. 641).

2. Gefragt wird in dieser Variante nicht nur nach dem Verbleib von Pferden, sondern auch nach dem ihrer Weiden (*bežen žetken žilgimnuj belžiiri gayda o xonggiray*), und nicht nur nach dem Verbleib von Kriegern, sondern auch nach dem ihrer Anführer (leaders: tuw. *töre* [Strophe 1]), nämlich der *bij* („tribal, clan [or village] elder“; Strophe 2) und der *beezi* („prince of the fourth rank in Manchu times“, beides historische Titel; Strophe 4), und ihrer Untergebenen, *albat*

¹⁷ Biermann, W.: Alle Lieder. Köln: Kiepenheuer und Witsch 1991.

¹⁸ Als Urianchaj wurden die Tuwiner in der mong.-mandschur. Historiographie bezeichnet, in der Mongolei noch bis in die 80er Jahre.

(Strophe 3). Die „Anführer“ konnten sowohl ziviler als auch militärischer Art sein; im Falle von kriegerischen Auseinandersetzungen oder militärischen Dienstleistungen fiel möglicherweise beides zusammen. Meines Erachtens ist Xonjuraj hier auch deutlich als eine Person zu verstehen.

Schließlich spricht für die Bedeutung dieses Liedes seine Position im Ablauf eines Festes, genauer: beim gemeinsamen Singen. An einem der letzten Oktobertage 1985 in Züünbüren sagte mir Xožabaj oylu Dämdin (55 Jahre), er erinnere sich an Erzählungen, daß früher mit diesem Lied, nachdem der Segensspruch dargebracht worden war, ein Fest eröffnet wurde. Pfl egte man damit das Andenken der Vorfahren – der Verschollenen, Umgekommenen – und bezog sie damit gleichsam ein? Oder gedachte man einfach einer „großen Zeit“? Zur Zeit meiner Feldforschungen wurde das gemeinsame Singen immer mit einem der urianchajsprachigen *arayi ir*, „Branntweinelieder“, eingeleitet, das mit den Worten beginnt: *Dörvön zügte santaj – dörvöljin ix Altaj*, „In seinen vier Richtungen hat er Rauchopfer, der große viereckige Altai“,¹⁹ und das seinem Wesen nach eine lobpreisende Anrufung des Altai ist. Die nach X. Dämdins Mitteilung herausgehobene Stellung des Xonjuraj-Liedes spricht für eine besondere Bedeutung im Leben der Tuwiner. Denn das gemeinsame Singen bei Festen hatte ganz offensichtlich noch einen rituellen Charakter, stets (so oft ich es erlebte) mit einem lobpreisenden Lied am Beginn und einem Segenswunsch-Lied am Ende.

Im Umgang mit dem Xonjuraj-Lied bewegt mich seit langem der Gedanke an einen Zusammenhang mit der alten Bezeichnung für das chakassische Gebiet – Xooraj (Chongraj, Konguraj, Kongaraj). Vor ein paar Jahren schickte mir V. Ja. Butanaev sein „Chakassko-russkij istoriko-etnografičeskij slovar' (Abakan 1999) freundlich zu, mit fast einer ganzen Spalte zum Stichwort *chooraj*. Und N. N. Čaptykova aus St. Petersburg machte mir mit einem Beitrag zur „Kirgizskaja zemlica“ im Gebiet des mittleren Jenissej, d. h. dem der heutigen Chakassischen Republik, eine große Freude. Da ich kein Historiker bin und mich leider auch nur oberflächlich mit Geschichte befaßt habe, beschränke ich mich darauf, hier einige Angaben aus diesen beiden Arbeiten anzufügen, da sie mir im gegebenen Kontext beachtens- und bedenkenswert erscheinen.

Butanaevs Lexikon enthält s. v. *chooraj* auch den Begriff *Xōraj čurty*, erklärt durch: *Kyrgyzskaja zemlja*. Über dieses Gebiet, das in russischen Dokumenten des 17. Jh. meist als *Kirgizskaja zemlica* bezeichnet wird, schreibt N. N. Čaptykova (2005). Dabei taucht mehrfach das Ethnonym *tuba* auf. Aus N. N. Čaptykovas Beitrag geht hervor, daß es im Minusinsker Becken im 17. Jh. unter den Kirgisen untergeordneten Stämmen – nach russ. Quellen – einen *ulus* der *tuba* gab. (An Ethnonymen werden außer den Kirgisen überhaupt nur die *mator*, die *kača* und die *tuba* genannt, dabei letztere deutlich in herausgehobener Stellung.) Die *tuba* waren offenbar für damalige Verhältnisse nicht gering an Zahl: 1609 ist die Rede von 100 Kleinfürsten (vgl. die in Mawkanulis Var. erwähnten Titel). Einer von ihnen, „Oberhaupt des Tuba-ulus“, erschien in Begleitung von 60 Männern in Kettenhemden (*kujak*) zu einem Treffen mit einem russischen Ataman „zu einem Bogenkampf“, was vielleicht von keinem geringen Wohlstand und Ansehen zeugen dürfte.²⁰ Hauptsächlich die Kleinfürsten des *tuba-ulus* verwalteten die Kyštym-Leute²¹ (Čaptykova S. 44). Da es in Čaptykovas Arbeit um eine Charakteristik gesellschaftlicher Verhältnisse in einem bestimmten südsibirischen Gebiet im 17. Jh. geht, nicht um eine die Tuwiner betreffende Untersuchung, halte ich die mehrfache Erwähnung der *tuba* oder ihres *ulus* für ein Zeichen einer gewissen über das bloße Vorhandensein hinausgehenden Bedeutung.

¹⁹ Siehe TL Nr. 2; zu den *arayi iri* siehe Anm. zu Nr. 88 und Taube 1998d.

²⁰ Čaptykova 2005, S. 46.

²¹ *kyštym*-Leute (mitunter *kištymy*) sind „Tributpflichtige“; siehe dazu zuletzt Čaptykova 2005, S. 41 et pass.

Schließlich schreibt V. Ja. Butanaev in seinem einführenden Abschnitt „Die historische Vergangenheit der Chakas, widerspiegelt in ihrer Sprache“ im Zusammenhang mit dem Verlust der Schriftlichkeit, daß man annehmen darf, „daß die alttürkischen schriftlichen Traditionen erst mit der dsungarischen Vertreibung der Masse der Bevölkerung von Chakas im Jahre 1703 endgültig abrisen und mit der Zerstörung der Struktur der Chongorajischen Staatlichkeit“. Es heißt da ferner, daß „im Jahre 1701 beim Friedensschluß mit Rußland die Chongoraj-Fürsten einen Vertrag aufsetzten „in ihrer tatarischen Schrift“. Und: „Gegen Ende des 18. Jh. hatten sich in den Akten der Krasnojarsker Kanzlei von den Kirgisen [wörtl.: kirgisischen] elf Schreiben angesammelt, die auf Papier geschrieben waren und eins auf Birkenrinde, aber jene authentisch ins Russische zu übersetzen gab es im Krasnojarskischen [Gebiet] niemanden“ (S. 9).

Es schien mir nicht unmöglich zu sein, daß ein Zusammenhang besteht zwischen dem alten Xongoraj/Konguraj im Minussinsker Becken und dem in altaituwinischen Liedern vorkommenden Namen Xonɣuraj/Tonɣuraj/Konɣıraj; vielleicht auch mit Chooraj Chan (wohl < Xongoraj/Konguraj), dem letzten chakassischen Chan, der zu einem bestimmten Zeitpunkt zurückkehren soll²² (wie Kaiser Barbarossa bei den Deutschen und Amırsanā²³ bei Oiraten und altaischen Tuwinern), und jenem Xonɣuraj/Tonɣuraj, den die Lieder der Tuwiner im Altai nach den verlorenen Kriegen und Pferden fragen und von – vielleicht – dessen Landes Schönheit und Fülle sie sehnsuchtsvoll singen.

G. Zolbajar veröffentlichte in AD S. 22f. zwei Var. des Xonɣuraj-Liedes (die erste besteht aus den Strophen 4-7 des hier publizierten Liedes Nr. 102). Er stellt hier meines Erachtens einen deutlichen Bezug her zu dem mit Chooraj/Konguraj usw. bezeichneten Gebiet im Minussinsker Becken, indem er – die Etymologie L. R. Kyzlasovs (*Xonɣuraj* < mong. *xonxor oj* „bewaldete Niederung“²⁴ übernehmend – *Konɣur-oj* schreibt. Ich habe nur *xonɣuraj* (im Tuwinischen leicht dominant) oder *xonɣuraj* gehört, nie *xonɣur oj*, und auch Č. Galsan hat in eigener Niederschrift aus dem Gedächtnis nur *Xonɣuraj* geschrieben (1966/9). Aber G. Zolbajars Schreibung bedeutet, daß zumindest für ihn gedankliche Bezüge zwischen Xonɣuraj und jenem heute als Chakassien bekannten Gebiet existieren. In dem Ms. seines Artikels „Neue historisch-ethnographische Materialien über die Tuwiner von Cengel“, das mir mein Kollege M. Ch. Majnaj-ool 1993 freundlicherweise zur Verfügung stellte, heißt es unter Verweis auf *Istorija Tuvy* Bd. 1 (Moskva 1964): „Die Tuwiner nahmen im 17.-18. Jh. nach Ost und West ein weit ausgedehnteres Territorium ein als heute, ... auch nördlich des westlichen Sajanischen Gebirges über den Altai und das Minussinsker Becken hinaus bis zum Oberlauf des Urungu und des Schwarzen Irtyš und bis nach Tomsk.“

Erst als ich damit diese Überlegungen abschließen wollte, fiel mir die Kopie eines Artikels von V. Ja. Butanaev von 1992 in die Hände: „Das Problem der Vertreibung der Jenissej-Kirgisen in die Dsungarei und dessen Bedeutung für die ethnodemographische Entwicklung der Chakassen“, in dem er nähere Angaben zu den Ereignissen macht, die im Juni 1703 begannen und von denen auch „Tuba“ betroffen waren, darunter ein Aimak der Irget (Irgit). Zwischen 1703 und 1705 fanden 5 Pogrome mit großen Opfern statt. Offenbar nach Absprachen floh die Bevölkerung der *Kirgizskaja zemlica* (d. h. des *Xooraj* genannten Gebiets) vor allem in die Dsungarei, wo sich ein Teil niederließ. Andere versuchten die Rückkehr, aber manche von ihnen sind unter Altaiern, Teleuten und Stämmen der Nordwestmongolei geblieben. Und dann verweist Butanaev auf alte

²² Butanaev 1999, S. 189: „*Chooraj Chan*: verallgemeinernde mythische Gestalt des letzten chakassischen Chans, der in den Westlichen Sajanen auf dem Berg Chan-Syn ruhen soll und mit dem Messias am letzten Tag dieser Welt erscheinen wird.“

²³ Butanaev 1999, S. 23f., nennt ihn als *Amyr Saran* unter den letzten Herrschern der Dsungarei, dessen Wiederkehr möglich sei.

²⁴ Vgl. dazu B. I. Tatarincev im Vorwort („Ot redaktora“) zu Butanaev 1999, S. 6b.

Lieder von dem „wunderschönen Land“ Chongoraj, die sich unter den Bewohnern des Altai und der Nordwestmongolei erhalten haben: „Mein heimatliches Chongoraj, wo sind jetzt die Stutenherden deiner Goldfüchse? Mein heimatliches Chongoraj, wo sind jetzt die Krieger deiner 9 Choshune? Oh Chongoraj! Wo ist jetzt die Heiterkeit deiner zerstörten Besitztümer?“²⁵

102 (1969/18)

*Ĵūs ĵe 'dgen ĵilyimnīn
šūmezi yajda, Ƣoŋɣuraj?*

Von meinen Pferden hundert an der Zahl –
wo sind deren beste, Ƣoŋɣuraj?

*Tozan ĵe 'dgen ĵilyimnīn
dorū yajda, Ƣoŋɣuraj?*

Von meinen Pferden neunzig an der Zahl –
wo sind deren braune, Ƣoŋɣuraj?

*Sezen ĵe 'dgen ĵilyimnīn
semizi yajda, Ƣoŋɣuraj?*

Von meinen Pferden achtzig an der Zahl –
wo sind deren fette, Ƣoŋɣuraj?

*Ĵeden ĵe 'dgen ĵilyimnīn
ĵēreni yajda, Ƣoŋɣuraj?*

Von meinen Pferden siebzig an der Zahl –
wo sind deren antilopenfarbene, Ƣoŋɣuraj?

*Aldan ĵe 'dgen ĵilyimnīn
alazī yajda Ƣoŋɣuraj?*

Von meinen Pferden sechzig an der Zahl –
wo sind deren Schnecken, Ƣoŋɣuraj?

*Bežen ĵe 'dgen ĵilyimnīn
bedī yajda, Ƣoŋɣuraj?*

Von meinen Pferden fünfzig an der Zahl –
wo sind deren hoch[rückige], Ƣoŋɣuraj?

*Dörten ĵe 'dgen ĵilyimnīn
tölū yajda, Ƣoŋɣuraj?*

Von meinen Pferden vierzig an der Zahl –
wo sind deren ganz junge, Ƣoŋɣuraj?

*Ŭžen ĵe 'dgen ĵilyimnīn
ūžūrū yajda, Ƣoŋɣuraj?*

Von meinen Pferden dreißig an der Zahl –
wo sind deren erste, Ƣoŋɣuraj?

*Ĵervi ĵe 'dgen ĵilyimnīn
ĵelišgiri yajda, Ƣoŋɣuraj?*

Von meinen Pferden zwanzig an der Zahl –
wo sind deren gute Traber, Ƣoŋɣuraj?

*On ĵe 'dgen ĵilyimnīn
oju yajda, Ƣoŋɣuraj?*

Von meinen Pferden zehn an der Zahl –
wo sind deren falbe, Ƣoŋɣuraj?

Gewährsperson: Servej. – *Ĵūs ĵe 'dgen...* usw.: wörtl. „die die Hundert erreichten ...“. – Zeile 2 *šūme* (gleichbedeutend mit *eŋ ūžūr* oder nach M77 mit stand.tuw. *eŋ ēki, ūžūūr*): „vorderster, ganz an der Spitze (*ūžūr*) befindlicher“ > „bester“. – Das Lied bietet ein schönes Beispiel für die absteigende Zahlenreihe, die in den altaituwinischen Liedern auffällig oft vorkommt, wenn auch manchmal nur rudimentär, im Minimalfall nur mit zwei Strophen (vgl. Lied Nr. 103). – Eine kleine Variante, aufgezeichnet 1985/5 in Züünbüren, Séléngé-Aimak, besteht aus den zwei Strophen um die Zahlen 70 und 60, lediglich in umgekehrter, also aufsteigender Reihenfolge. Gerade diese beiden Zahlen scheinen besonders beliebt zu sein, siehe die folgenden Lieder Nr. 103 und 105.

²⁵ Als Quelle gibt V. Ja. Butanaev wohl irrtümlich jenes Lied an, das Ju. L. Arančyn aufzeichnete und von dem er 1975 eine Strophe vorstellte, die ich in der Anm. zu Nr. 106 als Var. nenne. Deren Strophenmuster ist jedoch nicht ganz das des von Butanaev übersetzten Liedes, Butanaevs Quelle ist vermutlich eine andere, mir unbekannte.

103 (1969/23)

*Ĵeden ala ĵilyimnñj
ĵereni ĵajdal, Xoŋɣuraj?
Ĵedi ɣoʒũn ĵu'rtumnun
ŝerĩ ĵajdal, Xoŋɣuraj?*

*Aldan ala ĵilyimnñj
alazĩ ĵajdal, Xoŋɣuraj?
Aldĩ ɣoʒũn ĵu'rtumnun
ŝerĩ ĵajdal, Xoŋɣuraj?*

Gewährsperson: Frau Sül (6.7.1969 in Ostuy). – 2 fast identische Strophen des Liedes Nr. 104.

104 (1982/5)

[1] *Űzen ala ĵilyimnñj
üzürũ ĵajda la – ɢoŋɣuraj?
Űŝ ɣoʒũn ĵu'rtumnun
ŝerĩ ĵajda la – ɢoŋɣuraj?*

[2] *Dörten ala ĵilyimnñj
tölũ ĵajda la – ɢoŋɣuraj?
Dört ɣoʒũn ĵu'rtumnun
ŝerĩ ĵajda la – ɢoŋɣuraj?*

[3] *Beʒen ala ĵilyimnñj
bedĩ ĵajda la – ɢoŋɣuraj?
Beŝ ɣoʒũn ĵu'rtumnun
ŝerĩ ĵajda la – ɢoŋɣuraj?*

[4] *Aldan ala ĵilyimnñj
alazĩ ĵajda la – ɢoŋɣuraj?
Aldĩ ɣoʒũn ĵu'rtumnun
ŝerĩ ĵajda la – ɢoŋɣuraj?*

[5] *Ĵeden ala ĵilyimnñj
ĵelezi ĵajda la – ɢoŋɣuraj?
Ĵedi ɣoʒũn ĵu'rtumnun
ŝerĩ ĵajda la – ɢoŋɣuraj?*

[6] *Sezen ala ĵilyimnñj
semizi ĵajda la – ɢoŋɣuraj?
Ses ɣoʒũn ĵu'rtumnun
ŝerĩ ĵajda la – ɢoŋɣuraj?*

[7] *Tozan ala ĵilyimnñj
dorũ ĵajda la – ɢoŋɣuraj?*

Von meinen siebzig scheckigen Pferden –
wo sind die dserenantilopenfarbenen, Xoŋɣuraj?
Von meinem Land der sieben Banner –
wo sind die Krieger, Xoŋɣuraj?

Von meinen sechzig scheckigen Pferden –
wo sind die scheckigsten, Xoŋɣuraj?
von meinem Volk der sechs Banner –
wo sind die Krieger, Xoŋɣuraj?

Von meinen dreißig gescheckten Pferden –
wo sind bloß die besten, ɢoŋɣuraj?
Von meinem Volk der drei Banner –
wo sind bloß die Krieger, ɢoŋɣuraj?

Von meinen vierzig gescheckten Pferden –
wo sind bloß die jungen, ɢoŋɣuraj?
Von meinem Volk der vier Banner –
wo sind bloß die Krieger, ɢoŋɣuraj?

Von meinen fünfzig gescheckten Pferden –
wo sind bloß die hoch[rückigen], ɢoŋɣuraj?
Von meinem Volk der fünf Banner –
wo sind bloß die Krieger, ɢoŋɣuraj?

Von meinen sechzig gescheckten Pferden –
wo sind bloß die scheckigsten, ɢoŋɣuraj?
Von meinem Volk der sechs Banner –
wo sind bloß die Krieger, ɢoŋɣuraj?

Von meinen siebzig gescheckten Pferden –
wo sind bloß die Füllenanbinden, ɢoŋɣuraj?
Von meinem Volk der sieben Banner –
wo sind bloß die Krieger, ɢoŋɣuraj?

Von meinen achtzig gescheckten Pferden –
wo sind bloß die fetten, ɢoŋɣuraj?
Von meinem Volk der acht Banner –
wo sind bloß die Krieger, ɢoŋɣuraj?

Von meinen neunzig gescheckten Pferden –
wo sind bloß die braunen, ɢoŋɣuraj?

*Tos ɣoʒūn ju 'rtumnun
šerī ɣajda la – Ƣoŋɣuraj?*

Von meinem Volk der neun Banner –
wo sind bloß die Krieger, Ƣoŋɣuraj?

[8] *ǰūs ala ǰilyīmniŋ
ǰüzünü ɣajda la – Ƣoŋɣuraj?*

Von meinen hundert gescheckten Pferden –
wo sind bloß die [schön]farbigen, Ƣoŋɣuraj?

*On ɣoʒūn ju 'rtumnun
šerī ɣajda la – Ƣoŋɣuraj?*

Von meinem Volk der zehn Banner –
wo sind bloß die Krieger, Ƣoŋɣuraj?

Gewährsperson Servej; Aufzeichnung: Juli 1982 in A't baštīy. – Strophe 5 *ǰele(zi)*: Man erwartet „Traber“; dafür steht sonst *ǰelišgir* (so Lied Nr. 102), möglich wäre auch *ǰelištī* < *ǰelištig* „zum Trab fähig“ (vgl. TRS S. 526b). *ǰele* bedeutet sonst „Anbindestrick für Kälber und Fohlen“ (Radlov III/347 [Alt., Tel.] „nur für Fohlen“); das Wort steht viermal in den Xoŋɣuraj-Var. (auch in AD), so daß wohl doch eine Brechung des inhaltlichen Parallelismus vorliegt: keine Füllen-anbinden > keine Füllen > keine Stuten und Hengste = kein Nachwuchs bei Pferden (oder liegt eine mir unbekannte weitere Bedeutung von *ǰele* vor?).

Eine um die Frage nach den Kriegern erweiterte Fassung von Lied Nr. 102, ohne die Strophen zu 10 und 20 (wohl nur ausgefallen) und mit umgekehrter (aufsteigender) Zahlenfolge. – Var.: AD S. 22f. *Ƣoŋɣur-oj* (a) (Strophen 4-7, in der ersten wird auch nach den Jurten gefragt).

105 (1985/6)

*Aldan ǰe 'dgen ǰilyīmniŋ
alazī ɣajda l – Xoŋɣuraj?*

Von meinen Pferden sechzig an der Zahl –
wo sind bloß die Schnecken hin – Xoŋɣuraj?

*Aralaj xoŋɣan ālimniŋ
ayazī ɣajda l – Xoŋɣuraj?*

Von meinem *Āl*, der sich verstreut niederließ –
wo sind bloß die älteren Brüder hin – Xoŋɣuraj?

*ǰeden ǰe 'dgen ǰilyīmniŋ
ǰelezi ɣajda l – Xoŋɣuraj?*

Von meinen Pferden siebenzig an der Zahl –
wo sind bloß die Füllen-anbinden hin – Xoŋɣuraj?

ǰelelej xoŋɣan ālimniŋ

Von meinem *Āl*, der sich in einer Reihe

aufgereiht niederließ –

ǰenǰezi ɣajda l – Xoŋɣuraj?

wo sind bloß die älteren Schwägerinnen – Xoŋɣuraj?

Gewährsperson: Dämdin; Aufzeichnung Ende Oktober 1985 in Züünbüren (Sélèngè-Aimak). – *aralaj xonar*: „(die Jurten) verstreut/nach Belieben aufstellen“. – *ǰelelej xonar*: „(die Jurten) in einer Reihe aufstellen“, wie Kälber und Fohlen an den *ǰele* (vgl. Anm. zu Nr. 104). – Vgl. AD S. 23 *Ƣoŋɣur-oj* (b), Strophe 1-2.

106 (1966/10)

[1] *Xojuy dügün döžengen
xojlar ösgen Xoŋɣuraj.*

Xoŋɣuraj – wo die Schafe aufwuchsen,
die ihre feine Wolle unter sich breiteten.

*Ölük dügün döžengen
ösǰüler ösgen Xoŋɣuraj.*

Xoŋɣuraj – wo die Ziegen aufwuchsen,
die ihr flaumiges Haar unter sich breiteten.

[2] *Ottuq bižē šīŋyirān
öldar ösgen Xoŋɣuraj.*

Xoŋɣuraj – wo die Burschen aufwuchsen,
deren Feuerzeuge und Messer [am Gürtel] klirrten.

Ĵinĵi ĵirveži šigširēn

Xoŋɣuraj – wo die älteren Schwägerinnen

aufwuchsen,

ĵengeler ösgen Xoŋɣuraj.

deren Korallen und Kaurimuscheln klimpertern.

döženir: „unter sich ausbreiten“ (< *döžēr* „ausbreiten“). – *ĵinĵi:* „Korallen“ (so Č. Galsan, der Korallen als Teil des Frauenschmucks gut genug kannte [sonst ist *šür* „Koralle“, wie in Rätsel 91, 121]; TRS *činči* „Glasperle“ [mong. *žinžüü*, < chin.]). – *ĵirveš:* Č. Galsan malte auf, was es bedeutet – es war unverkennbar eine Kaurimuschel; da sich diese Schmuckelemente aufgefädelt an der Kopfbedeckung der Frauen befanden, ist die heutige Bedeutung von stand.tuw. *čirbéeš* („in die Stirn hängende Strähnen der Mähne; Ponyfrisur“) wohl davon abgeleitet (oder umgekehrt?). – *ĵenge:* Frau eines älteren Bruders. – Strophe 1 Vers 1-2 und Strophe 2 Vers 1-2 entsprechen dem 4zeiligen Beispiel aus dem Bujant-sum des Chovd-Aimak, das Arančyn 1975 S. 216 veröffentlicht hat.

107 (1969/32)

[1] *Ölen dügün döžengen*
öšgüler ösgen Xoŋɣuraj.

Xoŋɣuraj – wo die Ziegen heranwuchsen,
die ihr riedgrasgleiches Haar unter sich breiteten.

Xoju dügün döžengen
xojlar ösgen Xoŋɣuraj.

Xoŋɣuraj – wo die Schafe heranwuchsen,
die ihre feine Wolle unter sich breiteten.

[2] *Emig südü dögülgen*
inekter ösgen Xoŋɣuraj.

Xoŋɣuraj – wo die Rinder gediehen,
deren Milch [aus den] Eutern überfloß.

Ĵel yudrū döželgen
a'ttar ösgen Xoŋɣuraj.

Xoŋɣuraj – wo die Pferde gediehen,
deren Mähnen und Schweife sich unter ihnen
breiteten.

[3] *Ĵilĵi dügün döžengen*
ĵilĵilar ösgen Xoŋɣuraj.

Xoŋɣuraj – wo die Pferdeherden gediehen,
die ihr warmes Haar unter sich breiteten.

.....

[Kamel-Strophe wurde nicht erinnert, da die Cengel-Tuwiner wegen der klimatischen Bedingungen damals im allgemeinen keine hielten.]

.....

[4] *Ĵinĵi ĵirveži šinĵirān*
ĵisdar ösgen Xoŋɣuraj.

Xoŋɣuraj – wo die Mädchen aufwuchsen,
deren Korallen und Kaurimuscheln klimpernten.

Ottuq bižē šinĵirān
ōldar ösgen Xoŋɣuraj.

Xoŋɣuraj – wo die Burschen aufwuchsen,
deren Feuerzeuge und Messer klimpernten.

Var. zu Nr. 106. – Eine der Gewährspersonen, Frau Uluɣ-ɣaraq, nannte die 4. Strophe als 2. – Strophe 2 *döželir* „unter etw., unter sich ausbreiten“; *döželgen* vielleicht unter Einfluß von *dögülgen*? – *emig südü:* wörtl. „Euter-Milch“. – Interessant ist die Begründung für das Vergessen der „Kamel-Strophe(n)“, spricht dies doch für einen noch lebendigen direkten Bezug zum alltäglichen Leben jener Zeit und für eine über unser Verständnis von gemeinsamem Singen offenbar hinausgehende Funktion – nämlich: an schutzbietende Numina gerichtet, die Bitte um Segen implizierend; das heißt: was nicht vorhanden ist, muß nicht genannt werden.

108 (1982/3)

*Xojuy dügün döžengen
xojlar ösgen Ƣoŋƣuraj!
Öleŋ dügün döžengen
öšgüler ösgen Ƣoŋƣuraj!*

*Ĵinĵi ĵirvezi šigširēn
uruyları̄ ösken Ƣoŋƣuraj!
Ƣalda xaŋsa šĳŋyĳrān
ōldarī ösken Ƣoŋƣuraj!*

šigširēn: wechselt mit *šigširīn*. – *ƣalda*: Radlov II/258 [Alt., Tel.] *kalta* „Tabaksbeutel“; er hat am oberen Rand einen Silberbeschlag, an dem eine silberne Kette befestigt ist, mit der man ihn samt Feuerzeug an den Gürtel hängen kann. M12a erklärt *kalta* durch *ottuk*, „Stahl zum Feuerschlagen aus Feuerstein“! – *xaŋsa*: klass.mong. *ƣangsa* „(Tabaks)pfeife“ (< chin. *gan-zi*); M12a erklärt mit stand.tuw. *danza*.

Um noch einmal zu veranschaulichen, auf wie unterschiedliche Weise die Strophen dieses Liedes zusammengefügt werden können, sei hier Zolbajars Variante b (AD S. 23) zitiert, in der Strophen der 1. Gruppe („wo sind die Leute...?“) und solche der 2. Gruppe enthalten sind:

[1] *Aralaj chongan aaldyn
akylakčyzy kajda koŋgur-oj?
Aldan četken čyylgymnyŋ
alazy kajda koŋgur-oj?*

Der verstreut stehenden Jurten
Älteste – wo sind sie, Koŋgur-oj?
Der Pferde, sechzig an Zahl,
Schecken – wo sind sie, Koŋgur-oj?

[2] *Čelelej chongan aaldyn
žedikcizi kajda koŋgur-oj?
Čedi kožuun čurtumnyŋ
čurtu kajda koŋgur-oj?*

Der in einer Reihe stehenden Jurten
Anführer – wo sind sie, Koŋgur-oj?
Meines Landes, der sieben Banner,
Leute – wo sind sie, Koŋgur-oj?

[3] *Xöveŋ dügü xövüktelgen
xojlar ösken koŋgur-oj.
Čal čeli čarylgan
čylgylar ösken koŋgur-oj.*

Koŋgur-oj, wo die Schafe aufwuchsen,
deren Wolle [gleichsam] schäumte.
Koŋgur-oj, wo die Pferde aufwuchsen,
deren Nackenhaar und Mähne sich ausbreiteten.

[4] *Čogdur dügü düzelgen
teveler ösken koŋgur-oj.
Myjys dujuu sagžyraan
inekteŋ ösken koŋgur-oj.*

Koŋgur-oj, wo die Kamele aufwuchsen,
deren Wammenhaar sich [unter ihnen] ausbreitete.
Koŋgur-oj, wo die Rinder aufwuchsen,
deren Hörner und Hufe krachten.

[5] *Čačak saly salmajgan
öšküler ösken koŋgur-oj.
Ine-čüksüü šyŋgyraan
kystar ösken koŋgur-oj.*

Koŋgur-oj, wo die Ziegen aufwuchsen,
deren Stirnhaar und Bärte herabhingen.
Koŋgur-oj, wo die Mädchen aufwuchsen,
deren Nadeln und Fingerhüte klimpten.

Strophe 3 *čal*: wörtl. „Fettschicht über dem Widerrist“ (gemeint ist hier das Haar darüber). – Strophe 5 *čačak*: Radlov III/1906 [Alt., Tel., Kas.] „der Puschel, die Quaste, Franzen [Fransen]“. – *salmajar*: Radlov IV/373 [Alt., Tel., Leb., Schor.] *salbai* „sich herabbeugen, sich senken“.

13. Lob der *Dovşūr*

109 (1969/37)

[1] *A'ryalıynıñ ijažınan
edip alyan dovşuldūrum.
Alalarnıñ yudurūnan
xıldap alyan dovşuldūrum.*

[2] *Dožantıñıñ ijažınan
edip alyan dovşuldūrum.
Doruyłarnıñ yudurūnan
xıldap alyan dovşuldūrum.*

[3] *Terektignıñ ijažınan
edip alyan dovşuldūrum.
Deziglernıñ yudurūnan*

xıldap alyan dovşuldūrum.

[4] *Šivitinıñ ijažınan
edip alyan dovşuldūrum.
Šilgilernıñ yudurūnan
xıldap alyan dovşuldūrum.*

[5] *Žılannıynıñ ijažınan
edip alyan dovşuldūrum.
Žirālarnıñ yudurūnan
xıldap alyan dovşuldūrum.*

[6] *Oruqtuymuñ ijažınan
edip alyan dovşuldūrum.
Ojlarnıñ yudurūnan
xıldap alyan dovşuldūrum.*

[7] *Xörlētiniñ ijažınan
edip alyan dovşuldūrum.
Xüreñnernıñ yudurūnan*

xıldap alyan dovşuldūrum.

Die ich mir aus dem Holz von A'ryalıy
geschnitzt, meine kleine *Dovşūr*.
Die ich mir mit dem Schweifhaar der Srecken
bespannt, meine kleine *Dovşūr*.

Die ich mir aus dem Holz von Dožantı
geschnitzt, meine kleine *Dovşūr*.
Die ich mir mit dem Schweifhaar der Braunen
bespannt, meine kleine *Dovşūr*.

Die ich mir aus dem Holz von Terektig
geschnitzt, meine kleine *Dovşūr*.
Die ich mir mit dem Schweifhaar der
Ungebärdigen
bespannt, meine kleine *Dovşūr*.

Die ich mir aus dem Holz von Šiviti
geschnitzt, meine kleine *Dovşūr*.
Die ich mir mit dem Schweifhaar der Rötlichen
bespannt, meine kleine *Dovşūr*.

Die ich mir aus dem Holz von Žılannıy
geschnitzt, meine kleine *Dovşūr*.
Die ich mir mit dem Schweifhaar der Paßgänger
bespannt, meine kleine *Dovşūr*.

Die ich mir aus dem Holz von Oruqtuy
geschnitzt, meine kleine *Dovşūr*.
Die ich mir mit dem Schweifhaar der Falben
bespannt, meine kleine *Dovşūr*.

Die ich mir aus dem Holz von Xörlēti
geschnitzt, meine kleine *Dovşūr*.
Die ich mir mit dem Schweifhaar der
Schwarzbraunen
bespannt, meine kleine *Dovşūr*.

Gewährsperson: Frau Uluy-γaraq. – *xıldār*: „mit Saiten bespannen, Saiten aufziehen“, wörtl. „mit Haaren versehen“; tatsächlich wurden die Saiten sowohl für Streichinstrumente vom Typ der mongolischen *Morin chuur* („Pferde[köpfige] Geige“, bei Tuwinern *Igil*) als auch für Zupfinstrumente zentralasiatischer Nomadenvölker aus dem Haar des Pferdeschweifs hergestellt (vgl. die Ballade von *Balʃın xēr*, Vers 191f.). In neuerer Zeit werden auch Sehnen als Material verwendet, so bei einer *Dovşūr*, die ich 1967 geschenkt bekam. – Strophe 3 *dezigler*: eigentl.: „Pferde, die sich schwer fangen lassen“. – Die *dovşūr* (dim. *dovşuldūr*) ist ein zweisaitiges Zupfinstrument mit eher länglichem Körper und ziemlich langem Griffbrett, der kasachischen Dombra ähnlich.

Dieses beliebte Lied, das oft zu hören war, wird nicht auf die eine „altaituwinische Melodie“ gesungen, die die nahezu einzige und für fast alle tuwinischsprachigen Lieder gebrauchte Melodie zumindest in Cengel war, sondern auf eine andere, heitere Weise, die ich nach diesem Lied als „Dovšuldürum-Melodie“ bezeichne (auf sie wurden auch die Lieder Nr. 55, 90 und 97 gesungen). Als ihr Herkunftsgebiet wurde Tuwa angegeben. Die Namen der im Lied genannten Gegenstände liegen auf dem Gebiet des Cengel-sum; lediglich Šiviti konnte Č. Galsan, den ich dazu befragte, nicht lokalisieren; vielleicht ist jenes Šivēt(i) oben am Altai-Kamm gemeint, das in den Überlieferungen um Amırsanā eine Rolle spielt (siehe Taube 1994c, S. 283-285). Falls nicht nur die Melodie, sondern das ganze Lied aus Tuwa stammt, wären nach der Übernahme die Toponyme (und dementsprechend die alliterierenden Pferdefarben) durch einheimische ersetzt worden. Allerdings finden sich manche Namen (da sie sich auf landschaftliche Besonderheiten oder Lagen beziehen) im Großraum Altai mehrfach, z. B. *Terektig*. – Ein aus 2 Strophen bestehendes Lied vom Oktober 1985 ist mit den Strophen 1 und 3 absolut identisch.

Var.: AD S. 18f. *Dovšildoorym* mit 5 Strophen. AD Strophe 1-2 sind mit unserem Text identisch, unsere Strophe 7 = AD 3, Strophe 3 = AD 4. Strophen 4-6 haben keine Entsprechung in AD, dafür gibt es dort zusätzlich die 5. Strophe *charaatynyŋ yjažynan* („aus Holz vom Xarātī[-Fluß]“) / *edip algan dovšildoorym* / *karalarnyŋ kuduruunan* / *chylɔap algan dovšildoorym*. – Bei diesem Lied begrenzt lediglich die Anzahl der Pferdefarben und -eigenschaften die Zahl der möglichen Strophen.

110 (1969/44)

Šivitiŋniŋ ijažinan
šidip alyan dovšŭrlarım.
Šilgilerniŋ yudurınan
xildap alyan dovšŭrlarım.

Die ich mir aus dem Holz deines Šiviti
 gefertigt – [ihr,] meine [vielen] *Dovšŭr!*
 Die ich mir mit dem Schweifhaar deines Roten
 bespannt – [ihr,] meine [vielen] *Dovšŭr!*

Var. zum vorangehenden, die in dieser rudimentären Form ein Hinweis auf eine andere mehrstrophige Fassung dieses Liedes sein dürfte. Anders als die zuvor vorgestellte wurde diese Version auf die übliche schwermütige, für fast alle Lieder gebräuchliche Melodie gesungen. – *šidip alır:* „sich etwas anfertigen, zurecht machen, zubereiten“ (die Aoristform zu *šit-* ist mir nicht bekannt); vgl. Radlov IV/1080: [Tel. Alt.] *šit* „vorbereiten, fertig machen“.

14. Dzodočs Spottlieder

In seinen Tuba-Kiži-Texten hat Baskakov (1965, S. 22, 33f., 43) viele Spott- und Schmähworte (*sögüş sös*, russ. *draznilki*) veröffentlicht. Seine Beispiele sind allgemeiner Art und beziehen sich auf ethnische Gruppen, Stämme, Sippen, auf deren physische und andere Besonderheiten, Gepflogenheiten, Verhaltensweisen – auf das jeweilige Anderssein, wodurch sie sich von den Sprachträgern unterscheiden (vielleicht auch nur scheinbar). Unter ethnographischem Aspekt sind solche Sprüche wegen ihrer Hinweise zu bestimmten Besonderheiten nicht uninteressant, für die Betroffenen sind sie unangenehm oder sogar verletzend. In einer solchen Tradition stehen vielleicht auch die zwei folgenden kleinen Texte aus Cengel. Sie unterscheiden sich jedoch von Baskakovs Beispielen durch ihre individuelle Bezogenheit (mir sind keine gruppenbezogenen bekannt geworden), durch den konkreten Anlaß und natürlich durch die individuelle Autorschaft Dzodočs, die aber auch von einigen anderen seiner Lieder bekannt ist, die allgemein gesungen werden.

111 (1969/47)

Gök dērizi bergen irgin.
Gögūlezin xōrektedgen irgin.

Sein blauer Himmel hat es gegeben.
 Sein Marmeltierweibchen, das gerade
 geworfen, hat er mit dem ganzen Oberkörper
 [aus dem Bau] herauskommen lassen.

Gök temiri degen irgin.

Sein 'Blaues Eisen' hat getroffen.

Badīvaji mergen irgin.

Ihr [= der Kasachen] Badīvaj ist ein trefflicher
 Schütze.

Ba'žī orta a'dyan irgin.

Er hat mitten in den Kopf geschossen.

Düktügveji xaramji irgin.

Seine [= des Badīvaj] Düktügvej ist geizig.

Düktüg daqtıy düngen irgin.

Mit Haut und Haar hat sie's gekocht.

Gök dēri: „Blauer Himmel“, wörtl. „das blaue Obere“. – *gögūle:* Bezeichnung eines Muttertieres (bei Marmeltieren, *tarvān/tarvayan*, oder Hunden), das gerade geworfen hat, also nicht gut im Fleisch steht. M101 schreibt dazu: *kys argan tarbagan* („weibliches abgemagertes Marmeltier“). – *gök temir:* „Gewehr“ (Ersatzwort; bei M101 erklärt durch *čepsek*, *boo*, „Waffe; Gewehr“). – Entstehungsgeschichte des Liedes: Dzodoč kehrte in der Jurte eines Kasachen ein (dieser war jahrelang Deputierter des Großen Volks-Churals der Mongolischen Volksrepublik). Dessen Frau, durch ihren Geiz bekannt, kochte gerade Marmeltierfleisch (bemerkenswert, da die meisten Kasachen kein Marmeltierfleisch essen). Das Fleisch im Kessel kochte und kochte – ganz offensichtlich wollte sie Dzodoč nichts davon abgeben. Den aber verlangte es durchaus danach, also saß und saß er und blieb schließlich zur Nacht. Da mußte sie ihm nollens volens etwas vorsetzen. Als Dzodoč die Fleischschüssel endlich vor sich sah, sang er diese Verse. Da soll die Frau vor Zorn und Scham geweint haben.

112 (1969/48)

Serīn jāyaj jājlaylīy irgin.

Ein schönes kühles Sommerlager hat er.

Sendēmejnīy oylu irgin.

Er ist der Sohn des Sendēmej.

Gezek sojan gelgen irgin.

Ein Grüppchen Sojan ist gekommen.

Xēlenip gelgen irgin.

Festlich geputzt sind sie gekommen.

Ālaq sojan gelgen irgin.

Ein Häuflein Sojan ist gekommen.

Arayi bištān jīyan irgin.

Ihren Brantwein und Käse haben sie
 [als Gastgeschenk] gesammelt.

Sorluy Dzōč gelgen irgin.

Der vom Unglück verfolgte Dzōč ist [auch]
 gekommen.

Zoqsaya burūzun sojyan irgin.

Ihr hirnkrankes zweijähriges Rind haben sie
 geschlachtet.

Soyana joqya yaγan irgin.

Ganz ohne Zwiebel haben sie es vorgesetzt.

Das zweite der beiden Spottlieder des Dzodoč (hier Dzōč genannt), das als *alyš* „Segensspruch“ bekannt geworden ist. – *zoqsaya* (nach einer Feldaufzeichnung *joqsaya*) ist eine Art Idiotie beim Vieh, von der vor allem Schafe und Jaks (auch Rinder) befallen werden (Ich zitiere nach Č. Galsans Erklärung:) Wenn ein Tier daran erkrankt (*joqsayarār*), beginnt sich das Gehirn zu zersetzen und in eine Art wässrige Blase zu verwandeln, die allmählich immer größer wird, was

schließlich zum Tode führt. Die Tiere laufen mit schräggehaltenem gesenktem Kopf im Kreis nach der Seite, wo die Blase sitzt. Üblicherweise schlachtet man derart erkranktes Vieh. Nur im Sommer, wenn großes Hornvieh nicht geschlachtet wird, behilft man sich mit einer Operation. Über der Befallstelle wird der Knochen weich, knorpelartig. Wenn diese Erweichung tastbar ist, öffnet man an dieser Stelle mit einem Messer den Schädel (*jarar* „spalten, stechen“) und zieht die Blase heraus. Die Haut über der Öffnung wird wieder zusammengenäht. Im allgemeinen überstehen die Tiere den Eingriff.

Entstehungsgeschichte des Liedes: Bei einem Angehörigen der Aq Sojan namens Mönggüj, Sohn des Sendemej, fand ein Fest (*nār*) statt. Dzodoč war auch eingeladen. Man setzte den Fettsteiß (*uža*) einem kasachischen Funktionär vor und ließ ihn dort stehen, obwohl die Sitte erfordert, den Fettsteiß, das beste Stück, jeweils den Neuankömmlingen anzubieten. Dzodoč saß finster da. Da er als guter Segensspruchsänger bekannt war, schlug jemand vor, er solle doch mit einem Segensspruch dieses Fest besingen. Da verlangte Dzodoč, man solle ihm den Teller vorsetzen und seine Schale mit Brantwein (*arayı*) füllen – dann sang er seinen „Segensspruch“. Einer rief, man solle ihn totschiagen, aber ein anwesender Ringer namens Xökej stellte sich auf Dzodočs Seite und sagte: „Ihr könnt ihn totschiagen, aber dann müßt ihr erst mich totschiagen. Aber ehe euch das gelingt, mache ich einige von euch nieder.“ Da ließen sie Dzodoč in Ruhe. „Das alles trug sich vor wenigen Jahren zu“ (1969 gesagt) – und ein Teil von Dzodočs „Segensspruch“ ging in die Lieder ein (vielleicht Verse 1-6). – In diesem Text und seiner Geschichte finden die interethnischen Spannungen beredten Ausdruck, die erst mit der Zusammenlegung der beiden Sumune Cengel (tuwinisch) und Aq Xem (kasachisch) um 1960 und der darauf allmählich folgenden Benachteiligung der Tuwiner begannen. Denn viele der Kasachen, deren Sippen um die Wende vom 19. zum 20. Jh. aus China nach Cengel flohen, haben von Tuwinern Hilfe erhalten und mit ihnen freundschaftliche Beziehungen gepflegt, die noch gegen Ende des 20. Jh. von den Nachkommen mancher tuwinischen und kasachischen Familie aufrecht erhalten wurden.

113

Aus Marina V. Monguš: Tuvincy Mongolii i Kitaja, Novosibirsk 2002, S. 121:

<i>Moldurgazynyň čožanyň oj,</i>	Ach, seines zweijährigen Jakkalbs Schreckhaftigkeit!
<i>bodunuň uzunuň oj.</i>	Ach, wie hochgewachsen es ist!
<i>Čavaazynyň čožanyň oj,</i>	Ach, seines zweijährigen Fohlens Schreckhaftigkeit!
<i>čavadag čoraan xevirin oj.</i>	Ach, wie es aussieht, da es nicht gesattelt ist!
<i>A'dynyň čožanyň oj,</i>	Ach, seines Pferdes Schreckhaftigkeit!
<i>bodunuň čalgaazyn oj.</i>	Ach, seine eigene Trägheit!
<i>Aal köörge burungaar déér,</i>	Sieht man den Äl, zeigt er sich wie früher.
<i>ažyl déerge songaar dezer.</i>	Spricht man von Arbeit, zieht er sich zurück.

Gewährsperson: Badar oylu Päpizän (2001, 44 Jahre). – *dezer*: „fortlaufen, ausreißen“.

Wörter der Lieder aus Cengel, die D. A. Monguš für erklärungsbedürftig hielt

1. altaituwinische Form, 2. standardtuwinische Form (nach D. A. Monguš [in Taube 1995a]),
3. M: Lied-Nr. bei Monguš [in Taube 1995a]; 4. in Klammer: Lied-Nr. der vorliegenden Ausgabe

- ayalar* – *akylar* M13 (26)
ayam – *akym* M86 (62)
ayam – *akym* M68 (63)
ayij – *aryg* M105 (64)
aldin-bilen – *aldyn-bile* M24 (52)
amdi – *amgy üede* M25 (53)
arddiñ dzasī – *arat čazaa, arat érge-*
čagyrgazy M38 (5)
aryımaq – *eki a"t* M16 (50)
asyan – *aškan* M98 (19)
ažajim – *ažajn* M26 (94)
ās yaržip – *duguržup* M60 (35)
jigir – *ary čigiri* M25 (53)
beljēri – *belčiiri, odary* M62 (1)
bervēn – *berbéen, aštyrbaan* M28 (18)
boyačalap – *mojnalyktap* M80 (87)
boysuñ ber – *yr lap ber* M13 (26)
bolsaj ān – *bolza aan* M47 (79)
bör – *börü* M76 (22)
burju – *xaak (deg činge)* M74 (49)
dayajlažip – *kožalažyp* M83 (20)
dalañ gelen – *kuš ady* M 9 (84)
Dalın ovā – *Čeden ovaa* M 9 (84)
da'zij – *da"s, deældigen* M40 (45)
degsi – *deski* M46 (78)
dē – *döö, duu* M48 (80)
dēdis – *dèer* M47 (79) [auch M48 (80)]
doqtūn – *toduu* M89 (51)
döp – *doñup (frierend)* M68 (63)
 und M86 (62)
dörū šaj – *šajny dört deñ kezekke*
keskeniniñ birèezi M54 (65)
durarda – *turda* M37 (4)
 [auch M38 (5)]
dursaj ān – *turza aan* M48.4 (80)
dünē – *dünnèer čeri* M81 (41)
dzasī – *čazaa* M38 (5)
- elesin jigir* – *xojug (èlezin) čigir* M24
 (52)
erčimnig – *küštüg* M37 (4)
erten diggen bödej – *čaa tutkan ög*
 M24 (52)
γaddančī – *ka"ttangy, daštyky xep* M43
 (100)
γalda – *ottuk* M12a (108)
γaňγajar, meňgēr – *čattylar* M70 (95)
γaryan – *kaarkan* M76 (22)
γažan-da ize – *kažan-daa bol* M96 (2)
γažan da ize – *kažan-daa bolza, bal*
kezède M65 (6)
γaži – *kazy* M38 (5)
γožarlažip – *kožalažyp* M53 (21)
 und M83 (20)
γöžu – *ku"žu* M9 (84)
Geldegej – *ij čer* M90 (38)
gerel – *xerel* M41 (82)
gižinen – *kiziden* M16 (50)
gögüle – *kys argan tarbagan* M101
 (111)
gök temir – *čepsek, boo* M101 (111)
göžür – *aryp turuptar* M71 (98)
gürün – *kürüne* M8 (55)
irāj bār – *yraj bèer* M72 (93)
irlaj bār – *yr lap bèer* M72 (93)
Ĵagistaj – *Mooldyñ Kydat-bile*
kizigārımda čer M26 (94)
Ĵajγaňγiš – *čajganyyčal* M63 (76)
Ĵaldanyjš – *čaldanyyčal* M63 (76)
Ĵaňγirγaň – *čaňγyñ* M13 (26)
Ĵažan – *čaš o"ttug* M67 (72)
Ĵaži ģišya – *nazy ny kyska* M66 (71)
Ĵasyin – *čaaškyn* M45 (101)
Ĵergečežip – *čergeležip* M83 (20)
 und M53 (21)

jezin önge, xonǵur öleŋ, dayši öleŋ
 – *sigenner attary* M83 (20)
ǵıldis – sylǵys M5 (28)
ǵıŋgirtge – ulug delegej M104 (9)
ǵorvāqaj – čorbaalyŋar M90 (38)
ǵüge ariqtār – čüge aryptaryl M87 (60)
meljider – kadarar, manaar M14 (11)
*mezi – mynda [hier]: ok-bižek, boo-
 čepsek* M57 (70)
mö'ŋgü – mönge M41 (82)
möŋgün-bilen – möŋgün-bile M24 (52)
möziün ǵigir – buzup čiiir kadyg ak čigir
 M24 (52)
nojun – nojan M75
ojnan, mennen – ojdān, menden
 (üneriniŋ padeži) M49 (24)
oqturyaj – deer M46 (79)
 [auch M90 (38)]
orǵalaŋ – delegej M46 (78)
ortaq xaram – ortun karam M90 (38)
oǵlā – kyzyrak-karaa (kat) M17 (40)
ödgēn – etken M62 (1)
ösgēr – döš üner čer M97 (47)
özüüm bārīm – özüüm-baarym M66 (71)
sayındradī – sagyndyrar-dyr M 9 (84)
savar – salaa M22 (30)
serīn – mynda [hier]: amyr-tajbyŋ M47
 (79)
sōdajīm – soodajñ M26 (94)
šavaya – čingē bolgaš xōnū M49 (24)

šigširgelig – čügen sukkan M10 (29)
šimilgelig – kaastalgalyg M10 (29)
šinǵiq – šyny M89 (51)
šūme – eŋ eki, üzüür M77 (102)
taniylıy – bildingir M83 (20)
taniylıy – taarymčalyg M53 (21)
 [auch M80 (87)]
tembī – bagaj aaryg M99 (48)
törüşten – törüttüngen soonda M46
 (78)
xaŋsa – daŋza M12a (108)
xarajıp duru – kararyp tur M67 (72)
xaryžarıl – tavaržyryl M56 (69)
xarijātī – xajyraaty M37 (4) (57)
xarnan – öske čerden M94 (81)
xārliyaš – xaraačygaj M94 (81)
xāreldig – xajyraldyg, xajyralyg M32
 (43) und M69 (36)
xebtig – yškaš M58 (34)
xeriče – art [Paß!] M90 (38)
xeričelep – ijlep M80 (87)
xeririmde – ažarymda M90 (38)
xevinde – ol-la čerinde, xevèèr M14
 (11)
xomnuŋ artinan – bedik art-bile M26
 (94)
xovulān – xoptaan M32 (43)
xō ǵer – bedik dag čer M58 (34)
xuvišyalt – xuviskaaljy (revoljusču)
čazak M38 (5)

BALLADE (İR)

Baljin Xēr

Ajliḡ bestig Aldajim!

Öldüḡ yistiy Aldajim!

Ĵirālīḡ ĵüğüriktüḡ Aldajim!

Ĵečennig ševerlig Aldajim!

[5] *Uran šörnün e'dgiringe*

uzun dünün ĵisyarılsın!

Ujan igildiḡ genirlinge

urā sōḡün saldinsın!

A'da ijenen öḡüs boldu ij,

Balyınaq.

[10] *Adıl maldan dadiḡ boldu ij,*

Balyınaq.

İnjalsada

bajnın bajlın görgeš

Balyınaq ĵiziqbān,

bātirnin bātrın görgeš

Balyınaq yuduqbān –

edertgen ĵaḡyis diḡmazi

Aldın Gēš bolsa,

ezerniḡ ĵaḡyis a'di

Baljin Xēr bolsa:

[20] *Aldın Gēš*

aldı ĵożūnnuḡ

a'dān bolyan ĵisdariniḡ maḡnajı

ĵedi ĵożūnnuḡ

ĵeĵek bolyan ĵisdariniḡ maḡnajı.

Der du Türkenbundlilie und Hundszahn²⁶ hast,
mein Altai!

Der du Burschen und Mädchen hast, mein Altai!

Der du Paßgänger und Renner hast, mein Altai!

Der du Kluge und Reine hast, mein Altai!

Durch der kunstvollen Šōr²⁷ Wohlklang
verkürze sich deine lange Nacht!

Durch der geschmeidigen *Igil* Schwermutsfülle
löse sich dein knöchernes Gerüst!²⁸

Was die Eltern betrifft, war er verwaist –

Balyınaq.

Was das Vieh betrifft, war er verarmt –

Balyınaq.

Und dennoch –

sah er den Reichtum der Reichen
so wurde Balyınaq nicht neiderfüllt.
Sah er den Tapfersten der Recken,
so fühlte Balyınaq sich nicht gering,

wenn [nur] seine einzige Schwester
Aldın Gēš ihm zur Seite war,
wenn [nur] unterm Sattel sein einziges Pferd
Baljin Xēr war;

[denn] Aldın Gēš war
von den sechzig Bannern
der gerühmten Mädchen Erstes,
von den siebzig Bannern war sie
der blumengleichen Mädchen Erstes.

²⁶ *Lilium martagon* (*aj*) und *Erythronium dens canis* (*bes*), 2 Lilienarten, deren Zwiebeln eßbar sind und gesammelt wurden (siehe Verse 42f.), besonders im Frühjahr, wenn die Vorräte zu Ende gingen und noch wenig neue Milch zu gewinnen war. – Vgl. bei den Schoren *pās aj* „Mai“, offenbar der Monat, da man Hundszahnzwiebeln ausgrub (Potapov/Menges S. 79; Radlov I/7).

²⁷ *šōr*: flötenartiges Blasinstrument aus Weidenrohr oder aus dem Rohr einer Art von Riesenklaus, mit 3 oder 4 Löchern; die vierlöchrige ist 3 *sōm* lang (ca. 60cm; 1 *sōm* entspricht einer großen Spanne). Die *Šōr* wird sowohl zum Musizieren als auch bei der Jagd zum Anlocken der Hirsche verwendet (zur Imitation des Rufs der Hindin).

²⁸ = Löse dich [in deinem Innersten]! (*saldınar*: etwa „sich innerlich gelöst/frei fühlen“).

Balĵin Xēr
Aldaj dolyan

ala barān ĵilyiniñ mañnajï,
ĵer dolyan

ĵel barān ĵilyiniñ mañnajï.

[30] Ōñ üstünge Balyïnaq bodu
on ergē ĵedgil erdemnig.

A'dsa mergen, dudsä böge!

A'daniñ addïy oylu irgin.

Ĵajānnïy ĵive ĵalir emes –

ĵalarap bir xūn xelin de düšdü.
Uluĵ ĵu'rtu ĵildï,
ulus gövü nārładi.

Ergektig törēn Balyïnaq
ertengizinde ĵemsēn a'sdïš
[40] Aldajiniñ ala xōzüdiye
añin añnāš ĵoj bārda

Aldin Gēšti ĵengezi
ajĵa besge ĵordūr boldu.

Xarañĵi ojuqtuñ ēzi
xan uluĵ Üzēnek
xōrkūĵ ĵištiniñ ĵāĵajiniĵa

Balĵin Xēr –
unter den tiefschwarzgescheckten Pferden,
die den Altai füllten,
war es das Erste,
unter den ganz dunkelmähnigen Pferden,
die das Land füllten,

war es das Erste.

Und vor allem Balyïnaq selbst –
vollkommen war die Geschicklichkeit seiner
zehn Finger.

Wenn er schoß – ein Schütze!

Wenn er zupackte – ein Starker!
Des Vaters wohlbekannter Sohn war er.

Das [für ihn] schicksalhafte Wesen
blieb nicht aus –

eines Tages erschien ja die Braut und stieg ab.
Sein großes Land versammelte sich,
der Menschen Menge feierte.

Balyïnaq, mit Fingern geboren,²⁹
legte seine Waffen an³⁰ am nächsten Tag, und
als er zu den bunten Gipfeln seines Altai
auszog, um sein Wild zu jagen,

geschah's, daß ihre Schwägerin³¹ die Aldin Geš
hat ausgeschiedt nach Aj und Bes.³²

Der finsternen Schluchten Herr,
der erhabene große Üzēnek –
durch des lieblichen³³ Mädchens Schönheit

²⁹ *Ergektig törēn*: wörtl. „mit Fingern geboren“ = zum (Bogen-)Schützen geboren (wegen der Bedeutung der Finger, besonders des Daumens, beim Bogenschießen).

³⁰ TRS S. 74/1 *a*(“) *stygar* „sich umhängen, sich anhängen, legen (Gürtel oder Waffen)“.

³¹ *ĵenge*: „Frau des älteren Bruders“, ältere Schwägerin.

³² Zu *aj* und *bes* siehe Fußnote 26.

³³ *xōrkūĵ*: „arm, bemitleidenswert“ (vgl. kalm. *kōrkē* und chalch. *xōōrxij* „arm, armselig“); dies dürfte die Grundbedeutung sein. Einem Namen nachgestellt, wirkt es wie „das liebe; die gute“ usw. Angesichts der Bedeutung des Wortabus noch zur Zeit meiner Feldforschung (mir aber auch aus eigener Tradition bekannt) handelt es sich dabei sicher um ein abwehrzauberisches, böse Geister täuschendes Unattraktiv-Machen des benannten Menschen. Da es besonders oft mit Namen von Kindern verbunden war, erklärt sich im städtischen Milieu der neueren Zeit ein Bedeutungswandel zu „1. Liebling, Schatz, 2. niedlich, hübsch“ und erst danach „bemitleidenswert, kümmerlich“ (so Vietze 1988); oder liegt ein Mißverständnis seitens der Europäer vor? Jedenfalls gibt Luvsandēndēv 1957 als Entsprechung nur „unglücklicher Mensch/armen Tropic, bemitlei-

*xōrek jūrē yopdarlip
yījip jer le šidavajñ
yimzarin jažirip alir boldu.*

[50] *Xara sayištij jengezi unūn
xap eddep xōrkūj yisti
xarañyi dünniñ ortuzunda
xaziniñ ōnen sürer boldu.*

*Aldin Gēš muñarap
ala xōni xerirde
aš suysuñya alışaš
aj jūrēnen irlar boldu:*

„*Ĝizil jāyaj yimzarimni ber!*

Ĝizij jāyaj bodujumnu al –

[60] *Üzēnek, Üzēnek!*“

*Xaja daš edergeš irladi,
yañim suñ edergeš sırladi,
jažar sigen edergeš jirledi,
jandan ijaš edergeš bileđi³⁵.*

„*Ĝizil jāyaj yimzarimni ber!*

Ĝizij jāyaj bodujumnu al –

Üzēnek, Üzēnek!“

„*Ĝizil jāyaj yimzarimni al!*

Ĝizij jāyaj boduñnu ber –

Aldin Gēš, Aldin Gēš!“

[70] *Er törēn Balyinaq
erdine xōlūn iñildir
Aldajiniñ aryar sinin
artip teñnep gelse
xara sayištij yuržayñ
xārāldig diñmazin jaljān durar.*

ward Brust und Herz ihm ganz verwirrt,
und da er gar nicht widerstehen konnte,
versteckt' er ihr den Sammelbeutel³⁴.

Ihre Schwägerin voll finstrier Gedanken
verprügelte nun sehr das arme Mädchen,
[und] mitten in der dunklen Nacht
trieb sie es fort aus ihres älteren Bruders Jurte.

Als Aldin Gēš, [zutiefst] betrübt,
die bunten Gipfel ohne Ziel durchstreifte,
ward sie von Hunger und von Durst gepackt
und fing aus tiefster Seele an zu singen:

„Gib mir meinen schönen roten Sammelbeutel!

Nimm [dafür] meinen schönen Mädchenleib,

Üzēnek, Üzēnek!“

Fels und Gestein sangen es nach,
das fließende Wasser plätscherte es nach,
das junge Gras säuselte es nach,
der Sandelbaum wiegte und schmiegte es nach:

„Gib mir meinen schönen roten Sammelbeutel!

Nimm [dafür] meinen schönen Mädchenleib,

Üzēnek, Üzēnek!“

„Nimm deinen schönen roten Sammelbeutel!

Gib [dafür] deinen schönen Mädchenleib,

Aldin Gēš, Aldin Gēš!“

Der als Mann geborene Balyinaq –
daß sein kostbares Roß taumelte,
[so viele] Wildschafe und Hirsche des Altai
lud er ihm beidseits auf,³⁶ und als er heimkam,
da hatte seine Frau mit bösem Sinn
seine liebe Schwester ins Verderben geschickt.

denswert, erbarmungswürdig“; ähnlich auch Luvsandəndəv/Cédəndamba 2002 (hier zusätzlich *milyj* „lieb“).

³⁴ *yimzar*: netzartiger Beutel aus Sehnen, vermutlich geknüpft oder geflochten, zum Sammeln von eßbaren Wurzeln, Knollen und Zwiebeln. Vajñštejn (1961, S. 56) bildet einen Sammelbeutel für *aj* ab, der netzartig geknüpft aussieht und oben einen festen Rand und 2 geflochtene Bänder hat, wohl zum Befestigen am Gürteltuch.

³⁵ *bilēr*: als Tanzart: „sich kniend in Hüften und Schultern wiegen“ (siehe vorn S. 85).

³⁶ *artar*: „mit gleichmäßig verteilter Last beladen“. Daß das Pferd dennoch taumelt, veranschaulicht die übergroße Last.

Artında yalyan xazî yuluyur

*ažiy xoranya alisyaš
arayi darsaya³⁷ girip
adi jolu bayir boldu.*

[80] *Aryimaq xölü gödrümnep
ari bodu i'žiqdāža
aza išgen ažiγ suynu
amdan yilip šudür boldu.*

*Unün bir uyan girip
uluy dānya üngeš
amis ūlam bodap
aγ meñim a'dajim dize
ya'žiq a'dim jerge jajla*

γarā jedbes bolyan durar.
[90] *Galjī sariγ jaya – jajla –
güzü gelbes bolyan durar.
Güsge xājinan xan joq!
Xünü ba'dir yuruy šenēš*

*ari bodu sularap
aysi boysu yadyaš
aj jer le šidavajn
āl ju'rt dilēš jordu.*

*Erdine xölük Baljin Xēri
erčimin alyas uzudup γaydi.*
[100] *Ėrem suynan xisgidip örttü,
el jayirnan išyirtip ašti,
xaraγyi γavšaldan xaliγ ündü,
xarliγ menginen xajip düštü.*

*Arīγ dēdizin azil tajyazın,
ala mengizin aršan xemin*

Ihr älterer Bruder, der arme Kerl, der
zurückgeblieben,
von bittrem Schmerz ganz gepackt,
verfiel dem Branntwein und dem Alkohol,
und es verkam sein Name und sein Ruf.
Sein trefflich Roß ward Haut und Knochen,
indes er selbst ward aufgedunsen,
und das bittere Wasser, das der Teufel trinkt,
fing er zu saufen an als das, was schmeckte.

Als er dann einmal zur Besinnung kam,
auf seinen großen Berg hinaufgeritten war
und, seinen Unterhalt bedenkend,
„Ich will mein Jagdwild schießen!“ dachte –
da reichte für die Strecke, die man
die Knöchel schnipst³⁸ – o weh! –
sein Auge nicht mehr aus.

Und für den tollen gelben Bogen – o weh! –
genügte seine Kraft nicht mehr.
Es gab kein Blut aus eines Mäuschens Nase!³⁹
Nachdem umsonst den ganzen Tag

er war umhergestreift
und dann selbst ganz erschöpft,
sein Mund und seine Kehle ausgetrocknet,
da konnte er's nicht mehr ertragen
und ritt, nach einem *Āl* zu suchen.

Das edle Roß, sein Baljin Xēr,
nahm alle Kraft zusammen und stob fort.
Es flog vorbei an tiefen Wassern,
Es sauste, daß es pfiß, über hohes Felsgezack,
es sprang heraus aus finstren Schluchten,
es prallte ab von schneebedeckten Gletschern.

Seinen reinen Himmel, seinen edlen hohen
Berg,
seine bunten Gletscher, seinen heilkräftigen Fluß

³⁷ *darsa*: mong. „Wein, alkoholisches Getränk“.

³⁸ Bezieht sich auf ein Spiel mit Knöcheln (lat. talus), bei dem man, den Zeigefinger über den Mittelfinger schnipsend, mit einem Knöchelchen ein anderes zu treffen sucht (vgl. Taube 1967b).

³⁹ Nicht einmal eine Maus erlegte er (vgl. Sprichwort 249). – Der Ausdruck bezieht sich auf einen alten Brauch: Bei der Jagd streicht man etwas Blut vom ersten erlegten Wild an Korn und Mündung des Gewehrs (*bōnuγ aqsī*; siehe Taube 1977b S. 47), früher vermutlich an den Bogen.

*arayā alisyan yuluyurnuñ
ažy yšyzi žožuddu:*

„Toŷa bārīm örtendi!

Ğizil tinim üzöldü!

[110] *Paq da bolsa arayā*

– ej ĵajla –

Balĵin Xērimni de düžüp

bēr ijik men!“

Balĵin Xērniñ yañ dujū

Barya xöldiñ šazın basdı.

Eñnej duryan gövej ögnüñ

eñ beddizin šiglej bardı.

Ažyğa alisyan Balyınaq

āsyā geldi ij, yuluyur!

Deñmi yšyziñ diñnap yāš

desgel aldap örgen birē

[120] *dažir arayiziñ duda*

daštın dosyan durar boldu.

Balyınaq ĵük le būriñ barıñ

bārindāyi dažirni gör boldu.

Garvaj alyāš yuluyurnu

yašsān xörēndive šudūjum dize

dačāl ĵipyan erninen

dažir xōra zoqtundu:

„Erin dērip išvejn dura,

er söziñ ber, Balyınaq!

[130] *Balĵin Xēr menive?*

Balvañ dažir senive?“

„A’dam emes Balĵin Xēr!

A’t la oylu joqba ān!

Artıq meni šilivajın

ayšim boysum šyiddan!“

– des vom Brantwein gepackten Kerls
bitterer Schrei erschreckte sie:

„Meine Eingeweide⁴⁰ brennen mir!

Mein roter Lebensfaden reißt!

Für Brantwein – sei es nur ein Schluck –

o weh! –

gäb ich sogar mein Balĵin Xēr dahin!“

Der stählerne Huf des Balĵin Xēr

betrat den Rand des Barya-Sees.

Von den aufgereihten vielen Jurten

strebte es auf die allernächste zu.

Balyınaq, dem Bitteren verfallen,⁴¹

kam in den Rachen [des Verderbens], der Kerl!

Einer, der jenen Schrei von ihm gehört

und sich schon ungeduldig freute –

die Lederflasche⁴² mit seinem Brantwein

in der Hand

stand der [schon] draußen in Erwartung.

Balyınaq, nur ganz verschwommen,

erblickte die Lederflasche, die vor ihm war.

Er packte zu, und als das Zeug⁴³

in seine ausgedörrte Brust er gießen wollte,

da ward von seinen vor Gier brennenden Lippen

die Lederflasche weggerissen:

„Eh’ du sie an die Lippen setzt und trinkst,

gib, Balyınaq, dein Manneswort:

Ist Balĵin Xēr mein?

Ist die pralle Flasche dein?“

„Es ist [doch] nicht mein Vater, das Balĵin Xēr!

Ist es denn nicht nur ein Pferdesohn?

Ohne weiter mich zu martern,

weich’ mir [doch] Mund und Kehle ein!“

⁴⁰ Wörtl. „Herzspitze und Leber“.

⁴¹ Wörtl.: „vom Bitteren gepackt“.

⁴² *dažir*: ein flaches Ledergefäß mit schmalem Hals und Ausstülpungen auf beiden Seiten.

⁴³ *yuluyur*: siehe Kommentar zu Lied Nr. 40; manchmal wird es wie hier quasi personifizierend auf Dinge angewandt.

Güründe joq Baljın Xēрни

güzep yim da yiziqbāzin!

*Xarniň jāvā, ɣaraq šimeš,
xārāldig xōlūn artār boldu.*

[140] „*Balvaŋ daž̄ir yuruqdāža*
Barya xəldü desginer men!“ dep

*Ji 'dig yişyizin yişyirarda
jiktig ya 'dyizin ya 'dyirarda
ās işyınyan Balyınaq
amdî la bilinse de, yuluyur.
Erlik sōryan⁴⁷ xara sū
ernin murnap aşyan durdu.*

*Xünü degen xarniñ oyłu
xū le ĵula didirt bardı.*

[150] *Ba'žī išyan Balyīnaq*
bazīmja javis durup yaldī.

*Birde bolyan jiveni
bolvān yilir arya joq.
Azīy dižin jara dajnaš
ažīy suymu tindi – Balyīnaq –
tindi, tindi, tindi.*

*Balvaŋ dažirniŋ düvü jedgiže
Baljın Xērniŋ giži jeddi.*

Eki ežiniņ īdīn dīnnāš –

[160] *evej – Balyınaq doza*
ğügürse

*elek dudup xarniņ oylu
ezer jūgenin alyas̄ ja'sti.*

Das Baljīn Xēr, das es nicht [zweimal] gab im
Land,
sich wünschend – wer würde nicht danach
verlangen?

Des Fremden Schenkel – augenblicklich
schwangen gespreizt sich auf sein liebes Roß.

„Ehe sich die pralle Flasche leert,
werde ich den Barya-See umreiten!“ rief er.

und als er seinen gellen Schrei ausstieß,
als er sein teuflisches⁴⁴ Lachen lachte –
obwohl Balyñaq, der [sein] Wort gegeben,⁴⁵
jetzt endlich [alles] begriff,⁴⁶ der Kerl,
da war sein schwarzes Wasser, das Erlik säuft,
ihm über seine Lippen schon gekommen.

Des Fremden Sohn, dem seine Sonne schien,⁴⁸
ritt, alles niedertrampelnd, trapp trapp davon.
Balyinaq, dessen Kopf geschwollen,⁴⁹
stand da, beleidigt und erniedrigt.

Das, was einmal geschehen ist,
kann man nicht ungeschehen machen.
Die Zähne fest zusammenbeißend⁵⁰
schluckte Balyīnaq das bittere Wasser –
schluckte, schluckte, schluckte.

Eh' er auf den Grund der prallen Flasche kam, erreichte ihn des Baljün Xēr Gewieher.

Nachdem die Stimme seines guten Freundes er vernommen –
o weh! – als Balyīnaq ihm nun entgegenlief,

da spottete seiner des Fremden Sohn,
nahm seinen Sattel und Zaum und
schmiß sie hin.

⁴⁴ *jiktig*: wörtl. „seltsam, merkwürdig“; nach Č. Galsan sei hier „teuflisch“ treffender.

⁴⁵ *ās iṣṣīnar*: „etw. versprechen, sein Wort geben“ (wörtl.: „den Mund/das Wort verlieren“).

⁴⁶ *bilinir* oder *binnir*: vgl. *stand.tuw. minnir*: „sich bewußt werden, zur Besinnung kommen“.

⁴⁷ *sōrar*: „saufen“.

⁴⁸ *xünü dēr*: übertragen: „Glück haben“.

⁴⁹ *ba'zī iẓar*: übertragen: „dumm/töricht sein“.

⁵⁰ Wörtl.: „seine Eckzähne zerkauend“.

Özü bārī yuružup,

ökpe jürē xumužup,
uyān sayiži balarap,
uja möčüzü sularap

a'da šānīñ azil xölünüñ
aldin disgēnen ädis alyas
jalama bolyan yudurūnan
[170] jañyis xil sürep xojlāš,
duran bolyan yarānan jaldarap

duyan bolyan sürünen jandarap

ala yarānīñ jažin töp
araj dep adirliš

užu šazi gözülevejn
uluy xöldü jekdep
ezer jonān jükdeš –

evej – yuluyur jorup olru.

Barya xöldüñ xuluzunı
[180] ba's bazip uluy tindi:

„Xarnan aq arinnıy,
xannan yizil širajlıy

Aldin Gēziñ yažil
Baljinaq, Baljinaq?

Sinan azil bodduy,
sinnan uzun durttuy

Baljın Xeriñ yažil –
Baljinaq, Baljinaq?“

Jažan xuluzunnu

[190] sura dirtyas šörladi.

[Baljinaqs] Herzspitze und Leber⁵¹ krümmten sich,
seine Lunge und Herz zogen sich zusammen⁵²,
sein Verstand ermattete,
seine Glieder wurden schwach,

und vom goldenen Knie seines edlen Rosses
aus Vaters Zeiten empfing er den Segen,⁵³
aus dessen Schweif, [schön] wie Opferbänder,
zog er ein einz'ges Haar, verbarg's im Brustlatz,
vor dessen Augen, klar wie Glas,
schreckte er zurück,

vor dessen Gestalt, erhaben wie ein Palast,
erschauerte er,
und seiner bunten Augen Tränen vergießend
riß er sich mit Mühe los, dann

ging er am Ufer [jenes] großen Sees entlang,
ohne das Ende und den Rand⁵⁴ zu sehen,
und dann, den Sattel und die Satteldecke
auf dem Rücken tragend,
ging nun – o weh – der arme Kerl davon.

Die Schilfhalme des Barya-Sees
senkten die Köpfe und seufzten schwer:

„Mit dem Gesicht weißer als Schnee,
mit dem Antlitz röter als Blut –
wo ist sie denn, deine Aldin Gēš,
Baljinaq, Baljinaq?

Mit der Gestalt edler als der Hirsch,
mit seiner Länge länger als ein Bergrücken
– wo ist es denn, dein Baljın Xēr,
Baljinaq, Baljinaq?“

Ein junges Schilfrohr

zog er aus und spielte auf der [daraus
gemachten] Šör.

⁵¹ ös bār: „oberes Herzende; Aorta“ (Sitz des Lebens; sonst dafür oft *tin* „Lebensfaden“) und „Leber“ (Sitz der Gefühle; häufiger steht dafür *ökpe bār*).

⁵² = „sein Innerstes zog sich zusammen“; *xumužar*: „sich zusammenziehen“ (= *diržir*, ähnlich auch *yuružar*).

⁵³ *disgekten ädis alir*: häufiges Märchenmotiv (bei kritischen Situationen verwendet).

⁵⁴ *užu šazi*: wörtl. „seine Enden und sein Kragen“.

*Ĵanyïs xilîn
xere dudyaş igildedî –
Balyînaq, Balyînaq.*

*Ala yarānġa ĵaş dolup,
abdîrā xōrēnge aźġy düġlûp⁵⁵.*

*„Ajnî xünnû ĵirîdġan
Aldîn Gēš, Aldîn Gēš!
Barya xöldü desġingen
Baĵîn Xēr, Baĵîn Xēr!
[200] Barî ĵoyu da deġ bolyan
– Balyînaq, Balyînaq!“*

*Ses ĵüktûġ ĵjaş dażi
seri düżüġ diġnāladi.
Tos ĵüktûġ a ’ġim xemi
doqtāġ düżüġ diġnāladi.
Uşġan ġuş zalyîn xumup
ġudu görüp diġnāladi.
Maġnān aġ disgek bazîp
örü görüp diġnāladi.*

*[210] Barya xöldüġ xuluzunu
ba ’żîn bazîp diġnāladi.
Balyaş şöldüġ sēġi de
tîniş dîrtîp diġnāladi.*

*Ĵjaş dażi, aġim suġ,
uşġan ġužu, maġnān aġi,
Barya xöldüġ xulusunu,
Balyaş şöldüġ sēġi –
îd ġa ’dîp ġylaşdi,*

ün ġa ’dîp ziqdaşdi.

*[220] Faraġ ĵaġi ġa ’ddîżîp
ġalab⁵⁷ ūġer geldi.
Er ĵanyïs Balyînaqtî
ērîm xöl sōra bardî.*

Das einzige Haar von seinem [Pferd]
spannte er straff und spielte auf der [damit
bespannten] *Igil* – der Balyînaq, Balyînaq.

Seine bunten Augen füllten sich mit Tränen,
in seiner Brust, [groß] wie eine Truhe,
ballte sich die Bitternis:

„Die du Mond und Sonne erhelltest,
Aldîn Gēš, Aldîn Gēš!
Das du den Barya-See umkreistest,
Baĵîn Xēr, Baĵîn Xēr!
Du, dessen Sein und Nichtsein sogar
gleichgültig geworden, Balyînaq, Balyînaq!“

Der acht Richtungen Bäume und Steine
erwachten plötzlich und lauschten.
Der neun Richtungen fließende Wasser
verhielten da und lauschten.
Die Vögel, die flogen, legten ihre Flügel an,
blickten hinab und lauschten.
Das Wild, das rannte, beugte die Knie,⁵⁶
blickte hinauf und lauschte.

Die Schilfhalm vom Barya-See
neigten ihre Köpfe und lauschten.
Und selbst der Balyaş-Steppe Mücken
verhielten den Atem und lauschten.

Seine Bäume und Gestein, das strömende Wasser,
seine Vögel, die flogen, sein Wild, das rannte,
das Schilf des Barya-Sees,
die Mücken der Balyaş-Steppe –
sie vereinten die Stimmen und weinten

miteinander,

sie vereinten die Rufe und schluchzten

miteinander.

Ihre Tränen strömten ineinander,
und es kam eine gewaltige Flut.
Den Balyînaq, den ganz und gar verwaisten,
verschläng der tiefe See.

⁵⁵ *düġlûr*: = *dürlûr* „sich zusammenballen, zusammenrollen“.

⁵⁶ *disgek bazar*: vermutlich im Sinne von: „sich auf die Kniee niederlassen“.

⁵⁷ *galab*: „Sintflut“.

*Unūn bēr gövej jīl örtüp
 uluy jurtu üsdüp jasdip
 Baj Aldajī terisderge
 Barya xöldü išyīnsa da
 Baljīn Xērniñ jorū,
 Aldīn Gēštīñ boysu,
 [230] Baljīnaqtīñ genelgezi
 igil sōrda yalıp duru.*

Seither vergingen viele Jahre,
 das große Land ist [nun ganz] zersplittert, [doch]
 wenn auch sein Reicher Altai an Andersgläubige
 den Barya-See verlor⁵⁸ –
 der Gang des Baljīn Xēr,
 die Stimme der Aldīn Gēš
 die Klage des Balyīnaq –
 in *Igil* und *Šōr* sind sie geblieben.

Der Erzähler Bajīnbīrād (damals 63 Jahre) bezeichnete diesen Text als *ir* „Lied“, und dementsprechend trug er ihn wie ein Lied vor (2.8.1966 in Cengel). Seinem Inhalt nach unterscheidet es sich jedoch von allen übrigen Liedern und entspricht eher einer Ballade; daher habe ich es hier auch so benannt.⁵⁹ Nach den Aufzeichnungen in meinem Feldtagebuch scheinen weitere „Balladen“ überliefert worden zu sein. Eine handelt vom Verlust der Braut beim Überqueren eines Flusses (zu deren Inhalt siehe Fluch Nr. 6); es gibt Melodien, die nach den Namen der darin agierenden Pferde benannt sind. – Außerdem gehört der *Baljīn Xēr*-Text in die Kategorie der Entstehungsgeschichten, speziell derer, die von der Entstehung oder Herkunft von Musikinstrumenten berichten, die meist mit einem tragischen Geschehen verbunden sind (siehe dazu Taube 1973 und SPAT S. 360f.).

Die Tonbandaufnahme mit dem Vortrag Bajīnbīrāds erwies sich in Deutschland als unbrauchbar, vermutlich wegen der mangelhaften Spannung des Stroms (für meine Tonbandaufnahmen wurde in der Elektrostation von Cengel speziell Strom erzeugt). Č. Galsan, der den Vortrag mit angehört hatte und der diese Geschichte auch schon aus früheren Zeiten kannte, schrieb den Stoff im Herbst 1967 in Markkleeberg nach dem Gedächtnis auf. Obwohl er, sich auf Bajīnbīrāds Version stützend, bestimmte Bilder und Wendungen dieses berühmten Erzählers übernahm, ist die vorliegende Fassung dieses Liedes doch als die des damals 24jährigen poetisch begabten Studenten Č. Galsan zu werten.⁶⁰

⁵⁸ Das Geschehen dieser Ballade vollzieht sich im Gebiet des Barya xöl, der heute in Kasachstan liegt (westl. des Tavan Bogd, des zentralen Altai-Massivs), wo einst auch tuw. Nomadengebiet war. – Die Verse 224-227 beziehen sich auf den freien Verkehr im Umfeld des Zentralmassivs des Altai zwischen den dort nomadisierenden Tuwinern, der später durch festere staatliche Grenzen nicht mehr möglich war. Die erwähnten Örtlichkeiten verweisen auf jene westlichsten tuw. Gruppen, die einst „vom Altai bis zum Tarbagatai“ (vgl. Menges 1959, S. 641) auf heute chin. und kasach. Gebiet bis zu den Steppen östlich des Balkasch-Sees nomadisierten.

⁵⁹ Hermann Strobach stellt in seiner Ausgabe „Das große Handbuch der Volkslieder“ einen Abschnitt „Balladen“ an den Anfang, die er als spezifische Gruppe innerhalb der Volkslieder betrachtet (siehe dort S. 676-678). Dem entspricht die tuwinische Bezeichnung.

⁶⁰ Sollte mit modernerer Technik eine verständliche Überspielung der ursprünglichen Aufzeichnung möglich sein, würde dieser Text in jenen Band der „Folkloretexte“ mit aufgenommen, der unter anderem dem Repertoire von Bajīnbīrād gewidmet sein soll.

6. SPRICHWÖRTER (JĚČEN SÖS)

Die vorliegende Sprichwortsammlung ist auf unterschiedliche Weise zustande gekommen. Da sind zunächst Sprichwörter aus dem lebendigen Gebrauch in der alltäglichen Rede, im Gespräch. Ähnlich wie bei den Mongolen wurden auch bei den Tuwinern anstelle von persönlichen Feststellungen zu einem bestimmten Thema oder in einer bestimmten Situation gewisse Erkenntnisse und Erfahrungen aus allgemeinen Lebenssituationen – das, was man als „Lebensweisheiten“ zu bezeichnen pflegt – nicht mit eigenen Worten formuliert, sondern man verwendete statt dessen ein Sprichwort, das als Ausdruck langer gemeinschaftlicher Erfahrung wohl eine größere Autorität hat als eine individuelle Äußerung. Da Lebensweise und Alltag der Tuwiner von Cengel in ihren unterschiedlichen Aspekten seit alter Zeit durch ihr Nomadentum geprägt waren, war ihr Erfahrungsschatz weitestgehend einheitlich – was die täglichen Arbeiten, die sozialen Beziehungen, das geistige Leben und die historischen Erfahrungen betrifft.

Der Umgang mit dem Vieh und die für nomadische Viehhaltung spezifischen Tätigkeiten, das dadurch bedingte unmittelbare Verhältnis zur Natur, die traditionell geprägten sozialen wie auch zwischenmenschlichen Beziehungen waren innerhalb dieser Gesellschaft – relativ unabhängig von Besitz und Stellung – im wesentlichen die gleichen. Daraus folgt eine Allgemeinverständlichkeit der Sprichwörter innerhalb der Trägergemeinschaft, wie sie in stark differenzierten modernen Gesellschaften auf Grund unterschiedlicher Erfahrungen kaum mehr möglich ist. Das erklärt wohl auch die vor noch nicht so langer Zeit aktive Rolle der Sprichwörter im Leben dieser tuwinischen Gemeinschaft.

Als zweite Quelle diente die Aufzeichnung von 165 Sprichwörtern des Lehrers Payva oylu Jīvā (1966 36 Jahre alt), die er mir zur Abschrift zur Verfügung stellte, von denen 98 noch nicht erfaßte übernommen sind. Außerdem wurden viele auch erfragt, beim Teetrinken oder am Abend, gleichsam nebenbei.

Die Sprichwörter spiegeln das Leben und den Alltag der Tuwiner wider. Sie sind eine der kleinsten poetischen Formen und am häufigsten in zwei alliterierenden Versen gehalten, seltener in vier oder nur einem, kaum in drei. Es gibt gleichartige (z. B. Nr. 2) und gegensätzliche Parallelen oder solche von Konkreta und Abstrakta (z. B. Nr. 167). Wie bei den Liedern stehen auch hier Bilder, die sich auf die Natur beziehen, den die Menschen betreffenden gegenüber. Sie spiegeln das Leben der tuwinischen Nomaden in seiner Vielfalt und sind auf ihre Weise kleinste ethnographische Quellen. Viele sind ohne Kenntnis von Land, Alltag und Sachkultur der Tuwiner von Cengel kaum richtig zu verstehen. Anmerkungen sollen in solchen Fällen das Verständnis ermöglichen oder erleichtern. Doch gerade bei den Sprichwörtern empfinde ich besonders deutlich die Grenzen, die das Nicht-Eingebundensein in eine historisch gewachsene Gemeinschaft setzt.

Bei der Übertragung ins Deutsche habe ich wie in den anderen Abschnitten versucht, so nahe wie möglich am Original zu bleiben, um die Übersetzung nachvollziehbar zu machen, dabei aber zugleich milieubedingte Bilder und Bezüge möglichst zu erhalten. Daher bietet die Übersetzung nicht immer die beste oder eleganteste deutsche Formulierung – dies *granum salis* war in Kauf zu nehmen.

Bei (für uns) unpersönlichen Formulierungen, d. h. bei fehlendem Subjekt, habe ich – nach meinem Gefühl – unterschiedlich übersetzt (man, Personalpronomen 3. pers. sing./plur., jemand/etwas). Um eines genaueren Verständnisses der – was die Zahl der Wörter betrifft – sehr sparsamen Sprache willen sind viele Klammern gesetzt (mit m. E. nötigen oder hilfreichen Zusätzen). Dies manchmal wegen des sehr fein differenzierenden Wortschatzes auch dort, wo direkte Äquivalente (in Fachsprachen vielleicht vorhanden) in der deutschen Normalsprache fehlen.

Wie oben gesagt, wurde der Vergleich mit Sprichwörtern und Rätseln aus benachbarten türkischsprachigen und mongolischsprachigen nomadischen Traditionen aufgegeben. Nur G. Zolbajars Ausgabe „Aldyn dagša“ mit Proben der Volksdichtung aus Cengel bildet eine Ausnahme. Die Verweise darauf sind mit AD gekennzeichnet (dahinter „S“ und Nummer des Sprichworts in AD), wenn sie fast exakt mit dem hier vorgelegten Beispiel übereinstimmen (außer in der Schreibung); bei mehr oder weniger starker Abweichung von *einem* Wort bis zu einer ganzen Verszeile steht „Vgl. AD“. – Auffällig ist, daß in AD manchmal ein Sprichwort als Rat oder Gebot formuliert ist, das in der vorliegenden Sammlung nur einen Tatbestand feststellt, zum Beispiel Nr. 19: „Mit seinem Mund läßt er einen *Āl* nomadisieren. Mit seiner Zunge fällt er eine Lärche.“ AD S. 7 statt dessen: *Aksyŋ-bile aal köžürbe, dylyŋ-bile dyt užurba*, „Laß eine Jurte nicht mit deinem Mund umziehen! Fülle eine Lärche nicht mit deiner Zunge!“ Ist das ein Anzeichen für einen Wandel in der Auffassung? Für die Notwendigkeit direkterer Aussage, den beginnenden Verlust des feineren Verständnisses von Hintersinnigem? Oder ist es doch nur eine im alltäglichen Gebrauch beim Gespräch situationsbedingt sich ergebende Varietät?

Die direkt ansprechende imperativische Form entspricht der auch bei uns gebräuchlichen Verwendung von Sprichwörtern zur Vermittlung einer Empfehlung, eines Rats in einer bestimmten Situation, zum Beispiel deutsch „Früh übt sich, was ein Meister werden will“, wenn ein Kind beim Einüben einer Fertigkeit keine Geduld zeigt. Die feststellende Form ist dagegen eine schlußfolgernde Reaktion auf eine Information, wie das deutsche „Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm“. Darüber hinaus haben die *ječen sös* noch eine umschreibende Funktion, wenn nämlich jemand aus welchem Grund auch immer eine direkte Aussage vermeiden will (so auch im Mongolischen, vgl. Taube 1983a S. 175).

Die Anordnung erfolgt nach dem ersten Wort in alphabetischer Reihenfolge: *a, ā, ä, ã, b, č, d, e, ē, γ, g, i, ī, ĭ, j, ĵ, q, k, l, m* usw. – Es kommt mehrfach vor, daß Sprichwörter bei gleichem Wortlaut die umgekehrte Versfolge haben; daher empfiehlt es sich, bei der Suche nach einem Sprichwort auch unter der 2. Verszeile nachzuschlagen.

- 1 *Ada yirir.* Der Vater wird alt.
Öl özer. Der Sohn wächst heran.

Das natürliche Geschehen steht für die erste Stufe zum Erhalt der Sippe. Als gesichert gilt deren Kontinuität aber erst mit der Enkelgeneration: Hat der Mensch seine Enkel gesehen, kann er getrost „gehen“ (siehe dazu Taube 2002b).

- 2 *Ada joqtuñ ba'ži uluñ.* Der Vaterlose ist vorlaut.
Ije joqtuñ emi uluñ. Die Mutterlose ist frühreif.

Wörtl. „des Vaterlosen Kopf ist groß, der Mutterlosen Brüste sind groß“. Die beiden bildhaften Feststellungen werden hier im Sprichwort – im Falle von Dominanz der genannten Eigenschaften – negativ bewertet.

- 3 *Adalıñ ölduñ enžizi başya.* Das Erbteil eines Jungen, der einen
 Vater hat, ist gesondert [zu halten].
Anajlıñ öşgü jāvšanı başya. Das *Jāvšan*[-Futter] einer Ziege mit
 Zicklein ist getrennt [zu halten].

Der Anteil des minderjährigen Sohnes/der Söhne am Erbe muß klar getrennt gehalten werden vom übrigen Besitz. – *jāvšan*: Wermut; eine Futterpflanze, die – wohl zu Räucherzwecken – auch verbrannt wird; hier als pars pro toto für Futter. Jakob Taube verdanke ich den Hinweis auf kasach. *jušan* „Wermut“ (Radlov IV/173; offenbar ein Oberbegriff wie Beifuß im Deutschen oder Artemisia im Griechischen) sowie den Hinweis darauf, daß kasach. Frauen Artemisia-Arten in der Geburtshilfe verwendeten. Unter diesem Aspekt könnte im 2. Teil des Sprichworts *anajlıñ öşgü* als „trächtige Ziege“ verstanden werden und Wermut als die Geburt erleichterndes Futter. Da Wermut andererseits die Milch stillender Mütter bitter machen kann, weist dieser Satz möglicherweise hin auf das Aussondern oder Fernhalten von Futter oder Weiden, die mit Wermut durchsetzt sind. – Vgl. AD S19.

- 4 *Adanıñ oylu dirig jorsa* Wenn eines Vaters Sohn am Leben ist,
aldın ajaqtan suñ ižer. trinkt er das Wasser aus goldener Schale.
 5 *Adañ barda giži tanı!* So[lange] dein Vater da ist,
A'diñ barda jer gör! lerne die Menschen kennen!
 So[lange] du dein Pferd hast, schau das Land an!

Vgl. AD S2.

- 6 *Adazı başyanıñ* Andrer Vater –
a'dy başya. andres Pferd.

Wörtlich etwa: „Das Pferd von einem, dessen Vater anders ist, ist [ebenfalls] anders“.

- 7 *Adazı ölse de oylu yalır.* Wenn auch der Vater stirbt, sein Sohn bleibt.
A'dı ölse de ezeri yalır. Wenn auch das Pferd stirbt, sein Sattel bleibt.

Zweifache Verwendung der Possessivform. – Vgl. AD S10, 11.

- 8 *Adazıñıñ görvėnin oylu gōr.* Was der Vater nicht erlebt hat,
 wird sein Sohn erleben.
Ijeziniñ görvėnin urū gōr. Was die Mutter nicht erlebt hat,
 wird ihre Tochter erleben.

gör: Grundbedeutung „sehen“, wird häufig im Sinne von „erleben“ gebraucht. – Zweifache Possessivform (wie in Nr. 7). – Vgl. AD S3.

- 9 *Adā jīk a'žā düžer.* Der Leichtfüßige kommt zu seinem Essen.
Aqsī jīk sösge düžer. Der mit leichtem Mund[werk] kommt
ins Gerede.

adā jīk: „seine Füße sind leicht“ und substantiviert: „der, dessen Füße leicht sind, der Leichtfüßige“, d. h. einer, der herumkommt und nicht in der Jurte hockt; analog: „sein Mund(werk) ist leicht“ und „der, dessen Mund(werk) leicht ist“ = „der Redselige, der Schwatzsüchtige“.

- 10 *A'dī γaljī.* Sein Pferd ist störrisch.
Arnī sōq. Sein Gesicht ist kalt.
Türü bayaj. Sein Äußeres ist unschön.
Tonu zamdar. Sein Ton ist zerlumpt.

Jemand, der nichts taugt. – *γaljī* „störrisch, verrückt“, < mong. *galzuu*.

- 11 *A'dī jügürük.* Sein Pferd ist schnell.
Bōzu ječen. Sein Gewehr ist treffsicher.

Charakterisierung eines tüchtigen Mannes. – *ječen*: Grundbedeutung „weise, klug“.

- 12 *A'din munup malin mōñnēr.* Sein Pferd reitend sammelt man sein Vieh.
Bōzun jū'ktep añin añnār. Sein Gewehr schulternd jagt man sein Wild.

- 13 *A'γim joq suy tereñ.* Strömungsloses Wasser ist tief.
Dāš joq ozruq jīdīγ. Lautloser Furz ist stinkig.

a'γim: wörtl. „starke Strömung, kräftiges Fließen“; vgl. deutsch „Stille Wasser sind tief“ und zu Zeile 2 eine ähnliche Redensart der deutschen Volkssprache. – Vgl. Nr. 113.

- 14 *Ajaqtīñ alazī bayaj.* Der Schalen Buntheit ist schlecht.
A'ttīñ alazī jaraš. Der Pferde Geschecktheit ist hübsch.

alazī, „ihre Buntheit, Verschiedenfarbigkeit“, meint in der 1. Verszeile keine äußerliche Verschiedenheit, sondern bezieht sich darauf, daß beim Essen alle gleich bedacht werden sollen. Es gilt z. B. als verwerflich, den eigenen Kindern die Schalen ordentlich zu füllen, angenommenen oder fremden Kindern aber nur zur Hälfte. – Vgl. Nr. 190.

- 15 *Aq dēni alyīš.* Sagt er „weiß“, ist's ein Segen.
Xara dēni γaryīš. Sagt er „schwarz“, ist's ein Fluch.

Jedes freundliche Wort von ihm ist (wie) ein Segen, jedes unfreundliche Wort von ihm ist (wie) ein Fluch; jemand, dessen Worte Gewicht haben.

- 16 *Aq sāzīnda adī joq.* Auf dem weißen Papier fehlt sein Name.
Ala xarda izi joq. Auf dem bunten Schnee fehlt seine Spur.

Jemand ohne Namen (Ruf) und Nachkommen. Vgl. Lutfi, Gül und Nawruz 39v9: „Er trug nur schwarze Kleider, (denn) er hatte keine Spur auf dem Schnee“ (= er hatte keinen Erben). – *ala* meint das vielfarbige Glitzern des Schnees. – Das Sprichwort kommt auch mit umgekehrter Reihenfolge der Verse vor.

- 17 *Aq sâzinda attıy.* Auf dem weißen Papier hat er einen Namen.
Ala xarda istig. Auf dem bunten Schnee hat er eine Spur.
 Meint einen angesehenen und geachteten Mann.
- 18 *Aqsı xannıg bôr.* Wessen Mund blutig ist, ist ein Wolf.
Xolu xannıg ôrçu. Wessen Hand blutig ist, ist ein Mörder.
- 19 *Aqsınan âl gö'zürer.* Mit seinem Mund läßt er einen *Âl* nomadisieren.
Dilinan tîd użurar. Mit seiner Zunge fällt er eine Lärche.
- Vgl. Nr. 90 und 121.
- 20 *Alanı görüp aņdarlîp,* Man sieht den Bunten und wälzt sich,
xulanı görüp xuvulup. sieht den Falben und verwandelt sich.
- Zu dem Gerundium ist ein *duru* zu ergänzen. – Dieses Sprichwort teilte mir Č. Galsan ohne Kommentar in einem Brief mit. – Zur Erklärung: *ala* bezieht sich in der Bedeutung „bunt, vielfarbig“ bei Tuwinern unter anderem auf den Schamanen während der Séance sowie auf schamanische Attribute, z. B. *ala monjaq*, das bunte Tücherbündel, einst mit hölzernem Griff (= „Peitsche“ für das Reittier des Schamanen, seine Trommel, *düngür*; siehe Taube 1981a, S. 51, 65, dort weitere Literatur), oder *ala xujaq*, „Schamanengewand“, wörtlich „bunter Panzer“. – *xula*, „falb, beige“, wird, ausgehend von der Kleidungsfarbe lamaistischer Mönche, auch auf diese selbst angewendet. – *aņdarlîr*, „umfallen, sich wälzen“: das Zu-Boden-Fallen des Schamanen und das Sich-Wälzen am Ende einer Séance (vgl. auch *bôldenîr* „walzen, kreisen, sich während des Schamanierens um sich selbst drehen“; siehe Taube 1981a, S. 60, 65). Das Sich-Verwandeln, „Sich-Inkarnieren“, ist ein zentrales Geschehen im Lamaismus. Ob das Sprichwort wie deutsch „Wes Brot ich ess', des Lied ich sing'“ eine nur negative Konnotation hat, ist offen. – Hinzuweisen ist auf den Zusammenhang von Wälzen und Verwandlung – Wälzen als Voraussetzung für Verwandlung (vgl. Taube 1991b); oft vorkommendes Märchenmotiv (nicht nur bei Tuwinern).
- 21 *Aldaj alıyı.* Der Altai ist groß.
Delegej delgem. Die Welt ist weit.
- Ermunternd gebraucht: Vieles ist möglich. – Vgl. AD S15: *Aldaj edêê algyg, delegej edêê algyg.*
- 22 *Aldaj arazi irâq.* Des Altai Entfernungen sind weit.
Ala yunnu ariq. Sein geschecktes Fohlen ist mager.
- yunnu*: poss. 3. pers. < *γulun* „einjähriges Fohlen“. – Bedeutung: Die gute Absicht entspricht nicht immer den Umständen oder Möglichkeiten. – Var.: Nr. 290.
- 23 *Aldajnîñ mengizi a'sdîr* Es kommt der Tag,
xün bar. an dem die Schneegipfel des Altai auftauen.
Ala ja'vâ semirer xün bar. Es kommt der Tag,
 an dem das gescheckte Zweijährige fett wird.
- a'sdîr*: „sich öffnen, schneefrei werden, passierbar werden“ (TRS *aştyr*).
- 24 *Aldan je'dip aldaj dajanîr.* Die Sechzig erreichend stützt man sich
 auf den Altai.
Jeden je'dip jer dajanîr. Die Siebzig erreichend stützt man sich
 auf die Erde.

dajanīr ist übertragen auch „sich verlassen (auf etw.)“; mit dieser Bedeutung erhält das Sprichwort eine andere Nuance. – „Sich auf die Erde stützen“ kann konkret gemeint sein: In ansteigendem Gelände stützen sich alte Menschen, am Stock gehend, oft zusätzlich mit der freien Hand auf den Boden. – Vgl. AD S32.

25 *Alīrda geš joq.*

Zum Nehmen ist keine Haut da.

Ĵirde e't joq.

Zum Essen ist kein Fleisch da.

Ein alter Mensch, an dem nichts mehr dran ist, der zu nichts mehr taugt. Evtl. *güš* „Kraft“ statt *geš*?

26 *Aŋ bayīr xaja dažin dīrtar.*

Geht's dem Wild schlecht,

zieht's zu seinem Felsgestein.

Giži bayīr xa diŋmazin dīrtar.

Geht's dem Menschen schlecht,

zieht's ihn zu seinen Geschwistern.

bayīr: auch im Sinne von „etw. zustoßen“; *dīrtar*: hier: „sich halten zu, sich begeben, aufsuchen“; *xa diŋma*: auch weitergehend: „Verwandte“.

27 *Arayī išše de
uyānin išbēn.*

Hat man auch Branntwein getrunken,
hat man [doch] keinen Verstand getrunken.

28 *Arayī savazinan öskeni dīlir.*

Der Branntwein besiegt [alles] andere
außer seinem Gefäß.

29 *Arayī xara bolsa da
aqdīŋ dēžizi.*

Ist der Branntwein auch schwarz,
ist er doch das Edelste vom Weißen.

xara: „schwarz; klar (Branntwein, Wasser)“. – Branntwein, aus Milch zubereitet, ist eines der Milchprodukte (*aq* „das Weiße“ oder *aq jem* „weiße Speisen“) und gilt als deren Bestes.

30 *Arya bilen aldī xonar.
Mege bilen beš xonar.*

Mit Geschick übernachtet man sechsmal.
Mit Lügen übernachtet man [nur] fünfmal.

31 *A'ryadāyī godannī i't ünderer.*

Den Schneehasen, der sich im Wald aufhält,
treibt der Hund heraus.

Elērdēgi bodaldī ezrik ündürer.

Den Gedanken, der im Nüchternen ist,
treibt die Trunkenheit heraus.

32 *Aryalīy öl aryašinnan*

Ein Junge, der sich zu helfen weiß,

aynap ĵir.

wird mit Trockenmist jagend zu essen haben.

Arya joq öl aryamĵilīy burūzun

Ein Junge, der sich nicht zu helfen weiß, wird

sojup ĵir.

sein Kalb am Seil schlachtend zu essen haben.

aryašin: zu denken wäre hier an harte Schafsköttel, < klass.mong. *aryasun* „Trockenmist“; vgl. dschag. *argasyn* „Mist zum Heizen“ (Radlov I/298). – „Kalb am Seil“: ein ganz junges Kalb (von dem man später viel mehr Fleisch hätte).

33 *Arni xara.*

Sein Gesicht ist schwarz.

Adi baq.

Sein Name ist schlecht.

34 *Artıq bolur dēš*
dirtıq bolur.

Um besser zu werden,
krumm werden.

Vgl. deutsch: Was ein Häkchen werden will, krümmt sich beizeiten.

35 *Artıq jēnniñ a'dazı örer.*

Es freut sich der Vater derer, die mehr gegessen
[als die anderen].

Deñ jēnniñ dēdizi örer.

Es freut sich der Himmel derer, die gleich viel
gegessen.

Vgl. Nr. 14 und 190.

36 *Artıñğa ājtba!*
Arniñğa ājt!

Rede nicht hinter seinem Rücken!
Rede ihm ins Gesicht!

Vgl. AD S38.

37 *Arzılañniñ adin diñnār –*
bodun gōrves.

Des Löwen Namen hört man –
ihn selbst sieht man nicht.

38 *Asyır muñyan jilinda omaq.*

In dem Jahr, da man einen Hengst einritt,
ist man stolz.

Ayvaj alğan ajında omaq.

In dem Monat, da man eine Frau nahm,
ist man stolz.

ayvaj: < mong. *avjai* (tuw. sonst *γadaj*). – Erklärung: Der gut eingerittene Hengst ist eigenes Verdienst, der Alltag mit der Frau wird schneller zur Gewohnheit. – Vgl. AD S5 (die Zeit des Stolz-Seins ist hier umgekehrt).

39 *Aš ažiñaq.*
ǰalyı ǰidıyan.

Der Hungerige ist reizbar.
Der Faule ist liegebedürftig.

ǰalyı ~ ǰalyā „faul“. – Vgl. AD S4.

40 *A't aldınan xün görüp*

[Selbst] unter dem Pferd hindurch
sieht man die Sonne,
[selbst] aus goldener Schale trinkt man
[manchmal] Wasser.

aldin ajaqtan suy ižer.

Selbst in mißlicher Lage gibt es Licht, selbst der im Wohlstand Lebende kann in Not geraten.

41 *Aži töldün ijezi*
adıl bñjannıñ ēzi.

Die Mutter von Nachkommen
ist [wie] eine Herrin von Vieh und Vermögen.

Kinder sind mindestens so wertvoll wie Besitz.

42 *Ažiniš boddu ǰovadi.*
Art a'tti ǰovadi.

Ärger quält einen selbst.
Der Gebirgspaß quält das Pferd.

Mögliche Erklärung: Der Ärger betrifft einen selbst, hängt oft von einem selbst ab; den Gebirgspaß muß man unvermeidlich dem Pferd/dem anderen zumuten.

43 *Ājtyanī nūl.*
Īlyanī ōr.

Was er sagt, ist Sünde.
Was er tut, ist Diebstahl.

- evši*: „die Alte, das Weib“; in Tuwa ein grobes Schimpfwort, auch in Sprichwörtern gelegentlich pejorativ gebraucht. Wie dt. „Weib“ ursprünglich keine negative Konnotation, wie noch aus manchen Sprichwörtern ersichtlich; hervorgegangen aus *ev* + *či*, etwa „Jurtenvorsteher[in]“ [für die Etymologie danke ich D. A. Monguš]. – *eš*: „Gefährte, Freund“.

- 59 *Baq giži nārsāk.* Der schlechte Mensch sucht Festlichkeiten.
Baq a't ōrsek. Das schlechte Pferd sucht seinesgleichen.
nārsāk (< mong. *najr* „Fest“): „feststüchtig, nach Festen gelüstend, vergnügungsstüchtig“; *ōrsek*: „stüchtig nach Gesellschaft“.
- 60 *Baq giži sösge duralıy.* Der schlechte Mensch ist für Gerede angenehm.
Naj bižek xolya duralıy. Das stumpfe Messer ist für die Hand angenehm.
- 61 *Baq gižiniñ ölgeni bildirves.* Daß ein schlechter Mensch gestorben ist,
Eki gižiniñ jigeni bildirves. erwähnt man nicht.
 Was ein guter Mensch gegessen hat,
 erwähnt man nicht.

Vgl. Nr. 55. – AD S59.

- 62 *Baq i'ttiñ ištinde sariy üs* Im Magen eines schlechten Hundes
doqtāvas. bleibt gelbe Butter nicht.
 Eines schlechten Hundes Magen verdaut das kostbare Butterschmalz nicht, d. h. ein Schlechter weiß mit Gutem nichts anzufangen. Vielleicht auch: Gutes flieht das Schlechte.
- 63 *Baq i'ttiñ sayızi eñ indī* Eines schlechten Hundes Gedanken
ōnada. sind beim entferntesten Reh.

Mögliche Erklärung: Diskrepanz von Anspruch und Willen oder Fähigkeit. – AD S50.

- 64 *Baq la jıve bolsa* Wenn es nur etwas Schlechtes gibt,
soñyu xara ögde. so ist es in der hinteren schwarzen Jurte.
 Die Ärmsten werden oft für alles Schlechte verantwortlich gemacht. – Eine „schwarze“ Jurte (die nicht mit dem kostbareren Filz aus weißer Wolle bedeckt ist) ist ein Zeichen von Armut und wird als solches in den mündlichen Überlieferungen gebraucht. Die ärmeren (sozial geringeren) Jurten standen meist am Rande einer Jurtengemeinschaft oder am Ende einer Reihe.

- 65 *Baq sayış ba's xannār.* Schlechte Gedanken machen den Kopf blutig.
Eki sayış erin üzēr. Gute Gedanken machen die Lippen fettig.

Negatives Denken hat negative, positives Denken positive Folgen. – Vgl. AD S67a.

- 66 *Baqdın dılı aızıy.* Des Schlechten Zunge ist bitter.
Manyısdın boqsu alyıy. Des Mangys Schlund ist weit.
 Schlechte Menschen reden viel Übles; dem Verschlinger Manyıs vergleichbare gierige Menschen raffen viel an sich.

- 67 *Baqtan baq xaldār.* Der Schlechte beeindruckt durch Schlechtes.
İjaştan xō xaldār. Der hohe Berg beeindruckt durch Bäume.

Jedes wirkt auf seine Art.

- 68 *Balıq bažinan jıdır.* Der Fisch fault vom Kopf her.
Baq adānan jıdır. Das Schlechte fault vom Fuß her.

Die Fäulnis ist im Kern schon vorhanden, kommt aus jedem selbst. – AD S61.

- Vgl. Nr. 78.

- 78 *Bažirtān giži giži ölürer.* Ein Mensch, in eine ausweglose Situation geraten, tötet [auch] einen Menschen.
- Vgl. Nr. 77.
- 79 *Bār ĵer* Keinen Ort zum Hingehen,
badar üngür joq. kein Loch zum Sich-Hinablassen haben.
badar: „herabsinken, sich senken, sich hinablassen, sich hinabsenken“.
- 80 *Bervesdiñ eži irāq.* Eines, der nichts gibt, Freunde sind fern.
Bēžiñ yodunnunñ düvü irāq. Der Stadt Peking Zentrum ist fern.
- düb* „Zentrum“ < mong. *töv*. Vgl. AD S48; dort *bēr-berbestiñ*, „eines (Gen.), der mal gibt, mal nicht gibt; *ežii* (< *ežik* „Tür“) statt *eži*.
- 81 *Bilirge sös ĵĵār.* Das Wort treibt man dem Wissenden zu.
Mergenge añ ĵĵār. Das Wild treibt man dem Schützen zu.
- Man überlasse eine Sache denen, die sich am besten darauf verstehen.
- 82 *Bir āldiñ i'di bir āj ērer.* Die Hunde eines *Āl* bellen in eine Richtung.
 Die in einer Gemeinschaft leben, haben gemeinsame Interessen, sind einer Meinung.
- 83 *Bir ĵirīn öremni* Einen Pansen Rahm
bir xumalaq ĵidīdar. bringt ein [einziges] Schafsköttel zum Faulen.
- Vgl. AD S52.
- 84 *Bir yolunnunñ örūnen erni* Am Geflecht des Bauchriemens
tanīr. erkennt man den Mann.
Bir šilbiniñ xadānan ayvajni Am Genäh der Knopfsen
tanīr. erkennt man die Frau.
- yolun:* der Bauchriemen, mit dem der Sattel am Pferd befestigt wird. – Das Obergewand der Tuwiner, *ton* (warm) oder *lav(a)šaq* (leicht), wird auf der rechten Seite mit Knöpfen und Ösen am Kragen, etwa über dem Schlüsselbein, unter der Achsel und über der Hüfte geschlossen. Die traditionellen Knöpfe sind aus feinsten Stoffröllchen geknotet, können aber auch z. B. silberne Kügelchen sein. Die schlaufenartigen Ösen *šilbi* – ebenfalls aus Stoffröllchen – sind auf jeden Fall selbst gearbeitet und aufgenäht und daher ein sichtbares Zeichen für die Geschicklichkeit und Kunstfertigkeit einer Frau oder eines Mädchens. – Vgl. Sprichwort Nr. 156 und Lied Nr. 255.
- 85 *Bir giži bilip ĵadyīrarda* Wenn der eine lacht und weiß, warum,
bir giži ökünüp ĵadīrar. lacht ein anderer einfach mit.
- Zeile 1 wörtl.: „... wissend lacht“. – *öküner:* „nachahmen“. – Vgl. AD S58, vgl. auch Nr. 86.
- 86 *Bir i't görüp ērer.* Ein Hund sieht [etwas] und bellt.
Bir i't görvejn ērer. Ein anderer Hund bellt [mit], ohne [etwas] zu sehen.
- Vgl. Nr. 85. – Vgl. AD S57 (2. Zeile: *Bir yt ökünüp ērer*, „ein Hund bellt nachahmend mit“).

87 *Bir tonnuḡ iştinḡe*
üş arip üş semirer

In einem [und demselben] *Ton*
wird man dreimal mager und dreimal fett.

Vgl. AD S55.

88 *Boddū borsuḡ –*
gižinī xirsig.

Das Eigene ist [einem] lieblich,
das anderen Zugehörige schmutzig.

xirsig „schmutzig“, hier vielleicht übertr. „fremd, kalt“. – Var. *Giži jivezi xirsig / boddun jivezi borsug*, „Das anderen Zugehörige ist [einem] fremd, das Eigene lieb“.

89 *Bodu bodun bilves.*
Borzuq yaļjanin bilves.

Man kennt sich selbst nicht.
Der Dachs weiß nicht, daß er kahlköpfig ist.

yaļjanin: wörtl. „seine Kahlköpfigkeit“ (Akk.). – Vgl. AD S62.

90 *Bodu boqḡa jaravas.*
Dili tid gezime.

Er selbst taugt nicht mal zum Kacken,
seine Zunge [aber] zum Lärchenfällen.

Deutsch (vulg.): Zum Scheißen zu dumm, aber mit dem Mundwerk vornweg. – *boq* < kas. „Exkrement, Fäkalien, Unrat“. – *gezime*: „zum (Ab)schneiden“. – Zu Vers 2 vgl. Nr. 19 und 121.

91 *Bodu uşyan uruḡ iylavas.*

Ein Kind, das selbst hingefallen ist, weint nicht.

92 *Bodun törüze de sayižin*
törüvën.

Wenn man auch ihren Leib gezeugt hat,
ihre Gedanken hat man nicht erzeugt.

Vgl. AD S66 (1. Zeile).

93 *Bodunuḡ bažinda teveni*
görvejn
birëniḡ bažinda tevene gôr.

Während man das Kamel
auf dem eigenen Kopf nicht sieht,
sieht man die Nadel
auf dem Kopf eines anderen.

Dt.: Den Splitter im Auge des anderen sehen, nicht aber den Balken im eigenen. – Vgl. AD S98.

94 *Boramni a'tḡa sanavân.*

Meinen Grauschimmel betrachtete man nicht als
Pferd,

Bodumnu gižë sanavân.

[und] mich betrachtete man nicht als Menschen.

Kränkung durch Mißachtung, Geringschätzung.

95 *Bör yıryanin jır.*

Wölfe fressen ihre Ältesten.

Bei Wölfen (denen, die wie Wölfe sind) geht es dem Ältesten (Schwächsten) am schlechtesten.

96 *Börnün oylu bör bolur.*
Xojnuḡ oylu xoj bolur.

Eines Wolfs Sohn wird ein Wolf.
Eines Schafs Sohn wird ein Schaf.

Dt.: Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm.

97 *Bujannıḡa buryan*
xoryadâr.

Beim Gütigen findet die Gottheit eine Zuflucht.

bujan (auch *bijan*): nach der Gewährsperson (Č. Galsan) „Reichtum“, wohl entsprechend der neben „Mitgefühl, Wohltätigkeit, Güte“ in TRS belegten Bedeutung „Gutes, Wohlstand“; mir erscheint die andere Bedeutung passender.

98 *Buruŋyu üngen ɣulaqdan
soŋyu üngen mijis uzun.*

Länger als die früher gewachsenen Ohren
sind die danach gewachsenen Hörner.

Das Spätergeborene ist klüger als/wächst hinaus über das früher Geborene. Mit diesem Sprichwort reagiert in *Ĵirintaj oylu Bajınbırads* Trilogie von Xara Būrul Düzümel dessen Sohn Buya Ĵarın auf einen klugen Vorschlag seiner jüngeren Schwester Buytuɣ Giriš. – Vgl. Nr. 320.

99 *Buružāŋnñ bičizin, ol!*

Wie klein ist doch dein zweijähriges

Budužāŋnñ uzunun, ol!

Yakkälbchen, Junge!
Wie lang sind doch deine Beinchen, Junge!

Mögliche Bedeutung: Reaktion auf unangemessenes Gehabe, Großspurigkeit. Wörtl.: „(Diese) Kleinheit deines zweijährigen Yakkälbchens, ... (diese) Länge deiner Beinchen!“ – Häufig gebrauchte Form des Ausrufs, deren Akkusativ durch eine ausgefallene transitive Verbform (schau mal!, seht doch!) zu erklären ist (vgl. deutsch den Akk. in „Guten Tag!“ oder russ. den Genitiv nach *želat* '„wünschen“). – Var.: *Šarižāŋnñ bičizin...*, „Deines Öchsleins Kleinheit...!“

100 *Burūzun muŋyan
buyazın gižennēn.*

Er reitet auf seinem zweijährigen Yak,
er legt seinem Bullen die Dreifußfessel an.

Anspielung auf die Armut eines Nomaden, der nicht einmal ein Pferd besitzt. – *gižennēr*: < *gižen*: für Pferde bestimmte „Fußfessel für drei Füße“ (beide Vorderfüße und linker Hinterfuß).

101 *Bürü büdün ijaš joq.*

Es gibt keinen Baum, dessen Blattknospen
vollzählig sind.

Xini büdün giži joq.

Es gibt keinen Menschen, dessen mütterliche
Verwandtschaft vollzählig ist.

Vgl. Nr. 73. – Dieses Sprichwort findet sich auch in einem der am 19.8.1966 aufgenommenen Gesänge (*Sünezin ɣıyırar*) der Schamanin Šazınbaj (persönl. Name Ajüş). – Vgl. AD S48.

102 *Čik dēr i't joq.*

Kein Hund ist da zum „Čig“-Sagen.

Čige dēr anaj joq.

Kein Zicklein ist da zum „Čige“-Sagen.

čik: Ruf zum Wegjagen von Hunden, *čige*: Ruf, um Ziegen zum Stehen zu bringen. – Kennzeichnet große Armut. – Var.: ... *Čige dēr öšgü joq*, „... Keine Ziege ist da...“

103 *Day bolyan jemni ĵin,*

Einen ganzen Berg an Speisen hat er gegessen
[und] ein ganzes Meer an Getränken

dalaj bolyan suysunnu

išgen.

hat er getrunken.

104 *Day görvejn edēj azimba.*

Ohne den Berg [schon] zu sehen, steck
deinen Rocksaum nicht hinter den Gürtel!

Suy görvejn edīj użulva.

Ohne das Wasser [schon] zu sehen,
zieh deine Stiefel nicht aus!

azinar: „hochschlagen, -stecken“ (Radlov I/567 *azyn* [Schor. Leb.] „hängen, aufgehängt sein“). – Der lange Rockschoß des Obergewandes (*ton*) ist beim Steigen und schnellen Laufen hinderlich, weshalb man ihn, wenn nötig, nach oben schlägt und seine Saumzipfel hinter den Gürtel steckt.

105 *Dajaq e'tke öder.*

Der Stock dringt in das Fleisch ein.

Sös sōkke öder.

Das Wort dringt in den Knochen ein.

- 106 *Dajnavajn sīryaš*
išγivajn ödüvdür. Hat man etwas verschluckt ohne zu kauen,
soll man auch kräftig kacken ohne zu
stöhnen.
- 107 *Dalaj lamanīñ sañinda joq jive*
Dajančīnīñ gedebčizinde bar. Was in des Dalai-Lama Schatzkammer fehlt,
ist [wohl] in des Bettelmönchs Sack.
- 108 *Dalajda jel yuduruk jok.* Das Meer hat weder Mähne noch Schweif.
- Vgl. Rätsel Nr. 269: *a'tya düžer* „über ein tiefes Wasser hinübergelangen, indem man sich an Mähne oder Schweif des Pferdes festhält“ (vgl. TRS *a'tka düžer* s. v. *düžer*). – Var.: *Dalajda jal yudruq joq*, „Das Meer hat nicht Widerrist[mähne] noch Schweif [sich daran festzuhalten]“ (TRS *čal* „Fettschicht über dem Widerrist [des Pferdes]“).
- 109 *Dalajya damdī nemere.* [Auch] ein Tropfen ist eine Zugabe zum Meer.
In neuer Zeit auch im Sinne von „Eulen nach Athen tragen“. – Vgl. AD S113.
- 110 *Dalašyan sēk*
sütge düžer. Eine eilige Fliege
ertrinkt in der Milch.
- 111 *Dāj jēn iji ojnašbāza*
jeñgizin dayšadip öter. Wenn *Dāj* und *Jēn* [auch] nicht miteinander
scherzen,
so bringen sie doch [gegenseitig] ihre
Steigbügel zum Klingen.
- öder* „aneinander vorbeigehen“ ist von Baskakov auch für nordaltaische Dialekte belegt. – Beim gemeinsamen Ritt sind Gleichaltrige und reiten unter Scherzen so dicht aneinander, daß die Steigbügel klirren. Im Verhältnis von *Dāj* und *Jēn* ist die verbale Äußerung der heiteren Gemütsverfassung offenbar weniger angemessen. – Vgl. Lied Nr. 20.
- 112 *Dān görgen bōr omaq*
Dājīn görgen ōl omaq. Stolz ist der Wolf, der seinen Berg gesehn,
stolz ist der Junge, der seinen *Dāj* gesehn.
- Vgl. Nr. 293, Lied Nr. 22 und AD S100 (*dilgi* statt *bōr*, *jēn* statt *ōl*).
- 113 *Dāš joq oz(u)ruq jīdīγ.*
Aγīm joq suγ tereñ. Ein lautloser Furz stinkt.
Ein stehendes Wasser ist tief.
- Vgl. Nr. 13.
- 114 *Demnig sāšyan*
teve dudup jīr. Elstern, die sich einig sind,
packen und fressen [sogar] ein Kamel.
- Vgl. AD S108.
- 115 *Dēdis γaraqtīγ.*
Teve dištig. Der Himmel hat Augen.
Das Kamel hat Zähne.
- Bedeutung: So sicher, wie das Kamel Zähne hat, so sicher ist es, daß der Himmel Augen hat.

- 116 *Dēdis irāq bolsada*
doŋyajīp ǰor!
Delegej alyīy bolsada
xamitanīp ǰor!
xamitanīr: vgl. mong. *chamtdach* „sich vereinigen, sich verbinden“.
- 117 *Digiglig ög*
diktig ed.
 Eine standfeste Jurte –
 eine ordentliche Habe.
- 118 *Dirigde bir ögde,*
ölse bir ojalıqta.
 Im Leben in *einer* Jurte,
 im Tode in *einer* Mulde.
 „Mulde“ bezieht sich auf die traditionelle Art der Bestattung in flachen, nur leicht abgedeckten Vertiefungen im Erdboden.
- 119 *Dirigge gereči bolyuža*
ölgenge siddiq bol!
 Statt für den Lebenden zum Zeugen zu werden,
 sei dem Toten ein Kopfkissen!
- 120 *Diš ārīri söktüñ xānī,*
Taraq ārīri e'ddiñ xānī.
 Zahnschmerzen – der Herr der Knochen,
 Augenschmerzen – der Herr des Fleisches.
 Ist körperlicher und seelischer Schmerz durch Fühlen und Mitansehen gemeint?
- 121 *Dilinan tīt gesgen.*
Aqsınan arıya gesgen.
 Mit seiner Zunge hat er eine Lärche gefällt.
 Mit seinem Mund hat er einen Wald gefällt.
 Vgl. Nr. 19 und 90 (Vers 2) und AD S99.
- 122 *Dıñnān ǰēr ǰıryaldıy.*
ǰorān ǰer ǰovaldıy.
 Das Land, von dem man gehört, ist voll Glück.
 Das Land, in dem man gelebt, ist voll Leid.
ǰorūr hat auch die Bedeutung „gehen, durchwandern“ u. ä. – Vgl. AD S103.
- 123 *Dıva giži birzin ökünbēze*
godurlār.
 Wenn ein Tuwiner einen der Seinen nicht
 nachahmt, bekommt er Krätze.
 Selbstkritik?
- 124 *Dīnbastı ǰanıva!*
Dıñnavastı ǰalınba!
 Schleife nicht, was nicht zu schneiden vermag!
 Flehe den nicht an, der nicht hört!
dıñnır, dīn- „schneiden (intr.); zu schneiden vermögen“. – *ǰannır* „anflehen“ (stand.tuw. *ǰanıł-*). – Vgl. AD S121.
- 125 *Doŋ e'ddi uluy dive!*
Šöl ǰerni jōq dive!
 Halte das gefrorene Fleisch nicht für viel!
 Halte das Steppengelände nicht für nah!
- 126 *Doŋyajarda dorzū göstūr.*
Öñdejerde ögbezi göstūr.
 Bückt er sich, ist seine Kniekehle zu sehen.
 Richtet er sich auf, ist seine Lunge zu sehen.
 Ein dürftig gekleideter Armer. – AD S102.

- 127 *Dört sumunnıñ tölü* Die Nachkommen der Vier Sumune
dözulyan emes. sind nicht aufgebraucht,
Döngeliktiñ gö'gü Das Wurzelgeflecht der Bülte
zögülgen emes. ist nicht herausgerissen.

Dört sumun *dıva* bezeichnet einen historischen Verbund tuw. Stämme im westmong. Gebiet zur Zeit der Mandschu-Herrschaft, zu dem auch die Vorfahren der Tuwiner im Altai gehörten. – Zu *döngelik* „Bülte“ siehe Anm. zu Vers 25 von Lobpreis Nr. 1. Hier steht „Bülte“ (Erdbuckel über Dauerfrostboden) für das Erdenrund, für die Natur, die beständig, intakt ist und Wachsen, Neues ermöglicht. – Als Bedeutung von *gö'k* (TRS *kö'k*: botan. „Wurzeln“) wurde „Oberfläche“ genannt: Der Bewuchs der Bünten wurzelt nicht tief und ist so verflochten, daß mit den Wurzeln die ganze Oberfläche weggerissen würde. – Eine Var. formuliert so: ... *dözuljuq ba?* ... *zögüljök be?* – „Sind etwa ...? Ist etwa ...?“ – Das Sprichwort soll einen unvermählten jungen Mann ermutigen: Es wird sich bestimmt eine Frau finden.

- 128 *Dujurāniñ yışyızı –* Der Schrei des Kranichs –
dulyujaqtıñ yaryızı. [wie] der Fluch einer Witwe.

Der Kranichruf ist gell, scharf.

- 129 *Dura joqda güş joq.* Der Lustlose hat keine Kraft.
Dus joqda amdan joq. Das Salzlose hat keinen Geschmack.

Oder unpersönlich: Ohne Lust keine Kraft, ohne Salz kein Geschmack. – Vgl. AD S111.

- 130 *Düktüg jašta uruylar jaraş.* Im Alter mit Flaum sind die Kinder hübsch.
Düktüg aŋda dilgi jaraş. Unter dem Wild mit Pelz ist der Fuchs hübsch.
Xarda mañnān izi jaraş. Dessen, der im Schnee lief, Spur ist hübsch.
Xaja görüp doqtarı jaraş. Sein zurückschauend Stehenbleiben ist hübsch.

Der Text erinnert an die Triaden (siehe dort).

- 131 *Düktüg jašta uruylar jaraş.* Im flaumigen Alter sind die Kinder niedlich.
Düžep gēp emdineri jaraş. Ihr Nuckeln beim Träumen ist niedlich.

- 132 *Dünde oraj joq.* In der Nacht gibt es kein Spät.

Vgl. AD S115a und b, mit jeweils einer zusätzlichen Verszeile.

- 133 *Düngē ört salyan.* Ans *Düngē*(-Gras) hat er Feuer gelegt.
Tümenge aldar üngen. Bei der Menge ist [sein] guter Ruf dahin.

tümen, wörtl. „zehntausend“, steht für „Vielzahl, Menge, Öffentlichkeit“.

- 134 *Düşgen ĵerniñ dovrā aldın.* Der Erdstaub von dort, wo man herabfiel,
ist golden.

düžer („fallen“) könnte auf die traditionelle Gebärhaltung (nicht liegend) verweisen. – Heimat-
erde ist kostbar.

- 135 *Düngü üngen Düktügvej –* Der gestern geborene „Fläumliling“ –
bögünğü üngen Börttügvej. der heute geborene „Mützling“.

Der gestern noch voll Flaum war, braucht heute schon eine Mütze.

- 136 *Eb nārāldig bolsa* Wenn Eintracht voll Freundschaft ist,
erdine daynī da durɣuzar. bringt sie sogar einen Juwelenberg zustande.

nārāl: TRS *najryal*, < mong. *najral*. – *erdine* (vgl. mong. *érdèné*, << skr. *ratna*): „Kostbarkeit, Kleinod“.

- 137 *Eki aži töl dörge dırtar,* Ein gutes Kind hält sich zum Dör,
baq aži töl ežikge dırtar. Ein schlechtes Kind hält sich zur Tür.

dör ist hier Synonym für die Sippe des Mannes, *ežik* für die der Frau. – *aži töl* („Kind“) steht hier nach Informantenaussage für Schwiegertochter: eine gute hält sich zur Sippe des Mannes, eine schlechte zur eigenen. Dasselbe gälte für *aži töl* „Kinder“, die sich zur väterlichen Sippe halten sollen.

- 138 *Eki daryan ergēn ɣaqbas.* Ein guter Schmied schlägt nicht auf seine
 Finger.
Urun ɣis udaziɣnya orāšbas. Ein geschicktes Mädchen verwickelt sich nicht
 in seinem Faden.

urun: < mong. *uran* „geschickt, kunstfertig“. – Vgl. AD S339.

- 139 *Eki erniɣ ju'rtunda* Auf eines guten Mannes Lagerplatz
bir edek arɣasın. [bleibt] ein Rockschoß voll Trockendung.
Baq erniɣ ju'rtunda Auf eines schlechten Mannes Lagerplatz
bir edek mijaɣ. [bleibt] ein Rockschoß voll Unrat.

Das Sprichwort verweist auf den Brauch, an Orten, wo jemand das Lager aufschlagen könnte (verlassener Jurtenplatz, Heilquellen, Stätten der Verehrung von Naturgottheiten), etwas Brennmaterial (zurechtgebrochene Zweige oder Trockendung) an vor Nässe geschützter Stelle zu hinterlassen. Dann können erschöpfte Neuankömmlinge sich schnell einen Tee bereiten.

- 140 *Eki ezer a'tfiɣ šimī.* Ein guter Sattel ist des Pferdes Zierde.
Eki aɣvaj erniɣ šimī. Eine gute Frau ist des Mannes Zierde.
 141 *Eki ɣıldi dep šaɣnavas.* Mit „Gut gemacht!“ belohnt man nicht.
Baq ɣıldi dep gemneves. Mit „Schlecht gemacht!“ tadelt man nicht.

šaɣnār (< mong. *šagnach*): „belohnen, auszeichnen“. – *gemnēr* (< mong. *gèmnèch*): „beschuldigen, tadeln“. – Im Sinne von „Worte sind keine Belohnung“? Wohl eher: Man soll nicht loben (damit das Bemühen nicht erlahmt) und nicht tadeln (um nicht zu entmutigen).

- 142 *Eki ɣilyan ažił* Gut getane Arbeit
elep jıdbes aldar. ist ein sich nicht verbrauchender Ruhm.

Vgl. AD S337.

- 143 *Eki gižē eš gövej.* Ein guter Mensch hat viele Freunde.
Eki a'ɣa ē gövej. Ein gutes Pferd hat viele Herren.

Vgl. AD S338.

- 144 *Eki görgenniñ sōgün* Dem Wohlwollenden tut es weh.
yalbartūr.
Baq görgenniñ mayazın Dem Übelwollenden schafft es Befriedigung.
xandırar.

Wörtl.: „Es macht die Knochen des Wohlwollenden platt. Es befriedigt das Selbst des Übelwollenden.“ – *eki gōr*: „freundlich blicken, wohlwollend sein“; *sōk yalbartūr*: „quälen“, wörtl. „die Knochen flachmachen/weiten“; *baq gōr*: „böse blicken, übelwollen“; *maya xandırar*: „völlig befriedigen“. – Vgl. Nr. 347.

- 145 *Eki ol törūr bolsa* Wird ein guter Junge geboren,
törege düžük bolur. wird er ein Gewinn für die Regierung.
Eki jıldıs büder bolsa Geht ein guter Stern auf,
ajya düžük bolur. wird er ein Gewinn für den Mond.

Vgl. Nr. 146.

- 146 *Eki zıldıs üner ajya düžük.* Ein guter Stern geht auf – Gewinn für den Mond.
Eki ol törūr törege düžük. Ein guter Junge wird geboren – Gewinn für die Herrschaft.

Aus dem Märchen *Sarıy Taldar* (Erzähler: J.o. Bajınbıräd), Ms. 1v. – Vgl. Nr. 145 und AD S314.

- 147 *Ekizin ektin aźır!* [Wirf] das Gute über deine Schulter!
Bayın ba'žın aźır! [Wirf] das Schlechte über deinen Kopf!

Prüfe und wähle aus Verschiedenem das Gute oder Schlechte aus. – „über die Schulter“ = „behalte es bei dir, eigne es dir an!“ – „über den Kopf“ = „wirf es weg, laß es hinter dir!“ – Zum Verständnis: Ehe man Branntwein (etwas Weißes, an Segen Reiches) trinkt, bringt man eine Libation dar: Man taucht den rechten Ringfinger in die Schale mit *arayı* und betupft den Kragen oder die Vorderseite seiner Schulter, ehe man mit dem Daumen *arayı* vom Ringfinger zum Herd und dann über die rechte Schulter zum Himmel schnippt, Wohlwollen heischend. Mit dem Betupfen der Schulter behält man etwas von dem Segen, der den „Weißen Speisen“ innewohnt, bei sich. Auch das „über die Schulter“ des Sprichworts dürfte auf Segensgewinn gerichtet sein. – Erklärung: Reaktion auf gute, schlechte oder zweierlei Rede. – Vgl. AD S317.

- 148 *Ekti zamdar,* Seine Schultern zerlumpt,
ēžē ojuq. seine Hacken zerlöchert.

ēžek „Stiefelkappe“ (ein verstärkender Lederbesatz über der Naht auf der Hacke).

- 149 *Elengejin edilep* Sein Leid bis zur Neige kostend
ele tavān dōzar. seine Sohlen abwetzen.

edilēr: „erleben, durchmachen; auskosten“ (in negativem wie positivem Sinne).

- 150 *Elengejin edilep* Sein Leid bis zur Neige kostend
elesinin edektēr. seinen Sand im Rockschoß tragen.

In der erzählenden Volksdichtung müssen die entführten Eltern oder der entführte Vater des Helden als Ausdruck schlimmster Demütigung und Qual etwas im Rockschoß schleppen, bis er

158 <i>Er gižiniñ ištinge</i> <i>ezerlig jügennig a't sññar.</i> <i>Jüger gižiniñ ištinge</i> <i>ine jüksük sññar.</i>	In einem Manne findet ein Pferd mit Sattel und Zaum Platz. In einer Frau finden Nähndel und Fingerhut Platz.
---	---

- 159 *Er jorān jerge sōzü ɣalir.* Wo ein Mann gegangen, bleibt sein Wort.
A't jorān jerge izi ɣalir. Wo ein Pferd gegangen, bleibt seine Spur.
- 160 *Er todar e't joq.* Es gibt kein Fleisch, das einen Mann satt macht.
Edreŋ dolar geš joq. Es gibt keine Haut, die dem Walkstock
widersteht.

dolar: „ertragen, aushalten“. – Variante mit den Possessivformen 1. pers. sing. *e'dim* und *gežim*: „Für mich gibt es kein Fleisch, das mich satt machte, keine Haut ...“.

- 161 *Erdem bičik ār emes.* Wissen und Schrift[kenntnis] sind keine Last.
Dil bilse bayaj emes. Kennt man Sprache[n], ist es nicht schlecht.
- 162 *Erdem gižē āriŋ bolvas.* Wissen tut dem Menschen nicht weh.
- 163 *Erdineni jernen ɣazar.* Edelsteine gräbt man aus der Erde.
Erdemni nomnan dīvar. Wissen gewinnt man aus Büchern.
- 164 *Erge bergen uruy* Die einem Manne gegebene Tochter –
ēremge ɣaɣɣan daš. ein in einen Strudel geworfener Stein.
Xarā bergen uruy Die in die Fremde gegebene Tochter –
xajaya a'dyan oq. ein in Fels geschossener Pfeil.

Mit ihrer Verheiratung wird die Tochter Mitglied der Sippe ihres Ehemanns, ist für die väterliche Sippe gleichsam verloren. – Vgl. Nr. 405 (für Verse 3-4) und AD S316.

- 165 *Ergege ōreŋgiže* Statt dich in Verwöhnung zu üben,
erdembe ōren! übe dich lieber im Wissen!
- ōrenir*: mit Akk. „lernen, studieren“, mit Dat. „sich üben in, sich gewöhnen an“.
- 166 *Ergē ōreŋgiže* Statt dich in Verwöhnung zu üben,
bergē ōren! übe dich an Schwierigkeiten!
- 167 *Ergizin dārār šever bolur.* Seine alten Sachen [um]nähen [heißt]
geschickt sein.
Artin bodār uyānniŋ bolur. Seine Vergangenheit bedenken [heißt] klug sein.

arti: Die Bedeutung „Zukunft“ (so Č. Galsan) könnte man – von der Landschaft ausgehend – erschließen aus „das [für jmdn.] Jenseitige, Dahinterliegende“ (gleichsam hinter dem nächsten Paß), was aber in Blickrichtung vor einem liegt. Möglich ist aber auch die Interpretation „sein Zurückliegendes“, das heißt: die eigene Vergangenheit. – Ich habe mich für die letztere Deutung entschieden (vgl. *arti* „Rückseite“, *artinda* „hinter jmdm./etw.“ im Gegensatz zu *murnunda* „vor jmdm./etw.“). Argument ist für mich die inhaltliche Parallelität der zwei Zeilen: abgetragene Kleidung steht hier wohl abgetragener Lebenszeit gegenüber. Die Gegenüberstellung von alter Kleidung und künftiger, d. h. „neuer“ Zeit entspricht der Denkart dieser Sprichwörter nicht. Das, was in bezug auf beides geschieht, führt zu etwas Neuem, Nützlichem – neue Kleidung und neue Erkenntnis. Zugleich ist „klug“ eine gewisse semantische Steigerung gegenüber „geschickt“.

- 168 *Erik emrilves bolsa* Wenn das Ufer nicht weggebrochen wird,
tej bolur jive. kann ein Hügel entstehen.
Er endeves bolsa Wenn ein Mann nicht versagt,
töre dudar jive. kann er die Macht ergreifen.

169 *Erlignen e't* –*baqtan maŋγi's.*

Vom Tüchtigen – (kommt mitunter) ein

Schwächling,

vom Schlechten – (kommt stets) ein Übeltäter.

e't (wörtl. „Fleisch“) wird symbolisch gebraucht für „schwächliches Wesen“, *maŋγi's* dagegen – mit Blick auf das Wesen des gleichnamigen dämonischen Verschlingers der Volksdichtung – für einen Schmarotzer, einen Rücksichtslosen. Vgl. TRS *maŋγys* „Blutsauger, Parasit ...“.

170 *Erni emirilgeš**evi jidip ɣaɣan jive ušɣaš.*

Nachdem sein Rand [einmal] abgebrochen ward,
war er gleichsam ganz passend verschwunden.

Bedeutung zweideutig: Etwas Nicht-Beabsichtigtes erweist sich im Nachhinein als gut, oder: Das Abbröckeln ist der Beginn des Vergehens/der Zerstörung.

171 *Erniŋ armanı üš.*

Der Chancen eines Mannes sind drei.

172 *Erniŋ ekizi er xunza.**Ettiŋ ekizi minjin xalın.*

Der Männer Bester ist der Mischling.

Der Habe Bestes sind Biber[felle].

A'ttiŋ ekizi šodaŋ šoqar.

Der Pferde Beste sind kurzschweifige Schecken.

minjin: < mong. *minž(in)* „Biber“; *xalın* „gemeiner Fischotter (*Lutra lutra* L.)“, < mong. *xaliun*. Lessing 919b gibt für die Verbindung *minžin xaliun* (klass. mong. *mingjin qaliyun*) die Bedeutung „beaver“ („Biber; Biberfell“). Für Biber ist sonst *xundus*, für Fischotter *sariy xundus* (stand.tuw. *saryg kundus*) gebräuchlicher; daher dürfte hier Lessings Bedeutungsangabe in Frage kommen.

173 *Erniŋ jürē tajvāza.**Erdineniŋ dujū tajvas.*

Wenn eines Mannes Herz nicht versagt,
versagen auch des Kostbaren [Pferdes] Hufe

nicht.

jüre „Herz“ dürfte hier für „Kühnheit, Mut“ stehen (vgl. TRS *čürektig* „kühn, tapfer, furchtlos“). – *erdine*: < mong. *érdēnē* „Kleinod; kostbar“. – *tajar*: „ausgleiten, ausrutschen“, hier synonym für „versagen“.

174 *Erte dursa birni gōr.**Oraɣ uduza birni diŋnār.*

Steht man früh auf, sieht man etwas.

Schläft man spät ein, hört man etwas.

AD S334 (wohl versehentlich mit den dortigen Zeilen 1-2 verbunden). – Der Abend ist die Zeit für Gespräche und Erzählen.

175 *Erte šayniŋ jivezi**elesin bolur uźurluɣ.**Buruɣyu šayniŋ jivezi**bulut bolur tūkülüg.*

Die Dinge einer frühen Zeit

waren bestimmt, [zu] Sand zu werden.

Die Dinge einer längstvergangenen Zeit

hatten das Schicksal, Gewölk zu werden.

uźurluɣ: „das Schicksal haben(d), bestimmt sein zu etwas“; in diesem Sinne ist auch *tūkülüg*, wörtl. „Geschichte haben(d)“, zu verstehen (siehe Nr. 153). – Alles Irdische ist eitel und vergeht. – Vgl. AD S315.

17. *Erteŋi ɣuduruqtan**böğüngü öke.*

Besser als der morgige Fettschwanz
ist die heutige Lunge.

Vgl. deutsch: Besser der Spatz in der Hand als die Taube auf dem Dach.

177 *Eštiñ ergizi eki.* Von den Gefährten sind die alten die besten.
Eddiñ ĵāzī eki. Von den Sachen sind die neuen die besten.

178 *E't ĵürek,* Ein Herz aus Fleisch,
suγ ĵaraq. Augen aus Wasser – [das ist der Mensch].

179 *Evi gelse* Wenn es einem zupaß kommt,
daynī da gödürüp bolur. wird man sogar einen Berg hochheben.

180 *Ezirikge sös xerek ĵoq.* Der Betrunkene braucht keine Worte.

Es hat keinen Zweck, mit einem Betrunkenen zu reden.

181 *Ezirikten ĵalĵī ĵoryar.* Vor dem Betrunkenen fürchtet sich [selbst] der
 Verrückte.

182 *Eziriktiñ endīzi* Des Betrunkenen Fehlverhalten
arayiñiñ andīzi. ist des Branntweins Verfehlung.

andī und *endī* < mong. *anduu*, „fehlerhaft, ungenau“ und mong. *ëndüü*, „falsch, irrtümlich, versehentlich“, vermutlich alliterationsbedingte Varianten ein und desselben Wortes.

183 *Eženniñ alvanī ēļilig.* Der Dienst beim Herrscher ist wechselvoll.
Xānniñ alvanī xalālīγ. Der Dienst beim Chaan ist voller Wandel.

ežen (mong. *éžen* [xaan]): der chines. Kaiser. – *alvan*: mong. *alban*. – *ēļi*, stand.tuw. *éēlčeg* (mong. *éēlč*): „Reihenfolge, Wechsel“. – *xalā*, stand.tuw. *xalag* (mong. *xalaa[n]*, klass. mong. *xalaya*): „Ablösung, (Dienst)wechsel“. – Vgl. AD S334.

184 *Ērigen i't izīrvas.* Ein bellfreudiger Hund beißt nicht.
Ĵaņžān ĵiži gemneves. Ein schimpffreudiger Mensch straft nicht.

Vgl. deutsch: Hunde, die bellen, beißen nicht. – Zur 1. Zeile vgl. Nr. 264 Vers 2.

185 *Ĝadyalaqda ĵadyī xerek.* Ehe man vertrocknet, braucht man Lachen.
Ölegekde öleñ xerek. Ehe man stirbt, braucht man Gesang.

Bezieht sich vielleicht auf die Sitte des *xöñnün surār*, „jmds. Gelüst (letzten Wunsch) erfragen“, nämlich das Aufsuchen und Erfreuen eines Sterbenden (vgl. Lied Nr. 63).

186 *Ĝadyryanni sura!* Den, der gelacht hat, frage!
Ĵylānni surya! Den, der geweint hat, berate!

Vgl. Nr. 260.

187 *Ĝaqyan örĝen* Ein eingeschlagener Pflock,
xazān buduq. ein entrindeter Ast.

Bilder für Einsamkeit. – *xazār*: vgl. Radlov II/363 [Tel.] *kaza* „abhülsen“; Baskakov 1972 „abnagen“ (vor allem Weiden von Ziegen). – Vgl. AD S183.

188 *Ĝaņin dōsyan ottuq* Ein den Stahl verbrauchendes Feuerzeug
ĵerin dōsyan ĵayaj xebtig. ist wie ein die Erde aufbrauchendes Schwein.

Zwei Dinge, die es nicht gibt.

- 189 *Ġāp ojnār xōzeri emes.* Man ist keine Karte, die man beim Spiel auslegt.
Xar ojnār yažī emes. Man ist kein Knöchel, das man beim Spiel hinwirft.
 Var.: *Birēniḡ ḡāp ojnār* ..., „ich bin [doch] keine Karte/kein Würfel von irgend jmdm. ...“.
- 190 *Faraq alazī jāyay* Von den Augen sind die bunten schön.
Paš alazī bayaj. Von den Kesseln sind die bunten schlecht.
 Der Kessel soll nicht – je nach Gast – unterschiedlich gefüllt werden. – Vgl. Nr. 14 und 35.
- 191 *Faraq ḡizil* Die Augen sind rot,
mōḡḡün aq. [denn] das Silber ist weiß.
 Beim Anblick von Silber-Geld rōten sich die Augen vor Begier: „Geld macht gierig“.
- 192 *Faraq ḡōrvēze de* Wenn es das Auge auch nicht sieht,
ḡulaq dīḡḡān. das Ohr hat es gehört.
- 193 *Faryan ḡōrgenin ḡuqšūr,* Die Krähe [ver]scharrt, was sie sah.
Gīzi ḡōrgenin ājtūr. Der Mensch sagt, was er sah.
- 194 *Gedse gedbēze torḡu.* Ob man es anzieht oder nicht – es ist Seide.
Munsa munbāza ḡīrā. Ob man es reitet oder nicht – es ist ein Paßgänger.
 Das Gute ist in sich selbst gut. – Vgl. Nr. 299.
- 195 *Gel dēni eki.* Daß einer „Komm!“ sagt, ist gut.
Bar dēni baq. Daß einer „Geh!“ sagt, ist schlecht.
 Vgl. AD S154.
- 196 *Gelgen āljī janar.* Der Gast, der gekommen, kehrt [wieder] heim.
ḡayyan dēdis ajazūr. Der Himmel, der geregnet, klart [wieder] auf.
 Auch im Reckenmärchen Xan Tōḡüsvek. – Vgl. AD S161.
- 197 *Gendi ḡōrgen ḡem emes.* Das plötzlich Gesehene ist keine Nahrung.
 Weil man es nicht kennt? – *gendi*: < mong. *gēnt* „plötzlich, unerwartet“. – Vgl. AD S147 mit dem Parallelvers *kem kylan xyryn emes*.
- 198 *Gertig ḡerge xar doqtār.* Auf dem Gebirgssattel bleibt der Schnee liegen.
Xerig ḡizē ḡeḡik doqtār. Beim sparsamen Menschen bleibt das Heil.
ḡeḡik (vgl. mong. *xěšig*): auch „Wohlstand, Segen“, nach TRS auch „Habe“. – Vgl. Nr. 224.
- 199 *Ges gelir.* Die Gelegenheit wird kommen.
Gestik ge'zer. Das Messerchen wird schneiden.
ges „Reihe, Schicht; Gelegenheit, das An-der-Reihe-Sein“; *gestik* „kleines Messer“.
- 200 *Ge'ze yaqsa ḡaḡyīs xūn.* Wenn man kräftig reinhaut, [reicht es] einen Tag.
Xemdip ḡize ḡövej xūn. Wenn man sorgsam ißt, [reicht es] viele Tage.

ge'ze yayar: wörtl. „schwer zuschlagen“, übertr. „verschwenderisch sein“; vgl. dt. „zuschlagen (beim Essen)“. – *xemdīr*: „das Fleisch sauber vom Knochen abknabbern“; *xemdip jīr*: „sorgsam essen“; übertr. „sparsam sein“.

- 201 *Gezēn tōlaj i'tya jēddirves*. Der Hase mit schlechten Erfahrungen
läßt sich vom Hund nicht einholen.

Vgl. dt. Gebranntes Kind scheut das Feuer. – *gezēr*: „bittere Erfahrungen machen“; *jēddirer*: „sich einholen lassen, eingeholt werden“.

- 202 *Girviktig yarānan görvejn jīdyaš*, Ohne ihn mit seinen bewimperten Augen
angesehen,
xirlig xolunan dudbajn jīdyaš, ohne ihn mit seinen schmutzigen Händen
angefaßt zu haben,
giži doramjlar. einen Menschen beleidigen.

- 203 *Giži ašdan ölves*. Kein Mensch stirbt vor Hunger.

Das traditionelle Gastrecht garantiert normalerweise jdm. die tägliche Nahrung, auch wenn, z. B. in den Liedern, viel von Armut die Rede ist. Č. Galsan erklärte, sein Volk habe nie erlebt, was Hunger ist;¹ gemeint ist vielleicht, daß niemand Hungers gestorben ist.

- 204 *Giži azirānniḡ bažī xanniḡ*. Wer einen Menschen aufgezogen hat,
dessen Kopf ist blutig.
Mal azirānniḡ aqsī üsdüg. Wer Vieh aufgezogen hat,
dessen Mund ist fettig.

Var.: Nr. 311 (mit umgekehrter Anordnung der Verszeilen).

- 205 *Giži boluru bičezinen*. Mensch-Werden [geschieht] vom Kleinsein an.
A't boluru yunnunan. Pferd-Werden [geschieht] vom Fohlen-Sein an.
AD S165.

- 206 *Giži bügde deḡ emes*. Die Menschen sind nicht alle gleich.
Jilyi bügde jirā emes. Die Pferde sind nicht alle Paßgänger.

Dazu ein Herkunftsgeschichtchen von Baldin (2.7.1969): Heißt es nicht, daß Buryan Bodisadi die goldene Welt erschaffen hat? Er sprach: „Die schwarzköpfigen Würmer [= Menschen] mögen von so verschiedener Art sein wie meine 5 Finger!“ Und wirklich gibt es ein Wort, das sagt: ... (hier folgt unser Sprichwort) (russ. Taube 1994a Nr. 84; tuw. Text: *Aldin delegejni Buryan Bodisadi büdürgeḡ divejik be. Xara baštīy yu'rt mēn beš ergēm xebtig göp janzi bolsun dep duru. Šinda la giži bügde deḡ emes jilyi bügde jirā emes dep sös durar*). – Var.: *tōzü* statt *bügde*.

- 207 *Giži i'di izirya*. Anderer Leute Hund beißt leicht.
Giži a'di xojuyan. Anderer Leute Pferd scheut leicht.

Vgl. AD S166 (gleich hinsichtlich Struktur und Sinn, aber keine Übereinstimmung im Wortlaut).

¹ Nach der Lektüre von Salčak Tokas autobiografischem Roman *Arattyḡ sözü* (Das Wort des Araten, Berlin 1951) kann man sich kaum vorstellen, daß die Lage der Tuwiner im Altai unter der Mandschu-Herrschaft so viel anders gewesen sein sollte als in Tuwa.

- 208 *Giži oy'lu yajā da jorūr.* Des Menschen Sohn geht überall hin.
Guš oy'lu yajā da użar. Des Vogels Sohn fliegt überall hin.
- Č. Galsan notierte dazu: „Auch ein Tuwiner kann in Deutschland sein.“ – Vgl. AD S150.
- 209 *Giži oylun* Daß man ein fremdes Kind
gišge orāza da joq. in Zobel[fell] einwickelt, das gibt es nicht.
- giš:* „Zobel“. – Var.: *Gižiniņ ürenin giš gežiġe oraza da bolvas*, „Daß man ein fremdes Kind in Zobel[fell] wickelt – das geht nicht“. – Vgl. AD S148.
- 210 *Giži ōldarī użurār* Der Menschen Söhne begegnen sich
sözünen tanīžīr. und lernen sich durch ihre Worte kennen.
- Var.: *Ĵilyī ōldarī użurār / gižinen tanīžīr*, „Die Söhne der Pferde begegnen sich / und lernen sich durch ihr Gewieher kennen.“
- 211 *Giži özer* Der Mensch wächst heran,
gidis šöjlür. der Filz weitet sich aus.
- gidis:* hier für Filzbekleidung. – Vgl. AD S168 (2. Zeile: *kinči üstüür*, „die Fesseln zerreißen“).
- 212 *Giži ōr bolur –* Wenn Menschen zu Genossen werden,
oš bolur. entsteht Haß.
Mal ōr bolur – Wenn Vieh zum Genossen wird,
eš bolur. wird es Freund.
- 213 *Giži tiņiņya tin ulār* Daß einer dem Leben eines anderen
giži jažiņya jaš ulār ... Leben zufügt,
[emes]. daß einer den Lebensjahren eines anderen
Jahre zufügt – [das gibt es nicht].
- Č. Galsans Erklärung: man gebraucht dieses Sprichwort nur, um das Gegenteil auszudrücken, als stünde *emes* „wohl nicht“ am Ende.
- 214 *Giži üreninen giži ģilip* Aus eines anderen Kind einen Menschen
damdi sūnan arin ĵūr. [ist wie] mit einem Tropfen Wasser das
Gesicht waschen.
- 215 *Giži xevi xirčel,* Des Fremden Kleid schmutzt leicht,
giži a'di derčel. des Fremden Pferd schwitzt leicht.
- 216 *Gižinen giži deġ.* Ein Mensch gleicht dem anderen.
- 217 *Gižiniņ bayi?* [Bin ich] der Schlechte[ste] der Menschen?
Gidistiņ sarī? [Bin ich] der Gelbe von den Filzen?
- Im Streit gebraucht, wenn man sich mißachtet fühlt. – „Gelber Filz“ = alter, vergilbter Filz.
- 218 *Gižiniņ bičezi šimġēr.* Die Kleinen unter den Menschen rühren sich.
Fuštun bičezi jirgir. Die Kleinen unter den Vögeln zwitschern.

- 219 *Gižiniñ görgeninen
görvēni göp.* Mehr als das, was ein Mensch gesehen hat,
ist das, was er noch nicht gesehen hat.
göp wechselt mit *gövej*. – Immer kann man noch Neues erleben.
- 220 *Ŧijaq xebtig
γijvi ĵalī.* Wie *Ŧijaq*-Gras
so schlank und jung.
Ŧijaq: Radlov II/710 *kyjak* [Kirg. Kas.] „Riedgras“; kumand. „scharf, schneidend“ (Baskakov 1972).
- 221 *Ŧijiy dolu γištīy,
ojuq dolu ōlduy.* Sie haben das Land in den Flußwindungen
voller Mädchen,
sie haben die Täler voller Burschen.
γijiy: „Flußwindung, Land in einer Flußwindung“ (Radlov II/715 *kyjyk* [Kirg. Kas.] „krumm“).
- 222 *Ŧim γilyan dēr bolvāza
ježe xūn γildi dep suravas.* Wenn man nicht sagen darf,
wer [etwas] gemacht hat,
dann fragt man [auch] nicht,
wie viele Tage er [daran] gearbeitet hat.
- 223 *Ŧim uruylyar bilen
ī'diŋya bolĵūr –
ol šošya girer.* Wer seine Kinder und
seinen Hund verteidigt,
der gerät in eine Rauferei.
- 224 *Ŧir ĵerge xar doqtār.
Ŧirt gižē gezik doqtār.* Auf dem Kamm bleibt der Schnee.
Beim Sparsamen bleibt der Segen.
- Vgl. Nr. 198.
- 225 *Ŧiryan a't oruq ĵasbas.* Ein altes Pferd verfehlt den Weg nicht.
AD S174.
- 226 *Ŧiryan bōr bir xojluy!* Der alte Wolf hat [doch] ein Schaf!
- 227 *Ŧiryan gižinen ĵem yoryar.
Ĵalī gižinen iŝ yoryar.* Das Essen fürchtet sich vor alten Menschen.
Die Arbeit fürchtet sich vor jungen Menschen.
- 228 *Ŧiryanman γirīn yoryar,
Ĵalīnan iŝ yoryar.* Vor Alten fürchtet sich der Magen.
Vor Jungen fürchtet sich die Arbeit.
- 229 *Ŧirni toduy
egdi būdūn.* Sein Magen satt,
seine Schultern ganz.
- 230 *Ŧirni todsada
γarā todbas.* Wenn auch sein Magen satt ist,
seine Augen sind nicht satt.
- 231 *Ŧizil ottan γiziravas.* Vom roten Feuer wird man nicht unfruchtbar.

Man kann immer etwas zu tun finden, und sei es das Geringste, nämlich (darauf bezieht sich *γizil ot*) etwas Brennbares mitbringen, ohne dabei Schaden zu nehmen. Mit diesem Sprichwort reagiert man auf faule Ausreden. – *γizirār*: „unfruchtbar bleiben (bei Muttertieren)“.

232 *Goldūŋya xoryadān bora* [Wie] ein grauer Hase, der unter jemandes
tōlaj. Achselhöhle Schutz sucht.

233 *Fortbān giži suyžu bolur.* Wer sich nicht fürchtet, wird ein Schwimmer.
ĭjatbān giži xam bolur. Wer sich nicht schämt, wird ein Schamane.

Vgl. AD S164 (statt *xam* hier *irāži* „Sänger“; Personalunion von Schamane und Sänger/Erzähler war nicht selten, sie kam auch unter meinen Gewährsleuten vor).

234 *Fortbāza bātir bolur.* Wenn man sich nicht fürchtet,
 wird man ein Held.
ĭjatbāza xam bolur. Wenn man sich nicht schämt,
 wird man ein Schamane.

235 *Gödürerde ĭk* Wenn man es hebt, ist es leicht,
görde xomsa. wenn man es sieht, ist es wenig.

Etwas, das einen nicht befriedigt („was soll ich damit!“). Vgl. dt. ~ „Gewogen und zu leicht befunden“?

236 *Göp gödürer.* Die vielen erheben.
Dalaj badīrar. Das Meer läßt versinken.

gödürer hier im Sinne von „(übermäßig) loben“. – *badīrar*: „hineingehen lassen, sinken lassen“. – Das Meer bietet genug Platz, um etwas/jmdn. zu verbergen. – Die großen Seen im Westen der Mongolei werden oft als *dalaj* bezeichnet.

237 *Göptü görgen,* Ein alter Hund, der vieles gesehen
xöldü sōryanyūryan üt. und einen See aufgesogen hat.

Einer, der viel erlebt und erfahren hat. – Vgl. Nr. 371f.

238 *Göptüŋ xārāzi* Die Wohltaten der vielen
göktüŋ šüzünü. [sind wie] des jungen Grases Saft.

xārā: < kalm. *chārā*, mong. *chajr* „Liebe, Mitleid, Erbarmen“. – *gök*: bezeichnet neben Blau auch ein bestimmtes Grün (wie im Mong. und Chin.); hier „junges/frisches Gras“ (im Gegensatz zum spätsommerlichen).

239 *Görgenġe šinġi* Für den, der es sah, [ist er] ein Wahrhaftiger,
görvēŋge megeġi. für den, der es nicht sah, [ist er] ein Lügner.

Einer, der etwas Großes vollbracht, aber keinen Beweis dafür hat.

240 *Görvēnin görüp* Das Nicht-Gesehene sehen und
gök inēniŋ südüŋ iŋer. seiner blauen Kuh Milch trinken.

Erleben, was noch keiner erlebt hat, und alles durchleiden und auskosten. – *gör*: oft übertr. „erleben“. – AD S149.

241 *Gözer dēš oduŋ dōsba!* Brauche dein Brennmaterial nicht auf,
 weil du fortziehen willst!
Ölür dēš ġemiŋ dōsba! Brauche deine Nahrungsmittel nicht auf,
 weil du denkst, du stürbest!

ot: „Feuer“, auch „Heiz-, Brennmaterial“. – Vgl. Nr. 342.

- 242 *Görde yizil,* Wenn man hinsieht, ist er rot.
görvesde xara. wenn man wegsieht, ist er schwarz.

Von einem Heuchler gesagt, z. B. von einem Parteigenossen, der nur auf Versammlungen Genosse ist; vielleicht relativ neu.

- 243 *Furɣay ıjaş jımis joq,* Verdorrtter Baum hat keine Frucht,
yuruy xöču duzā joq. leeres Gerede hat keinen Nutzen.

Vgl. AD S171.

- 244 *Fu'rttuy xöldün sölɣanı örü.* Ein See voller Würmer [sollte] besser austrocknen.
Fü bajnñ joqsurānı örü. Ein verschlagener Reicher sollte besser verarmen.

örü: wörtl. „höher“, vgl. neudeutsch: „super“. – *γü:* „fahl, -gesichtig“ (mit negativer Konnotation; vgl. Radlov II/882f. [Kırg.] *kü* „alt, listig“); auch „dürre“ (wie in Nr. 246). – Vgl. Nr. 69.

- 245 *Fü ɣıjbayaljin bulut* Die fahlen wechselhaften Wolken
ɣurmıstunıj xudɣārı. sind des Furmustu Übeltäter.
Fü şōqar aɣvaj Eine listige unbeständige Frau
āldın xudɣārı. ist eines *Äl* Verderber.

γü „listig“: auch bei Radlov II/882 Attribut zu „einem alten Weibe“. – *ɣıjbayaljin bulut*: „schnell sich zusammenbrauende und verändernde Wolken bei Sturm“, < *ɣıjba(ɣa-)* + *ɣaljı*, „schweifen“ + „toll“ (für diesen Hinweis danke ich Oorzak Bajlak). – *şōqar aɣvaj*: analog zu *ɣıjbayaljin* erscheint mir „wetterwendisch, unbeständig“ hier als nächstliegende Bedeutung; oder eine Frau gemischter (ethnischer) Herkunft? Auszuschließen ist ein Bezug auf Äußerliches wie schlechte oder entstellte Haut (etwa pockennarbige, die nicht selten vorkam). – Vgl. AD S145.

- 246 *Fü ıjaşɣa xan dükürgen.* Auf dürres Holz hat man Blut gespuckt,
Furɣay jernen suɣ ayışyan. Aus trockener Erde ließ man Wasser fließen.

Bedeutung unklar.

- 247 *Gürün uluɣ,* Das Reich ist groß,
ɣırın bıçe. der Bauch ist klein.

gürün: „Reich, Volk, Land...“; *ɣırın:* „Bauch; Magen“.

- 248 *Güsge ɣıdazınɣa balırxār.* Die Maus empfindet ihr Arschloch als Wunde.

Auf Hypochonder, Überempfindliche bezogen; vgl. TRS *balıyrganyr* „übermäßig schmerzempfindlich sein“.

- 249 *Güsge xājınan* Ein Schütze, der nicht [einmal]
xan alvān mergen. das Nasenblut einer Maus erbeutet.

Charakterisierung eines erfolglosen (vgl. Ballade Vers 92) oder eines schlechten Jägers.

- 250 *Ijezi joq jınɣın ösgüs.* Wer keine Mutter hat, ist eine richtige Waise.
Adazı joq jartıq ösgüs. Wer keinen Vater hat, ist eine halbe Waise.

- 251 *Ijezin görüp uruy özer.* Auf die Mutter blickend wächst die Tochter
heran.
Adazin görüp oylu üzer. Auf den Vater blickend wächst der Sohn heran.
Vgl. AD S132 (*kyzy* statt *urū*).
- 252 *Iji dayniñ baži* [Auch] wenn zwei Berggipfel nah sind,
jöqda bolsa dēšbes. berühren sie einander nicht.
Iji gižiniñ arāzi [Auch] wenn die Entfernung zweier Menschen
weit ist,
irāqda bolsa göršūr. sie sehen einander doch [einmal].
AD S134 (*charyžar* statt *görsūr*).
- 253 *Iji giži xürēšse birzi jažar.* Wenn zwei Menschen ringen,
wirft einer von ihnen [den anderen].
Iji a't jarišsa birzi bašdār. Wenn zwei Pferde um die Wette laufen,
kommt eines von ihnen als erstes an.
- 254 *Iji i't arāziñya sōk yār.* Einen Knochen zwischen zwei Hunde werfen.
Iji giži arāziñya xob ājtūr. Eine Verleumdung zwischen zwei Menschen
streuen.
- 255 *Inek yudurūñya bižek sīnar.* Am Schwanz der Jakkuh das Messer abbrehen.
Beim Stutzen des Jakkuh-Schwanzes, d. h. bei leichter Arbeit versagen. – AD S133.
- 256 *Inek sūrse mījaq üner.* Wenn man eine Jakkuh antreibt,
kommt Kot heraus.
Sös sūrse sös üner. Wenn man Worte antreibt [Worten nachjagt],
kommen [nur] Worte heraus.
Vers 2 bezieht sich auf leeres Gerede. – Vgl. Nr. 360.
- 257 *Irgezi jañyisdiñ* Deren untere Wandgitterenden eins sind,
digi jañyis. deren Trachten ist eines.
Vers 1 meint: „Die in einem Āl leben ...“; Vers 2 (vielleicht auch als Lehre: „... sei eines!“) bezieht sich auf die notwendige Eintracht innerhalb der zeitweiligen Jurtengemeinschaften. – *irge*: „unteres Wandgitterende“ (Lessing 414 gibt für mong. *irge* [nach Golstunskij] „narrow band of felt encircling the base of a yurt“); am unteren Rand hat die Jurte ihre größte Ausdehnung, an dieser Stelle sind sich die einzelnen Jurten am nächsten. – *dik*: „Sinnen und Trachten“.
- 258 *Išti bir arvaq jīn,* Innen eine Handvoll Darminhalt,
jaštī bir arvaq dük. außen eine Handvoll Wolle.
Auf Vieh bezogen; vor allem, wenn einer mit Vieh geizt: „Was ist denn Vieh anderes als ...“. – *jaštī/daštī*: „außen“.
- 259 *Īylaj, ĩylaj giži bolur.* Weinend und weinend wird der Mensch.
Mālāj, mālāj mal bolur. Brüllend und blökend wird ein [Stück] Vieh.
Im Sinne von: Es wird schon werden. – *mālār*: „blöken (von Vieh)“ (wörtl. „mäh machen“).

- 260 *Īylānnī suravajñ aryada!* Den Weinenden tröste ohne zu fragen!
Tadyīryannī surap surya! Den Lachenden frage und belehre!

aryadār: etwa „einen Ausweg zeigen, einen Rat geben; weiterhelfen“, „trösten“. – Vgl. Nr. 186.

- 261 *Ī't bayīrda* Wenn es dem Hund schlecht geht,
ju'rtun dolyanir. treibt er sich bei seiner Jurte herum.
Giži bayīrda Wenn es dem Menschen schlecht geht,
dörgülün dīrtar. hält er sich zu seinen [leiblichen] Verwandten.

Üblicherweise sind Hunde tagsüber bei den Herden. – Zu *dörge dīrtar* siehe Sprichwort Nr. 137.

- 262 *Ī't yaγar ijaš joq jalyī.* Ein Fauler ohne ein Holz, einen Hund fortzujagen.
Gūsge jīr jem joq Ein Vielfraß ohne [so viel] Essen,
jalyimarči. wie eine Maus frißt.

- 263 *Ī't yaγar o't joq,* Kein Gras[halm] da, einen Hund abzuwehren.
gūsge xemrer jem joq. Nichts Eßbares, woran eine Maus nagen [könnte].

Jurte eines Faulen, in der das Geringste fehlt. – „Grashalm“ steht hier für Holz, Stock.

- 264 *Īddān üsgeñ udavas.* Prasselnder Regen dauert nicht.
Ērgen i't izīrvas Bellender Hund beißt nicht.

īddār: „lärmern“, wörtl. „Laut geben“. – Zur 2. Zeile vgl. Nr. 184 Vers 1.

- 265 *Ĵadarārda jañdan dajaq,* In der Not ein Sandelholzstock,
mögedērde möngün dajaq. in Bedrängnis ein Silberstock.

Auf Kinder oder andere Personen bezogen, deren Wert man nicht gleich erkennt und zu schätzen weiß.

- 266 *Ĵaya orāp i't jives.* Auch in Fett eingewickelt frißt es der Hund nicht.
Sigeñge orāp inek jives. Auch in Gras eingewickelt frißt es das Rind nicht.

Auf einen schlechten Menschen bezogen. Schon in der Geheimen Geschichte der Mongolen belegt (§255, M. Taube 2005 S. 189, 190). – Vgl. AD S281.

- 267 *Ĵayizi e'ttig,* [An] seiner Fleischstange ist Fleisch,
šārī süttüg. [in] seinem Teesatz ist Milch.

Beides Zeichen von Wohlhabenheit. – *jaγi*: „Stange zum Fleischtrocknen“ (meist ein abgeschälter Ast mit einigen Zweigansätzen; vgl. Rätsel Nr. 36); *šār*: „Teesatz“. – Vgl. Nr. 369.

- 268 *Ĵayñi jañγis xoj gödürer.* Allein das Schaf verträgt das Fett.

Bezogen auf jmdn., dessen Charakter sich mit seinem sozialen Aufstieg zum Negativen verändert hat. – *gödürer*: „heben, ertragen“; *jaγ*: „Fett“ (hier zugleich übertragen für sozialen Aufstieg).

- 269 *Ĵaq durarda* Wo Saksaul-Holz ist,
jaññiq düšbes. schlägt der Blitz nicht ein.

jaq: das harte Holz des Saksaul (Salzstrauch, Haloxylon Bunge); ein Stück davon an den Rauchöffnungsreifen gehängt gilt als Blitzschutz.

- 270 *Ĵalyĩ giži* Ein fauler Mensch
ĵaviŋɣa ʃe'dbes. langt nicht zu seinen oberen Wandgitterenden.
 Er ist zu faul, den Arm auszustrecken. – *ĵaviq*: Stelle, wo Dach und Gitterwand zusammenstoßen, wo die Dachstangen an den Wandgitterköpfen befestigt sind, an denen verschiedenerlei aufgehängt wird. Siehe Anm. zu Nr. 272. – AD S276.
- 271 *Ĵalyĩ giži* Ein fauler Mensch
ʃaš ortuzun ʃe'der. erreicht [nur?] die Lebensmitte.
A'ddiŋ dujū elep tozar Wohin sich die Hufe des Pferdes verbrauchen
irāq ʃer. – das ist die Ferne.
- 272 *Ĵalyĩ ĵaviqda e'tge ʃe'dbes.* Der Faule kommt nicht bis zum Fleisch
 am Zusammenstoß von Dach- und Wandfilz.
 Wenn kein *ĵayĩ* (Fleischständer) da ist, wird Fleisch links der Tür (vom *dör* aus gesehen) am oberen Ende der Wandgitter (*ĵaviq*) aufgehängt. Vgl. Anm. zu Nr. 270.
- 273 *Ĵaŋɣis giži ĵaldanʃaq.* Ein einzelner Mensch ist furchtsam.
Ĵaŋɣis ijaš ĵajyanʃaq. Ein einzelner Baum ist wiegsam.
ĵaldanʃaq: „furchtsam“; *ĵajyanʃaq*: „taumelig“. – Vgl. die ersten 2 Zeilen von Lied Nr. 76.
- 274 *Ĵaŋɣis giži ĵalinʃaq.* Ein einzelner Mensch fleht leicht.
Ĵalim xaja ĵaŋɣirɣalanʃaq. Ein steiler Felsen gibt leicht ein Echo.
 AD S277.
- 275 *Ĵaŋɣis ög olurar* Liegt es an seiner Frau, daß einer allein
ayvajinda irgive? in der Jurte sitzt?
Ĵaŋɣis inek sār Liegt es an ihrem Schicksal, daß eine allein
ĵajāninda irgive? die Kühe melkt?
 Anspielung auf Kinderlosigkeit? Als wünschenswert (und notwendig) gilt reicher Kindersegen (vgl. z. B. Segensspruch Nr. 5). Zu Vers 2 vgl. *öškü sār* („eine, die Ziegen melkt“) als Ersatzbe-griff für „Mädchen“, wenn nach dem Geschlecht eines Neugeborenen gefragt wird, da Mädchen von Kindheit an ihre Mutter beim Melken unterstützen. – Für „alleinstehende Jurte“ (z. B. wegen Unverträglichkeit der Frau) wäre eher *ĵāšyān ög* zu erwarten.
- 276 *Ĵarāzīn ʃaštadyan* Wer seinen Speichel spritzen läßt,
ĵaryān oryan. zerreißt [selbst] seinen [ärmlichen] *Ĵarya*q.
 Wer streitsüchtig ist, bringt sich um das Wenige, was er hat. – *ĵarya*q: ein *ton* (Obergewand) aus kurzhaarigem oder abgewetztem Fell.
- 277 *Ĵarīrda xüregen eki* Zum Beauftragen ist ein Schwiegersohn gut.
Ĵalārda irɣaj eki. Zum feierlichen Herbitten ist *irɣaj*-Holz gut.
irɣaj: „Felsenbirne, -mispel“ (eine Strauchart, deren rotes Holz begehrt ist für Peitschengriffe. Amelanchier [ovalis]?). – Bezieht sich vielleicht auf einen Brauch ähnlich dem Herbeiwinken von Heil und Segen (*churajlach*) bei Mongolen. – Mehrfach vorkommend in „Xan Tögüsvek“ (SPAT Nr. 77).

- 278 *Ĵaş ħirĳp*
Ĵarā xojūr. Die Lebensjahre altern,
der Speichel wird dick [= rar].
- Ĵaş:* „Alter, Lebensjahre“; *Ĵaş ħirĳr:* vgl. dt. jmds. „alte Jahre/alte Tage“. – Var.: *Ĵaş ħirĳr / Ĵarā xojūr.*
- 279 *Ĵaş Ĵalĳ,*
Ĵa's xara. Jung die Jahre,
schwarz der Zopf.
- 280 *Ĵa'vāžāññiñ bičĳzin, ōl!*
Ĵavāññiñ algĳn, ōl! Wie klein ist doch dein zweijähriges Pferdchen,
Junge!
Wie weit ist doch dein [Hosen]zwickel, Junge!
- Ĵavaq* (mong. *saltaa*): „*anatom.* Damm; Zwickel (der Hose)“. – Var.: Nr. 367.
- 281 *Ĵažĳ uluħnu damnava!*
Ĵalĳ uluħnu Ĵavĳdaqtava! Den, dessen Alter hoch ist, beleidige nicht!
Ein [Pferd] mit viel Nackenfett
reite nicht ohne Sattel!
- Ĵal:* „Fettschicht über dem Nacken/Widerrist des Pferdes“. – *Ĵavĳdaqtār:* „ohne Sattel reiten“.
- 282 *Ĵažĳrar da Ĵoq,*
Ĵavĳrar da Ĵoq. Es gibt weder etwas zu verheimlichen,
noch etwas, sich [deswegen] zu genießen.
- 283 *Ĵā bolurun bilvejn*
Ĵemiñ dōsba. Da du nicht weißt, ob es Krieg [geben] wird,
brauche deine Nahrung nicht auf!
Ĵut bolurun bilvejn
o'duñ dōsba. Da du nicht weißt, ob es *Ĵut* [geben] wird,
brauche dein Gras nicht auf!
- Ĵut:* siehe Nr. 51. – Die Cengel-Tuwiner legen Futtermittel an; sie mähen dazu Gras, das z. B. auf den Inseln im Xomdu (Chovd) oberhalb der Einmündung des *Aq xem* üppig wächst.
- 284 *Ĵā xara bolsada*
töreniñ maññajĳ. Obwohl der Krieg schlecht ist,
steht er an vorderer Stelle der Politik.
Arayĳ xara bolsada
Ĵemniñ dēžizi. Obwohl der Milchbranntwein schwarz ist,
gehört er zum Besten der Speisen.
- 285 *Ĵār aldĳnda a't durar Ĵive.*
Ĵaryaĳ aldĳnda ōl durar Ĵive. Unter der Rückenwunde ist immerhin ein Pferd.
In einem *Ĵaryaĳ* steckt immerhin ein Junge.
- Ĵaryaĳ:* siehe Nr. 276. – Vgl. AD S237.
- 286 *Ĵāsĳān olurarda*
sedgiliñni šinĳle! Wenn du ganz allein lebst,
prüfe deine Gedanken!
Göbdüñ ištĳge
sözün bižĳyla. Inmitten von vielen
halte dein Wort!
- sös bižĳylār:* „sein Wort geben, - halten“; wörtl. „seinem Wort Festigkeit geben“. – AD S 285.
- 287 *Ĵeček Ĵerde,*
Ĵečen mende. Blumen sind in der Erde,
Klugheit ist in mir.

288 *Ĵedger ĵeĵ iŝtinde.*

Das Unheil ist schon im Ärmel.

Etwa: Leicht kann etwas passieren! – *ĵedger*: „böser Geist, Dämon; Unheil“; *ĵeĵ*: „Ärmel“. – Dem Sprichwort liegt die Vorstellung zugrunde, daß Öffnungen aller Art (an der Jurte, an Kleidungsstücken) als Eingangstore für böse Geister geeignet sind. Deshalb durfte man Kleidungsstücke, vor allem von kleinen Kindern, über Nacht nicht außerhalb der Jurte liegen lassen; mußte ein Kleid draußen bleiben, knotete man die Ärmel unten zu. – Vgl. AD S298.

289 *Ĵeček sigen daynan üner.*

Blumen und Gras entwachsen dem Berg.

Ĵečen sös xörekten üner.

Weise Worte entspringen der Brust.

AD S282.

290 *Ĵer arazi ĩrāq.*

Die Entfernungen der Erde sind groß,

Ĵele yunnu ariq.

Das Fohlen vom Anbindeseil ist [noch] mager.

Wohl Mahnung zur Bedachtsamkeit. – Var.: Nr. 22.

291 *Ĵer a'tbas mergen.*

Ein Trefflicher, der nicht in die Erde schießt.

Ĵerge olurvas seden.

Ein Vornehmer, der nicht auf der [bloßen] Erde sitzt.

Beide Zeilen kommen auch als Segensspruch für Jungen vor (Nr. 28), durch *bolsun* „er möge sein/werden!“ abgeschlossen. – *mergen*: „trefflich, weise“, aber auch „Bogenschütze“, der durch mehr als nur „Treffsicherheit“ charakterisiert ist, so durch das Beachten, welche Tiere zu welcher Zeit und wieviele Tiere geschossen werden dürfen. – „nicht in die Erde schießen“: d. h. sein Ziel nicht verfehlen. In Reckenmärchen und Heldenepen bleibt allerdings bei Wettkämpfen der Pfeil eines trefflichen Schützen (des Helden) oft so fest in der Erde stecken, daß er kaum herausziehen ist; er hat jedoch zuvor verschiedene Hindernisse passiert wie das Loch im Beckenknochen eines Schafs oder das Öhr einer Nadel.

292 *Ĵer ĵerlep,*
*xuj xujlān.*Der die Steppe bewohnt,
der die Felshöhle behaust.

Zum Beispiel Einsiedler oder Flüchtige.

293 *Ĵerin görgen ĵēren omaq.*

Die Dseren-Antilope, die ihre Steppe sieht,

ist stolz.

*Ĵēnin görgen dāĵ omaq.*Der *Dāĵ*, der seine *Ĵēn* sieht, ist stolz.

Das gute Gefühl, das Vertraute zu erleben, Nachkommen der Sippe um sich zu haben. – Siehe Lied Nr. 22. – Vgl. Nr. 112 und AD S101 (*čekpe* „Vielfraß“ statt *ĵēren*).

294 *Ĵerinen asyan ĵēren,*

[Wie] eine Dseren-Antilope, die sich

sininan asyan sīn.

aus ihrer Steppe weg verirrt hat,
[wie] ein Hirsch, der von seinem Gebirgskamm
abgekommen ist.

azar: „sich verlaufen, verirren“; mit Abl.: „von etw. abkommen“. – Var. (Vers 2 oder selbständig): ... *ōrūnen asyan öle yoşyar*, „der graue Wildschafbock, der sein Rudel verloren hat“ (wörtl.: „der sich von den Seinen weg verlaufen hat“).

295 *Ĵeren a'dyan ĵeringe*
ĵedi day'in xarār.

Vgl. Nr. 334.

296 *Ĵip todbas,*
ižip xanbas.

297 *Ĵivede ĵive bar.*
Ĵimekej ištinde dük bar.

298 *Ĵize ĵivēze bōr aqsī xannīy.*

Ein Wolf ist in jedem Fall schuldig.

299 *Ĵize ĵivēze ĵay ĵāyay.*
Munsa munbūza ĵirā ĵāyay.

Eine Var. hat *eki* statt *ĵāyay*. – Vgl. Nr. 194.

300 *Ĵidīy xojtpaq*
ēzinge amdannīy.

xojtpaq: gegorene Milch. – AD S283.

301 *Ĵilīy görgenġe*
ĵilan desginer.

302 *Ĵiryalđīy šayda giēmĵi xerek.*
Ĵovalđīy šayda yađižīl xerek.

yađižīl: < mong. *chatuužil* „Härte, Ausdauer“.

303 *Ĵiryalīn uluy bolsa da*
dōžekge ĵidīp īrlava!
Ĵovalīn uluy bolsa da
dōžekge ĵidīp īrlava!

Eine Var. hat *bop* statt *bolsa da*.

304 *Ĵoqya ĵügürük ĵe'dbes.*

305 *Ĵorsa ōryazīn ĵüktenġen,*
doqtāza sümēzin dajaŋyan.

Charakterisierung eines Hochmütigen.

Dorthin, wo man eine Dseren-Antilope schoß,
wendet man sich noch sieben Mal.

Er ißt und wird nicht satt,
er trinkt und bekommt nicht genug.

In einer Sache steckt immer eine andere.
Im [tierischen] Blinddarm sind [immer] Haare.

Ob er gefressen hat oder nicht gefressen hat,
des Wolfs Maul ist blutig.

Ob man es ißt oder nicht – Fett ist angenehm.
Ob man ihn reitet oder nicht –
ein Paßgänger ist herrlich.

[Auch] stinkender *Xojtpaq*
ist für seinen Herrn schmackhaft.

Um den Mildblickenden
macht die Schlange einen Bogen.

In glücklicher Zeit ist Vorsicht nötig.
In leidvoller Zeit ist Härte nötig.

Wenn dein Glück auch groß ist –
singe nicht im Bett liegend!
Wenn dein Leid auch groß ist –
weine nicht im Bett liegend!

Das Nicht[-Vorhandene] holt [auch]
das schnellste [Pferd] nicht ein.

Der beim Gehen die Arme
auf seinen Rücken legt,
der beim Stehenbleiben die Hände
auf seine Hüften stützt.

306 *Ĵöp ĵive ĵövünge,*
šin ĵive šinīŋya bašdār.

Ein rechtes Geschöpf wird seine Rechten,
ein wahrhaftiges Geschöpf seine Wahrhaftigen
anführen.

Ein von meinem Gewährsmann Xara Baldin geprägtes Sprichwort. – Var. mit *ergir* statt *bašdār*: „Rechtes wird sich zu Rechtem, Wahres zu Wahrem wenden“.

307 *Ĵut bolurda i't todar,*
ĵovalan bolurda lama todar.

Bei *Ĵut* wird der Hund satt,
bei Leid wird der Lama satt.

Zu *ĵut* siehe Nr. 51. – AD S279.

308 *Ĵügürük je'ddirer*
bardam duddurar.

Der Schnelle läßt sich einholen,
der Stolze läßt sich fangen.

309 *Ĵüktērde bō ĵoq.*
Munarda a't ĵoq.

Zum Schultern fehlt ein Gewehr.
Zum Reiten fehlt ein Pferd.

310 *Ĵüstüg sōktün ĵüzü ĵanγīs.*
Ĵūs irgittin adi ĵanγīs.

Der Gelenkknochen Hundert ist ein einziges.
Der hundert Irgit Name ist ein einziger.

Die Irgit sind ein großer *tuw*. Stamm, der auch in Cengel stark vertreten ist.

311 *Mal azirānnin aqsī üstüg.*

Wer Vieh aufgezogen hat,

Giži azirānnin ba'ži xanniy.

dessen Mund wird fettig.
Wer einen Menschen aufgezogen hat,
dessen Kopf wird blutig.

Siehe Nr. 204 (Var. mit umgekehrte Versfolge). – AD S159.

312 *Mal todsa*
giži todar.

Wird das Vieh satt,
wird der Mensch satt.

313 *Maldin süttü*
gižinin ekizi.

Unter dem Vieh die Milchreichen,
unter den Menschen die Guten.

Oder: „... sind das Gut der Menschen“.

314 *Malγa manay xerek,*
gižē eš xerek.

Das Vieh braucht einen Wächter,
der Mensch braucht einen Gefährten.

315 *Mendi ĵorsa*
mej uluy.

Wenn man gesund ist,
ist das Glück am größten.

mendi bedeutet sowohl „gesund“, als auch „lebendig“. – Zeile 2 auch: „... ist das vom Schicksal Zugeteilte am größten“; *mej*: „das vom Schicksal bestimmte Teil; Glück“.

316 *Mijaqtaj alvas giži*
i't budu dōrar.

Wer nicht kacken kann,
läßt die Hundebeine erfrieren.

Wer lange Zeit zur Verrichtung seiner großen Notdurft braucht, bringt die wartenden Hunde zum Frieren. Auf einen absolut untüchtigen Menschen angewendet.

- 317 *Mijaqtī uluy dudsā da jīdīy* Ob man viel Kot anfaßt,
bičī dutsa da jīdīy. ob man wenig anfaßt – man stinkt.

AD S197.

- 318 *Muñ gižiniñ arnīn görgüze* [Besser] als die Gesichter von tausend Menschen
bir gižiniñ adīn doqtār. [ist es,] den Namen eines Menschen zu behalten.

- 319 *Muñyaqda* Dummheit
muñur joq. ist bodenlos.

muñyaq: „Dummer, Dummheit“. – *muñur*: „Ende; Grund, Boden“ (vgl. *düb*).

- 320 *Murun üngen yulaqdan* Das später hervorgekommene Horn
soñ üngen miñis uzār. wird länger als das vorher gewachsene Ohr.

Vgl. Nr. 98 und AD S193.

- 321 *Naj bižek e'dge dīnbas.* Das stumpfe Messer dringt nicht ins Fleisch.
Ĵalyī giži išge dīnbas. Der faule Mensch drängt nicht zur Arbeit.

dīñnīr: „[schneiden] können“ (mit Dativ).

- 322 *Nārniñ ulū eki.* Der Feste viele sind gut,
arayiñiñ bičezi eki. des Branntweins Weniges ist gut.

- 323 *Nūldüg dujuj örtembejn* Während der sündhafte Huf nicht brennt,
nūljoq šis örtenīr. brennt der unschuldige Spieß.

Nicht die Schuldigen, sondern ihre Werkzeuge werden bestraft. – Hier bezieht sich *dujuj* nicht auf „Huf“ allein, sondern auf den „Huf mit dem anschließenden Stück des Fußes“, das Spitzbein. Die Vorderfüße von Schafen und Ziegen werden zur Vorbereitung für den Verzehr abgesengt, indem man sie an Holzspießen (*šis*) ins Feuer hält, so daß die Haare abgeschabt werden können. – AD S200 (hier *nügül* statt *nūl*).

- 324 *Ojun da uzap,* Je länger das Spiel dauert,
mojun da uzār. desto länger wird der Hals.

mojun uzār: „sehr auf etw. warten“ (vgl. dt.: einen langen Hals machen, [mundartl.] gelänglich sein).

- 325 *Ojunda ojuna bar* Unter den Spielen gibt es alberne,
ozuruqda jīdīy bar. unter den Furzen gibt es stinkende.

Spiel und Spiel ist nicht dasselbe; von allem gibt es solches und solches.

- 326 *Oq ĵa dudar ōlduy.* Er hat einen Sohn, der Pfeil und Bogen anpackt.
Ozuq dudar uruyluy. Er hat eine Tochter, die das Hackmesser anpackt.

dudar: „ergreifen, fassen, packen, halten“; *ozuq*: „Hackmesser, Hacke“.

- 327 *Oq sanān mergen,* Ein trefflicher Schütze, bei dem jeder Pfeil zählt.
sös sanān ječen. Ein Weiser, bei dem jedes Wort zählt.

328 *Oludda olša joq,
jīdīnda jīryal joq.*

Beim [Herum]sitzen – keinen Gewinn,
beim [Herum]liegen – kein Glück.

AD S204.

329 *On beštīj aji xebtig,
oj jernīj ječē xebtig.*

Wie der Mond des Fünfzehnten [Tages],
wie die Blume in der Mulde.

Auf schöne Mädchen oder Frauen bezogen. – „Blume der Mulde“: die trotz des rauen Klimas im Hochgebirge wächst und blüht.

330 *Orūn oruqtap
jorūn jorūr.*

Jemandes Weg [weiter] gehen,
jemandes Tat fortsetzen.

jorūq: „Tat“; *jorūn jorūr*: „jmds. Tun fortsetzen“, übertr. „jmds. Beispiel folgen, in jmds. Fußstapfen treten“. – Var.: *Adazīnīj orūn oruqtap...*, „Seines Vaters Weg einschlagen...“.

331 *Ot suynuḡ jōyu eki.
Uruy bārniḡ irayī eki.*

Die Nähe von Brennholz und Wasser ist gut.
Das Fernsein von Töchtern und Verschwägerten
ist gut.

AD S201 (mit der sekundären Form *irā* < *irayī*).

332 *O'ttuy jerge mal doqtāvas.*

An einem grasreichen Platz bleibt das Vieh
nicht lange.

*Jīryaldīy jerge ayvaj
doqtāvas.*

An einem glücklichen Ort bleibt die Frau
nicht lange.

Möglicher Bezug: die früher relativ hohe Sterblichkeit von Frauen jüngeren und mittleren Alters.

333 *Ōl durarda xelin yajā bār.*

Wenn ein Sohn da ist – wohin sonst
sollte eine Schwiegertochter gehen?

Uruy durarda güdē yajā bār. Wenn eine Tochter da ist – wohin sonst
sollte ein Schwiegersohn gehen?

334 *Ōna a'dyan jeringe*

In dem Gebiet, wo ein Dserenantilopenbock
erlegt wurde,
wird man zehnmal Ausschau halten.

on dayīn xarār.

ōna: vgl. mong. *oono*, „(Dseren-)Antilopenbock“. – Vgl. Nr. 295. – AD S202.

335 *Ōr bir gižige xaralīy.*

Der Dieb hegt gegenüber einem Menschen
Argwohn.

*Ōrladyan muḡ gižige
xaralīy.*

Der Bestohlene hegt gegenüber tausend
Menschen Verdacht.

Var.: *Ōr birge xaralīy, ōrladyan muḡya xaralīy.* – Vgl. AD S207.

336 *Ōr yilbas
o't üsbes giži
orčalaḡda joq.*

Einen Menschen, der keinen Diebstahl begeht
und der kein Gras bricht,
gibt es nicht auf der Welt.

337 *Ōdü dolu
ökpezi bačīm.*

Seine Galle ist voll,
seine Lunge ist schnell.

Auf einen jähzornigen Menschen, mit heftigem, aufbrausendem Charakter, bezogen.

- 338 *Ögömör joq bajnan* Besser als ein Reicher, der nicht freigebig ist,
ölfejlig xaviryam eki. ist mein segensreicher Berghang.

ögömör: < mong. *ögöömör* „freigebig“.

- 339 *Ölgen xočunnan ozruq surār.* Von einem toten Weib einen Furz verlangen.

Von jmdm. etwas Unmögliches erwarten; vgl. dt.: einem nackten Mann in die Tasche greifen.

- 340 *Ölöp tōner tūkölüg* Stirbt man, hat man/gibt es
eine sich vollendende Geschichte –
törüp ö'zer jajānniγ. wird man geboren, hat man/gibt es
ein sich entfaltendes Schicksal.

- 341 *Ölür gižiniñ jañi artıq.* Eines Sterbenden Stimmung
lebt [noch einmal] auf.
Özer ottuñ jalini artıq. Eines verlöschenden Feuers Flamme
flackert [noch einmal] auf.

artıq: „stark“; *jañi artıq*: „launig“. – Erinnert an den Brauch *xöñnün surār*, vgl. Lied Nr. 63.

- 342 *Ölür men deş jemiñ dōsba!* Brauche deine Nahrungsmittel nicht auf,
weil du denkst: „Ich sterbe“!

- Göžer men deş ijažin dōsba!* Brauche dein Holz nicht auf,
weil du denkst: „Ich ziehe fort“!

Vgl. Nr. 241.

- 343 *Ölürer gižiniñ öcün sura!* Erfrage die Aussage eines Menschen,
den man töten will!
za'dar a'ttiñ dižin gör! Besieh die Zähne eines Pferdes,
das man verkaufen will!

Vgl. Nr. 428.

- 344 *Ölvesdiñ xünün gör.* Eines Unsterblichen letzten Tag erleben.
Öšbesdiñ odun oqqular. Ein nie verlöschendes Feuer anzünden.

Zwei Unmöglichkeiten als Ausdruck einer hoffnungslosen Situation. – Aus P. *Ĵivās* Aufzeichnungsheft.

- 345 *Örü ājtīr dēri irāq.* Hinauf zu rufen, ist sein/ihr Himmel zu weit.
Ĵudu ājtīr jer yađiγ. Hinab zu rufen, ist die Erde zu hart.

Ausdruck der Hilflosigkeit, der Verzweiflung.

- 346 *Ösgēr bačim bolsa a't joṽār.* Ist der Ritt aufwärts schnell, leidet das Pferd.
Ökpe bačim bod joṽār. Ist die Lunge heftig, leidet man selbst.

ökpe bačim steht für „Erregtsein, Aufregung“.

- 347 *Öštügnün mayazı xanar* Des Haßerfüllten Selbst ist sehr zufrieden,
inaqdiñ sōgü γalbarar. der Liebenden Knochen verstärken sich.

Der Sinn ist: Etwas Schlechtes ist zwar gelungen, hat aber die Liebenden nur noch fester verbunden. – *yalbarar*: vgl. TRS *kalbarar* „sich entfalten, sich verstärken ...“. – Vgl. Nr. 144.

- 348 *Özerniñ jüzünü jaŋγīs.* Der Sich-Vermehrenden Farbe ist von einer Art.
Örülärniñ digi jaŋγīs. Der Aufsteigenden Meinung ist von einer Art.

örülär: „sich verbessern; zu Ehren kommen“, übertr. „aufsteigen“. – *dik*: „Meinung, Ansicht“.

- 349 *Örengen jaŋ* Des Gebildeten Charakter verschleißt nicht,
örttedse de yalvas. selbst wenn man [ihn] verbrennt.

- 350 *Sayiži baqtı dēdis görves,* Den Widerlichen mag der Himmel nicht,
zambar gižini i't görves. den Zerlumpten mag der Hund nicht.

sayiži baq: übertr. „mit häßlichem Inneren“; *görves*: übertr. „nicht mögen, nicht leiden können“.

- 351 *Sayiži dēdisde,* Seine Gedanken – im Himmel,
sārī dovuraqda. seine Hinterbacken – im Dreck.

sār: „unterer Teil des Leibes; Hinterbacke“. – Auch umgekehrte Versfolge (so AD S216).

- 352 *Sayižında joq bolsa* Wenn in seinen Gedanken nichts ist –
jüzün söglep bē? was soll er einem mitteilen?
Savazında joq bolsa Wenn in seinem Krug nichts ist –
jüzün yudup bē? was soll er einem daraus einschenken?

sayižında joq: auch „er erinnert sich an nichts“. – Vgl. Nr. 418.

- 353 *Saldırynan anaj joq,* Von denen mit Bart
hat er nicht [einmal] ein Zicklein,
saŋmajlıynan javā joq. von denen mit Stirnschopf
hat er nicht [einmal] ein zweijähriges Pferd.

- 354 *Sārī sannıy* Ihr Melk[vieh] ist [leicht] zählbar,
savazı xirelig. ihr Geschirr ist begrenzt.

- 355 *Sezikten ārīr.* Durch Zweifel wird man krank.
Süzükten ekirer. Durch Glauben wird man gesund.

sezik: „Zweifel, Ekel; Verdacht“; vgl. mong. *sézig* „Zweifel, Unglaube“. – *süzük*: vgl. mong. *süség* „Glaube“.

- 356 *Seziktig serviñnēš* Der Verdächtige blickt unstat hin und her.
járliy širvañnāš. Das rüdis [Pferd] wedelt mit dem Schweif.

serviñnēš: „einer, der unstat umherblickt“ (*serviñnēr*: „ängstlich/hastig umherblicken“); so auch *širvañnāš* < *širvañnār*: „mit dem Schweif wedeln“ (vgl. TRS *šyrbanyr*). – *jár*: „Räude (auf dem Pferderücken)“;

- 357 *Soyur xündüs de görves.* Der Blinde sieht auch am Tage nicht.
Görves teveni de görves. Wer nicht schaut, sieht auch ein Kamel nicht.

Etwa: Vor Blindheit nichts sehen ist kein eigenes Verschulden, Unaufmerksamkeit dagegen schon. Die 2. Zeile kommt auch selbständig vor. – Nur ähnlich AD S217: *Sogur diñe-daa körbes, chündüs-daa [sic] körbes*.

- 367 *Šarižānjnīn jožanjin ōl!* Wie langsam ist doch dein Öchslein, Bursche!
Sayižiņnīn ulūn ōl! Wie großartig sind doch deine Gedanken,
 Bursche!

šarižaq: „Öchslein“; *žoʒan*: „langsam, träge“. – Var. 1 beginnt mit *ǰavāžānniñ bičizin*, „dein zweijähriges [Fohlen]“, Var. 2 mit *Burūžānniñ*, „dein zweijähriges Kälbchen“. – Vgl. Nr. 280.

- 368 *Šā ǰe'der,* Seine Zeit ist da,
šiži dolar. sein Spieß ist voll.

Seine Zeit ist abgelaufen, sein Maß ist voll.

- 369 *Šārī süddüg* Ihr Teesatz enthält Milch,
ǰayizi e'ddig. ihre Fleischstange ist voll Fleisch.

Es geht ihnen gut – sie haben zu melken und zu schlachten, es mangelt ihnen nicht an Vieh. – *šār*: „Teesatz, Teerest“ (der früher seltene Tee wurde einige Male gekocht). – Vgl. Nr. 267.

- 370 *Šāʒan ajaqdiñ ǰaldarī gösgü.* Daß eine Porzellanschale fleckig ist, sieht man.
sajd gižiniñ zamdarī gösgü. Daß ein Minister lumpig ist, sieht man [auch].

šāʒan ajaq: „Porzellantrinkschale“; *ǰaldar*: „fleckig, schmutzig“; *gösgü*: „sichtbar, auffallend“; *sajd*: „Minister“ (TRS *sajyt*, < mong. *sajd*); *zamdār*: „abgerissen, lumpig“ (auch übertr.).

- 371 *Talajni görgen* Ein alter Hund, der manches sah
dalajni sōryan ǰıryan i't. und der ein Meer geschluckt.

Einer, der mit allen Wassern gewaschen ist. – *talaj*: „manches, mancherlei“. – Vgl. Nr. 237 und AD S240.

- 372 *Taldān giži* Wer [zu] wählerisch ist,
daš(ǰa) dajanır. wird sich schließlich auf einen Stein stützen.

taldār: „auswählen, Auswahl haben, wählerisch sein“; *dajanır*: „sich auf etwas stützen“. – Vgl. AD S232 (*tas* „nackt, kahl, glatzköpfig“ [auf eine Frau bezogen?] statt *daš*).

- 373 *Taņǰırān üzüp,* Seinen Schwur brechen und
toņǰurān ziptār. sein kleines Messer mit einem Griff zurüsten.

Vom Freund zum Feind werden. – *taņǰıraq üzer*: „einen Schwur brechen“ (wörtl. „zerreißen“); *toņǰuraq*: „kleines Messer“ (stand.tuw. „Klappmesser“); *ziptār*: „mit einem Griff versehen“ (be-deutet hier: einsatzbereit machen).

- 374 *Tarvān a'dip bajıvas.* Murmeltiere jagend wird man nicht reich.
Tamiqi dırtip ǰoqsuravas. Tabak rauchend wird man nicht arm.

ǰoqsurār: „arm werden“. – Vgl. AD S235.

- 375 *Tarvānčiniñ a'di semirer.* Das Pferd des Murmeltierjägers wird fett.
Arayičiniñ a'di arar. Das Pferd des Trinkers wird mager.

Bei der Murmeltierjagd bleiben die Pferde ein Stück vor dem Jagdareal (meist hinter einer Anhöhe) zurück und können sich auf den Gebirgsweiden gütlich tun.

- 376 *Tavaqǰa arınnıy,* Mit einem Gesicht, groß wie ein Teller,
dayšaʒa ǰaraqtiy. mit Augen, groß wie Trinkschalen.

Auf einen schönen Menschen bezogen.

- 377 *Tavām šimjeze* Wenn meine Fußsohle zuckt,
ōr yilīr men. werde ich eine Dieberei begehen.
Tāļajīm šimjeze Wenn mein Gaumen zuckt,
mege ājtīr men. werde ich eine Lüge sagen.
tavaq: „Fußsohle; Teller“; *tāļaj:* siehe Nr. 378; *šimjēr:* „sich bewegen“, hier „zucken“.
- 378 *Tavāmnān tōsun īrāvān.* Von meiner Sohle löste sich der Staub nicht.
Tāļajīmnan sōs īrāvān. Von meinem Gaumen löste sich kein Wort.
tāļaj, „Gaumen“, entspricht sinnbildlich dem dt. „Zunge“. – Einsam unterwegs sein.
- 379 *Todarda* Wenn man satt ist,
toɣdu xojnuɣ yudrū schmeckt selbst der Fettschwanz
amdan joq. eines einjährigen Schafes nicht.
toɣdu: TRS 1955 „einjähriges/junges Schaf“ (ebenso kas. *toqty*). – Vgl. AD S231, 1. Zeile.
- 380 *Toɣɣuraqdan taɣɣıraq jıdıc.* Ein Schwur ist schärfer als ein kleines Messer.
Tōļajnan tāļaj jūgūrūk. Der Gaumen ist schneller als ein Hase.
 „Schwur“ hier negativ. – *tāļaj* („Gaumen“) hier sinnbildlich für „Rede, Gesagtes“ (vgl. Nr. 378).
- 381 *Tōrelin bilves ī't* Der Hund, der seine Art nicht kennt, [ist wie]
temirin bilves egē. die Feile, die ihr Eisen nicht kennt.
 Es fehlt beiden wesentliche Erfahrung. – Var. mit *giži* „Mensch“ statt *ī't* (*tōrel* hier „Verwandte“). – Vgl. AD S234: *Tōrelin bilves* – yt. *Demirin bilves* – *ēgēē*; hier ist der Sinn ein anderer.
- 382 *Tōrēn tōnūves* Verwandtschaft nutzt sich nicht ab,
bār badbas. Blutsverwandtschaft vergeht nicht.
tōrēn: „Verwandte, Verwandtschaft“; *bār:* „Leber; patrilineare Blutsverwandtschaft“ (im Gegensatz zu *xin* „Nabel; matrilineare Verwandtschaft; vgl. Nr. 73); *badar:* „vergehen, untergehen“.
- 383 *Tōrēnin xereksevēnniɣ* Wer seine Verwandten mißachtet,
dōrē yudulār. dessen Bahn geht abwärts.
xereksēr: „für nötig halten“, übertr. „achten“, mit Negation: „mißachten“; *dōrek:* „Lauf; Rennen“; *yudulār:* „absinken; ins Verderben geraten“; *dōrek yudulār:* „schlecht bekommen, schlecht ergehen“ (vgl. dt.: auf die schiefe Bahn geraten).
- 384 *Tōrūvēnniɣ tōzū ɣadıɣ.* Hart ist das Brustbein derer,
 die nicht geboren haben.
Azravānniɣ aqsı ɣadıɣ. Hart ist der Mund derer,
 die nicht [liebevoll] aufgezogen haben.
azravān < *azīravān*. – Vgl. Nr. 395.
- 385 *Tōrūrnen ɣortbān soɣɣār* Nachdem du dich vor dem Geborenwerden
 nicht gefürchtet,
ölürnen ɣortba! fürchte dich nicht vor dem Sterben!

- 386 *Tülejge zildaj ozuruqču.* Sich auf Taubheit verlassend [wird man] ein Furzer.
Soyurɣa zildaj őrču. Blindheit ausnutzend – ein Dieb.
zildār: „sich auf etwas verlassen, etwas ausnutzen“; *őrču:* „Dieb“.
- 387 *Udūrda uɣyuzu sergek,* Beim Schlafen ist sein Schlaf leicht,
ɣulašdārda budu ɣık. beim Schreiten ist sein Fuß leicht.
uɣyū: „Schlaf“; *sergek:* „wach, leicht (vom Schlaf)“; *ɣulašdār:* „schreiten, ruhig gehen“ (vgl. stand. tuw. *kylaštaar*); *ɣık:* „leicht“. – Qualitäten von Hirten und Jägern?
- 388 *Uqtuy ɣoqtuynu* Den von Grund auf Nichts-Habenden
dedgip bolvas. zu unterstützen ist unmöglich.
Uqtuy muɣyaqtı Den von Grund auf Unvernünftigen
surɣap bolvas. zu belehren ist unmöglich.
uq: „Geburt, Herkunft“; *uqtuy:* „von Geburt/von Anfang an; vererbt“; *dedgır:* „unterstützen“; *muɣyaq:* „dumm, unvernünftig“.
- 389 *Ulūmnuɣ söziın dıɣnān* Hätte ich doch auf die Worte meiner Älteren gehört!
bolrum ɣajıl.
Uzun ıjašdıɣ baɣıɣya törēn Wäre ich doch auf dem Wipfel eines hohen Baumes geboren!
bolrum ɣajıl.
- Die 2. Zeile bedeutet: Wäre ich doch Schamane geworden! Sie bezieht sich auf die verbreitete Vorstellung, daß eine Schamanenseele zunächst im Wipfel eines hohen Baumes in einer eisernen Wiege aufgezogen wird. Sinn: Wäre ich doch weitsichtiger (klüger) gewesen!
- 390 *Urıyluɣ ɣızı uruɣya* Leute mit Töchtern haben Mädchen gern.
xajıraldıɣ.
Ölduy ɣızı ölya xajıraldıɣ. Leute mit Söhnen haben Jungen gern.
- 391 *Uzun edek but orār.* Ein langer Rockschoß wickelt die Beine ein.
Uzun dıl baş orār. Eine lange Zunge wickelt den Kopf ein.
orār: „einwickeln, umwickeln, binden“. – Behinderung und Verdunkelung. – AD S245.
- 392 *Ülanı davır,* Einen Berg überwindet man,
üleni davıvas. das Schicksal überwindet man nicht.
üla: „Berg“ (< mong. *uul*); *üle:* „Schicksal, Vorherbestimmtes“; *davır:* „überwinden, mit etwas fertig werden“.
- 393 *Ünezin dōzup* Seinen Wert verbrauchend
inēn arɣızar. läßt er seine Kuh abmageren.
 Er verhält sich nicht wie ein echter Viehzüchter.
- 394 *Üren baryan ɣeringe ölü.* Ein Mädchen stirbt dort, wohin es gegangen ist.
Daş düşgen ɣeringe elēr. Ein Stein verschleißt sich dort, wohin er gefallen ist.

Nach der Heirat gehört die Frau für immer zur Sippe des Mannes.

395 *Üren joqduñ aqsı yadıñ.* Der Mund der Kinderlosen ist hart.

Vgl. Nr. 384.

396 *Üsdüg xoldan dudbas,* [Was] man mit fettiger Hand nicht anfaßt,
yadıñ āsdan ājtbas. [wovon] man mit hartem Mund nicht spricht.

Auf einen teuren Menschen (z. B. das eigene Kind) bezogen; andere Übersetzungsmöglichkeit: „einer, der nichts/niemanden mit fettigen (d. h. unsauberen) Händen anfaßt, der nicht mit hartem Mund (harten Worten) spricht“, d. h. jmd., den man schätzt, weil er mit allem bedacht und sorgsam umgeht. – Var. Nr. 412: *xirlig* „schmutzig“ statt *üsdüg*.

397 *Üş dayın xemjip* Miß dreimal
bir dayın xes! und schneide einmal!

AD S252.

398 *Xaja görse xöleñgi,* Blickt er sich um – [nur] Schatten,
yarvaj alsa yulaq. will er etwas anfassen – [nur] ein Ohr.

Ein einsamer Mensch, der niemanden hat. – AD S270.

399 *Xannan xan üner.* Aus Blut geht Blut hervor.
Sütten süt üner. Aus Milch geht Milch hervor.

So auch im Märchen von Šaraldaj Mergen (TVM Nr. 28, S. 125, SPAT Nr. 11, S. 131).

400 *Xara bārnñiñ üzū,* Ein Fetzen der schwarzen Leber,
xannñiñ xinnñiñ użū. ein Endchen des blutigen Nabels.

üzük: „Bruchteil, Rest, Teil, Stück“; *użuk*: „Ende“

401 *Xara yu’rttuñ ĵemi,* Des schwarzen Wurmes Speise,
xara i’ttiñ doju. des schwarzen Hundes Fraß.

Alle Mühe war vergeblich, alles ist dahin. – Vgl. Nr. 402, 404. – *doj*: „Fest; Fraß“.

402 *Xara yuštun ĵemi,* Des schwarzen Vogels Speise,
xara yu’rttuñ a’ži. des schwarzen Wurmes Nahrung.

403 *Xara õñge xān,* In seiner schwarzen Jurte ist er ein Fürst,
bora õñge boyda. in seiner braunen Jurte ist er ein Heiliger.

Sein eigener Herr sein; den Seinen wertvoll/teuer sein.

404 *Xaramjñiñ ĵemi* Des Geizigen Speise,
xar i’ttiñ doju. des schwarzen Hundes Fraß.

„Alles für die Katz“. – *xaramjñi*: „geizig“. – Vgl. Nr. 401f.

405 *Xariya bergen uruy,* Das in die Fremde gegebene Mädchen –
xajaya adyan oq. ein in den Fels geschossener Pfeil.

Mit der Heirat scheidet die junge Frau aus dem elterlichen Clan aus. – Vgl. Nr. 164 und 394.

406 *Xāji dīmālīy* Seine Nase voller Rotz,
baldrī mījaqtīy. seine Waden voller Kot.

- 407 *Xājīŋya ʃe'dgende*
inek suyžu. Wenn ihr [das Wasser] bis zur Nase reicht,
wird [selbst] die Kuh ein Schwimmer.
Vgl. dt.: das Wasser steht bis zum Hals (Not macht erfinderisch). – Vgl. AD S272 („Hund“ statt „Kuh“).
- 408 *Xebtiŋ ekizin bodya.* Das beste von den Kleidern sich selbst.
ʃemniŋ ekizin giʒige. Das beste von den Speisen den anderen.
- 409 *Xerek bolsa e'din* Wäre es nötig, würde er sich sein Fleisch
gezip bergidig. heraus schneiden und hingeben.
Vgl. Lied Nr. 74.
- 410 *Xerektiŋ ēzi* Der Herr der Tat
xengirgeniŋ doyūru. ist der Trommelschlägel.
Ähnliche Bedeutung wie in Nr. 323, etwa: Nicht die Trommel ist schuldig, die laut tönt, sondern das Werkzeug, das sie zum ertönen brachte? – *xerek*: vgl. mong. *chérèg* „Sache, Angelegenheit; Delikt; jur. Tat“; *xerektiŋ ēzi*: übertr. „die Wurzel allen Übels; Verantwortlicher“.
- 411 *Xēmsek xerteŋnēš.* Der Wehleidige neigt zu ständigem Zucken.
Tōmsaq doŋyaŋnāš. Der Autoritätsgläubige neigt zu ständigem
Buckeln.
Siŋziŋ zīrtayŋnāš. Der Hochmütige neigt zu Empfindlichkeit.
xēmsek: „wehleidig, pimpelhaft“; *xerteŋnēš*: „einer, der mit dem Kopf zurückzufahren pflegt“;
tōmsaq: „einer, der alles für groß hält“; *doŋyaŋnāš*: „sich beugend; buckelnd“; *zīrtayŋnāš*: „empfindlich, genierlich“; = TRS *sertiliš*: „empfindlich, leicht aufbrausend, zum Jähzorn neigend“.
- 412 *Xirlig xoldan dudbas* Einer, den man mit schmutzigen Händen
nicht anfaßt,
yađiŋ āsdan ājtbas. von dem man mit hartem Mund nicht spricht.
Vgl. Nr. 396 (= Var. mit *ūsdiŋ* statt *xirlig*).
- 413 *Xijīydap bergen darsanan* Besser als schiefblickend gegebener Wein
yadyīrip bergen suy örü. ist lachend gereichtes Wasser.
xijīydār: „böse/schief ansehen“; *darsa*: < mong. *dars(an)* „Wein“.
- 414 *Xoj baži jēn oylum* Mein Sohn, der den Schafskopf aß,
xamsaladı. ist schlecht versorgt.
ʃēren baži jēn oylum Mein Sohn, der den Dserenkopf aß,
ʃemsindi. hat gut gegessen.
xamsa: „unzureichend“, *xamsalār*: „unzureichend versorgt sein“; *jēn*: < *ʃigen* „gegessen“;
ʃemsiner: „befriedigt/satt sein“. Dazu eine Ursprungsgeschichte (Gewährsperson: Č. Galsan): Eine Frau ließ den eigenen Sohn einen Schafskopf, den Stiefsohn einen Antilopenkopf essen. Obwohl der Schafskopf viel mehr Fleisch hat als der Antilopenkopf, glaubte sie, dem eigenen Sohn zu wenig, dem Stiefsohn zuviel gegeben zu haben, und daher sagte sie die obigen sprichwörtlich gewordenen Worte. – Vgl. AD S254.

- 415 *Xoj joq ödek xaranyï.* Eine Hürde ohne Schafe ist dunkel.
Nom joq giži xaranyï. Ein Mensch ohne Lehre ist dunkel.
- 416 *Xojuyan a'ttiŋ yarā gösgü.* Des scheuenden Pferdes Augen sehen scharf.
Fortuq gižiniŋ yulā dīžï. Des ängstlichen Menschen Ohren hören scharf.
- xojar:* „scheuen (bei Tieren)“, *xojuyan:* „leicht scheuend“, *gösgü:* „gut sehend“, *γortuq:* „ängstlich, feige“, *dīžï:* „gehorsam, hörwillig“, hier: „hellhörig“. – AD S257.
- 417 *Xojuyanni a'dim dive!* Das leicht scheuende nenne nicht „mein Pferd“!
Xuruyunni ežim dive! Den leicht lügenden nenne nicht
 „mein Freund“!
- xūrar:* „betrügen, lügen“, *xūryan:* „oft lügend“, *dives:* < *dēr* „sagen, nennen, halten für“.
- 418 *Xönēnde joq bolsa* Wenn in seinem *Xönek* nichts ist,
žüzün yudup bër ijik? was sollte er einem da einschenken?
Xörēnde joq bolsa Wenn in seiner Brust nichts ist,
žüzün ājtıp bër ijik? was sollte er einem da erzählen?
- xönek:* kleiner zylindrischer Eimer aus getrockneter und geräucherter Haut als Gefäß für Flüssigkeiten; TRS bietet nur „Teekanne“, aber vgl. dort s.v. *köör* die sprichwörtl. Redensart *Ooŋ kör-bëen čüvezi čok, ködürbëen xönëe čok*, „Nichts (gibt es), was er nicht gesehen, keinen Eimer, den er nicht hochgehoben hätte“ (~ Er ist durch Feuer und Wasser gegangen). – Als Sitz des Wissens gilt die Brust (*xörek*). Als ich die Erzählerin Bājā (siehe Taube 1994a S. 362), nach Märchen fragte, antwortete sie spontan, ihre Brust sei voll davon. – *γudar:* „(ein)gießen, einschenken“. – Vgl. Nr. 352.
- 419 *Xörēmniŋ xani* Er ist mir [wie] das Blut meiner Brust,
γarāmniŋ oyu. er ist mir [wie] die Pupille meines Auges.
- Vgl. dt.: jmdn. so liebhaben „wie das Licht seiner Augen“. – *γaraqtiŋ oyu:* „Pupille“.
- 420 *Xörēn a'žip* Er öffnet seine Brust
žürēn bër. und gibt sein Herz hin.
- Sein Innerstes einem anderen anvertrauen, sich ganz hingeben. – Var. mit *gör* statt *bër*: „jmds. Brust auftun und ihm ins Herz sehen“.
- 421 *Xurān bārīŋya oluryanniŋ* Wer vor den Lämmern [an den *Xöne*] sitzt
γurunda amir joq. an dessen Gürtel ist keine Ruhe.
Xuda yidīŋya oluryanniŋ Wer neben seinen Schwiegerleuten wohnt,
γulānda amir joq. an dessen Ohren ist keine Ruhe.
- Lämmer spielen und fressen gern an allem herum. – *bārīŋya:* „vor (lokal)“, < *bār* „Leber; Vorderseite“. – *xuda:* „Verschwägte; Verwandtschaft der Frau“ (mit diesen zusammenzuleben war einst nicht das übliche).
- 422 *Xurān gežinen* Mit einem Lammfell
xurajlap alyan emes. feierlich hergebeten worden ist sie nicht.
- Sie kann ja zurückgehen – wir haben sie nicht hergebeten. Meist von einer unbeliebten Schwägerin oder Schwiegertochter gesagt, die man vielleicht nicht gewollt hat. – *xurān geži:* „Lammfell“

(Inbegriff des Wertvollen). – *xurajlār* < mong. *churajlach*, „feierlich herbeschwören (unter *xuraj*-Rufen); rituelles Herbeirufen von Segen; der Tradition gemäßes Herbitten, Einladen“.

423 *Xün düšdēr,*
er jeḡjīr.

Die Sonne steht im Mittag,
der Mann erreicht die besten Jahre.

So sicher, wie die Sonne täglich einmal im Mittag steht, so steht jeder einmal im Zenit seines Lebens. Auf etw. bezogen, was mit Sicherheit geschehen wird. – *düš*: „Mittag“; *düšdēr*: „Mittag werden; im Mittag sein (Sonne)“; *jeḡjīr*: „erwachsen werden“.

424 *Xündülērde xülmülzēn,*
tōrda doṇyaṇnān.

Die bei der Verehrung schöntun und
beim Achtungserweis buckeln.

xülmülzūr: „sich geziert benehmen; schöntun“; vgl. TRS *chülümzürüür/-èèr* „(übermäßig) lächeln“. – *tōr*: „Aufmerksamkeit/Achtung erweisen“; *doṇyaṇnār*: „jmdm. schmeicheln, zu willig entgegenkommen, (katz)buckeln“.

425 *Xündüsḡü e'ddiṇ ēzi ḡöp,*

Des tagsüber [gekochten] Fleisches Herren
sind viele.

ösḡüs ḡiziniṇ dēdizi ḡöp.

Eines verwaisten Menschen Himmelsgötter
sind viele.

Im Laufe des Tages können viele Vorbeireisende oder in der Nähe Lagernde in der Jurte einkehren und werden bewirtet – das Fleisch findet viele Esser (abends ißt im allgemeinen jeder in seiner eigenen Jurte); ebenso hat eine Waise viele, die ihr Anweisungen geben, über sie bestimmen. – *xündüsḡü*: „tagsüber“.

426 *Xünnep ḡār ḡāšḡin ge'žē.*

Feiner Sprühregen, der bei Sonnenschein fällt,
ist beschwerlich.

Xünürxep ḡaṇḡanīr avḡaj
ge'žē.

Eine eifersüchtelnd herumschimpfende Frau
ist beschwerlich.

xünnēr: „scheinen (Sonne)“; *ḡār*: „fallen (Niederschlag)“; *ḡāšḡin*: „Sprühregen, regnerisches Wetter“; *ge'žē*: hier „beschwerlich, unangenehm, quälend“; *xünürxēr*: „eifersüchtig sein“; *ḡaṇḡanīr*: „herumschimpfen“.

427 *Xününde ḡaṇḡis eki sös*

Ich will täglich ein einziges gutes Wort
behalten,

doktādḡim dep

ḡilinda üš ḡüs aldan beš

und im Jahr gibt es 365 Tage und Nächte.

xonuq bar.

xününde: „am Tage, an einem Tage“; *eki sös*: hier „beherzigenswertes Wort, wertvolles Lehre“; *doktādḡir*: „da bleiben lassen, behalten, sich aneignen“. – Vgl. den kleinen Text mit dem Titel *suryālī* „Belehrung“ in Taube 1994a (SPAT) S. 295, Nr. 75, in dem der gleiche Gedanke ausgedrückt und begründet wird.

428 *Zadar a'ttiṇ diḡin a'žar.*

Man drückt das Gebiß eines Pferdes
auseinander, das verkauft werden soll.

Ölürer ḡiziniṇ söziṇ surār.

Man erfragt das Wort eines Menschen,
den man töten will.

Zeile 2: Motiv der Reckenmärchen. – Vgl. Nr. 343.

429 *Zalyŋ joqda*
sigen baži šimjeves.

Vgl. Kein Rauch ohne Feuer.

Wenn es keinen Wind gibt,
bewegen sich die Spitzen der Gräser nicht.

Fragmente

430 *Oraj xenje a'ži töldüg ...*

Wer spätgeborene Kinder/Nachkommen hat, ...

431 *Ūraŋya todbān ...*

Von der ersten Milch nicht sattgeworden ...

7. RÄTSEL (DĪVĪZĪQ)

Rätsel waren zur Zeit meiner Feldforschungen ein noch lebendiges Kulturgut: Sie waren wohlbekannt, und man mußte nicht lange auf Antwort warten, wenn man nach Rätseln fragte. Waren die ersten drei bis vier aufgegeben und erraten, schien es uns zuweilen so, als hätte sich eine Schleuse geöffnet. Ein Rätsel zog das andere nach sich, wenn nur mehrere Personen in der Jurte anwesend waren. Gemeinsames Teetrinken mit Nachbarn, mit Gästen oder kurz einkehrenden Vorüberreitenden waren günstige Gelegenheiten. Natürlich mußte zunächst nach Rätseln gefragt werden, als spontanen Beitrag zur Unterhaltung erlebte ich sie nicht. Aber nach einem *dīvīzīq bilir siler be?* kam nach einer kleinen Denkpause oder erneutem Nachfragen sehr schnell das erste Rätsel in die Runde. Es folgte ein kurzes Bedenken oder die spontane Antwort, dann kam bald das nächste. Für eine Weile wurde das Rätsel-Aufgeben und -Erraten zum Unterhaltungsgegenstand, und es war unverkennbar, daß die Erwachsenen ihr Vergnügen damit hatten. Manchmal folgten sie so rasch aufeinander, daß selbst der Muttersprachler Č. Galsan Mühe hatte, schreibend mitzukommen. In solchen Situationen hörten wir manchmal 10-20 und mehr Rätsel, natürlich nicht nur neue – eine Situation, wie sie hierzulande heute unter Erwachsenen nicht vorstellbar ist. Aber auch durch Kinder, die in Gegenwart nicht zur Jurte oder zur Jurtengemeinschaft gehöriger Erwachsener im allgemeinen sehr zurückhaltend waren und vor allem zuhörten, ist die Sammlung bereichert worden. Gelegentlich habe ich Rätsel mit einem Bonbon belohnt, woraufhin die Quellen sprangen, zumal sich das schnell herumsprach. Schließlich wurden auch die Rätsel durch eine große Anzahl aus Payva oylu Ĵivās Aufzeichnungsheft bereichert.

Die Rätsel der Tuwiner im Altai, meist in den für deren gesamte Volksdichtung charakteristischen parallel gebauten alliterierenden Versen abgefaßt, sind sehr konkret. Abstrakta – in der Antike und bei uns im Mittelalter beliebt – sind, wenn wir einmal von Tätigkeiten absehen, nicht ihr Gegenstand. Nur zwei Rätsel (Nr. 307f.) machen eine Ausnahme. – Die Rätsel wurzeln vielmehr im vertrauten tuwinischen Milieu. Die heimatliche Natur, die Jurte mit allem, was zu ihr gehört, das Vieh, das die Lebensgrundlage bildet und mit dem die Menschen täglich Umgang pflegen, vor allem das Pferd und seine Ausstattung, und schließlich der Mensch mit seinen Tätigkeiten – all das bildet den Stoff für Rätsel. So versteht es sich, daß bei weitem nicht alle tuwinischen Rätsel von uns erraten werden können. Wer mit ihrem Leben nicht vertraut ist, wer die Jurte, die traditionellen Gerätschaften nicht kennt, kann kaum darauf kommen, wohin eine diesbezügliche Rätselfrage zielt. Aber auch wenn es um uns geläufige Begriffe geht, um den Menschen etwa oder um Naturerscheinungen, kommt der Fremde keineswegs ohne weiteres auf die richtige Lösung. Die andersartigen kulturellen Traditionen bringen andere Bezüge, andere

traditionell geprägte Bilder hervor und verlangen andere Assoziationen, als wir sie gewohnt sind. Wie in den anderen Alltag kann man sich zwar allmählich auch in die andere Gedankenwelt hineindenken und -fühlen, aber vieles wird sich dem Nicht-Heimischen auch dann noch entziehen. Gerade deswegen sind die Rätsel für die Untersuchung der Denkweise eines anderen Volkes aufschlußreich.

Nach Sachgebieten geordnet:

Jurte (Nr. 1-34)

Jurtenzubehör, Haushaltsgegenstände u. ä. (Nr. 35-77)

Nahrungs- und Genußmittel (Nr. 78-83)

Tiere (Nr. 84-124)

Zu den Tieren Gehöriges (Nr. 125-153)

Reitzubehör (Nr. 154-162)

Jagd (Nr. 163-167)

Pflanzen (Nr. 168-184)

Naturerscheinungen (Nr. 185-208)

Mensch (Nr. 209-251)

Kleidung und Schmuck (Nr. 252-262)

Tätigkeiten u. ä. (Nr. 263-289)

Kulturgegenstände und -erscheinungen (Nr. 290-295)

Religion (Nr. 296-302)

Sonstiges (Nr. 303-309)

Unklare Rätsel (Nr. 310-313)

Das „Verkaufen“ (*za'dar*) des Verlierers beim Rätselspiel

Die Jurte

- 1 *Gök beniñ yudurū šjılañ,* Der blauen Stute Schweif ist schlank,
išti yu'rttuγ. (ög) in ihrem Bauch gibt es Würmer. (Jurte)
Var.: *Aq beniñ* ... – „Der weißen Stute ...“ – „Schweif“ steht vielleicht für den Türfilz.
- 2 *Dörveljin tor yažālïγ,* Es hat einen Zaun aus viereckigem Netz[werk],
aq xevis jivïylïγ, hat eine Decke aus weißem Teppich,
muñ giži šūr oruqtuγ. hat einen Weg, den tausend Menschen
 nacheinander gehen. (Jurte)
(ög)
- 3 *Dörveljin tor yažālïγ,* Es hat einen Zaun aus viereckigem Netz[werk],
aq xevis jivïylïγ, hat eine Decke aus weißem Teppich,
xara yavšal, [seine] schwarze Schlucht
birde a'žiq, birde xāylïγ, ist einmal offen, einmal verschlossen,
muñ giži šūr oruqtuγ. es hat einen Weg, den tausend Menschen
 nacheinander gehen. (Jurte)
(ög)
- 4 *Muñ barıl.* (*termeniñ yarā*) Tausend Topflappen. (Wandgitteraugen)
termeniñ yarā: die viereckigen Freiräume zwischen den Latten der Jurtenwandgitter.

- 5 *Ög dolu muş barıl.* Die Jurte voll von tausend Topflappen.
(termeniş yarā) (Wandgitteraugen)

Var. 1: *Ög dolu bajır aljır*, „Die Jurte voller quadratischer Tücher“; Var. 2: *Ög dolu bajır bös*, „Die Jurte voller quadratischer Stoff(stücke)“ (Lösung: *terme yarā*). – Vgl. AD R180.¹

- 6 *Artiŋda adaŋ yarā* Deines Vaters Augen hinter dir
büldejip geldi. stehen [weit] vor.
(termeniş gö'gü) (Wandgitterknoten)

büldejip geldi: vielleicht auch „glänzen“, vgl. stand.tuw. *büldēr, büldej*. – *gö'k*: „Knoten“; die Wandgitterlatten sind an den Kreuzungspunkten nicht mit Nägeln oder Schrauben verbunden, sondern mit feinen Lederstreifen, die, auf beiden Seiten geknotet, die Verbindung stabilisieren (vgl. stand.tuw. *gö'k* „Wurzel“ [Halt der Pflanze]).

- 7 *Adaŋ artiŋda ǰudruqtap ǰidrī.* Hinten schlägt dich dein Vater mit der Faust.
Ijeŋ betiŋnen šivegejlep ǰidrī. Von der anderen Seite sticht dich deine Mutter
(terme gö'gü) mit der Ahle. (Wandgitterknoten)

- 8 *ǰūs ǰušǰaş ǰer biddadī.* Hundert Vögelchen lausen den Erdboden.
(terme adā) (Untere Enden der Wandgitter)

ǰūs bezieht sich auf die Vielzahl der Wandgitterlatten. – Var. 1: *ǰūs ǰušǰaş ǰer šinšidi*: „Hundert Vögelchen beschnüffeln den Erdboden“. – Var. 2: *Muş ǰušǰaş ǰer širvidi*: „Tausend Vögelchen fegen (über) den Erdboden“; Lösung beide Male: *termeniş adā*: „untere Enden der Wandgitter“. – Vgl. AD R182 (ohne Lösung).

- 9 *ǰūs ölduŋ ǰidazī düktüg.* Die Hintern von hundert Jungen sind wollig.
(unu) (Dachstangen)

„wollig“ meint die Haarstrickschlaufen am unteren Ende der Dachstangen, mit denen diese an den oberen Kreuzungen der Wandgitterlatten befestigt werden. – Vgl. AD R190.

- 10 *ǰjaş bodduŋ,* Es hat einen Holzkörper,
a't addıŋ. es hat einen Pferdenamen.
(ǰavā unu) (Kurze Dachstangen)

Bei großen Jurten kann die Zahl der Wandgitterköpfe und die der Löcher im Rauchöffnungsreifen manchmal so differieren, daß Wandgitterköpfe frei bleiben und dadurch die Abstände zwischen den Dachstangen zu groß werden (Regenwasser kann sich an solchen Stellen sammeln und schließlich durchtropfen). Um dies auszugleichen, werden kürzere Dachstangen, sog. *ǰavā unu* (wörtl. „Zweijahresfohlen-Dachstangen“) an den überzähligen Wandgitterköpfen befestigt, die aber, da sie nicht bis zum Rauchöffnungsreifen reichen, auf einer der benachbarten Dachstangen aufliegen. So ist die tragende Stange gleichsam die Stute, die kürzere das zweijährige Fohlen.

- 11 *Bedik doruŋ a'dim* Mein hohes braunes Pferd
ǰeden beş taŋmalıŋ. hat fünfundsiebzig Brandzeichen.
(xarāča) (Rauchöffnungsreifen)

¹ Die Zahlen hinter „AD R“ beziehen sich auf die Nummer des Rätsels in *Aldyn dagša*.

Brandzeichen: Im altaituw. (wie auch im westmong.) Rauchöffnungsreifen sind die Löcher – anders als z. B. bei dem der Chalcha – durchgängig, so daß die Spitzen der Dachstangen innen etwas hervorragen; darauf bezieht sich *taŋmalıy*. – Vgl. AD R191.

- 12 *Ĵüs öšgüm* Meine hundert Ziegen
jaŋyis xara degelig. haben einen einzigen schwarzen Ziegenbock.
(xarāča) ([Dachstangen und] Rauchöffnungsreifen)

„Ziegen“: die Dachstangen, die alle in einem Rauchöffnungsreifen stecken. – Vgl. AD R214.

- 13 *Ĵüs ölduŋ börgü bir.* Der hundert Knaben Mütze ist [nur] eine.
(xarāča, unu) (Rauchöffnungsreifen und Dachstangen)

Vgl. Arančyn 1975, S. 216 (*čaŋgys* statt *bir*).

- 14 *Bir xam xamnap duru,* Ein Schamane schamaniert,
ĵüs giži görüp duru. hundert Menschen sehen zu.
(bayana šūryanda) (Stützstange bei Sturm)

Die altaituw. Jurte ist freitragend. Bei Sturm wird eine oben gegabelte Stützstange gegen die Windrichtung unter den Rauchöffnungsreifen gestemmt. Die „Menschen“ sind die Dachstangen.

- 15 *Xuduq ištinde* Im Inneren des Brunnens
xula ĵavāniŋ sind des rehbraunen zweijährigen Fohlens
ĵulā göstüp duru. Ohren zu sehen.
(bayana) (Stützstange)

Das oben gegabelte Ende der Stützstange ragt über den Rauchöffnungsreifen und damit aus der Rauchöffnung (dem „Brunnen“) hinaus. Da man auch während der Entbindung die Stützstange einstemmt, als Halt für die im Hocken oder Sitzen Gebärende, kann man daran schon von weitem sehen, daß in einer Jurte eben ein Kind geboren wird. Ein zentrales Motiv der Reckenmärchen: das Pferd des Helden erkennt daher schon aus der Ferne, daß seinem in Gefangenschaft geratenen Herrn ein Sohn, also ein Retter, geboren wurde. – Vgl. AD R192 (Lösung: Abendsonne).

- 16 *Dēdistiŋ tenek bögezi,* Des Himmels dummer Ringer [und]
bistiŋ jaŋjīn bögevis. unser Ĵaŋjīn-Starker.
(šūryan, bayana) (Sturm und Stützstange)

jaŋjīn: militär. Führer (stand.tuw. *čančyn*, mong. *žanzin*, klass.mong. *jaŋĵün*; < chin. *chiang chün* „Militärgouverneur“); hier einer der Titelgrade für Sieger im traditionellen Ringkampf.

- 17 *Aq xojnuŋ yudrūn* Den Schwanz des weißen Schafes
muŋ giži ĵip dōsbas. essen tausend Menschen nicht auf.
(gidis ežik) (Filztür der Jurte)

Oberhalb der Tür, an den Dachstangen befestigt, hängt als zusätzlicher Kälteschutz die Filztür „wie ein Schwanz“ herab. Jeder muß sie beim Ein- und Ausgang berühren.

- 18 *Üne yalbayaš,* Heraus – flach,
gire yalbayaš. hinein – flach.
(ežik) (Tür)

Vgl. AD R177.

- 19 *Daŋ a'dsa soŋγār,* Wenn der Morgen graut – nach hinten,
gežē bolsa buruŋγār. wenn es Abend wird – nach vorn.
 (örege) (Rauchöffnungsfilz)

Der quadratische Rauchöffnungsfilz ist tagsüber zur Hälfte geöffnet (bei warmem Wetter mitunter auch nachts); wenn die Frau früh das Feuer entfacht und die Asche hinausträgt, schlägt sie diesen Filz, dessen Ecken in die 4 Haupthimmelsrichtungen weisen, mit Hilfe eines Stricks, der an seiner vorderen (= östlichen) Ecke befestigt ist, zurück und macht ihn am oberen Jurtengurt fest. – Vgl. AD R188.

- 20 *Xündüs γurvuljun.* Tags – dreieckig.
Düne dörveljin. (örege) Nachts – viereckig. (Rauchöffnungsfilz)

Tagsüber diagonal zurückgeschlagen, bildet das quadratische örege ein Dreieck. – AD R189.

- 21 *Erten jorūr dalbayaš.* Der Morgen geht – es wedelt.
Gežē gelir dalbayaš. Der Abend kommt- es wedelt.
 (örege) (Rauchöffnungsfilz)

dalbayaš (etwa „flattrig“) < *dalbaŋnār* „wedeln, flattern“.

- 22 *Men munūn jorujum,* Ich will hier [entlang] gehen,
sen degīn jor! du geh dort [entlang]!
Bülütünüŋ aqsīŋγa xaryžālī. An des *Bülütü* Mündung wollen wir uns
 (ög yuru) treffen. (Jurtengurte)

Bülütü: Name eines Fließchens (und des von ihm durchflossenen Tals), das – aus der Gegend von Cagaannuur kommend – in der Ebene von Ulaanchus in den Xomdu (mong. Chovd) mündet. Hier meint *Bülütünüŋ aqsī* die Jurtentür, an deren beiden Pfosten die Jurtengurte (im allgemeinen drei) enden. – Vgl. AD R205.

- 23 *Dörveddiŋ oyłu* Der Sohn der Dörbeten
dört γurluy. (ožuq) hat vier Gürtel. (Herdgestell)

Die *dört γur* stehen für die vier Reifen des alten, heute nicht mehr benutzten eisernen Herdgestells. Das Attribut *dörveddiŋ* könnte ein Hinweis auf die Übernahme dieses Herdgestelltyps von westmong. Stämmen sein, denn von den Dörbeten übernahmen die Altai-Tuwiner den Lamaismus und vielleicht auch anderes Kulturgut; es gibt ähnliche Rätsel auch zu anderen Gegenständen (vgl. Nr. 58: gleiches Rätsel mit der Lösung *dombū*, „kupferner Krug“). – Vgl. AD R200.

- 24 *Dujurā xölde o't joq.* Am Kranichsee gibt es kein Gras.
Toryūd jilyida dujuγ joq. Das torgutische Pferd hat keine Hufe.
 (ožuq) (Herdgestell)

Das alte eiserne Herdgestell steht mit 4 Ständern („Beinen“) auf dem gewachsenen Boden, dazwischen („See“) ist die Grasnarbe verbrannt, daher *o't joq* („ohne Gras“), obwohl die Stelle – ein verborgenes Wortspiel – *ottuy* („mit Feuer“) ist. Die *Toryūd* sind wie die Dörbet ein westmong. Stamm (siehe Nr. 23). – Vgl. Nr. 100.

- 25 *Döžek aldında dört yurt.* Unter dem Bett 4 große Trockenquarkbrocken.
 (ožuq) (Herdgestell)

„Bett“ (*döžek*) meint wohl die Ständer mit aufliegender Kessel, *yurt* wohl die 4 Steine, die manchmal zum besseren Halt an diese Ständer gelegt werden. – Vgl. AD R185.

- 26 *Dõrej dõrej dõrt õg –* *Dõrej dõrej vier Jurten –*
jalban yulaq jaŋŋis õg *jalban-ohr(ig) die einzelne Jurte.*
 (ožuq) (Herdgestell [speziell seine 4 Ständer])

dõrej dõrej: bedeutungslose Silben (vgl. etwa: larifari); *jalban*: ein Tier ähnlich einer Maus, aber größer, mit großen Ohren. Das Rätsel bezieht sich auf die 4 Ständer des Herdgestells mit ihren nach innen gerichteten Zungen, auf denen der Kessel mit aufliegt. – Als anderes Lösungswort wurde *inektiŋ emi* „Euter der Kuh“ genannt; dabei wären mit dem 1. Zeile die 4 Zitzen gemeint, mit der 2. der Euterkörper). – Zur 2. Lösung vgl. AD R127.

- 27 *Dõrt yusyun jer šinšidi.* Vier Raben beschnüffeln den Erdboden.
 (ožuq ba'ži) („Köpfe“ [Ständer] des Herdgestells)

Als *ožuq ba'ži* werden hier die Ständer des Herdgestells bezeichnet, nicht nur seine 4 Enden – anders wäre der Vergleich nicht logisch.

- 28 *Dõrt xõcun xõčulažip olru.* Vier alte Frauen unterhalten sich miteinander.
 (ožuq ba'ži) (Ständer des Herdgestells)

- 29 *Sariŋ asyirnñi sidī* Der Harn des isabellfarbigen Hengstes
jedi jil jidbēdi. (ot ornu) verschwand in sieben Jahren nicht. (Feuerstelle)

Genauer: Brandfleck einer verlassenen Feuerstelle. Auch hier der Vergleich der Ständer des Herdgestells mit den 4 Beinen eines Pferdes, dessen Farbe sich auf das Feuer bezieht.

- 30 *Ĵeren javām sidiktēni* Daß mein antilopenfarbiges zweijähriges
jedi jilñ jidbēdi. Fohlen Harn gelassen hat,
 (ožuq ornu) ist sieben Jahren danach [noch] zu sehen.
 (Standort eines Herdgestells)

Ĵeren kann sich sowohl auf die Farbe als auch auf die Gestalt beziehen. – *jidbes*: wörtl. „nicht verschwinden“; Übersetzungsvariante: „Der Fleck, wo mein ... Fohlen Wasser gelassen ist, ist in 7 Jahren nicht verschwunden.“

- 31 *Gõrde iżinnig,* Sieht man es an, ist etwas darin,
dudarda yuruy. (iŝ) faßt man es an, ist es leer. (Rauch)

ižinnig: wörtl. „hat es Innereien“.

- 32 *Ĵan joq xojum* Mein Beckenknochenloses Schaf
ĵida semirdi. (xül) wurde liegend fett. (Asche)

Das Zunehmen der Asche im Herd. Varianten der Rätselfrage bei anderen Lösungen sind Nr. 37 und 71. – Zu *jan*: In den Texten aus Cengel steht *jan* für den Beckenknochen, durch dessen Öffnung in den Märchen beim Bogenschießen geschossen wird. TRS schreibt: „*čan* (siehe *čaryn*) Schulterblatt“ – in Cengel steht für „Schulterblatt“ immer *jarin*.

- 33 *Gõk buyam kölvēsdedi.* Mein blaugrauer Jakstier machte sich breit.
 (kül) (Asche)

kölvēsdēr, häufiger *xölvēsdēr* („sich breitmachen, sich ausbreiten[d hinlegen]“) und *kül*, häufiger *xül*: Anlautendes *x-* in Wörtern mit vorderem Vokalismus kann (bei einem Teil der Sprecher, vielleicht unter dem Einfluß westmong. Dialekte) mit *k-* wechseln (vgl. z. B. *xöveŋ* / *köveŋ* „Watte“, *xõrküj* / *kõrküj* „lieb, gut“, *xenje* / *kenje* „jüngster“).

- 34 *Ju'rtida gök anaj jidri.* Auf dem [verlassenen] Jurtenplatz liegt ein
(*xül*) blaugraues Zicklein. (Asche)

Jurtenzubehör, Haushaltsgegenstände u. ä.

- 35 *Xüreŋ a'dimniŋ güštü jayaj.* Daß mein braunes Pferd kräftig ist, ist gut.
Güdürnü uyvān бүкшү jayaj. Daß sein Buckliges dem Starken nicht
(*šöžu, dülgür*) gewachsen war, ist [auch] gut.
(Schloß und Schlüssel)

jayaj: „schön“ (mit breitem Bedeutungsspektrum, ähnlich wie im Deutschen). – *güdür* (vgl. mong. *chüder*): nicht schnell, aber kräftig, stark, d. h. für die Jagd geeignet. – *ür*: „ertragen, aus-
halten“. – *bүкшүк* (stand.tuw. *bүшкүк*): „Buckel; bucklig, gekrümmt“ (hier wohl auf die Gestalt-
ung alter Schlösser bezogen). – *šöžu, dülgür*: vgl. mong. *coož, түлчүүр*.

- 36 *Xara šarimba* Meinem schwarzen Ochsen
yadīy yudūm jūdürdüm. lud ich mein Hab und Gut auf.
(*jayi*) (Fleischstange)

yadīy yuduy: „Hab und Gut“, d. h. alles, was man in der Jurte hat. – *jayi*: geglätteter, mehrfach
verzweigter großer Ast oder junger Stamm mit Astansätzen, der aufrecht im „Küchenbereich“ der
Jurte unweit der Tür an der Wand aufgestellt ist, um größere Stücke des Fleischvorrats aufzuhän-
gen (auch zum Trocknen). – Vgl. AD R207(?).

- 37 *Jan joq tevem* Mein beckenknochenloses Kamel
jida semirdi. ist im Liegen fett geworden.
(*jayida e't*) (Fleisch an der Fleischstange)

Vgl. Nr.32 und 71 (mit anderen Lösungen).

- 38 *Dört öl bir baštīy.* (*širē*) Vier Jungen haben einen Kopf. (Tisch)
AD R206.

- 39 *Buttuy giži* Ein Mensch mit Beinen
budunan yulašdār. schreitet auf seinen Beinen.
But joq giži Ein Mensch ohne Beine
bārīnan yulašdār. schreitet auf seiner Leber.
(*širē, abdīrā*) (Tisch und Truhe)

Die hölzernen Truhen (*abdīrā*, auch *abdrā*, klass.mong. *abdara*, mong. *avdar*) haben eine einfa-
che Kastenform und keine Füße. – *bār* „Leber“: hier pars pro toto für „Bauch“. – Vgl. AD R217.

- 40 *Ġizil šar temir xājliŋ.* (*abdrā*) Der rote Ochse hat eine eiserne Nase. (Truhe)

An der Vorderseite der Truhe (in neuer Zeit meist in roter Grundfarbe) befindet sich eine kram-
penartige metallische Öse (am Deckel die darüberzulegende, ebenfalls metallische Lasche), in die
das Vorhängeschloß gehängt wird. Darauf bezieht sich *xāj* in seiner Grundbedeutung „Nase“
(Rätsel Nr. 41 spricht dafür). Dementsprechend bezeichnet *xāj* auch den Nasenpflock, an dem ein
Leitseil befestigt werden kann – in dieser Bedeutung bezieht es sich auch auf das Schloß.

- 41 *Xājinda meŋnig xara buya.* Ein schwarzer Jakstier mit einem Muttermal auf
(*šöžuluy abdrā*) seiner Nase. (Truhe mit Vorhängeschloß)

- 42 *Ĵalim xajada ošgüm öldap* Auf dem schroffen Felsen hat meine Ziege
γāp duru. gezickt/geworfen.
Ĵandaš ašγijaq töžünge Der Greis Ĵandaš schob [das Zicklein] an sein
idip düžürüp berdi. Brustbein und brachte es [mir].
(abdirāniņ šōžuzu) (Schloß der Truhe)

töžünge ider bedeutet wohl: „sich etwas in den Brustlatz schieben/stecken“ (Kleinstkinder und Jungtiere werden bei Kälte dort getragen). – Ich sah zwar Vorhängeschlösser (auf die sich das Rätsel beziehen dürfte), aber für den Verschluß der Truhen beim Transport oder der Jurtentür (gegen Wind und Tiere) bei längerer Abwesenheit genügte im allgemeinen ein durch die Öse geschobenes festes Holzstück.

- 43 *Bögen joq tevege* Einem Kamel ohne Höcker
ĵü'k ĵüdürdüm. (tavīr) lud ich Last auf. (Küchenregal)

tavīr: das zerlegbare regalartige Gestell für Kessel und anderes Küchengerät. – Vgl. AD R207 (ohne Lösung).

- 44 *Xāj joq xara buγaya* Dem nasenlosen schwarzen Stier
γarziņ yurzuņ ĵü'gümnü lud ich meine gakelige-stakelige Last auf.
ĵüdrüp aldīm. (tavīr) (Küchenregal)

γarziņ yurzuņ: „zackig, nicht eben oder glatt“. – Vgl. AD R204.

- 45 *Ĵüdürerde ĵünen böge.* Beim Beladen stärker als alles andere.
Ĵü'ktüņ ulūn ĵü'ktēr. Es trägt das meiste der Last.
Dört damanniņ ol bodunda. Vier Beine hat es an seinem Körper.
Damanīnda daya joq. An seinen Beinen gibt es keine Hufeisen.
Ĵedse ĵorvas. Führt man es, geht es nicht.
Sürse šimĵeves. (tavīr) Treibt man es, rührt es sich nicht. (Regal)

- 46 *Ĵip todbas γirinnī,* Es hat einen Bauch, der ißt und nicht satt wird,
sürse ĵorvas damanniņ. hat Beine, die nicht laufen, wenn man es treibt.
Ĵip todbān bodunda Obwohl es, essend, in sich nicht gesättigt,
dōsbas xevinde durar. nicht [mit Essen] aufhört, ist es wie zuvor.
(šūgē) (Schränk)

- 47 *Ĵavā adraš didi.* Sein Damm sagt: Trennt euch voneinander!
Ōkpezi γīzaš didi Seine Lunge sagt: Preßt euch aneinander!
(xörük) (Blasebalg)

javaq: anat. „Damm“. – *γīzar*: „zusammendrücken, -pressen“.

- 48 *Āl āl ĵeček,* Wunderwunderschöne Blumen,
aldīn būrūn ĵeček, golden alle Blumen,
ĵūl ĵūl ĵeček, ganz und gar verschiedenartige Blumen,
ĵüzūn būrūn ĵeček. (xevis) farbig alle Blumen. (Teppich)

āl hier in der Bedeutung „vorzüglich, Klasse-“.

- 49 *ǰūl ǰūl sāzīn*
ǰüzün bürün sāzīn,
āl āl sāzīn,
aldīn bürün sāzīn. (xevis)
sāzīn: < mong. *caasan* „Papier“.
- Ganz und gar verschiedenes Papier,
 farbig das ganze Papier,
 ganz und gar vorzügliches Papier,
 golden das ganze Papier. (Teppich)
- 50 *Aq buya, xara buya iji*
ilyaşdı. (ot paş)
- Weißer Jakstier und schwarzer Jakstier die zwei
 belecken einander. (Feuer und Kessel)
- 51 *Muñ xara öşgülig.*
Sōrar xara degelig.
 (xömür, xörük)
- Es hat tausend schwarze Ziegen.
 Es hat einen schluckenden schwarzen
 Ziegenbock. (Holzkohle und Blasebalg)
- sōrar:* „einsaugen, schlucken“ (TRS *sorar* „saugen“); vielleicht verhört für *sīrar* „schlucken“. –
 Vgl. AD R195.
- 52 *İlyi xara öşgüler*
izīrar xara degelig.
 (xömür, yisyi)
- Lauter schwarze Ziegen
 haben einen bissigen schwarzen Ziegenbock.
 (Holzkohle und Feuerzange)
- AD R194.
- 53 *Aryan a't*
ya'dyan gižen. (ariq)
- Ein mageres Pferd und
 eine trockene Dreifußfessel. (Trockenmistkorb)
- Die 1. Zeile bezieht sich vermutlich auf den leeren Korb und Zeile 2 auf das Gerät zum Auf-
 nehmen der trocknen Mistfladen (*savar*: Zwischending zwischen Schaufel und Gabel). Dreifuß-
 fessel und *savar* haben als Gemeinsamkeit eine schmale Hälfte (Gabelgriff/Hinterfußfessel) und
 eine sich verbreiternde Hälfte (Gabel/Vorderfußfesseln). – Zu *gižen* siehe Nr. 154, zu *ariq* Nr. 54.
- 54 *Görde zamdar,*
yudarda büdün.
 (ariq)
- Sieht man es an, ist es zerschissen,
 schüttet man hinein, ist es ganz.
 (Trockenmistkorb)
- Der aus etwa mannsfingerdicken Weidenzweigen hergestellte Korb zum Sammeln von Trocken-
 mist (*ariq*) ist nicht geflochten. Die Hölzer sind an den Kreuzungspunkten durch dünne Weiden-
 ruten oder Lederriemchen umschnürt. Diese feste Verbindung wie auch das großbrockige Sam-
 melgut erlaubt ziemlich große Zwischenräume, daher: *zamdar*, „zerschlissen, löchrig, zerlumpt“
 (sonst meist auf Kleidung angewendet).
- 55 *Sariy öşgü üsden yu'sdu.*
 (gögēr)
- Die gelbe Ziege erbrach Butter.
 (Xojtpaq-Sack)
- gögēr:* ein aus Jakhaut genähter, geräucherter großer Sack, oben mit schmaler Öffnung, in dem
 Milch von Jaks, Schafen und Ziegen zu *xojtpaq* gesäuert und vergoren wird; aus dem *xojtpaq*
 wird zu gegebener Zeit durch Stampfen die Butter (*üs*) gewonnen.
- 56 *Xüren a'ttiñ mañi jaraş.*
Xüregen ölduñ oldu jaraş.
 (arayi diggen xüp)
- Des rotbraunen Pferdes Gang ist schön.
 Des Schwiegersohns Sitzart ist schön.
 (Der zylindrische Kesselaufsatz,
 in dem gerade Branntwein destilliert wird)

xüp: ein nach oben sich leicht verengender Zylinder (früher aus einem ausgehöhlten Baumstammstück, heute meist aus Sperrholz, selten aus Zinkblech) zum Destillieren von Milchbranntwein. Der *xüp* steht auf einem Kessel mit kochendem *qojtpaq*. Auf dem *xüp* sitzt ein *jilapča* (gußeiserner Kessel) mit kaltem Wasser, an dem sich der *arayi* niederschlägt. Nach der hier relevanten traditionellen Methode tropft er nun auf den oberen Teil (*taɣnaɣ*) einer hölzernen Abflußrinne (*šorya*) und rinnt in ein außen stehendes Gefäß (heute sammelt er sich statt dessen in einem im *xüp* hängenden Gefäß). Das Ganze ist ein „schöner“ Anblick, denn er verheißt baldigen Genuß. – Die 1. Rätselzeile bezieht sich auf den im Inneren des *xüp* stattfindenden Destillierprozeß, auf den im Kessel brodelnden (gleichsam wie ein Pferd „trabenden“) *xojtpaq* (vgl. Vers 2 in Nr. 82). – Der Vergleich des Milchbranntweins mit einem Pferd ist gängig (vgl. Nr. 81).

- 57 *İjaş xinnig,* Es hat eine Nabelschnur aus Holz,
suy mēlig, hat ein Gehirn aus Wasser,
yuş oludtuy. hat eine Sitzweise wie ein Vogel.
 (šorya, jilapča, xüp) (Abflußrinne, gußeiserner Kessel [mit Wasser], Destillierzylinder)

Zur Funktion der zu erratenden Gegenstände siehe Anm. zu Nr. 56.

- 58 *Dörveddin oylu* Der Junge von den Dörbeten
dört yurluy. (dombū) hat vier Gürtel. (Kupferner Krug)

dombū: eine Kupferkanne, von mehreren leicht wulstigen, an den Kanten oft verzierten Messingbändern umfaßt; darauf spielt die 2. Zeile an. Diese Kannenform ist auch bei Tibetern und Mongolen anzutreffen (vgl. Nr. 59); darauf bezieht sich die 1. Zeile. Siehe Anm. zu Nr. 23 (mit anderer Lösung). – AD R200.

- 59 *Taɣyaddin oylu beş yurluy.* Der Junge von den Tanguten hat fünf Gürtel.
 (dombū) (Kupferner Krug)

Siehe Anm. zu Nr. 23 und 58. – *Taɣyat*: klass.mong. *Tangyud*, ursprünglich Name eines tibetischsprachigen Volkes, später allgemein Bezeichnung der Tibeter. – AD R200.

- 60 *Inek yirinnıy,* Mit einem Bauch wie eine Kuh,
teve mojunıuy. (şügün) mit einem Hals wie ein Kamel. (Teekanne)

şügün: dickbauchige, durch Treibarbeit verzierte Kupferkanne mit tief ansetzender s-förmiger Schnauze (auch bei Nachbarvölkern verbreitet).

- 61 *Jaɣyis mijisdıy öşgü* Eine Ziege mit einem einzigen Horn
ot dolyandı. (şügün) umkreist das Feuer. (Teekanne)

Dem Jurtenrund entsprechend sitzt man in offenem Kreis um den Herd. – Vgl. AD R202.

- 62 *Jaɣyis mijisdıy sarıy öşkü* Eine gelbe Ziege mit einem einzigen Horn
uluy xara daşdı dört desgindi. umkreist viermal den großen schwarzen Stein.
 (yuman) (Wasserkanne)

Das Rätsel bezieht sich auf die Gepflogenheit, den um den Herd (er dürfte mit dem „großen ... Stein“ gemein sein) sitzenden Gästen vor dem Essen Wasser über die Hände zu gießen.

- 63 *Geliɣiniñ işti uluy,* Ihres *Geliɣ* Bauch ist groß,
geçiliniñ başı uluy. (ūr bala) ihres *Geçil* Kopf ist groß. (Mörser und Stößel)

Var.: *Geliṇiniṅ ba'žī uluy / gečiliniṅ išti uluy*, Lösung: *bala ūr*. – *geliṅ* < *gelong* (tib. *dge-slon*), „lamaistischer Vollmönch“; *gečil* < *getsul* (tib. *dge-tshul*), „Klosterschüler, Novize“.

64 *Izig sōqtu bilves*
yariš āstīy oylum.
(*yīsīy*) Der Heiß und Kalt nicht kennt –
mein Junge mit dem spannen(breiten) Mund.
(Feuerzange)

65 *Izig sōq tōvas*
xūmbere bātīr.
(*yīsīy*) Der Heiß und Kalt nicht beachtet –
der tapfere Recke. (Feuerzange)

66 *Amitanniṅ alī alvazīn*
āzatbaj yušyaš aldī.
(*yīsīy*) Das, was die Lebewesen nicht nehmen können,
nimmt das frischgeschlüpfte Vögelchen.
(Feuerzange)

TRS *aazatpaj* „Schlafmütze, Liederjahn“; auf etwas Kleines, Schwaches bezogen wirkt *āzatbaj* beinahe wie ein täuschendes Ersatzwort.

67 *Örge salırda*
örge doqtāvas,
öleṅge salsa
öleṅge doqtāvas –
ölgen yū jaṅṅan.
(*taja jūš*) Wenn man sie zu den Gefährten läßt,
bleibt sie nicht bei den Gefährten,
wenn man sie zum *Öleṅ*-Gras läßt,
bleibt sie nicht beim *Öleṅ*-Gras –
tote, bleiche Hure.
(Kesselreiniger aus *Taja*-Holz)

taja: „[Alt. Tel.] ein Strauch, dessen Rinde zum Feueranmachen gebraucht wird“ (Radl. III/815). Das Gerät zum Reinigen des Kessels (*jūš*) ist ein Stück Holz (meist Weidenholz) von ca. 3-4 cm Durchmesser und ca. 40 cm Länge, dessen eines Ende faserig zu einer Art Pinsel geklopft wurde. *doqtāvas* bezieht sich auf das heftige Hin- und Hergleiten des *jūš* beim Kesselreinigen. Eine Var. (mit *salırda* statt *salsa*) bietet als Lösung *xāq* „Gleitschuhe“ (aus dem Kopffell von Pferden; siehe Taube 1987, S. 122).

68 *Izig sōqtu tōvas*
ilginek bātīr.
(*xīmīš*) Der Heiß und Kalt nicht beachtet,
der kleine kahlgeschorene Recke. (Schöpfkelle)

Var.: *ilgin* („abgeschabtes/abgekratztes Fell“) statt des Diminutivums *ilginek*. – Vgl. AD R208.

69 *Izig sōqtu tōvas*
moṅyulaq xara ašyījaq.
(*xīmīš*) Der Heiß und Kalt nicht beachtet –
der rundliche schwarze Alte.
(Schöpfkelle)

Vgl. AD R208

70 *Loṅṅa xebtig boddur.*
Doṅyulaq ba'žī semirer.
(*ērgīs*) Es hat einen Körper wie eine Flasche.
Sein runder Kopf wird fett.
(Spindel)

loṅṅa: „Flasche“ (mong. *lonch*, klass.mong. *longqu*, uig. *loṅka*, chin. *longhu*). – Die altaituw. Spindel besteht aus einem ca. 35-40 cm langen Stiel und einem hölzernen Spinnwirtel (*doṅyulaq baš*; Durchmesser ca. 10-12 cm), in dem ein Stielende steckt. Sie repräsentiert den wohl ältesten, an vielen Orten der Welt durch archäologische Funde belegten Gerätetyp zum Herstellen eines Fadens. Der entstehende Faden wickelt sich um den oberen Teil des Stiels, der dadurch nach dem Wirtel, dem „Kopf“, zu immer „fetter“ wird – also nicht eigentlich der „Kopf“ des *ērgīs* selbst, sondern die an den Wirtel anschließende Stielhälfte.

- 71 *Toydu xojum dolyanip semirer.* Mein einjähriges Schaf wird sich drehend fett.
Jan joq xojum jida semirer. Mein beckenknochenloses Schaf wird im
 (ērgiš, devsi) Liegen fett. (Spindel, Trog)

Was die 2 Gegenstände verbindet, ist das „Fettwerden“ (*semirer*), ihrer Funktion nach haben sie nichts miteinander zu tun. Der hölzerne Trog wird bei der Zubereitung bestimmter Speisen verwendet, z. B. beim Kneten der Butter (*üs jäsyār*), beim Zerschneiden und Zerhacken von Fleisch; in ihm wurde einst auch das gekochte Fleisch vorgesetzt (heute meist im *dümbün*, s.u.). Eine Var. mit umgekehrter Reihenfolge der Verse hat *toydarap* „fusselig werdend“ statt *dolyanip* und entsprechend als Lösung *dümbünge e't ezer*, *ērgiš*, „Fleisch(stücke) nacheinander (aus dem Kessel) in die Schüssel legen“ und „Spindel“; die 1. Verszeile der Var. erfragt also nicht einen Gegenstand, hier *dümbün*, eine große Aluminium- oder Emailleschüssel industrieller Provenienz, sondern eine mit ihm verbundene Tätigkeit. – *ezer* bedeutet das Herausnehmen des Fleisches aus dem Kessel und das Auslegen als eine nacheinander erfolgende mehrmalige Handlung; es veranschaulicht so auch den Prozeß des Nach-und-nach-Fettwerdens, das dem allmählichen Zunehmen der Wolle auf der sich immer drehenden Spindel entspricht. – Vgl. Nr. 32 und 37 (mit anderen Lösungen).

- 72 *Gök anaj* Mein blaues Zicklein rennt
xönezin sörtüp maṇnadī. und schleppt dabei sein Anbindeseil nach.
 (ine, udasın) (Nadel und Faden)

xöne: der in der Nähe der Jurte zwischen zwei Pflocken ausgespannte Strick, an dem die Lämmer und Zicklein angebunden werden.

- 73 *Basyan izi ergekçe.* Seine eindrückte Spur ist fingerbreit.
Güzü adan teve xebtig. Seine Kraft – wie die eines kastrierten Kamels.
 (dajaq) (Stock)

Der Stock (*dajaq*) hatte nicht in erster Linie eine stützende Funktion, sondern diente als Wurfwurfholz, z. B. zum Abschlagen von Ästen und – wie Märchen belegen (*Bögen Sayān Tölaj*-Var.) – zur Jagd, indem man dem Wild mit langen Läufen durch Schleudern des Stockes die Beine zerschlug. – Vgl. AD R211.

- 74 *Ižip jip ap gire ba'da bardī.* Trinkend und essend dringt es tief hinein.
 (bižek) (Messer)

Var.: *Ižip jip al la / gire ba'da bardī*, „Kaum einmal voll gegessen und getrunken, / macht es sich tief hinein“; Lösung: *xinnīy bižek*, „Messer mit/in der Scheide“. – *al la*, auch *alī la*; *alīr* (als Hilfsverb mit der Bedeutung „etwas für sich tun; etwas abschließend tun“) geben ich durch „sich satt essen/trinken“ wieder.

- 75 *Bükšūdej būrek jā yirtadī.* Bükšūdej kratzt die Niere tüchtig ab.
 (ūṅgü) (Schabeisen)

ūṅgü „Schabeisen“ meint hier ein gekrümmtes Messer (daher *Bükšūdej*, zu *bükšüg* „krumm“) an einem langen Stiel zum Aushöhlen bei der Herstellung von Holzgefäßen (Eimer, Trog, Mörser). – Die dem Rätsel als Vorbild dienende Tätigkeit ist das Abkratzen des Fetts von den Nieren. – *jā* + Verb intensiviert eine Tätigkeit.

- 76 *Ĵirde aqsī bar.* Beim Essen ist da sein Mund.
Sīrarda boqsu joq. (xačī) Beim Schlucken fehlt ihm der Schlund. (Schere)

- 77 *Ĵũ šāšdī?* Was stieß?
Ĵošya šāšdī. [Raufbold/Schwein?] stieß.
Ĵũ ündü? Was kam heraus?
Iriņ ündü. (örium) Eiter kam heraus. (Bohrer)

Ĵošya: unbekannt, vielleicht von einem Verb *Ĵošqur* (vgl. TRS *čokšur* „sich prügeln, raufen“); oder zu uig. *čoška*, kas. *šoška* „Schwein“? (Hinweis von D. A. Monguš). – AD R212.

Nahrungs- und Genußmittel

- 78 *Aq inek sāzīn nemnēlig.* Die weiße Kuh hat einen Überzug aus Papier.
(sūt, öreme) (Milch und Rahmschicht)

AD R216.

- 79 *Ala šarīmni* Meinen gescheckten Ochsen
yorzaj yarzaj ĵū'k ĵūdūrdūm. belud ich mit sperriger Last.
(ĵayīda e't) (Fleisch an dem Holz zum Fleischaufhängen)

Var.: *Ala šarimba...*, „Meinem gescheckten Ochsen / lud ich sperrige Last auf“. – Zu *ĵayī* siehe Anm. zu Rätsel Nr. 36. – Zu *yorzaj yarzaj* vgl. *yarzīņ yurzuņ* in Rätsel Nr. 44.

- 80 *Ižerde išti bar.* Beim Trinken ist sein Bauch da.
Dudarda xol ĵoq. Beim Anfassen fehlen die Hände.
Fulašdārda but ĵoq. Beim Schreiten fehlen die Füße.
Görde ĵaraq ĵoq. Beim Sehen fehlen die Augen.
Olurarda böksezi bar. Beim Sitzen ist sein Hintern da.
Örü görde aqsī bar. Wenn es nach oben schaut, ist sein Mund da.
(bitoņya yudyan suy) (In die Kanne geschüttetes Wasser)

bitoņ: Kanne industrieller Provenienz, ganz ähnlich denen, die Bauern für den Milchtransport benutzen. – Als Lösung erwartet man *suy yudar bitoņ*.

- 81 *Eremik aq bemnen* Aus meiner unfruchtbaren weißen Stute
er xara ĵulun ündü. kam ein männliches schwarzes Fohlen heraus.
Onu muņyan giži Menschen, die dieses ritten,
sömü ĵalĵī āriņ. sind alle toll und wahnsinnskrank.
(arayī) (Milchbranntwein)

eremik aq bem: Milch oder der aus ihr gesäuerte und gegorenen *xojtpaq*. Vgl. die Rätsel Nr. 55f.

- 82 *Degīn geldim tereņ xöl.* Ich kam von dort – ein tiefer See.
Desgine šapdīm maņyīs xöl. Ich umritt es schnell – der Maņyīs-See.
Aža dīrtīm aq ĵajīq. Ich öffnete es – ein feiner weißer Regen.
Amsaj aldīm üzüm ĵigir. Ich kostete – Rosinenzucker.
(arayī) (Milchbranntwein)

Logisches Subjekt der 2 ersten Verse ist der Branntwein selbst: Der „tiefe See“ meint den *xojtpaq* tief unten im *gögēr* (siehe Rätsel Nr. 55); und auch der *Maņyīs*-See, der „ungeheuerliche“ See (*maņyīs*: das Ungeheuer der erzählenden Folklore), steht für den *xojtpaq*, der beim Destillieren

prozeß im Kessel brodeln (vgl. Nr. 56). „Ich öffnete“ bezieht sich auf den abgenommenen Destillierzylinder (*xüp*), an dessen Innenwand sich ausgeflockte Molke (*irtpek*) feinflockig weiß abgesetzt hat. Vgl. unter Tätigkeiten die ähnliche Nr. 265. – Vgl. AD R193.

- 83 *Dēziŋge girgen dekbe xara.* Das riegel(artige) Schwarze,
das in sein Dortiges hineinging.
Ortuzuŋya girgen duŋ aq. Das Muschelweiße,
das in dessen Mitte hineinging.
Ol bügdeniŋ jüryalin Der dieser aller Glück
gezer segēn jaļi. aufsuchende helle Jüngling.
(*šaj, sūt, dus*) (Tee[ziegel], Milch, Salz)

Das Rätsel nennt die nötigsten Ingredienzien des Milchtees, zu dem im besten Falle noch Butter (*üs*) gehört. – *dekbe xara* bezieht sich auf Form und Farbe des Teeziegels, *dēzi* („sein Dort[iges]“) auf den Kessel (*paš*) mit dem darin brodelnden Wasser, in das der abgeschlagene krümelige Tee geschüttet wird. In dessen Mitte wird nach gewisser Zeit die Milch gegossen. Das von Salzseen gewonnene und grobkörnig zerklopfte Natursalz ist „klar, hell“ (*segēn*, auch „verständlich“; wohl < mong. *ségēen* „hell, klar; verständig“) und rundet den Geschmack ab, bestimmt also das „Glück“ (die Vollkommenheit) des Milchtees. – *gezer* „[Fallen u. a.] absuchen“ (vgl. *gezer tajya* in Schnellsprechvers Nr. 4).

Tiere

- 84 *Tāzi dojyu tonu bar.* Da ist das festliche Obergewand des Fürstensohns.
Tarlan buya xūnezini bar. Da ist die Wegzehrung des schwarzweiß-
gefleckten Jakstiers.
(*Ügü aq yodanni dudup jür*) (Uhu, der einen Schneehasen fängt und frißt)

tāzi: < mong. *tajž(i)* „Prinz“. – *dojyu*: < *doj* „Fest“; vgl. kirgis. *tojgus* „schön“ (Judachin 742/2: *köz tojgus körköm*, „so schön, daß man sich nicht satt sieht“). – D. A. Moŋguš verdanke ich den Hinweis, daß in Märchen aus Tuwa *dažy torgu* vorkommt, „Seide von schillernder Farbe“. ² Da auch dies als Attribut eines Schneehasenfells in Frage kommt, könnte *tāzi dojyu* verhört sein. – *ton*: Das traditionelle Obergewand für den Winter (mong. *dèel*).

- 85 *Böktürgēlig bögen jajsan,* Der bucklige hohe Herr mit einem Höcker
zwischen den Schultern,
iji yarā yizil jajsan. der hohe Herr, dessen beide Augen rot sind.
(*inek zoqba*) (Eule)

jajsan: klass.mong. *jaḡisang* „[chin. *tsai-hsiang*] honorary title used mostly among the western Mongols (Oirats) for the head of a clan“ (Lessing 1027b). – Das gleiche Rätsel kommt mit dem Lösungswort *yuža* „Schafbock“ vor (Nr. 123). – Vgl. AD R105.

- 86 *Süge xirelig bodduy,* Es hat einen Körper etwa so wie ein Beil,
sür dalaj äddiy. es hat eine Stimme etwa so wie das Meer.
(*xek*) (Kuckuck)

² D. A. Moŋguš verweist auf einen Stichwortartikel zu *dažy-torgu* in einem tuw. „Erklärenden Wörterbuch“, das mir nicht zur Verfügung steht.

- 87 *Ēren ōl xetbe ba'štīy.* Ein bunter Junge hat einen hacken(artigen)
(*itbik*) Kopf. (Wiedehopf)

xetbe: langstielige Hacke mit breitem flachen Blatt zum Zerteilen und Zusammenkratzen des Dungs der Jungtiere an den Anpflockplätzen. – Vgl. AD R147.

- 88 *Geržek ba'štīy xē Ĵanyīdaj,* Der schmucke Ĵanyīdaj mit dem dechsel-
(*itbik*) (förmigen) Kopf. (Wiedehopf)

geržek: kleine Hacke ähnlich dem Flachdechsel der Zimmerleute; aber der Stiel des *geržek* steckt (im Unterschied zu diesem) nicht in einer Öffnung des metallischen Kopfes, sondern besteht aus einem Holz mit spitzwinklig abzweigendem Ast, auf dem die Schneide befestigt ist.

- 89 *Tep tep jügürer* Es hat Stiefel aus dem Beinfell
teniñ bišyā ediktig. (*yaryan*) des tapp-tapp rennenden Steinbocks. (Krähe)

tep tep: < *dever* „treten, auftreten“. – „Stiefel aus dem Beinfell des... Steinbocks“: bezieht sich auf die „Hosen“ bei manchen Krähen. – Vgl. AD R145 (Lösung: *durujād* „Kranich“).

- 90 *Erik yirinda evši yara.* Auf dem Ufer – eine Schwarze.
Xō yirinda er yara. Auf der Bergeshöhe – ein Schwarzer.
(*yusyun, ezir*) (Rabe und Adler)

- 91 *Xara dorzuq* Der schwarze *Dorzuq*
yizil šür duylaylīy. (*tān*) hat eine rote Koralle als Stöpsel. (Alpenkrähe)

dorzuq: längliches Gefäß aus der Haut vom Hinterbein (Fersengelenk) des Pferdes zur Aufbewahrung und zum Transport von Kumys (*yimis*). – *tān*: die „Dohle“ (so TRS, russ. *galka*) entspricht nicht dem durch das Rätsel vorgegebenen Erscheinungsbild. Dem entspricht vielmehr die Alpenkrähe (*Pyrrhocorax pyrrhocorax* L., russ. *klušica*), zu deren Biotop die Hochgebirge zählen und deren Verbreitungsgebiet auch Zentralasien umfaßt. Es ist ein höhergroßer glänzend purpurschwarzer Vogel mit langem, sanft abwärts gebogenen roten Schnabel (Makatsch S. 373). – Vgl. AD R134; Lösung hier: *kyzyl-dumčuk* (TRS: „alpijskaja galka“ [Alpendohle], aber angeführt sind Merkmale der Alpenkrähe; der Schnabel der Alpendohle ist kurz und gelb [Makatsch S. 374]).

- 92 *Xola ba'štīy xōčun* Eine Alte mit einem zinnernen Kopf
balar šūp jidri. (*aŋyir*) sieht ständig Modder durch. (Rostgans)

Der Kopf der Rostgans ist sehr hell (ein zinnfarben getöntes Weiß).

- 93 *Par ijaštīy būrū ĵaraš.* Des Hartholzigen Knospen sind hübsch.
Barīn ju'rttuŋ lamazī ĵaraš. Des westlichen Landes Lama ist hübsch.
(*artiš, aŋyir*) (Wacholder und Rostgans)

TRS *būrū*: „Blatt (einer Pflanze)“; atū. *būr* „Knospe“ (Radlov IV/1886 „Blatt, Blattknospe“). – *barīn*: „rechts“, heute nach mong. Brauch = „westlich“ (vgl. Segensspruch Nr. 13 Vers 10, 14).

- 94 *Xan joq yaraqtiy,* Es hat blutlose Augen,
xara torpy xürmelig. (*ular*) es hat eine schwarzseidene Jacke. (Felsenhuhn)

xürme: eine lose Jacke mit überlangen Ärmeln, die über dem *lavašaq* (leichtes Obergewand für den Sommer) getragen wurde; ich sah dergleichen ein einziges Mal (1967) bei der Erzählerin Albači urū Bājā. – Zu *ular* siehe Anm. zu Lied Nr. 4.

- 95 *Aq loŋŋam* Meine weiße Flasche
xara dūšyunnuy. (*aŋīnaq*) hat einen schwarzen Pfropfen. (Schneehuhn)
aŋīnaq (stand.tuw. *aganak*): „Moorschneehuhn“ (*Lagopus lagopus* L.), dessen Ruhekleid (~ Ende Oktober bis März) bis auf die schwarzen Schwanzfedern rein weiß ist.
- 96 *Suŋnan ünerde baqsırār,* Kommt es aus dem Wasser, ist es traurig,
suŋŋa girerde örer. (*balıq*) Geht es ins Wasser, freut es sich. (Fisch)
- 97 *Ĵivar udur* Dem kalten Wind entgegen
Ĵirtālaj xōčun. (*balıq*) eine Alte mit stets triefenden Augen. (Fisch)
Ĵirtālaj: „triefäugig; immer eiternd“; vgl. stand.tuw. *čirtajar* „eitern, krank sein (Augen)“. Triefäugigkeit war nur bei sehr alten Menschen vereinzelt zu beobachten, kam aber früher, zur Zeit der offenen Herde, öfter vor (reflektiert in einem Märchenmotiv nicht nur der tuw. Nomaden).
- 98 *Ĵivar örü* Nach oben dem kalten Wind entgegen
Ĵirtaq xara ĵügürdü. (*balıq*) rannte ein triefäugiger Schwarzer. (Fisch)
Ĵirtaq: „triefäugig“; vgl. stand.tuw. *čyrtak* „eitrig, krank (Augen)“.
- 99 *Gök buya ĵuŋa dēdisdi* Ein blauer Jakstier
ötgür gördü. (*balıq, suŋ*) blickt durch einen dünnen Himmel hindurch. (Fisch und Wasser)
ĵuŋa: „dünn, fein“. – Vgl. AD R165.
- 100 *Turayan xölde o't joq.* Im Turayan-See gibt es kein Gras.
Toryūd ĵilyıda dujuŋ joq. An den torgutischen Pferden gibt es keine Hufe.
(*yaq, balıq*) (Steine mit Ablagerungen, Fische)
yaq: auch „Flechten (auf Steinen oder Rinden)“. – Vgl. Nr. 24 (anderes Lösungswort).
- 101 *Artinan görde* Sieht man es von hinten,
xomnuŋ teve xeblig. gleicht es einem Kamel mit Lastsattel.
Murnunan görde Sieht man es von vorn,
dege anaj xeblig. gleicht es einem Ziegenböckchen.
(*šergi*) (Heuschrecke)
- Für den Lastentransport, z. B. beim Nomadisieren, gibt es je nach Viehart verschiedene Holzgestelle, die äußerlich wenig mit Reitsätteln zu tun haben. – *šergi* bezeichnet eine relativ kleine Heuschreckenart (Flügel in verschiedenen Farben, quarrendes Fluggeräusch).
- 102 *Artinan görde azaryanĵıŋ,* Von hinten betrachtet erregt es Bewunderung,
murnunan görde buzaryanĵıŋ. von vorn betrachtet erregt es Abscheu.
(*šergi*) (Heuschrecke)
- 103 *Xan bažinan ɣortbas* Der sich vor des Chaans Kopf nicht fürchtet –
ɣaryıralıŋ xara ɣuš. (*sēk*) der heiser-krächzende Vogel. (Fliege)
- 104 *Fidad emĵim* Mein chinesischer Arzt
xıl xanırılıŋ. (*imırā*) hat ein Beilchen aus Haar. (Mücke)
xanır: ein medizin. Gerät, womit auf die Ader geschlagen wird, damit Blut austritt. – AD R169.

- 105 *Suynan gešbes a'dim,* Mein Pferd, das kein Wasser überquert,
daštan tajvas a'dim. mein Pferd, das von keinem Stein abrutscht.
 (γimišγajaq) (Ameise)
- 106 *Daštan tajvas* Ein auf Steinen nicht abrutschendes,
suynan gesbes Wasser nicht überquerendes,
üzük sarana a'dan. in der Mitte schmales ... kastriertes Kamel.
 (γimišγijaq) (Ameise)
- sarana*: Bedeutung unklar ; vgl. AD R141 (ebenfalls *sarana*).
- 107 *Olurup durarda γuš ušγaš.* Wenn sie sitzen, sind sie wie Vögel.
Šumumxajin görde bōr ušγaš. Sieht man ihre Eier, sind sie wie Wölfe.
 (imrā sēk) (Insekten)
- imrā/imirā* „Mücke“; *sēk* „Fliege“; als Wortpaar: fliegende „Insekten“. – *šumumxaj*: < mong. *šunamgaj* „(be)gierig“.
- 108 *Buyaday bodduγ,* Es hat einen Körper wie ein Jakstier,
bum dalaj iḍḍiγ. es hat eine Stimme wie hunderttausend Meere.
 (adīγ) (Bär)
- bum*: „100 000“ (< mong. *bum*, < tib. *'bum*). – In tuw. Märchen kommt ein *bum*-Baum vor (TVM Nr. 34, SPAT Nr. 24), seiner Funktion nach der Weltenbaum; auch hier ist ein übergroßes, ein Weltenmeer anzunehmen.
- 109 *Xažida sarīγ ašγijaq* Ein gelber Greis nebenan
jaljip olru. (tarvayan) redet im Rausch wirres Zeug. (Murmeltier)
- xažida*: wohl von mong. *xažuud* „nebenan, seitlich“.
- 110 *Jer aldinda jay doqbaq.* Unter der Erde ein fettreicher Schlägel.
 (tarvān) (Murmeltier)
- doqbaq* wechselt mit *doqpaq*. – Vgl. AD R149.
- 111 *Bōk bōk jelišdig,* Es hat einen Trippel-trippel-Trab,
bōgen ijaš oluddiγ. es hat ein buckliges Holz als Sitz.
 (dīŋ) (Eichhörnchen)
- bōgen*: vielleicht TRS *mōgen* „Höcker“; höckrig, bucklig“. – Ähnelte AD R103 (ohne Lösung).
- 112 *Dā lama* Ein hoher Lama,
dardāqajin jūktep sein Sperrig-Hochragendes auf dem Rücken
day örülep bar jīdar. tragend,
 (γošγar) (Wildschafbock)
- dardāqaj* meint hier das hölzerne Traggestell des Bettelmönchs. – Vgl. Nr. 129 und AD R103 (*dargaadaγ* statt *dardāqaj*).
- 113 *Sarīγ ala yimjimni dudup* Meine gelbgescleckte Peitsche konnte ich
jadadim. (jīlan) nicht packen. (Schlange)

- 114 *Ĵamaq aldında* Unter dem Damm
ĵartaq ol ĵidri. liegt ein wilder Junge.
Öleĵ aldında Unter dem *Öleĵ*-Gras
ösġüs ol ĵidri. (*ĵilan*) liegt ein Waisenknabe. (Schlange)

ĵamaq: sonst *ĵavaq* „Damm (*anat.*)“. – Andere „mehrgliedrige“ Rätsel haben auch mehrere Lösungswörtern (Nr. 115, 116 usw.). Möglicherweise müßte der Schlange (*ĵilan*) noch *yodaq* „Penis“ als Lösungswort vorangehen (vielleicht schamvoll verschwiegen, obwohl das Wort im Alltag oft zu hören war, als Ausruf des Erschreckens, aber von Lachen begleitet).

- 115 *Ergekdeg bodduy,* Es hat einen Körper wie ein Finger und
er dalaj ĩddiy. eine Stimme wie ein Mann-Meer.
Baldıday bodduy, Es hat einen Körper wie eine Axt und
bar dalaj ĩddiy. eine Stimme wie ein ganzes Meer.
Buyaday bodduy, Es hat einen Körper wie ein Jaktier und
bum dalaj ĩddiy. eine Stimme wie ein gewaltiges Meer.
(*ar, xek, adıy*) (Biene, Kuckuck, Bär)

Die beiden ersten Zeilen kommen auch als selbständiges Rätsel vor (vgl. AD R136), die beiden letzten Zeilen ebenfalls in Nr. 108; zu den mittleren beiden Zeilen vgl. Nr. 86.

- 116 *Möndür möndür ĵoruqtuy,* Mit einem wie dichter Hagel prasselnden Gang,
muĵ tümen dayılalıy. mit einem tausendmal-zehntausend(fachen)
(*a't, yudrū*) Gefolge. (Pferd und sein Schweif)

möndür möndür ĵoruy, wörtl. „Hagel-Hagel-Gang“; bezieht sich wohl auf den Klang des leichten, schnellen Laufs auf feinem Gestein. – *muĵ tümen*: 1000 x 10.000 = 10 Mill. – *dayıla* < mong. *daguul*: „Begleitende(r), Gefolge“. – AD R110.

- 117 *Sēn bodānıĵya* Zu dem, was du gedacht hast,
mēn sayınyanıĵya (und) zu dem, was ich mir merkte,
ĵe'direr men. (*a't*) werde ich [dich] bringen. (Pferd)

Vgl. AD R111.

- 118 *Eki erniĵ egēzi ĵoq.* Des guten Mannes Feile ist nicht da.
(*a'tta öt ĵoq*) (Das Pferd hat keine Galle)

- 119 *Uluĵ ölda alĵır ĵoq.* Der große Junge hat kein Tuch.
Biçe ölda ĵirveş ĵoq. Der kleine Junge hat keine Perle.
(*tevede edir ĵoq,* (Das Kamel hat keine Fetthaut um den Pansen,
ĵilyıda öt ĵoq) das Pferd hat keine Galle)

edir: anat. „Netz“ (Fetthaut um den Pansen der Jaks, Schafe und Ziegen; vgl. Rätsel Nr. 137).

Var. 1: *Uluĵ ölduĵ arĵılı ĵoq,* / *biçe ölduĵ egēzi ĵoq*, „Des großen Jungen Tuch ist nicht da, / des kleinen Jungen Feile ist nicht da“; Lösung: *tevede edir ĵoq,* *a'tta ödü ĵoq*. – Var. 2: *Aya ölda alĵır ĵoq,* / *xē ölda odduĵ ĵoq*, „Der ältere Junge hat kein Tuch, / der schmucke Junge hat kein Feuerzeug“; beide Lösungen wie oben. – *xē* „Ornament, Zier(de)“: hier eher ähnlich Radlov III/1053 [Tel., Leb.] *kā* „Selbstvertrauen, Geisteshoheit, Stolz“; oder Kurzform von *xenĵe* „jüngerer“(?), was dem sinngemäßen Parallelismus besser entspräche? – Vgl. AD R68.

- 120 *Bodu jūnen uluγ, Sein Körper ist größer als alles,
ödge jūnen biče. (teve) sein Kot ist kleiner als alles. (Kamel)*

jū wechselt mit jū, „was für ein, welcher, was auch immer“.

- 121 *Erten jorāš Nachdem es morgens fortgegangen,
gežē bir edek šür ekēr. bringt es abends einen Rockschoß (voller)
(xoj) Korallen. (Schaf)*

Auf Schafsköttel bezogen.

- 122 *Uluγ ögnüñ ežī xāylīγ, Der großen Jurte Tür ist geschlossen,
biče ögnüñ ežī a'žiq. der kleinen Jurte Tür ist offen.
(xoj, öšgü) (Schaf und Ziege)*

Das Rätsel bezieht sich auf die unterschiedliche Häufigkeit des Ausscheidens von Exkrementen.

- 123 *Böktürgēlig bögen jajsanγ, Der bucklige hohe Herr mit einem Höckerchen
iji yarā yizil jajsanγ. zwischen den Schultern,
(yuža) der hohe Herr, dessen beide Augen rot sind.
(Schafbock)*

Vgl. Rätsel Nr. 85 (gleicher Text, aber andere Lösung: *inek zoyba* „Eule“).

- 124 *Ašdan ölbes Der vor Hunger nicht stirbt,
gö'sden yalbas hinter dem Nomadenzug nicht zurückbleibt,
ižip jip todbas trinkend und essend nicht satt wird –
irvidek bātir. (i't) der Hammelchen-Recke. (Hund)*

irvidek: dimin. von *irvi*; vgl. dazu die in TRS angegebene dialektale Form *irbi* (= *irt* „Hammel“).

Zu den Tieren Gehöriges

- 125 *Oruqda xola paš xajniγ jidri. Auf dem Weg brodeln ein Zinnkessel.
(yimišyajaq) (Ameisen[haufen])*

- 126 *Xoldan negivēn arγamjiliγ Ein Netz aus nicht mit der Hand
tor. (ervēnjik toru) gefertigten Stricken. (Spinnennetz)*

negir: wahrscheinlich < mong. *něchěch* (klass.mong. *neke-*) „stricken, häkeln, weben, wirken“³ (bei Tuwinern wie bei Mongolen traditionell nicht übliche Arbeiten); zu erwarten wäre hier *ervēn* „gedreht“, bezogen auf das Stricke-Drehen (aus Tierhaar) mit den Händen. – Vgl. AD R144.

- 127 *Dīvziqtūγ bažin tip, tip! Finde, finde des Rätsels Kopf!
Dilim baži söldüg. Die Spitze meiner Zunge hat Warzen.
(aq āsdiγ yudrūnuγ baži) (Des weißen Wiesels Schwanzspitze)*

Die Schwanzspitze des weißen Wiesels (Hermelins) ist schwarz. – *aq āsdiγ* wechselt mit *aq tōlaj-niγ*, „des weißen Hasen ...“. – Vgl. AD R137.

- 128 *Day belinde dojtug edik. Am Bergeshang [liegen] schiefgetretene Stiefel.
(yošyar mijiži) (Hörner des Wildschafbocks)*

³ In den Jahren meiner Feldforschung habe ich eine einzige Tuwinerin kennengelernt, die strickte.

Bezieht sich auf den Jägerbrauch, die Gehörne der Wildschafe oben im Gebirge zurückzulassen (siehe dazu Taube 1969 und 1977b).

- 129 *Dayda dā lama* Auf dem Berge geht ein hoher Lama dahin –
dardāqajın jüktep joru. sein Hochragendes auf dem Rücken tragend.
šölde šörümbe In der Ebene geht ein *Šörümbe* dahin –
šöjün jüktep joru. sein Längliches schleppend.
 (yošyar mijizi avyina) (Hörner und Hodensack des Wildschafbocks)

dardāqaj und *šöjük* meinen hier das hölzerne Traggestell und den Bettelsack des Bettelmönchs. –
šörümbe: < mong. *čojramba* (< tib. *chos rams-pa*) „hoher Lama, kirchlicher Würdenträger“. –
šöjük: „länglich“. – Zum 1. Teil vgl. Nr 112 und AD R103.

- 130 *İrda bārda* Wenn es auf Gebirgskämmen läuft,
bıdraj bā. verteilt es sich.
Suyğa girerde Wenn es ins Wasser hineingeht,
möñnezip yalır. (a't yudrū) versammelt es sich. (Pferdeschweif)

- 131 *Aya diñmalışyı dört bir ögde* Geschwister – vier in einer Jurte –
dört ujlirıl haben eine in [allen] vier Jahreszeiten
şıp şıp şivirtiyi yimjilıy. şıp şıp sirrende Rutenpeitsche.
 (tevenin dört damanı yudrū) (Die 4 Beine und der Schwanz des Kamels)

ujlirıl: < klass.mong. *ularıl* (mong. *uliral*) „Jahreszeit“. – *şıp şıp*: onom., Geräusch der durch die Luft tausenden Rute oder Peitsche.

- 132 *Degē – pot, mayā – pot,* Dort – plumps, hier – plumps,
ežen xānnıñ ežiñge – pot. an des Herrschers Tür – plumps.
 (teve xumalaqdāri) (Das Kötteln des Kamels)

ežen xān: klass.mong. *ejen qayan* „emperor, monarch, sovereign“ (Lessing 336b). – Vgl. AD R121f.

- 133 *Ėr ijaşya xar doqtāvas.* Auf dem krummen Baum bleibt der Schnee
 (inek mijizi) nicht. (Hörner der Jakkuh)

- 134 *Ėandan ijaşya* Auf den Sandelbaum
xar bolyaş doqtāvas. ist Schnee gefallen, [aber] bleibt dann nicht.
 (inektiñ mijizi) (Hörner der Jakkuh)

Vgl. AD R128.

- 135 *Görde sōq,* Sieht man es an, ist es kalt,
dudarda jılıy. faßt man es an, ist es warm.
 (inek mijizi) (Hörner der Jakkuh)

- 136 *Görde ār,* Sieht man es, ist es schwer,
gödürerde jık. hebt man es, ist es leicht.
 (ürgen yirın) (Aufgeblasener Pansen)

Pansen (*yirın*) werden gereinigt, aufgeblasen und getrocknet, um darin zerlassene Butter (*sarıy üs* „Butterschmalz“) als Wintervorrat aufzubewahren.

- 144 *Dovšu dovšu ʔajīn geldin?* Knopf, Knopf, woher kamst du?
Üstüg ʔariqtin geldim. Ich kam aus der fettigen Schlucht.
 (xoj xumalā) (Schafsköttel)

ʔariqtin = *ʔariqtan*; -tin ist ein heute seltenes Ablativsuffix (vgl. att. -tīn).

- 145 *Sen ʔajīn geldin?* Woher kamst du?
Üstüy xeminen geldim. Ich kam aus seinem Fettfluß.
ʔajā bār sen? Wohin gehst du?
Örgēge bār men. (xumalaq) Ich gehe zur Palastjurte. (Köttel)

Vgl. AD R102.

- 146 *ʔajīn geldin – bolbaq xaram* Woher kamst du, mein dick runder Schwarzer,
üsge ʔamba bilyaşbaj? ohne dich mit Fett und Unrat zu beschmutzen?
 (mal mijā xumalaq) (Viehkot und Köttel)

mijāq meint im Gegensatz zu den kleineren Kötteln offenbar die Kotfladen der Jaks.

- 147 *Desginʔekti desgingen* Der sich durch Windungen gedreht –
tenek xara badarči. der dumme schwarze Bettelmönch.
Dolyanʔiqti dolyanʔan Der sich durch Biegungen gewunden –
donyulaq xara badarči. der runde schwarze Bettelmönch.
 (xumalaq) (Köttel)

desginer und *dolyanir*: beide Verben bezeichnen eine kreisende/drehende Bewegung.

- 148 *Ežen eži a'žiq,* Des Erhabenen Tür ist offen,
xān eži xāyliḡ. des Fürsten Tür ist geschlossen.
 (öšgü xojnuḡ ʔudrū) (Schwänze von Ziegen und Schafen)

Im Gegensatz zu den kleinen Schwänzen der Ziegen hängen die der Fettsteißschafe dick und breit herab. – AD R106.

- 149 *Xijt dēs* Es macht „wau“ und
ʔimīžin ap ʔügürdü. rennt mit seiner Schöpfkelle herum.
 (i't ērip maḡnārī) (Des Hundes Herumrennen unter Gebell)

xijt: onom. Hundegebell. – *ʔimīš* „Schöpfkelle“ meint die sich rollende Hunderute. – AD R138.

- 150 *Ġāp bar ʔidyān bodum da* Ich, der ich ständig schnell geritten bin,
ezeḡimni ēj dīrtip aldīm. hielt [doch] meine Steigbügel locker.
 (i'ttīḡ ʔudrū maḡnap bar) (Schwanz des Hundes, der
 ʔidyāš ērelīš dēr) sich beim Rennen einrollt)

Bei schnellem Reiten kann man die Beine in die Steigbügel gestemmt strecken. Hier aber ist – trotz schnellen Ritts – eine gebeugte Haltung der Beine gemeint (die Unterschenkel etwa in der Parallele zum Oberkörper) – das ergibt in der Seitenansicht eine der Form einer S-Rune ähnliche Körperhaltung, auf die die Rätsellösung anspielt.

- 151 *Dārašʔi ʔoq gīrišgi.* Nahtlos (eingesetzte) Flicker.
 (maldīḡ alazī) (Das Geschecktsein des Viehs)

dārašyi: „das Genähte“, auch „die Naht“ (< *dārār* „nähen“); *gīrišgi*: „das Hineingetane, das Eingesetzte, eingesetzter Flicken“ (< *gīrer* „hineintun, einsetzen“). – Vgl. 1. Zeile von AD R129.

- 152 *İyyaj olur!* Rück weiter!
Ornuḡa olurar men. Ich werde mich auf deinen Platz setzen.
(maldīḡ izi) (Spur des Viehs)
- 153 *Dēdisten dūšgen dē emes,* Es ist weder vom Himmel gefallen,
döḡgelikten ünḡen dē emes, noch ist es aus einer Bülte gekommen,
jidig bižekten ölēn dē emes, es ist weder mit scharfem Messer entgratet,
jäšyiniḡ sūnan ḡuḡan dā emes. noch vom Regenwasser abgewaschen.
Ol bodu aq, ol bodu ö joq. Sein Körper ist weiß, sein Körper ist kantenlos.
(ḡumurḡa) (Ei)

döḡgelik: „Bülte“ (siehe Lobpreis Nr. 1 Vers 25, Sprichwort Nr. 127).

Reitzubehör

- 154 *Möḡgün dīryaqtīy* Mit silbernen Fingernägeln
üzüg sarīḡ ala a'dim. mein in der Mitte eingeschnürtes
(gižen) gelbgeschecktes Pferd. (Dreifußfessel)

gižen: aus Lederriemen geknüpfte Fessel für die beiden Vorderfüße und den linken Hinterfuß. Die silbernen Fingernägel beziehen sich auf deren 3 Knebel.

- 155 *Biče oylum* Mein kleiner Junge
temir dajnap ḡoru. (suyluḡ) kaut ständig Eisen. (Trense)

Vgl. AD R112.

- 156 *Dēdistiḡ oylu* Der Sohn des Himmels
temir sād dajnadī. (suyluḡ) kaut eisernes Harz. (Trense)

sād: „Baumharz“, das man wie Kaugummi kaut (*sād dajnār*).

- 157 *Arnīvisdī ḡörüšbēli.* Unsere Gesichter wollen wir beide nicht sehen.
Artī murnuvusdan ḡöršūli! Mit unseren Rücken wollen wir einander
(ezer) ansehen! (Sattel)

artī murnuvusdan: wörtl.: „mit unseren Rückenvorderseiten“ (= *artīvisdan*); es bezieht sich auf die beiden hohen Sattelbögen am traditionellen Holzsattel (die „Gesichter“ sind deren nach außen gerichtete Seiten).

- 158 *Ḳidarda i'ttan ḡavīs,* Im Liegen ist es niedriger als ein Hund,
durarda tevenen bedik. (ezer) im Stehen ist es höher als ein Kamel. (Sattel)

Der auf dem Boden abgelegte und der dem Pferd aufgelegte Sattel. Vgl. Kommentar zu Nr. 313.

- 159 *Evin tajazī, xaliḡḡi tajazī.* Sein einträchtiges Taja-Holz, sein grausames
(ezer, ḡimḡi) Taja-Holz. (Sattel und Peitsche)

taja: eine Strauchart (vgl. Nr. 67). – Stand.tuw. *chalančy* = *karžy* „grausam, erbarmungslos“. – *evin*: vielleicht < mong. *évijn*, Genitiv von *éb* „Eintracht, Harmonie, Freundschaft“; so auch TRS *ép* „Übereinstimmung, Frieden, Freundschaft“. „Einträchtig“ – treffend für die zwei Sattelbögen.

- 160 *Sen ijeŋ sik!* Du [sagst]: „Fick deine Mutter!“
Men ijeŋ sik! Ich [sage]: „Fick deine Mutter!“
Ölgiže arnıvıs görışbēkej! Bis zum Tode wollen wir einander nicht ins
 (ezerniŋ ba'žı) Gesicht sehen! (Sattelköpfe)
- 161 *Sennen bičī,* Ich bin kleiner als du,
seni gödürer men böge. [aber] ich, der dich hebt, bin ein Starker.
 (ezeŋgi) (Steigbügel)

Gemeint ist vergleichend „ich ... bin stärker.“

- 162 *Artı ijim – šalıŋ.* Meine Hinterseite – Raureif.
Murnū ijim – yıjaq. Meine Vorderseite – *Γıjaq*-Gras.
Bazıp jorūrumda baj irgin. Wenn ich schreitend gehe, ist es Reichtum.
Olurarımda orčalaŋ irgin. Wenn ich [darauf] sitze, ist es die Welt.
 (a'ttiŋ yudrū jeli, (Des Pferdes Schweif und Mähne,
 ezeŋgi, ezer) Steigbügel und Sattel)

yıjaq: [Kir. Kas.] „Riedgras, Scheidegras“ (Radlov II/710); vgl. stand.tuw. *kyjar-öleŋ/kyjar-sigen* „Riedgras, Segge“ (russ. *osoka*; *Carex* L.; um welche der zahlreichen Arten es sich handelt, muß offen bleiben).

Jagd

- 163 *Ĵiŋge xembe xün degves.* In den schmalen Fluß scheint die Sonne nicht.
 (bōnuŋ ištı) (Lauf des Gewehrs)
- AD R196.
- 164 *Muŋ xara öšgölüg,* Es gibt tausend schwarze Ziegen,
jügürük xara xunalıy. es gibt einen schnellen schwarzen Ziegenbock.
 (oq, dar) (Kugel und Schießpulver)
- 165 *Ĵer aldında ĵedger. (yaqba)* Unter der Erde – ein böser Geist. (Falle)
ĵedger („böser Geist, Dämon“) kann auch die Bedeutung „Gefahr“ haben.
- 166 *Xaĵıda γavšayaj ĵedger.* Am Bergeshang eine schnelle Gefahr.
 (yaqba) (Falle)
- 167 *Öleŋ ažiŋ ösgüs öl.* Hinter dem *Öleŋ*-Gras – ein Waisenknabe.
 (aja sālı) Klötzchen der Selbstschußvorrichtung)

aja: eine Selbstschußvorrichtung (Pfeil-und-Bogen-Prinzip), wie sie nicht nur von Tuwinern in der Vergangenheit neben Wildwechselpfaden aufgestellt wurde, wodurch Beutegewinn auch bei Abwesenheit des Jägers möglich war. Ein Klötzchen löst bei Berührung durch das Wild die Spannung des etwas abseits im Gebüsch versteckten Bogens, und der Pfeil trifft das Tier.⁴

⁴ Bei den Caatan im Chövsgöl-Gebiet (Nordmongolei) wird diese Vorrichtung als *saal'* bezeichnet (siehe S. Badamchatan: Chövsgöliŋ Caatan ardyn aŋ bajdlyn tojm. Ulaanbaatar 1962 [Studia ethnographica Tomus II Fasc. 1], S. 57 Abb. 4).

Pflanzen

- 168 *Ĵer ĵerlep ĵorūrda* Als ich das freie Land bewohnte,
ĵelbinip duryan uruy iĵik men. war ich ein Mädchen, das sich wiegte.
Bo ĵerge gēp Als ich in diese Gegend kam,
dörten duzaqya baylandim. wurde ich in vierzig Schlingen gebunden.
 (terezin) (Pfriemgras)
- terezin:* „Rauhgras“ (*Lasiagrostis* Link [*Achnatherum*], russ. *čij blestjaščij*, eine Pfriemgrasart), aus dem mittels vielfacher Bindungen Matten hergestellt werden. Sie dienen als Unterlage bei der Filzherstellung oder, bei den kasach. Nachbarn, als oft schmückende, vielleicht auch den Wandfilz schonende Schicht zwischen Wandgitter und Filz.
- 169 *Ĵandīn iĵažimnīy adirī gövej.* Meines Sandelbaums Zweige sind viele.
Adir sanīnda uja bar, Auf jedem seiner Zweige ist ein Nest,
uja sanīnda ĵumurya bar. in jedem seiner Nester ist ein Ei.
 (arā tarā) (Gerste)
- 170 *Gö'žerimni šūrȳan bilir.* Wann ich nomadisiere, weiß der Sturm.
Xonarīmni ojalīl bilir. Wo ich mich niederlasse, weiß die Mulde.
 (aza börgü) (Kollerdistel)
- aza börgü*, wörtl. „Dämonenmütze“: „Kollerdistel, Rispengipskraut (*Gypsophila paniculata* L.)“, auch *ĵaȳmīl*, stand.tuw. *kaȳmyyl*; vgl. mong. *xamxuul*. Die Pflanze wächst dicht- und feinverzweigt in Kugelform. Getrocknet löst sie sich bei starkem Wind von ihrem Stengel und rollt, vom Wind getrieben, über den Steppenboden (daher der russ. Name *perekati-pole* „Roll-übers-Feld“), bis sie in einer Vertiefung liegenbleibt. Vgl. die beiden folgenden Rätsel.
- 171 *Xaja xujuȳa ĵidarda* Wenn ich in der Felsenhöhle liege,
doȳmādīm. (aza börgü) friere ich nicht. (Kollerdistel)
- xuj:* TRS *kuj* „Höhle“. – Vgl. AD R85.
- 172 *Ünerde ȳalĵī,* Beim Herauskommen ist es toll,
üdge xonar salīmniȳ. es ist [sein] Los, in Löchern zu nächtigen.
 (ȳaȳmīl) (Kollerdistel)
- ȳaȳmīl:* andere Bezeichnung der Kollerdistel (siehe Anm. zu Nr. 170).
- 173 *Geȳegezi noȳān, išti aq.* Sein Zopf ist grün, sein Bauch ist weiß.
 (soȳana) (Zwiebel)
- 174 *Aq ȳaȳaj noȳān yudruqtuȳ.* Ein weißes Schwein hat einen grünen Schwanz.
 (soȳana) (Zwiebel)
- ȳaȳaj:* < mong. *gachaj* (klass.mong. *ȳaqai*); stand.tuw. *chavan* „Schwein“.
- 175 *Taȳȳiddīn oȳlu beš tonnuȳ.* Der Sohn der Tibeter hat fünf Obergewänder.
 (soȳana) (Zwiebel)
- Taȳȳid:* = *Taȳȳad* „Tibeter“ (vgl. Nr. 59).

- 176 *Mēsde beš ya'd tonnuy* Auf der Sonnenseite des Berges – meine ältere
avam. Schwester im fünfschichtigen Obergewand.
(soyana) (Zwiebel)

Vgl. 1. Zeile von AD R75.

- 177 *Tos ya'd* Mein Junge im neunschichtigen
toryu tonnuy oylum mit Seide [bezogenen] Obergewand
doḡarın bilvēdi. (soyana) kennt kein Frieren. (Zwiebel)

toryu: bezieht sich nur auf die äußere, sichtbare Seite; darunter kommt ein die kostbare Seide stabilisierender Baumwollstoff, eine Schicht Baumwollwatte, wieder Baumwollstoff und das Innenfutter aus zur Körperseite gewandtem Fell.

- 178 *Aryajıqda* Auf der Schattenseite des Berges –
aldı ya'd tonnuy avam. meine ältere Schwester im sechsschichtigen
(aq) Obergewand. (Türkenbundlilie)

aryajıq: die bewaldete Seite der Berge = „Nordseite, Schattenseite“. – *aq*: „Türkenbundlilie“ (*Lilium martagon* L.); ihre Zwiebeln wurden im Frühjahr, wenn die Vorräte zur Neige gingen, gesammelt und gegessen.

- 179 *Ĵičī yizil tonnuy.* Es hat ein rotes Obergewand aus feiner Seide.
Ĵigir ĵāyaj amdannıy. Es hat einen schönen Geschmack [wie] Zucker.
(yizil yad) (Wilde rote Johannisbeere)

ĵičī: „dünne, feine Seide“ (klass.mong. *česčüü*, mong. *čisčüü*), aber auch „sehr klein, winzig“. – *ĵigir ĵāyaj*: wörtl. „zuckerschön“. – Vgl. AD R98 (*čučuu* „Rohseide“ statt *čičī*).

- 180 *Adazi adıyır,* Sein Vater ist dick,
ijezi üdügür. (yuzuq) seine Mutter ist kurz. (Nuß)

adıyır: heute auch *atıyar*, vgl. mong. *atigar* „gedrungen, gekrümmt, von kleinem Wuchs“. – Vgl. AD R100 (Lösung: Schwein).

- 181 *Tom uluy būralıy,* Es gibt [da] sehr große Kamelhengste,
tōlap ĵe'dbes bodayannıy. es gibt [da] unzählbare Kamelfohlen,
(a'rya, ĵočayaj) ([Lärchen]wald und Zapfen)

tom: mong. *tom* „groß“. – *a'rya*: „Gebirgswald, Wald (auch als *arya* notiert); Lärche“ („Lärche“ ist sonst *tūd* [neben TRS *dit*; Radlov *tüt*]; vgl. Lied Nr. 25). – *ĵočayaj*: TRS *čoçagaj* „Zapfen der Nadelbäume“ (Radlov III/2026: [Tel.] *čoçojaj*, ebenso; [Alt.] *čoçoyı* „Lärchenzapfen“).

- 182 *Xundus gesbes yurva tal.* Die dürre Weide, die der Biber nicht zerbeißt.
Gulun ĵives dazır o't. (artış) Das derbe Gras, das das Fohlen nicht frißt. (Wacholder)

yurva: Radlov II/926 [Tel. Alt. Leb. Schor.....] *kuru* „trocken, mager“; vgl. Schnellsprechvers 4a Zeile 9. – Nach dem Wacholder (in Verbindung mit *ayyır* „Rostgans“) fragt auch Rätsel Nr. 93.

- 183 *Arya iştinde* Mitten im Wald
aq ba'sııy aşıyjaq olur. sitzt ein weißhäuptiger Alter.
(töžek) (Baumstumpf)

- 184 *Arya ištinde* Tief im Wald
yazaq avyaj. (töžek) eine kasachische Frau. (Baumstumpf)
 AD R92.

Naturerscheinungen

- 185 *Ĵaraš törēn Ĵavaldajni* Den von Geburt an schönen Ĵavaldaj
ĵāsyān ap bolvas. (xün) darf man [sich] nicht allein nehmen. (Sonne)

Die Sonne gilt den Tuwinern als masculinum.

- 186 *Ĵaviqda* An der Grenze von Dachfilz und Wandfilz
ĵandan dayša. (xün) eine Trinkschale aus Sandelholz. (Sonne)

Var.: *Ĵaviqda ĵandan ajaq*, „... Trinkschalen aus Sandelholz“; Lösung: *aj xün*, „Mond und Sonne“. *ajaq* (< mong. *ajaga*) bezeichnet die heute üblichen Porzellanschalen. Vorher waren Holzschalen mit einem kleinen, nach unten offenem Henkel gebräuchlich, *saviļ* genannt. Früher wurde das Wort *ajaq* für eine mit Silber ausgeschlagene, mehr oder weniger verzierte Schale verwendet, von der die Durchschnittsfamilie meist nur eine, ärmere Familien gar keine besaßen. – *ĵaviq* bezeichnet die Stelle, wo – rund um die Jurte – der Dachfilz leicht überlappend auf dem Wandfilz aufliegt, wo also eine Art Grenzlinie zwischen Dach und Wand verläuft. Daß diese Linie mit der Sonne in Verbindung gebracht wird, läßt an die Horizontlinie denken. Dementsprechend stünde der Scheitelpunkt der Jurte für den Zenit, und dies entspräche der Vorstellung der Jurte als Spiegelung des Universums. – Vgl. AD R55 (Mond).

- 187 *Do'š ĵirinda ĵilaŋ dayša* Auf dem Eis liegt eine glänzende Schale.
ĵidri. (aj) (Mond)

- 188 *Ĵaraš aq Ĵävildaj,* Die hübsche weiße Ĵävildaj
ĵāyaj ĵizil Pāvildaj. der schöne rote Pāvildaj.
 (aj xün) (Mond und Sonne)

- 189 *Ĵerle ĵive uluy bolsa da* Wie groß das Ding auch sein mag,
dovsuzu ĵaŋyŋs. (aj xün) seine Knöpfe sind einmalig. (Mond und Sonne)

dovsuzu ĵaŋyŋs: ≈ „seine Knöpfe gibt es nur einmal“. – Als Lösung erwartet man eher „Himmel mit Mond oder Sonne“.

- 190 *Dayda tana zilda,* Auf dem Berg ein Perlmutter[knopf]-Glanz,
ĵirda tana zilda. auf dem Kamm ein Perlmutter[knopf]-Glanz.
 (aj xün) (Mond und Sonne)

Bedeutung von *zilda* unklar; ich habe es zu [Kir. Kas.] *ĵylt* „Glanz“ gesetzt (so Radlov IV/129; *ĵ* und *s* wechseln im Altai-Tuwinischen, z. B. *ĵildis* ~ *zildis* [stand.tuw. *syldys*] „Stern“).

- 191 *Do'š ĵirinda* Auf dem Eis
sariŋ bīdā dōkdüp ĵaliŋ duru. ist Hirse verschüttet.
 (ĵildis) (Sterne)

Vgl. AD R14; hier *daš* „Stein“ statt *do'š*, Lösung *čilig* „Knochenmark“ (seiner Struktur nach kaum, aber von der Farbe her passend).

- 192 *Enem eşyen şōqar jēbge* Bis zu dem von meiner Großmutter gedrehten
ēžim bergen xolum jē'dbes. mehrfarbigen Strick
(solayyi) reicht die mir von meiner Mutter gegebene
 Hand nicht hin. (Regenbogen)
- 193 *Īd joq sen geldin,* Lautlos kamst du,
īd joq xös! (bulut) lautlos zieh fort! (Wolke)
- 194 *Belden yilyan oruq xebtig,* Wie ein aus Taimen-Fischen gemachter Weg,
belen duryan bašij xebtig. wie ein fertig dastehendes Haus.
(jirgiljij) (Fata morgana)

bel: Hucho taimen, ein Fisch aus der Familie der Lachse, wird bis 1,5 Zentner schwer. – Der Vergleich mit Fischen erklärt sich aus dem Flirren der Luft über dem Erdboden, das wie Wasser wirkt; der Vergleich mit dem Haus, das im allgemeinen höher ist als eine Jurte, rührt daher, daß die Luftspiegelungen (wie ich sie erlebte) die Dinge gleichsam nach oben in die Länge gezogen erscheinen lassen.

- 195 *Xol joq bodu ežik dīrtar,* Sein armloser Körper zieht die Tür auf,
but joq bodu ögge girer. sein beinloser Körper tritt in die Jurte ein.
(salyin) (Wind)

Vgl. AD R69.

- 196 *Ĵelse ĵelse jē'ddirves.* Wenn es trabt und trabt, läßt es sich nicht
 einholen.
Ĵerge düšse divilbas. Wenn es zur Erde herabfällt, ist es nicht zu
(salyin) finden. (Wind)

Var.: *Ĵelip ĵelip jē'ddirves* / *Ĵerge düžip duddurvas*, „Es trabt und trabt und läßt sich nicht einholen. / Es fällt zur Erde herab und läßt sich nicht greifen“ (*šūryan* „Sturm“). – Vgl. AD R70.

- 197 *Ĵelip gelirde duddurvas.* Wenn es heranetrabt, läßt es sich nicht fangen.
Ĵerge düžerde divilbas. Wenn es zur Erde fällt, läßt es sich nicht finden.
(yaziryi) (Wirbelsturm)

- 198 *Mē degve!* Rühr mich nicht an!
Mē degsej yuzuvdar men. Rührst du mich an, werde ich heftig erbrechen.
(talja doqtān xar) (Auf dem Weidenbaum liegender Schnee)

Vgl. AD R66.

- 199 *Xara buya busdārda* Wenn der schwarze Jakstier brüllt,
xaja daš doņsulār. erzittern Fels und Gestein.
(dēdis īddār) (Donner)

dēdis īddār: wörtl. „der Himmel gibt Laut / der Himmel dröhnt“.

- 200 *I'rt ze'rgem gežin* Die Felle meines Hammels und meines
 kastrierten Ziegenbocks
deņgerip jadadim. (ĵer dēdis) kann ich nicht vergleichen. (Erde und Himmel)

201. *Ēn ĵerde* Auf menschenleerer Erde
dir xara. (suy) das zitternde/dröhnende Schwarze. (Wasser)
dir: Bedeutungsnotat „schlängeln“ unsicher. Vgl. eher Radlov III/1321 (ebenso Baskakov 1985a) tyr „Zittern, Dröhnen“. Beides ist auf Wasser beziehbar, „zittern“ auf eine ruhige, „dröhnen“ auf eine stark bewegte Wasseroberfläche.
202. *Ēr mūr* Das im Zickzack [sich fortbewegende]
ed'gir türġen. (suy) klangvolle Schnelle. (Wasser)
 Vielleicht auch: „Das Zickzackige, Klangvolle und Schnelle“ – Vgl. Nr. 303. – Vgl. AD R58.
203. *Dün xünü joq* Für das es weder Nacht noch Tag gibt –
diydır xara. (ayım suy) das gekrümmte Schwarze. (Fließendes Wasser)
diydır: vgl. TRS *dygdynar* „gebogen/gekrümmt sein“.
204. *Dünnü dün divejn,* Ohne die Nacht Nacht zu nennen,
xünnü xün divejn ĵeler men. ohne den Tag Tag zu nennen, trabe ich.
 (suy) (Wasser)
 Vgl. AD R57.
205. *Aqsaq yarıyan ög dolıyandı.* Eine lahme Krähe umkreist die Jurte.
 (xöleŋgi) (Schatten)
206. *Xara a'dim geldi –* Mein schwarzes Pferd kommt –
ĵügen joq yañjār men? was werde ich tun ohne Zaum?
 (xöleŋgi) (Schatten)
 Vgl. AD R50a (Lösung: Der Abend bricht an).
207. *Xaja görsem bodum irgin.* Schau ich mich um, bin ich's selbst.
Farvaj alsam tük joq irgin. Will ich es aufheben, ist's überhaupt nichts.
 (xöleŋgi) (Schatten)
208. *Bedik aq başıŋ* Das hohe weiße Haus
on iji xadaylıy. hat zwölf Nägel.
 (ĵıldiŋ on iji aji) (Die zwölf Monde/Monate des Jahres)

Mensch

209. *Ala ĵavām xıl yažālīy.* Mein geschecktes Zweijähriges hat einen Zaun
 (yaraq) aus Haar. (Auge)
 Vgl. AD R11 mit *saaskan* „Elster“ statt *ĵavām*; AD R12 mit *nogtalyg* statt *yažālīy* (*nogta* „Halfter“, mong. *nogton*).
210. *A'žibdarda iñdiy uluy.* Wenn ich es ganz aufmache, ist es so groß.
Šibdarda iñdiy biče. Wenn ich es fest zumache, ist es so klein.
 (yaraq) (Auge)
šibdar: Intensivform < *ĵivar* „bedecken, zumachen“.

- 211 *Xolbaylıy bızā Xomdu geşdi.* Jakkälbchen mit Bindestricken überqueren den
(iji yaraqtıñ gōrū) Xomdu-Fluß. (Das Sehen der beiden Augen)

Vgl. AD R15.

- 212 *Ijem bergen gedebčini* Des von meiner Mutter gegebenen Geldbeutels
işti daştın gōrū alvādim. Inneres und Äußeres kann ich nicht sehen.
(yulaq) (Ohr)

ijem bergen („das von der Mutter Gegebene, das, was die Mutter gab“) ist – in gleicher Weise vom Vater oder von beiden Eltern gesagt – ein gängiges Attribut für den Körper und seine einzelnen Teile (vgl. Nr. 192, 225). Wenn sich im Märchen zum Beispiel Recken über die Art des Zweikampfes besprechen, fragt einer den anderen, ob sie mit dem vom Schmied gegebenen geschmeidigen Blauen (= Schwert) oder mit den von Vater und Mutter gegebenen roten Schultern kämpfen wollen. – *gedebči*: < mong. *chētēvč* (klass.mong. *ketebči*), ursprünglich „kleine Tasche für das Feuerzeug (*kete*, nämlich Feuerstein, Stahl, Zunder)“; AD erklärt in einem anderen Rätsel *ketevči* mit *akša chavi* („Geldbeutel“), eine neuere Bedeutung. Zur Zeit meiner Feldforschung wickelte man Geld ins Gürteltuch, in dem es am Körper wohl verwahrt war.

- 213 *Adam bergen aldın dovşūrnu,* Die goldene *Dovşūr*, die mein Vater [mir] gab,
ēžim bergen xē gedebčini den gemusterten Geldbeutel, den meine Mutter
[*mir*] gab,
amdīyā jedir gōrvēdim. habe ich bis jetzt noch nicht gesehen.
(yulaq) (Ohren)

Die 1. Zeile dürfte sich auf die Form des *dovşūr*-Körpers beziehen, der im oberen Teil auf beiden Seiten etwas ausgewölbt ist und nach unten etwas schmaler wird. – Die Musterung des Geldbeutels spielt auf das Innere der Ohrmuschel an.

- 214 *Bēžiñnen alyan gepežimni* Die aus Peking mitgebrachten bestickten
beş jıl gōrūj alvādim. Käppchen
konnte ich fünf Jahre lang nicht sehen.
(yulaq) (Ohren)

gepeş: „besticktes Käppchen“, wie sie kasachische Männer im Alltag und bei festlichen Anlässen unter der fellgefütterten Mütze tragen (kas. *kepeş*). Es gab bei Mongolen (vermutlich auch bei anderen Völkern der Region) mit Mustern verzierte Ohrenschützer (mong. *čichēvč*; siehe Tafel 14 in U. Jadamśürin: BNMAUlsyn ardyn chucas, Ulaanbaatar 1967) – auch dies könnte gemeint sein.

- 215 *Bēžiñnen gelgen javāmnī* Meinen Zweijährigen, der aus Peking kam,
beş xūn gōrūj alvādim. *(yulaq)* konnte ich fünf Tage nicht sehen. (Ohr)

- 216 *A'žibdarda aq jaıt.* Wenn man's öffnet, ist da eine weiße Flut.
Ġibdarda jīm jirt. (*ās*) Wenn man's schließt, ist es totenstill. (Mund)

jīm jirt: „mausetot“, auch „totenstill“. – Vgl. Nr. 219.

- 217 *Abdīrā dolu* Eine Truhe voller
aldın möngün. (*ās diş*) Gold und Silber. (Mund und Zähne)

Vgl. AD R3a (Lösung *syrga* „Ohrring“; wohl versehentlich falsch, denn es steht unter Rätseln mit der Lösung „Zähne“); AD R6 (Lösung: „weiße Lammfelle“).

218 *Deg dērde degves –*

degve dērde dēr.

(erin)

„Linguistisches Rätsel“ zum Wesen der Labiale. – In Var. wechselt *degves* mit *degbes*.

219 *A'žarda aq jaγ.*

Ĵivarda šīp šīp.

(erin, diš)

220 *Xüreldeji xürēledi.*

Xüreŋ a'dī ĵirāladi.

(dīl, diš)

Xüreldej: ein Name, der gern anstelle eines Anonyms oder für ein zu erfragendes Wort verwendet wird (vgl. *Ĵavaldaj/Ĵāvildaj* und *Pāvildaj* in Nr.185 und 188).

221 *Aq dašdan yažā duddum.*

Šilgi a'dimni boš saldim.

(dīl, diš)

boš: „locker, ungebunden“, auch „unbeständig“. – AD R4.

222 *Xab ištinde aq xorum*

aldag-onaq. (diš düžüp yałir)

TRS *aldag-onak* „verworren, durcheinander, unbestimmt“.

223 *Abdrā ištinde ĵidīy e't.*

(diš arazīnda e't)

224 *Uluγ xara meželikdiŋ indinda*
tōlajniŋ ĵidinī.

(ĵuqšūmuŋ ojalī)

225 *Ēžim dārān gedebčiniŋ*

tīn izīra alvādīm.

(adiš)

tig: „Naht“. – *izīrar* (~ *izrar*): „mit den Zähnen packen, – an etwas herankommen; beißen“. – Bezug auf die Schwierigkeit, mit den Zähnen in die Mitte der Handfläche zu beißen, wo sich die Linien der Hand (die „Nähte“) konzentrieren. – Eine Var. hat *ize* statt *ēži* (< mong. *ēž*) „Mutter“.

226 *Ēžim bergen sarīy üstü*

ĵip ĵadadīm.

(adišdiŋ ojalī)

227 *On ol do's ĵüktedi.*

(dīrya)

Sagt man: „*deg!*“ (berühre!), berührt es sich
nicht.

Sagt man: „*degve!*“ (berühre nicht!), berührt
es sich. (Lippen)

Macht man es auf – weißes Fett.

Bedeckt man es, ist's mausetot.

(Lippen und Zähne)

Die Xüreldej'schen stehen im Kreis herum.

Ihr schwarzbraunes Pferd geht im Paß.

(Zunge und Zähne)

Aus weißen Steinen errichtete ich den Zaun.

Mein rötliches Pferd lasse ich frei.

(Zunge und Zähne)

Im Beutel drinnen ein weißer Steinhaufen

– hier und da. (Zähne sind ausgefallen)

Im Innern der Truhe stinkiges Fleisch.

(Fleisch zwischen den Zähnen)

Jenseits des großen schwarzen Hügels –
das Lager des Hasen.

(Nackengrube)

Vom Geldbeutel, den meine Mutter genäht,

kann ich die Nähte mit den Zähnen nicht

erwischen. (Handfläche)

Die gelbe Butter, die mir mein Mütterlein

gab,

zu essen war ich nicht imstande.

(Handflächengrube)

Zehn Knaben tragen Eis auf dem Rücken.

(Fingernägel)

- 228 *Ĵazīda* Am Berghang
Ĵanĵīs ĩrĵaj. (*xin*) eine einzige Felsenmispel. (Nabel)
- Var. 1: *Ĵalīm ĩstinde* / ..., – Var. 2: *Ĵalīm ortuzunda* ..., beides: „Inmitten der Steilwand ...“;
 Lösung: *gižiniĵ xini*, „Nabel des Menschen“. – Vgl. AD R19: *čalym ortuzunda čangys šyrĵaj*,
 Lösung: Haarschöpfchen auf dem Scheitel eines Kleinkindes.
- 229 *Ĝirlaĵ aźir* Hinter dem Ausläufer des Berges
ĵiĵvayalĵi ügü. ein zottliger Uhu.
(ba'stīĵ dügü) (Kopfhaar)
- ĵirlaĵ* („niedriger Bergrücken; Ausläufer eines Berges“) steht für „Stirn“. – *ĵiĵvayalĵi*: Bedeutung unklar (ich notierte „zottlig“). – Vgl. Radlov II/701 und 704 (ebenso Baskakov 1972, 1985a): *kyibyĵ* [Leb.] ~ *kyimyĵ* [Tel. Alt. Sag. Kir....] „Bewegung“ („der sich bewegende ~ unruhige/flatternde Uhu“?)
- 230 *Xān dayniĵ ĵiriĵĵa xar ĵārdī.* Auf des fürstlichen Berges Kamm fiel Schnee.
Xariĵadiĵa bergi – Für den ihm Zugehörigen ist es schwer,
ĵaźān da erives. [denn] niemals wird er tauen.
(ba'stīĵ būruli) (Das Ergraut-Sein des Kopfes)
- xān day*: wohl auch „schutzbietender Berg“ übersetzbar. – *xariĵat* < mong. *xar'jaat*: „untergeben, (einer Herrschaft) zugehörig“; hier auf die Vorstellung von schutzbietenden Berggottheiten und die unter ihrem Schutz Stehenden bezogen. – Var.: *Xān dayniĵ ĵiriĵĵa* / *xar ĵayaś eriri bergi*, „Oben auf dem fürstlichen Berg / fiel Schnee und wird nun schwerlich tauen“; Lösung: *ba'stīĵ būraĵiri*, „das Ergrauen des Kopfes“.
- 231 *Ĝirlaĵ ĩniĵiĵda* Jenseits des niedrigen Bergrückens
uzun ĵara ĵiži. (*geźeĵe*) ein langer schwarzer Mensch. (Zopf)
- 232 *Ĝiriĵĵaq ĵir aźa uźa bardī.* Ĝiriĵĵaq flog über den Bergkamm davon
(geźeĵe) (Zopf)
- Nach Radlov II/750 entspricht [Sag.] *kyrgajak* dem „falco apivorus“ [„Bienenfresser-Falke“].
- 233 *Xara ĵjaštīĵ baźiĵda* Am Wipfel des schwarzen Baumes
xān bičik. ein fürstliches Schreiben.
Uzun ĵjaštīĵ baźiĵda Am Wipfel des langen Baumes
urluĵ bičik. (*geźeĵe*) ein kunstvolles Schreiben. (Zopf)
- Nach Aussage des Informanten bezieht sich dieses Rätsel speziell auf den Zopf des Mannes.
- 234 *Ĝizil öĵ aq irĵelig.* (*ĵürek*) Rote Jurte mit weißem Saum. (Herz)
aq irĵe bezieht sich hier wohl auf das Fett am Herzen.
- 235 *Xüreĵ ala day* Der dunkelbraun gescheckte Berg
xün dün ĵoĵ ĵanĵidi. (*ĵürek*) schwankt Tag und Nacht. (Herz)
- xün dün ĵoĵ*: wörtl. „der nicht Tag noch Nacht hat“ [kennt], d. h. immerzu. – Vgl. AD R160.
- 236 *Büdüde* Im geschlossenen Raum
bürgüd ĵištadi. (*ĵürek*) überwintert ein Adler. (Herz)

- 237 *Ĵaraš oylum köveñ tonnuý.* Mein hübscher Junge im wattierten *Ton*.
(*būrek*) (Niere)
- 238 *Ĵū tulup sōk bōšyunnuy.* Ein fahler Sack mit knöchernem Bindestrick.
(*ýirín, diš*) (Magen und Zähne)
- tulup*: ein im Gegensatz zum *gōgēr* (siehe Nr. 55) nahtloser sackartiger Behälter aus einem ganzen Viehbalg, meist von einer Ziege. – Vgl. AD R16 (Lösung: Mund und Zähne).
- 239 *Daš aldında xara xoj semis.* Das schwarze Schaf unter dem Stein ist fett.
(*diřyaqdıñ xiri*) (Schmutz unter den Fingernägeln)
- 240 *Xōndejni yudu* Das Tal hinab
gök bōr ĵelip ĵoru. (*dīmā*) trabt ein blaugrauer Wolf. (Rotz)
- AD R30.
- 241 *Munūn a'dyan oyum* Mein hier abgeschossener Pfeil
Bēžin ĵirdi. (*dīmā siñmirer*) drang in Peking ein. (Sich schnäuzen)
- Man schnäuzt sich sehr kräftig direkt auf den Boden, im Freien oft in weitem Bogen.
- 242 *Šikširgelig šilgizi* Das rötliche Pferd mit den Halfterringen
ĵelip ap ĵoru. (*sidik*) trabt vor sich hin. (Harn)
- šikširge* „Halfterringe“: beim kostbaren traditionellen Zaum, wie er den Pferden zu besonderen (feierlichen) Anlässen angelegt wird, hängt unter dem Maul des Pferdes eine Anzahl kleiner metallischer Ringe lose in einem am Halfter befestigten weiteren Metallring, die umso mehr klingeln und klimpern, je schneller das Pferd läuft – ein angenehmer Klang, der positive Emotionen hervorruft und auch in Liedern besungen wird (vgl. Lied Nr. 29 [TL Nr. 13]). Hier Assoziation zum Geräusch beim Wasserlassen.
- 243 *Öryazı bükür,* Sein Rücken ist gekrümmt,
irāqya dükürer. (und) er spuckt in die Ferne.
(*er ĵiži sidiktēri*) (Urinieren des Mannes)
- 244 *Uzun mōl užup yaldı.* Ein langer Mongole ist umgefallen.
Uruy darıy ĵirgip yaldı. Die Kinderschar blieb greinend zurück.
(*mijaq, mās*) (Kot, Fliegen)
- 245 *Üdün alyas* Man nimmt sein Loch (mit) und
örgeñin yaydı. (*mijaqtār*) schlägt dann seinen Pflock ein. (Scheißen)
- 246 *Doñyulaq ōl yoryup olru.* Der rundliche Junge sitzt da und fürchtet sich.
Ĵalvān yulaq manap olru. Der Rattenohrige sitzt und wartet.
(*mijaqdān ĵiži, manān it*) (Kackender Mensch und wartender Hund)
- 247 *Dolyaj xemim* Mein gedrehter Fluß
ýižil bōšyunnuy. ist mit rotem Strick umbunden.
(*mijaqtār sidiktēr yıda*) (Kackender und pissender Hintern)

Das Bild anatom. Art ließe eher Darm und After als Antwort erwarten.

- 248 *Ĵu'rtta sariy anaj yaldĭ.* Auf dem verlassenen Jurtenplatz blieb ein
(*ĵin*) gelbes Zicklein zurück. (Kothaufen)
- 249 *Bōš daynĭñ aldĭnda* Unter einem lockeren Berg
borzuq e'ddi. (*ozruq*) gibt ein Dachs Laute von sich. (Furz)
- 250 *Ĵan baliq,* Ein junger Fisch,
ĵa's terek, eine Pappel aus edlem Metall,
sūr day, spitze Berge,
sūt xöl. ein Milchmeer.
(*ĵaš uruy, yavaj, emig, sūt*) (Kleinkind, Wiege, weibl. Brust, Milch)
- Sollte der Bezug *ĵa's terek* – Wiege auf das Aufwachsen junger Schamanen in einer (eisernen) Wiege auf der Weltenpappel anspielen? – *ĵa's*: TRS „Tombak“ (Kupfer-Zinn-Legierung, Gold-imitation).
- 251 *Gelirde iştig,* Beim Kommen voll,
bārda yuruy. beim Gehen leer.
(*arȳasĭn ĵĭyan giȳi*) (Jemand, der Trockenmist sammelt)

Kleidung, Schmuck und anderes

- 252 *Xara bemniñ ĵartĭ ĵoq.* Meiner schwarzen Stute (eine) Hälfte fehlt.
Ala bemniñ xolu ĵoq. Meiner scheckigen Stute Vorderfüße fehlen.
(*ĵanĭ, űegedek*) (Wetzstein, *űegedek*)

Die Form des Wetzsteins ist mir unbekannt. Seine Verbindung mit einem Kleidungsstück ist unerwartet. Vielleicht handelt es sich um einen Stein zum Schärfen der von Frauen manchmal benutzten kleinen Scheren. – *űegedek* ~ *ĵegedek*: eine Art Kleiderweste für Frauen (vorn in der Mitte durchgehend offen und von fast gleicher Länge wie das Obergewand). Das Fehlen der Vorderfüße bezieht sich auf das Fehlen der Ärmel. Bei meinen ersten Feldforschungen Ende der 60er Jahre sah ich das charakteristische Kleid der verheirateten Frau mit *ĵegedek* darüber nur noch bei wenigen älteren Frauen und (mit einer Ausnahme) nur bei Festlichkeiten (vgl. Taube 1987, S. 111). Heute sind Kleid und *ĵegedeg* – nach Dokumentarfilmen zu urteilen – zu Festen öfter zu sehen.

- 253 *Xara a't noyān noqtaliy.* Das schwarze Pferd hat ein grünes Halfter.
(*edik*) (Stiefel)

Var.: *Xara a'dim* ..., „Mein schwarzes Pferd ...“. – *noyān noqta* („grünes Halfter“) bezieht sich auf die gefalteten grünen Lederstreifen (*ĭsqĭr*), die, zwischen die Teile des zugeschnittenen Oberleders gelegt, an den Außennähten der Stiefel als paspelartige Zierde zu sehen sind. – AD R210.

- 254 *Uluȳ öȳ.* Eine große Jurte.
Uluȳ öȳnĭñ iştinde biče öȳ. Im Innern der großen Jurte eine kleine Jurte.
Biče öȳnĭñ iştinde bičĭ uruy. Innen in der kleinen Jurte ein kleines Kind.
(*edik, uq, but*) (Stiefel, Strumpf, Fuß)

biče wechselt mit *bičĭ*. – Vgl. AD R222 (statt *bičĭ uruy*: *balčȳr oolak*, etwa „wadengroßes Kind“).

- 255 *Xönede gök anaj* Am Anbindestrick für Jungvieh
moɣnup jidri. hat sich ein blaugraues Zicklein erdrosselt.
 (dovšu) (Knopf)

Die Kleidung der altaischen Tuwiner wie auch der Mongolen und Chinesen hatte statt der Knopflöcher ösenähnliche Schlaufen (*şilbi*), durch die man die geknoteten Knöpfe steckte (siehe Lied Nr. 84). Nach dem gleichen Prinzip, mit Holzkebelen statt Knöpfen, werden auch Jungtiere, die zu diesem Zweck einen Strick um den Hals tragen, an den *xöne* (Lämmer, Zicklein; siehe Rätsel Nr. 72) oder *jele* (Kälber, Fohlen) festgemacht. Gleichsam wie ein Knopf steckt auch der Kopf der Jungtiere in einer Schlaufe (Strick). Das Rätsel bezieht sich also nicht auf den „Knopf“ allein, sondern auf den „Knopf in der Schlaufe“. – Vgl. Arančyn 1975, S. 216 (*moɣuldu*).

- 256 *Art aźir adıy moɣnup jidri.* Jenseits des Passes hat sich ein Bär erdrosselt.
 (dovšu şilbi) (Knopf und Öse)

Vgl. Anm. zu Nr. 255.

- 257 *Ĵizej Bižej šāşyılaşdı.* Ĵizej und Bižej prügeln sich.
Ĵizejniñ xājınan xan ündü. Aus Ĵizejs Nase läuft Blut heraus.
 (ottuq) (Feuerzeug)

- 258 *Dege yuža iji üşgüleşdi.* Ein Ziegenbock und ein Schafbock stießen sich.
Bōdej gēp adirdi. Bōdej kam und brachte sie auseinander.
Bōdejniñ baži xannıy boldu. Bōdejs Kopf wurde [dabei] blutig.
 (ottuq, ot şayar) (Feuerzeug, Feuer schlagen)

Ziegenbock und Schafbock stehen hier für Feuerstein und stählerne Unterkante des Feuerzeugtäschchens, *bōdej* für den Zunder.

- 259 *E't giži temir yurluy.* Ein Mensch aus Fleisch hat einen Eisengürtel.
 (ĵüstük) (Fingerring)

AD R34.

- 260 *Dıñnap durarımda* Wenn ich hinhöre,
iştinde duñ aq a't bar. (sır̄ya) ist drinnen ein muschelweißes Pferd. (Ohrring)

- 261 *Dıñnāraqdıñ daştında* Außerhalb des Lauscherleins
dıñ sarıȳ jāvā. (sır̄ya) ist ein knallgelbes zweijähriges Pferd. (Ohrring)

- 262 *Şıñnāşqıñ yidında* Am Rande des Lauschers
şıñyirt̄ ja'vā jidri. liegt klimpernd ein zweijähriges Pferd.
 (sır̄ya) (Ohrring)

şıñyirt̄: etwa „klimpernd, klingelnd“, bezieht sich auf die Ringe am Halfter (s. Anm. zu Nr. 242). – Vgl. AD R33.

Tätigkeiten u. ä.

- 263 *Dört urūm bir üdge sidiktedi.* Meine vier Töchter pissen in ein Loch.
 (inek sār) (Kühe melken)

Var.: *Dört xōčun* ... – „Vier alte Frauen ...“.

- 264 *Dört xemniñ sū
bir xölge girer.* (süt sārī) Das Wasser von vier Flüssen
mündet in einen See. (Melken)
Vgl. AD R126.
- 265 *Desgine šabdīm – tereñ xöl.* Ich sauste im Galopp rundum – ein tiefer See.
Aža zogdum – aq ĵajīq. Ich öffnete es – ein weißer feiner Regen.
Amsaj aldīm – üzüüm ĵigir. Ich kostete es – rosinensüß.
(arayī diger) (Milchbranntwein destillieren)
„Weißer feiner Regen“ bezieht sich auf die feine flockige Struktur des Molkenrückstands an der Innenwand des xüp. – Vgl. die sehr ähnliche Nr. 82. – Vgl. AD R193 (ohne Lösung).
- 266 *Aldīnīn ap
abdirāzīn yār.* Sein Gold nehmen
(und) seine Truhe dalassen.
(jilig zoñar) (Mark aus dem Knochen schlagen)
- 267 *Ĵalīm xaja ĵart didi.* Der steile Fels machte „kracks“.
Ĵalañyaš ōl ünüp geldi. Ein nackter Junge kam heraus.
(jilig zoñar) (Mark aus dem Knochen schlagen)
Vgl. AD R172.
- 268 *Ĵalīm xaja ĵarlip yaddī,
ĵañyīs bodum üne xalip
geldim.* (jilig zoñar) Der steile Fels zerbarst,
ich allein kam herausgesprungen.
(Mark aus dem Knochen schlagen)
- 269 *Muñ xoj suñya düšdū.* Tausend Schafe fielen ins Wasser.
Muñulaj ōl a'ŷa dü'šdū. Der dumme Junge hielt sich am Pferd fest.
(ūrya tarā zoñar) (Getreidekörner im Mörser zerstampfen)
a'ŷa dü'žer bedeutet „über einen tiefen/stark strömenden Fluß hinübergelangen, indem man sich an Mähne oder Schweif des Pferdes festhält“ (vgl. Sprichwort Nr. 108). – Zur 2. Verszeile: die Bewegung des Stößels im Mörser wird gern mit dem Traben eines Pferdes verglichen. – Der stumpfsinnige Junge steht für die beiden Hände, die gleichsam am Griff des Stößels „hängend“ (wie an Pferdeschweif und -mähne) die endlose Stampfbewegung in dem tiefen Mörser ausführen, auf dessen Grund (dem Grund des „Wassers“) die Getreidekörner liegen.
- 270 *Deldigeni desginip duru.* Sein Milan zieht Kreise.
Erī emirlip duru. Sein Ufer bröckelt ab.
Elesini dōkdīp duru. Sein Sand rieselt heraus.
(tarā termelēri) (Mahlen des Getreides)
deldigen steht für den Stock, mit dem der obere der beiden Mahlsteine der Steinmühle (*daš terme*, stand.tuw. *gèerbe*) gedreht wird, *elesin* für das grobe Mehl, das am Rande zwischen den Mahlsteinen auf ein Tuch fällt. – AD R215 (ohne Lösung).
- 271 *Ĵūs bora xoj
gūr gūr didi.* Hundert graubraune Schafe
machen [behaglich] „gūr gūr“.

Ĵaŋyīs bora i'rt Der einzige graubraune Hammel
edip maŋnadī. (tar xōrar) rennt blökend herum. (Getreide rösten)

gūr gūr: onomat. Geräusch des Wiederkauens. – Der Hammel steht für den Stab, um dessen Ende ein weiches Material (Filz?) mit einem Tuch umhüllt wie eine Kugel festgebunden ist; mit ihm bewegt man beim Rösten die Körner im Kessel (*paš*).

272 *Aŋyīr šaŋyīr a'ttandī.* Unter Geklirr macht man sich auf.
Ala yarām manašdī. Meine gesprenkelten Augen warten alle beide.
Ĝiŋyīr šīŋyīr a'ttandī. Unter Geklimper macht man sich auf.
Ĝizīl yarām gedešdī. Meine roten Augen lauern alle beide.
(aŋnār) (Das Jagen/auf der Jagd sein)

273 *Tip tip –* Finde, finde –
dīlīm ba'zī šōldūg, meine Zungenspitze hat eine Warze,
barīn yarām soyr. mein rechtes Auge ist blind.
(bō a'dar) (Mit dem Gewehr schießen)

šōl („Warze“) meint das Korn über der Kimme, *soyr* das Zusammenkneifen des rechten Auges.

274 *Ojūsyanīŋ üdü olbū solbū.* Des Türriegels Loch ist schief.
Onu dīpyan gižiniŋ barīn Das rechte Auge dessen, der es findet,
yarā taq soyr. ist ganz blind.
(bō a'dar) (Mit dem Gewehr schießen)

275 *Adīr ijaš jīyirt didi.* Der Baum mit einem Zwiesel macht „knack“.
Anajlīy öšyü bāk didi. Die Ziege, die ein Zicklein hat, macht „meck“.
(bō a'dar) (Mit dem Gewehr schießen)

adīr ijaš kann auch mit „das gegabelte Holz“ übersetzt werden; zur Zeit meiner Feldarbeit waren die Gewehre der Tuwiner meistens Gabelflinten, worauf die 1. Zeile anspielen dürfte. Ich halte das von einem solchen Gewehr etwas entferntere Bild von einem Baumzwiesel in einem Rätsel für angemessener als ein deutliches „Das gegabelte Holz...“. – Vgl. AD R197 mit einer 3. Zeile: *Adan teve buug didi*, „Der Kamelwallach macht «paff»“ (vgl. das hier folgende Rätsel).

276 *A'dan teve būy didi.* Das kastrierte Kamel macht „piff“.
Aryamjī užu yilaš didi. Das Peitschenende macht „zisch“.
Anaj ökpezi yižaš didi. Des Zickleins Lunge blitzt rot auf.
(bō a'dar) (Mit dem Gewehr schießen)

didi: < *dēr*: „sagen“, auch onomat.: „... machen“, im Sinne von „einen bestimmten Laut von sich geben“, das sich aber auch auf eine optische Erscheinung beziehen kann: *būy dēr*: onomat. Ruf des Kamels; *yilaš dēr*: „aufblitzen, aufzucken“; *yižaš dēr*: „ganz kurz rot aufblitzen“.

277 *Debgeš tereke ündüm.* Nachdem ich dagegen trat,
(a't munar) stieg ich auf die Pappel. (Das Pferd besteigen)

Man setzt den linken Fuß kräftig in den Steigbügel, um Schwung zum Aufsitzen zu bekommen. – Vgl. AD R113 (Lösung: *ézengi* „Steigbügel“).

- 278 *Bičī xāqdan dīrtarīmda* Wenn ich an dem kleinen Karaganastrauch ziehe,
Süme day gel jīdri. kommt der Süme-Berg daher.
 (teve jeder) (Ein Kamel führen)

Das Leitseil eines Kamels wird an einem Holzstab (Karaganastrauch) befestigt, mit dem seine Nasenwand durchstoßen wurde. – *Süme day* = *Süंबर day*, der mythische Berg der erzählenden Folklore, der dem Weltenberg der buddhist. Mythologie entspricht (<< skr. *Sumeru*). – AD R120.

- 279 *Xab dolu yīzil yažīq.* Ein Beutel voller roter Knöchelchen.
 (ožuqya ot oqular) (Im Herd Feuer entzünden)

yažīq: „Knöchel“ („Rollbein“) aus dem Fersengelenk von Schaf oder Ziege, der als Spielknöchel/ Spielstein verwendet wird (ebenso bedeutet lat. *talus* neben „Knöchel, Ferse“ auch „Würfel“); kleineren Kindern gibt man die zierlicheren Knöchel der Dseren-Antilope (siehe dazu Taube 1967b).

- 280 *Bir sīj üsdü* Eine Harnblase Butter
āl giži amsap dōsbas. zehren die Leute des *Āl* kostend nicht auf.
 (jaš uruynu ergeledīr) (Ein kleines Kind liebkosen)

Var.: *Bir sīj sara üstü* / *āl giži tödbēdi*, „Eine Blase gelbe Butter / aßen die Leute des *Āl* nicht auf“. – Die Butter wird in bestimmten Innereien (z. B. im Pansen), die man zunächst aufgeblasen getrocknet hat, aufbewahrt. Butter, eine der „weißen Speisen“ (*aq jem*), in so großer Menge ist ein kostbares Gut, ist also ein taugliches Vergleichsobjekt für das Kostbarste überhaupt – Kinder. Harnblase meint hier den Kopf eines kleinen Kindes, denn liebkosen heißt ihren Kopf beschnüffeln. Das Rätsel drückt aus, daß Kinder nicht genug liebkost werden können. – Vgl. AD R26: *Bir syjja (syjnyj) üstü* / *bir kodan aal amzap doospas (čaş urugnuj čömbüü)*.

- 281 *Muñ jilyīnī* Tausend Pferde
jañyīs šivīqtan sūrdü. treibt man mit einer einzigen Rute.
 (baš jülūr) (Den Kopf scheren)

Var.: *Muñ xojnu jañyīs šivīqtan sūrer*, „Tausend Schafe mit einer einzigen Rute treiben“, Lösung: *ba's dügtün jülūr*: „das Kopfhaar scheren“. – Vgl. AD R31.

- 282 *Biži biži –* Paff paff –
xājīmnan bažīnan ot ündü. aus meiner Nasenspitze kommt Feuer.
 (tamiqi dīrtar) (Tabak rauchen)

- 283 *Ala yaraq mañnadī.* Das Buntauge rennt,
Añyır jīñyır a'ttandī. unter Geklingel und Geklimper bricht es auf.
 (xamnār) (Schamanieren)

añyır jīñyır meint das Geräusch, das der sich heftig drehende und springende Schamane in seinem mit vielerlei metallischen Anhängseln benähten Schamanengewand verursacht.

- 284 *Be'rgi daynīñ sigenin* Es gibt sowohl Menschen,
jīr de giži bar, die des schwierigen Berges Gras essen,
jīves de giži bar. als auch Menschen, die es nicht essen.
 (erdem örenīri) (Sich Wissen aneignen)

- 285 *Aq a't balyaş jürdu.*
(*diş jive dajnār*) Weiße Pferde kneten den Sumpf.
(Die Zähne kauen etwas)
Vgl. AD R2.
- 286 *Gövej gövej ayıldaq*
sıra baži zıjtıža,
ap jize dadaža.
(*yuzuq jiri*) Viele viele weißliche Dinglein –
der Wipfel des jungen Baumes [voller] kleiner
auffälliger Dinglein,
holt und ißt man sie – feingehacktes Fleisch.
(Nüsse essen)
dadaža ist „sehr klein geschnittenes Fleisch“, wie man es zur Füllung von Teigtaschen verwenden; vgl. *dat* „mit Vergnügen genießen“ (Radlov III/1638), *tat* „Süßigkeit“ (Radlov III/898f.).
- 287 *İzej şıjey dura düştü.*
Aldin torju jaddina düştü.
(*mal öldārī*) Meck und mäh fällt's auf die Beine.
Goldene Seide fällt sich ausbreitend herab.
(Das Junge-zur-Welt-Bringen des Viehs)
Vgl. AD R130 (auf die Stute bezogen).
- 288 *Aldin xārşaq dura düşdü.*
Aq torju jaddina düşdü.
(*mal öldar*) Eine goldene Truhe bleibt stehen.
Weiße Seide fällt sich ausbreitend nieder.
(Das Vieh bringt Junge zur Welt)
Zu *dura düşer* vgl. TRS *turar* II.
- 289 *Süme dalaj sürt didi.*
Sürlüg bātir yoruş didi.
(*bör xoj tavartir*) Ein Riesenmeer macht „blubb“.
Ein mächtiger Recke schießt
[einem Pfeil gleich] hinein.
(Der Wolf fällt über die Schaf[herde] her)
- sürt dēr*: onomat. „Geräusch wie das einer puffenden Gasflamme“; *yoruş dēr*: Geräusch des Verschwindens von etwas Langem und Steifem.

Kulturgegenstände und -erscheinungen

- 290 *Möñ möñ jeliştig,*
möndür sendir ittiy. (xomus) Dong dong – in [solchem] Trab,
ding ling – mit [solchem] Laut. (Maultrommel)
möñ möñ: onomat. „dumpfes Geräusch; schwerer Trab“; *möndür sendir*: ein hellerer Laut. – Die Maultrommel wird auch von Schamanen benutzt; daher könnte sich *jeliş* „Trab“ auf den Gang des Reittieres des Schamanen während der Séance beziehen.
- 291 *Ala sāsyan yodu girdi. (jāyā)* Die scheckige Elster flog in die Stadt. (Brief)
- 292 *But joq duryaş jügürer.*
Ās joq duryaş xöçulār (jāyā) Es hat keine Beine, aber läuft.
Es hat keinen Mund, aber redet. (Brief)
- 293 *To'dani aq,*
xoju xara. (nom) Sein Pferch ist weiß,
seine Schafe sind schwarz. (Buch)
- 294 *Iji yulā sūreñnē,*
išti bārī xolrān. (maşān) Seine beiden Ohren sehen spitz aus,
sein Geschlinge brummelt. (Auto)

išti bārī: „Geschlinge“, d. h. die eßbaren inneren Organe. – *mašān*: < russ. *mašina* „Auto“.

- 295 *Suy suysunnuy,* Wasser hat er als Getränk,
üs jemnig – Fett hat er als Nahrung –
jön xara bātir. (*mašān*) der dicke schwarze Recke. (Auto)

Religion

- 296 *Aldajniñ ažiñda* Auf einem Paß des Altai
aldi tērme daži bar. gibt es sechs Mühlsteine.
Onu dīpyan giži Wer sie findet,
jūs jervi jaži bar. ist hundertzwanzig Jahre da.
(*ovā*) (Kultischer Steinhaufen, *Ovā*)
- 297 *Dā lamanniñ jilyiži* Des Großlamas Pferde
dañ sariy. (*eregen*) sind lauter isabellfarbige. (Rosenkranz)
- 298 *Jūs jilyi* Hundert Pferde
jañyis oruqdan šuydu. gehen hintereinander auf einem einzigen Weg.
(*eregen*) (Rosenkranz)
- 299 *Ög dolu jañyis yaraq.* Die Jurte ist voll von einem einzigen Auge.
(*deñ*) (Butterlämpchen)
- 300 *Gižizinde id joq.* Sein Mensch gibt keinen Laut.
Odunda iš joq. Sein Feuer hat keinen Rauch.
(*buryan, jula*) (Buddhafigur, Butterlampe)
- 301 *Teve teve dežidi,* Tripp trapp rennt es,
toq toq ērdi. (*xengirge*) wau wau bellt es. (Trommel)
- 302 *Buryan dēdis birigip* Buryan und Himmel vereinen sich,
doñyur baži giljeliñnep sein kahler Kopf glänzt,
güsgeñiñ yudrū ēreliš didi. der Schwanz der Maus krümmt sich.
(*nom nomšūn lama,* (Bücher lesender Lama und
xengirge yaçar doñūr) Schlägel, der auf die Trommel schlägt)
- güsgeñiñ yudrū* bezieht sich auf die lange, gekrümmte Form des Schlägels der lamaistischen Ritualtrommel.

Sonstiges

- 303 *Ēr mūr ezen türgeñ.* (*oruq*) Krumm (und) schnell. (Weg)

Vgl. Nr. 202. – Im einheimischen Milieu entspricht *oruq* eher dem deutschen „Pfad“ – schmale, von Pferden getretene und bewährte Spuren, die Hindernisse meiden; vgl. das erzgebirgische Sprichwort: Ä Waach un ä Krimm / do gieht mr nischit im“. – Vgl. AD R58 (Lösung: Fluß).

Unsicher: es sind vermutlich 4 Dachstangen, die auf dem Sturz, dem oberen Querholz des Türrahmens aufliegen. – *dörelji* „Hochebene“; *ergin* „Türschwelle“; *ergin ba'ži* : wörtl. „Schwellenkopf“.

313 *Ĵidarda tölaj xebtig.*

Im Liegen ist es wie ein Hase.

Durarda teve xebtig.

Im Stehen ist es wie ein Kamel.

Ohne Lösungswort. Vielleicht handelt es sich um den Reflexbogen; Zeile 2 entspräche dem gespannten Bogen, der in Form und Stärke dem zweihöckrigen Kamel vergleichbar ist. Radloff (Proben IX, S. 370 Nr. 347) bringt ein abakan-tatarisches Rätsel, das als Lösung russ. *duga* „Bogen, Krummholz“ hat: Wenn es sich legt, ist es niedriger als eine Katze; wenn es aufsteht, ist es höher als ein Pferd. (Vgl. Rätsel Nr. 158: Im Liegen niedriger als ein Hund, im Stehen höher als ein Kamel, = der Sattel).

DAS VERKAUFEN (ZA'DAR)

Die kurzen Eindrücke, die ich sammeln konnte, wenn Rätsel zum Gegenstand eines Beisammenseins wurden, sind mir in Erinnerung geblieben wie ein Nachhall jener Zeiten, als Rätsel – vielleicht vor allem an den langen Abenden der dunklen Jahreszeit – der Unterhaltung in der Jurte dienten, denn nicht immer war ein Erzähler anwesend. – Die Vielfalt der Varianten und die unterschiedlichen Bezugsbilder, die zum Erraten ein und desselben Gegenstandes herangezogen werden, deuten darauf hin, daß das Rätsel unlängst noch produktiv gewesen ist, so daß neue Rätsel noch entstehen konnten. Gefördert wurde dieser produktive Prozeß möglicherweise durch Wettspiele im Rätselraten,⁵ zu denen es kommen konnte, wenn in einer Jurte eine Gruppe von Menschen versammelt und die rechte Stimmung erreicht war. Für diese Art Spiele gab es verschiedene Möglichkeiten: Einer tritt an gegen einen anderen oder gegen eine Gruppe. Der Herausforderer verspricht, eine bestimmte Anzahl von Rätseln zu erraten, die die gegnerische Seite ihm aufgibt, oder selbst eine bestimmte Zahl von für die andere Seite unlösbaren Rätseln aufzugeben. Das kann kundgetan werden mit Worten wie: „Ich verspreche, daß ihr [z. B. 3 oder 7] Rätsel nicht erraten werdet.“ Je origineller die Aufgaben, desto interessanter muß es gewesen sein. Den schöpferischen Ideen waren kaum Grenzen gesetzt. Schaffte es der Herausforderer, sein Versprechen einzulösen, wurde er gebührend gelobt, wenn nicht, hatte er verloren und wurde vom Gewinner oder Vertreter der gewinnenden Gruppe „verkauft“ (*za'dar*). Das konnte auf verschiedene Weise geschehen: Der Verlierer muß den Handteller seiner Rechten dem Gewinner hinhalten, und dieser läßt den Zeigefinger seiner rechten Hand vom ausgestreckten Mittelfinger seiner geballten Linken gegen die Handfläche des Verlierers schnipsen, was recht weh tun soll. Danach sagt er die Lösung(en). – Č. Galsan beschreibt, wie er mit 3 Rätseln gegen den Hirten Baldin (siehe Gewährspersonenindex) verlor und dieser – ihn „verkaufend“ – mit der genannten Technik seinen Mittelfinger dreimal gegen seine Stirn prallen ließ. Dem Verlierer durfte aber auch mit den Knöcheln der Faust an den Kopf geklopft werden unter begleitenden Worten. Denn das eigentliche „Verkaufen“ geschieht verbal.

In den zum Teil sehr drastischen Ausdrücken in den Sprüchen, die dabei gesagt werden, scheint sich eine fast kindliche Freude zu äußern, wie ich sie auch bei recht derben Ausrufen des Erschreckens hörte, denen sich unmittelbar danach ein fröhliches Gelächter anschloß. Da sich Denken-Lernen und Wissensaneignung bei den Tuwinern vor allem auf der Basis der Mündlichkeit vollzog, dürften die Rätsel im

⁵ Tuw. *div(i)ziq idar* „Rätsel aufgeben“, auch „Rätselwettspiel“ (wörtlich „Rätsel loslassen/herauslassen“; vgl. stand.tuw. *tool ydar*, „Märchen erzählen“).

Bildungsprozeß und als geistiges Training à la Denksportaufgaben keine unwichtige Rolle gespielt haben. Die Rätselwettkämpfe samt den „Verkaufssprüchen“ bringen auf ihre Art den hohen Stellenwert des Wissens und des über „Wissen“ Verfügenden in einer nomadischen Gemeinschaft zum Ausdruck.⁶

*Dīvziq dībān dīngi ba'š –
dīŋna bo: za'ddirdīŋ!*

Dummer Kopf, der die Rätsel nicht erriet,
höre dies: du wirst verkauft!

*Ba'zīŋnan badar ajaq yīlir men.
Ġarāŋnan duran yīlir men.
[5] Xājīŋnan jīdċi yīlir men.
Ġulāŋnan dīzī yīlir men.
Aqsīŋnan xap yīlir men.*

Aus deinem Kopf mache ich eine Bettelschale.⁷
Aus deinen Augen mache ich ein Fernglas.
Aus deiner Nase mache ich einen Riecher.
Aus deinen Ohren mache ich einen Abhörer.
Aus deinem Mund mache ich einen Beutel.

*Dīlīŋnan
jīdīy yīdamnī
[10] jīldīradī jīlyadīr men.
sazīy yīdamnī
zaltildadī jīlyadīr men.*

Mit deiner Zunge
meinen stinkigen Hintern
lasse ich dich lecken, daß es schmatzt,
meinen nach Harn riechenden Hintern
lasse ich dich lecken, daß es platscht.

*Dižīŋnen
gūsġū mījaqdī ġüzüredī,⁸
[15] yīšyī mījaqdī yīdiradī,
jasyī mījaqdī ĵadaradī,
ĵajyī mījaqdī ĵaltildadī
dajnadīr men.*

Mit deinen Zähnen
den Kot vom Herbst, daß es knackt,
den Kot vom Winter, daß es kracht,
den Kot vom Frühling, daß es knirscht,
den Kot vom Sommer, daß es schmatzt,
lasse ich dich kauen.

*Xoluŋnan savar⁹ yīlir men.
[20] Ġirīŋnan yīmĵī yīlir men.
Ōšdūŋnen ōrgen yīlir men.*

Aus deinen Händen mache ich Mistgreifer.
Aus deinen Unterarmen mache ich Peitschen.
Aus deinen Oberarmen mache ich Pflöcke.

⁶ Das folgende Beispiel für die Art der dabei verwendeten Texte schrieb mir Č. Galsan aus der Erinnerung auf. Vergleichbar sind Fluchworte nach einem verlorenen Ringkampf (siehe Katanov 1943 S. 64ff.). Ein etwas anderes kurzes mong. Beispiel in Taube 1983a S. 177.

⁷ Hier und in den parallelen Fällen ist gemeint: „[Deinen Kopf...] verkaufe ich als...“. – Hohen lamaistischen Würdenträgern sollen solche Schalen aus schmalen Schädeln als besonders kostbar oder ansprechend gegolten haben. Es wurde erzählt, daß man früher sogar kleine Kinder dafür tötete, was als große Ehre für diese Kinder deklariert wurde.

⁸ Bei *ġüzüredī* und (in den folgenden Versen) *yīdiradī*, *ĵadaradī*, *ĵaltildadī* scheint es sich um alliterierende lautmalerische Bildungen zu handeln, die durch die vorangehenden Bezeichnungen der Jahreszeiten bedingt sind.

⁹ *savar* ist ein hölzernes Gerät, halb Gabel, halb Schaufel, zum Aufnehmen der trockenen Jakfladen, die über die Schulter in einen speziellen Korb auf dem Rücken geworfen werden.

Ekdiŋnen sandaj yilir men.

Ĵarniŋnan xūrek yilir men.

Buduŋnan xetbe¹⁰ yilir men.

[25] *Ĵodaŋnan šor yilir men.*

Döŋmēŋnen döžü yilir men.

Ĵavāŋnan ezer yilir men.

Ĵaniŋnan dalyŋy gilir men.

Ēgiŋnen egē yilir men.

[30] *Ĵirniŋnan barva yilir men.*

Ediriŋnen gidis yilir men.

Šöjündiŋnen arvanĵi yilir men.

E'diŋnen xūnezin¹⁴ yilir men.

Xaniŋnan suysun yilir men.

[35] *Amdī mēn azīmnan*

artip jiveŋ yalir bolsa:

Dē dayya de'ziŋ yal!

Bo dayya boduŋ yal!

Ĵindirejge ĵiniŋ yal!

[40] *Xandirajya xaniŋ yal!*

Möndürejge mönüŋ yal!

Sömbürejge sögüŋ yal!

Al bäläm,¹⁶ äjttim!

Äjtü dēš ažiŋsaŋ

Aus deinen Schultern mache ich Hocker.

Aus deinen Schulterblättern mache ich Schaufeln.

Aus deinen Füßen mache ich Hacken.

Aus deinen Schienbeinen mache ich Flöten.

Aus deinen Oberschenkeln mache ich Ambosse.

Aus deinem Damm mache ich einen Sattel.

Aus deinem Beckenknochen mache ich ein
Walkgerät¹¹.

Aus deinen Rippen mache ich Feilen.

Aus deinem Pansen mache ich einen Barva¹².

Aus deinem Netz¹³ mache ich Filz.

Aus deinem Dünndarm mache ich ein Lasso.

Aus deinem Fleisch mache ich Wegzehrung.

Aus deinem Blut mache ich Getränke.

Wenn nun unter meinen Eckzähnen

noch etwas von dir übrigbleibt – [so höre:]

Dein Blutgerinnsel bleibe auf jenem Berg dort,

Dein Körper bleibe auf diesem Berg hier!

Dein Panseninhalt bleibe auf dem Ĵindirej!

Dein Blut bleibe auf dem Xandiraj!¹⁵

Dein Dickdarm bleibe auf dem Möndürej!

Dein Skelett bleibe auf dem Sömbürej!

Nun, Winzling, ich habe gesprochen!

Wenn du dich ärgerst, weil man das sagte,

¹⁰ Stand.tuw. auch *maldyyr* (in TRS nur gegenseitige Verweise ohne Bedeutungsangaben). *xetbe* ist ein Kratzgerät mit langem Stiel und flachem rechteckigem Blatt, z. B. zum Zusammenkratzen des Dungs auf dem Gelände, wo die Jungtiere angebunden werden.

¹¹ Das Produkt – *dalyŋy* – ist ein „Walkgerät für große Häute“ (beschrieben in Anm. zu Vers 6 in Lobpreis Nr. 10). Die Beschreibung spricht eher dafür, daß ein solches *dalyŋy* hier aus einem kräftig sich bewegenden Körperteil gemacht ist, zum Beispiel aus den Kiefern, *ĵāq*. Es dürfte sich hier in der handschriftlichen Vorlage Č. Galsans um ein Versehen handeln und sollte wohl *ĵāyīnan* heißen.

¹² *barva*: große Transporttasche aus Jak(?)haut; 2 solcher Taschen wurden, gleichgewichtig gefüllt, dem Trägetier aufgeladen.

¹³ *edir*: anat. „Netz“ (latein. omentum).

¹⁴ Vgl. mong. *chüns(ën)*, „Lebensmittel, Proviant“.

¹⁵ Zu den Versen 39 und 40 wurde als Variante notiert:

Ĵinge suyya ĵiniŋ xaq!

Ins schmale Wasser soll dein Panseninhalt fließen!

Xara suyya xaniŋ xaq!

Ins schwarze Wasser soll dein Blut fließen!

¹⁶ Spöttischer Ausdruck; vielleicht ist TRS *bajlan*, „eben erst geschlüpftes Fischlein“ (= fast noch ein Nichts), zu vergleichen.

[45] *sös bilves sōk yīda sen,*
*ojun*¹⁷ *bilves ozruq yīda sen!*

bist du ein Knochenarsch, der kein Wort versteht,
 bist du ein Furzarsch, der das Spiel nicht kennt!

Ažinbajm dizen
amdī bilip al:

Wenn du dich nicht ärgern willst,
 so merke dir jetzt:

Dīvzīg īdsin dēš

Damit er Rätsel erraten möge,

[50] *dīldī bergen jīve gižē!*

darum ist die Zunge dem Menschen gegeben!

Onu ōrenbēzeņ:

Wenn du das nicht lernst, [dann] ist
 dein Kehlchen durch den Zuzieher¹⁹

*Boqsūqajīņ bōγγa dūrēr.*¹⁸

für immer verloren,

Ōryaqajīņ ōruγγa dūrēr.

dein Rücklein durch den Ab-[Durch-?]brecher

für immer verloren,

Xevēkejiņ xejlegge dūrēr.

dein Bäuchlein durch den Aufblaser

für immer verloren,

[55] *Gežikejiņ xerigge dūrēr.*

dein Häutlein durch den Ausspanner

für immer verloren.

Auf einige bemerkenswerte Parallelen zu dieser sonderbaren Textgattung sei noch hingewiesen. Boris Chichlo (1987 S. 40f.) führt eine tungus. Mythe an, in der aus Körperteilen Menschen und Kulturgegenstände entstehen. In einer anderen mythischen Überlieferung derselben ewenkischen Gruppe rettet sich ein Mädchen vor einem verfolgenden Bären ans andere Flußufer. Als der Bär im Wasser zu versinken droht, ruft er noch: „Meine Fersen sollen sich in Schleifsteine verwandeln, die Unterschenkel sollen zu Wetzsteinen werden, die Wirbelsäule zu Walkhölzern²⁰ für Felle, der Schädel zu Steinen zum Verreiben von Farben, die Schulterblätter zu Steinen für die Farbherstellung, mein Blut zu roter und mein Kot zu schwarzer Farbe!“ In einer von K. Uray-Köhalmi (2002 S. 182; nach Vasilevic und Al’kor, S. 45-51) angeführten ewenkischen Mythe geschieht einem verfolgenden Bären Ähnliches, und auch er singt vor dem Untergehen solche Worte.

Interessant ist, daß diese Überlieferung eine Variante zu dem altaituw. Märchen *Muŋ xōr jilyilyīy ōlaq* ist,²¹ hier lediglich mit einem Jungen als Hauptfigur und einer *Ĵelbege* statt des Bären, aber wie in der ewenkischen Überlieferung mit einem hilfreichen Fuchs und dem Untergang der Verfolgergestalt im Wasser. Das Pendant zur Verschlingerin des tuw. Märchens ist in den ewenkischen Mythen eine Gestalt, die als Kulturheros, aber auch als Verschlinger und Trickster oder als der Unterweltsriese *Mangi* in Erscheinung tritt (*mangi* ist auch eine Bezeichnung des Bären). In einer jakut. Variante eines anderen tuw. Märchens aus Cengel („Die beiden Alten mit den sieben gelben Ziegen“, LSP S. 102, SPAT Nr. 30) sagt der Angaa Mogus (im Märchen

¹⁷ *ojun*: „Spiel, Spaß, Scherz“; *ojun bilves* auch „keinen Spaß verstehen“.

¹⁸ TRS *dūūrēēr, dūūrēēr*, „etwas für hoffnungslos/für verloren halten“.

¹⁹ Hier und in den 3 folgenden Fällen handelt es sich um deverbale Bildungen von *bōr*, „ziehen“, *ōrar*, „abbrechen, abdrehen“, *xejlēr*, „aufblasen, vollpumpen“, *xerer*, „spannen, straff ziehen“. Dem Charakter des Textes entsprechend und um der Parallelität willen habe ich die Wiedergabe durch deverbale Nomina bevorzugt.

²⁰ Im Original „Walzhölzer“, vielleicht Druckfehler. Es handelt sich um auf einer Seite gekerbte/gezahnte Stöcke zum Walken kleinerer Felle (tuw. *ed(e)reŋ*, stand.tuw. *ēdirēē*).

²¹ In mehreren Varianten aufgezichnet: TVM Nr. 54, SPAT Nr. 22f.

Pendant der tuw. *Jelbege*): „Aus meinen beiden Händen mache dir Ruder, aus den Knochen meines Rückens ein Boot, aus meinen Schenkelknochen mache dir Zeltstangen, aus meinem Schädel einen Kessel und aus meinen Augenhöhlen Näpfe!“ (Doerfer 1983, S. 215).

Ich halte fest: Es gibt 2 Märchentypen, beide mit einer Verschlingergestalt (lediglich unterschiedlichen Geschlechts), die, im Kern weitgehend übereinstimmend, bei Tuwinern sowie Jakuten und tungusischen Völkern vorkommen. Und es gibt bei diesen allen in Form wörtlicher Rede das Motiv der Umwandlung von Körperteilen und -substanzen in Kulturgegenstände – bei Jakuten und tungusischen Völkern im Rahmen von Märchen und Mythen, bei Tuwinern – in etwas erweiterter Form – als heute funktional selbständige Textgattung. Dieser Tatbestand verdient weitere Beachtung.

In den aufgezeichneten Märchen aus Cengel ist das Motiv der „opferwilligen Tiere“ (siehe dazu Uray-Köhalmi 2005, spez. S. 529f.) zwar nicht zu finden, aber ich halte es für möglich, daß in dem „Verkaufs“text verwehte Spuren davon erhalten sind, die zu jenen letzten Worten der sterbenden Tiere/Kulturhelden der ewenkischen und jakutischen Tradition führen. Schließlich soll der „dumme Kopf“ noch zu etwas gut sein – und es sind Kulturgegenstände, die entstehen. Denn daß nach dem Grundtext des „Verkaufs“spruchs vom Verkauften nichts übrig bleibt, scheint logisch. Die derben, demütigenden Passagen dieses Textes halte ich für einen Zusatz, ebenso die eine Chance eröffnenden, einen Rat enthaltenden letzten Verse – einen Zusatz, der der (mir) vorläufig einzigen bekannten heutigen Funktion geschuldet ist.

Zu bedenken ist noch, daß in der „orientalischen“ Tradition Märchen nicht so selten sind, in denen nicht beantwortete Rätselfragen den Tod zur Folge haben. Das allgemein wohl bekannteste Beispiel ist „Turandot“. Im östlichen Zentralasien, wo der Turandot-Typ offenbar kaum vorkommt, spielen in den Märchen dagegen solche Rätselfragen eine größere Rolle, die ein fremder Chaan einem anderen stellt und von deren Lösung dessen Chaanstum und das Schicksal seines Volkes abhängen – also auch hier Rätselfragen von einer mehr als individuellen existentiellen Relevanz (dazu Taube 2004 Nr. 100 mit zugehörigem Kommentar). In den mongolischen Märchen dieses Typs, in denen letztlich ein Greis die Lösung der Fragen von schicksalhafter Bedeutung kennt und so das Chaanstum rettet, führt dies zur Abschaffung der Altentötung. Jan de Vries behandelt in seiner Monographie über „Märchen von klugen Rätsellösern“ (Helsinki 1928, FFC No.73) unter anderem den Aspekt des existenzbedrohenden Versagens im Rätselwettkampf mit feindlichen Herrschern. Angesichts der Bedeutung dieses Stoffes kann man ihn nicht einfach als Fiktion abtun, zumal die Aussetzung von nicht mehr zum Unterhalt einer Gemeinschaft beitragsfähigen Alten ein ethnographisches Faktum ist.²² Der *za'dar*-Text mit seiner hohen Bewertung der Fähigkeit, Rätsel zu lösen, könnte eine letzte Reminiszenz an eine sehr alte Realität sein, die – nach meiner Kenntnis – in der alten Welt nur noch im Märchen Spuren hinterlassen hat.

²² Siehe Taube 2000. Ein Beispiel aus jüngerer Zeit von den Athapasken in Alaska ist die auf einem Ereignis etwa vom Ende des 19. Jh. beruhende Erzählung „Zwei alte Frauen“ von Velma Wallis (München 1998).

8. TRIADEN

Die Triaden sind in der mong. Volksdichtung eine beliebte kleine poetische Form, bezeichnet als „Die Drei der Welt“ (*jertöncijn gurav*), die außerhalb des mong. Sprachraums selten zu sein scheint. In ihnen beweisen sich Scharfsinn und Geist, und darin ähneln sie den Rätseln; eine Rätselfrage könnte z. B. lauten: Welches sind die 3 Schwarzen der Welt? (siehe Kljueva 1946; Taube/Taube 1983a). Die relativ wenigen tuw. Beispiele, die aufzuzeichnen waren, dürften für eine Übernahme dieser Form von mong. Nachbarn sprechen. Allerdings habe ich nicht gezielt danach gefragt. – Die folgenden 4 Beispiele sind ähnlich oder identisch mit den Nummern 9, 2, 1 und 34 bei Gaadamba/Cérénsodnom 1978.

1. *Üš xaraŋγī*

Die drei Dunklen

*Xoj joq ödek xaraŋγī.
Erdem joq er xaraŋγī.
Er joq aɣvaj xaraŋγī.*

Eine Hürde ohne Schafe ist dunkel.
Ein Mann ohne Wissen ist dunkel.
Eine Frau ohne Mann ist dunkel.

2. *Üš γizil*

Die drei Roten

*İžirar i'ttiŋ γarā γizil.
Sajrār aɣvajniŋ γalyazī γizil.
Ajazyr aldajniŋ buludu γizil.*

Des beißenden Hundes Augen sind rot.
Der singenden Frau Stirn ist rot.
Des aufklarenden Altai Wolken sind rot.

sajrār: Radlov IV/225: *saira* [Schor. Kir....] „singen (von Vögeln), zwitschern“. – *γalyazī*: Radlov II/250: *kalka* [Tub. Schor.] „Stirn“. – *aldaj* ist hier im Sinne von „Himmel“ zu verstehen; den Begriff *aldaj dēdis* „Altai-Himmel“ verbot hier wohl der im allgemeinen strenge Parallelismus.

3. *Üš aq*

Die drei Weißen

*Ölgende sōk aq.
Özerniŋ diži aq.
Tiryriŋ ja'ži aq.*

Beim Gestorbenen sind die Knochen weiß.
Des Wachsenden Zähne sind weiß.
Des Alternden Haare sind weiß.

4. *Üš joq*

Die drei Nichtvorhandenen

*Delegejde yur joq.
Dēdisge mayana joq.
Suyda bišγī joq.*

Die Welt hat keinen Gürtel.
Für den Himmel gibt es keine Stützsange.
Das Wasser hat keinen *Xojtpaq*-Stampfer.

mayana: wechselt mit *bayana*; der Wechsel *b/m* kommt öfter vor (s. Taube 1998b S. 653). – Meinem Kollegen Abdurishit Jakub danke ich für folgenden uigur. Text (nach seiner handschriftl. Aufzeichnung vom 31.10.96), der eine ähnliche Textform im weiteren Umfeld belegt:

*Egiz asmanda tüwrük yoq,
eqin dāryada köwrük yoq.
Gāmi alām guwa bolsun,
seniŋdin bašqa yayrim yoq.*

Der hohe Himmel hat keinen Stützpfeiler.
Der fließende Fluß hat keine Brücke.
Die ganze Welt sei Augenzeuge –
außer dir habe ich keinen Liebhaber.

9. SCHNELLSPRECHVERSE (TÜRGEN SÖS)

- | | | |
|---|--|---|
| 1 | <i>Ülger aldi jildis!</i> | [Ihr] sechs Sterne [der] Plejaden ! |
| | <i>Jedi xān jedi jildis!</i> | [Ihr] sieben Sterne [der] Sieben Chaane! |
| | <i>(Bir tinišdan jedē jedir
sanaza bir bijan.)</i> | (Sagt man's bis siebenmal mit einem Atemzug auf,
ist es eine heilbringende Tat.) |

Ülger: „Plejaden“. – *Jedi xān*: „7 Chane“, Sternbild des „Großen Bären“; in Tuwa *Čedi Syldys*, *Čedi Chaan*, *Dolaan Burgan*; bei Mongolen *Doloon övgön* („Sieben Greise“), ~ *burchan* („Götter“), ~ *mërgen* („Schützen“). – *sanaza*: wörtl: „wenn man (auf)zählt“. – *bijan*: < mong. *bujan* „Heil, Wohltat, Tugend“.

Nach Schnellsprechversen gefragt, schrieb Č. Galsan mir 1966 in Markkleeberg diesen Text auf, den er aus seiner Kindheit kannte. Ich notierte dazu „Zauberspruch“, der wie ein Schnellsprechvers aufzusagen sei. Die Zeilen 1 und 2 sind ihrem Charakter nach Anrufungen der schlichtesten Art (vgl. die ersten Texte im Abschnitt „Anrufungen“), deren Wirkkraft sich durch mehrmaliges Aussprechen potenzieren soll; sie sind der eigentliche Schnellsprechvers. Die beiden letzten Zeilen beinhalten nur die entsprechende prosaische Anweisung und sind deshalb von mir in Klammer gesetzt. – Auch bei anderen altaitürkischen Völkern ist *ülger* die Bezeichnung der Plejaden, zum Beispiel im Chakassischen und im Kuu-kiži-Dialekt, aber auch im Tschuwassischen (Mándoki S. 520), im Altaischen *ülkör*. Butanaev (1999, S. 166b) verweist darauf, daß es kalt wird, sobald die Plejaden am Himmel erscheinen oder „wenn die Strahlen des Mondes auf die Plejaden fallen“, d. h. wenn die Zeit der „Neun mal neun Kälten“ beginnt (*tos tostuy söyü*, Bezeichnung der 81 kältesten Wintertage).¹ Butanaev führt auch einen chakass. Segenswunsch an: *Ülger čyltystyñ altynda ülüziñer üzülbizin!* „Möge unter den Plejaden euer Schicksal nicht zerreißen!“ Die existentielle Bedrohung der Lebensgrundlage der Nomaden bei übergroßer Kälte und Verharschung des Schnees erklärt diese Wunschformel (vgl. Sprichwort Nr. 51). – In Tuwa wurden die *Dolaan Burgan* mit Anrufungen und Milchlibationen verehrt (Kenin-Lopsaj 1993, S. 75f.), und das darf auch für *Ülger* angenommen werden, zumal beide Sternbilder in einer altaitürkischen mythologischen Überlieferung eng miteinander verbunden sind: Einen der einst 7 Plejadensterne stahlen jene Sieben Chaane und verleibten sich ihn ein. Dies gilt aber als verdienstvoll, weil sonst die Kälte auf Erden absolut verderblich geblieben wäre (Mify 1 S. 160 und Birtalan S. 1013).

- | | | |
|---|----------------------|------------------------|
| 2 | <i>Teve tavā</i> | Kamelfußsohle |
| | <i>terme gö'gü.</i> | Wandgitterlederkebel. |
| 3 | <i>Dē daš aq ba?</i> | Ist jener Stein weiß? |
| | <i>Bo daš aq ba?</i> | Ist dieser Stein weiß? |

Sehr verbreitet war offenbar der folgende in 3 Varianten vorliegende Schnellsprechvers, der auch in Tuwa bekannt ist (meine Aufzeichnung aus Tuwa ging noch vor Ort verloren). Es handelt sich um Nonsens-Verse, was bestimmte Abweichungen (z. B. *övüs/ögüz*, *darül/darvil*) begünstigt, die also nicht „verhört“ sein müssen. – Merkwürdig ist in diesen Textchen das Fehlen der Possessivendungen nach Genitiv, mit 3 Ausnahmen. – Bei den Bildungen auf *-tī/-ti* scheint es sich um Kurzformen von *-tīy/-tig* zu handeln, die, wenn auch selten, in Namen von Örtlichkeiten auf dem

¹ Die Neun gilt generell als schlechte Zahl, dem entsprechend auch die 81; es gibt „81 Unheile“ (*baq jora*).

Gebiet von Cengel vorkommen, zum Beispiel *Dožayti* „Glatteis[ort]“ (vielleicht: wo Eis nie ganz taut?), *Xörlēti* „Schwel[ort]“. – Das hier und in den folgenden Varianten verwandte stilistische Mittel ist die Anadiplose, eine Sonderform der wörtlichen Wiederholung, bei der das letzte Wort einer syntaktischen Einheit als erstes sinntragendes Wort in der folgenden Einheit wieder aufgenommen wird (Krahl, S., und J. Kurz: Kleines Wörterbuch der Stilkunde. Leipzig 1977, S. 11). – Schnellsprechverse, Flüche und dergleichen werden leider gegenüber anderen kleinen Formen der mündlichen Überlieferung oft vernachlässigt.

Die hier vorgestellte kleine Form kommt auch bei Mongolen vor unter der Bezeichnung *jöroo üg*, „Paßgang-Wort“ (Beispiele bei Gaadamba/Cérénsodnom 1978, S. 93; Taube 1983a, S. 175). Die Bezeichnung „Paßgang-Wort“ bezieht sich darauf, daß bei dieser Gangart (Kamele, Pferde) die beiden Beine einer Seite gleichzeitig eingesetzt werden, so daß sich das Vorderbein der einen und das Hinterbein der anderen Seite für einen Moment etwa nebeneinander befinden, wie hier jeweils letztes und erstes Wort zweier Verse beim Sprechen.

- | | |
|---|---|
| <p>4 <i>Bildim bildim bir šavartī</i>
 <i>šavartīnīṅ jaqša bōlūk</i>
 <i>bōlūktiṅ bōleṅ ijaš</i>
 <i>ijaštīṅ on yuzū</i>
 [5] <i>yuzuqtuṅ yunan xēri</i>
 <i>xērīnīṅ gezer tajya</i>
 <i>tajyanīṅ darvīl ögüz</i>
 <i>ögüzdüṅ öge yariš</i>
 <i>yarištīṅ yū dōṅ</i>
 [10] <i>yū dōṅnūṅ yirīnda</i>
 <i>yū i'ttīṅ mījā</i></p> | <p>Ich weiß, ich weiß einen Schlammort,
 des Schlammorts Schnupftabakshorn-Ab-schnitt,
 des Ab-schnitts Talwald,
 des Waldes zehn Nüsse,
 der Nüsse dreijähriger Brauner,
 des Braunen Fallenabsuch-Jagdhund,
 des Jagdhunds kurzer Ochse,
 des Ochsen Zieselpfoten-Spanne,
 der Spanne fahler Hügel,
 auf dem fahlen Hügel
 eines fahlen Hundes Kot.</p> |
|---|---|

Am 2.7.1969 im nördlichen Seitental von Oruqtuṅ von dem Hirten Baldīn aufgezeichnet. – Vers 1 *šavar*: vgl. mong. *šavar* „Schlamm“; zu erwägen wäre ein nicht mehr gebräuchliches *šavir* (*a* und *i* manchmal akkustisch schwer unterscheidbar), vielleicht zu tel. und kmd. *šabyr* „Espe“ (Baskakov 1972 S. 271)? – Vers 2 *jaqša*: das „Schnupftabakshorn“ (Vorläufer der späteren Schnupftabakfläschchen aus Speckstein) besteht aus der abgeschnittenen Spitze eines Ziegenhorns, die mit einem hölzernen Stöpsel verschlossen wird. Das folgende *bōlūk* meint hier wohl: „der Teil, das Abgeteilte“ (so Radlov IV/1303), d. h. „der Ab-schnitt“ von einem Horn, der als „Schnupftabakshorn“ (d. h. –gefäß) dient. – Vers 3 *bōleṅ*: vgl. Radlov IV/1712 *bōlōn* [Kas.] „Niederung, Tal, Wiese“. – Vers 4/5 *yuzuq* „Nuß“; vgl. mong. *xušaḡ*. – Vers 6 *gezer*: in tuwin. Reckenmärchen kommt vor *gezer bazar iji tajya*, „die beiden Jagdhunde (des Helden) (mit den sinnträchtigen Namen) Gezer und Bazar (‘Schneiden’ und ‘Niederdrücken’)“. In der Jägerlexik bedeutet stand.tuw. *kezer* „überprüfen, ablaufen (die Fallen, Schlingen und ähnliches)“, so daß hier ein Jagdhund gemeint sein kann, der zum Absuchen der verschiedenen Arten von Fallen abgerichtet ist. – Nach Zeile 9 hatte ich in der Aufzeichnung eine Zeile punktiert, was auf den Hinweis zurückging, daß noch etwas folge, aber vergessen worden sei. Später fügte Č. Galsan an dieser Stelle von Hand die hier ausgedruckte letzte Zeile ein. Das könnte bedeuten, daß auch allen anderen Gewährsleuten das Ende – vielleicht nur meinetwegen? – zu „unfein“ erschien. Es paßt aber zu der Form *šavā+dī* (Zeile 1 in Nr. 4b), so daß diese nicht als verhört angenommen werden muß.

Eine Var. zeichnete ich am 2.11.1985 von Dämdin auf. Seine Version weicht von Zeile 4 an ab:

- 4a *Bildim bildim bir šavartī* Ich weiß, ich weiß einen Schlammort,
šavartīniñ jaqša bōlūk des Schlammorts [als] Schnupftabakshorn
Abgeteiltes,
bōlūktīniñ bōlūñ ayaš des Abgeteilten Tal[?]wald,
ayaštīniñ arvaj xēr des Waldorts gersten[farbene] Braune [Pferde],
[5] *xērtīniñ xēr dajaq* des Brauenorts brauner Stock,
dajaqtīniñ dayıl ijaš des Stockorts Opferschalenholz,
ijaštīniñ örge yariš des Holzorts Zieselpfotenspanne,
yarištīñ jedi yulaš des Spannenorts sieben Klafter,
yulaštīniñ yurva xēr des Klafterorts dürrer Brauner,
[10] *xērtīniñ gezer tajya* des Brauenorts Fallenabsuch-Jagdhund,
tajyatīniñ darūl sigen. des Jagdhundsorts kurzes Gras.

Vers 9 *yurva*: siehe Rätsel Nr. 182; oder < mong. *gurva(n)* „drei“? – Vers 11 *darūl*: vielleicht verhört oder verschrieben; man erwartet *darvıl* „kurz“ (vgl. Nr. 4 Zeile 7).

- 4b *Bildim bildim bir šavādī* Ich weiß, ich weiß einen Dunghaufenort,
šavādīniñ jaqša bōlūk des Dunghaufenorts [als] Schnupftabakshorn
Abgeteiltes,
bōlūktīñ böleñ ayaš des Abgeteilten Hirschwald,
ayaštīniñ arvın yuzuq des Waldorts zehn Nüsse,
[5] *yuzuqtunūñ yurvun xēr* des Nußorts drei Braune [Pferde],
xērtīniñ gezer tajya des Brauenorts Fallenabsuch-Jagdhund,
tajyatīniñ darvıl övüs des Jagdhundeorts kurzes Gras,
övüstīniñ örge yariš des Grasorts Zieselpfotenspanne,
yarištīniñ jedi yulaš des Spannenorts sieben Klafter,
yulaštīniñ yū döñ. des Klafterorts fahler Hügel.

Vers 1 *šavādī*: Vermutlich nicht verhört oder verschrieben für *šavartī* (so Nr. 4a), sondern von mong. *šavaa* „heap of droppings of cattle“ (so Lessing, 693b). Mit einem *yū döñniñ yirinda (bir) šavā* schlosse sich der Kreis, und der Vers könnte von vorn beginnen. Dergleichen ist in der mündlichen Überlieferung der Völker nicht unüblich, vgl. deutsch „Es war einmal ein Mann, der hatte sieben Söhne. Die sieben Söhne sprachen: «Vater, erzähl eine Geschichte!» Da fing der Vater an: «Es war einmal ...»“. – Ähnlich russisch „Vom Meer, vom Ozean und vom Inselchen Bajalan“ (Der zweite Märchenbaum. Märchen aus aller Welt. Prag: Artia 1959, S. 206)

Der Spruch 4b stammt von Bedegeš. Šīnīqbaj oylu Ğalqayan, Lehrer in Cengel, erzählte mir die Geschichte dieses Schnellsprechverses:

Ein Mann namens Xuy Xara Bedegeš von den Xara Sojan – *jōqda jāya jedir duryan, dīyīlaq xara giži* – (bis vor kurzem hat er gelebt, ein gedrungener dunkler Mensch), war eine Zeitlang ins Gebiet der Dörved (Dörbeten) gegangen. Dort hungerte er und lebte von Diebstahl. Er kam einmal zu einer Jurte, worin ein reicher Kranker war. Xuy Xara Bedegeš gab sich als Heilkundiger aus und erfand diesen Vers, als wäre es ein heilkräftiger Zauberspruch. Er wurde reich beschenkt und kehrte ins Dīva-Gebiet zurück. – So hat er selbst die Entstehung des Spruchs erzählt. Eine Variante der Geschichte überliefert es so: Im Gebiet von Cengel lebte ein geschickter Dieb und Räuber namens Xuy Xara Bedegeš. Wurde er beim Pferdediebstahl vom Besitzer des Pferdes gefaßt und geschlagen, ließ er sich auf der rechten Seite des Pferdes (die, von der man nicht auf-

und absitzt – E.T.) herabgleiten, so daß die Schläge das Pferd trafen. Einmal war er auf Raubzug im Gebiet des Flusses Böch Mörën im Uvs Aimak unterwegs und kehrte in eine Jurte ein, wo eine kranke Frau war, die ihn um Hilfe bat, weil er aus dem Gebiet des Sarıy Dā Beg² kam (der als *uluy ilbiči*, als „großer Zauberer“ galt – E.T.) und sie sich davon Genesung versprach. Er sagte ein paar Mal diese Verse und lehrte sie auch diese Frau. So konnte er sich gründlich satt essen. Als er nach einiger Zeit wieder dorthin kam, war die Frau gesund und sagte: „Dank deiner Rezitation, die wie ein Gebet war, wurde ich gesund.“ Und dann beschenkte sie ihn reichlich.

Zum Vergleich sei ein ähnlicher, von N. A. Baskakov übermittelter Schnellsprechvers der Tuba-kiži aus dem Gebiet der heutigen Republik Altai samt seiner Übersetzung zitiert (Baskakov 1965, S. 43f.):

<i>Čiji, čiji, čičke bilek,</i>	Пиши, пиши, тонкое запястье,
<i>Bilektijin³ bežen aač,</i>	У запястья пятьдесят деревьев,
<i>Agačtijn ajban kuzuk,</i>	У деревьев мохнатые орехи,
<i>Kuzuktijn kuvu geen,</i>	У орехов красивая скорлупа,
<i>Geentijn gertil tajga,</i>	У скорлупы зубчатая гора,
<i>Tajgatijn tartil ön"üs,</i>	У горы растянувшийся медведь-самец,
<i>Ön"üstijn orto čaal,</i>	У медведя молодые лиственницы,
<i>Čaaltijn čat kaja.</i>	У молодой лиственницы высокая скала.

Diese nordaltaische Parallele zeigt in einigen Zeilen gewisse Übereinstimmungen und lautliche Anklänge mit dem altaituw. Text (Wald,⁴ Nüsse, *tajga*, *tartil*, *ön"üs*), die auf eine breitere ältere Tradition deuten.

² Er war Ende des 19. Jh. der vorletzte Fürst der Dört sumun dīva („Vier Dīva-Sumune“) innerhalb der sieben Banner der Urianchaj (siehe Menges 1959 S. 242; Istorija Tuvy I, 1964, S. 242). Er galt als Mann mit übernatürlichen Kräften und Fähigkeiten, weshalb er auch den Beinamen *Buryan*, „der Göttliche/Heilige“, trug. Zu seiner Person vgl. auch eine Überlieferung in SPAT Nr. 73.

³ Bei Baskakov irrtümlich *Pilektijin*.

⁴ Das seltenere altaituw. *agaš* bedeutet wie *ijaš* auch in einigen nordaltaischen Dialekten sowohl „Baum“ als auch „Wald“ (vgl. *agaš* Tuba-kiži: Baskakov 1966 S. 97, Kuu-kiži: Baskakov 1985a S. 133).

Register

Gewährspersonen

Aus den Altersangaben (stets eigene Auskunft) läßt sich nicht mit Sicherheit auf das Geburtsjahr schließen, 1. weil die Geburtstage nicht bekannt sind, 2. weil zumindest bei älteren Gewährspersonen nicht sicher ist, ob das Alter nach heutiger internationaler oder nach einheimischer Zählung (einschließlich des „Jahres“ im Mutterleib) angegeben wurde. – Im täglichen Leben wurden nur die persönlichen Namen mit den nachgestellten vorgegebenen Zusätzen verwendet (im allgemeinen nur gegenüber Älteren gebraucht: *aya/ayı* „älterer Bruder“, *ava* „ältere Schwester“; seltener das geschlechtsindifferente *dujma/diñma* „jüngere(r) Schwester/Bruder“). Daher habe ich leider in vielen Fällen (anders als bei den Erzählern) die Vatersnamen nicht notiert. – Die Frauen waren alle Melkerinnen, die Männer, wenn kein anderer Beruf genannt ist, Hirten der Genossenschaft *Altajn orgil* (mong., „Altai-Gipfel“), in jedem Fall waren sie damals Genossenschaftsmitglieder.

Abkürzungen: A: Anrufungen, Ba: Ballade, E: Einleitung, Fl: Fluch, Li: Lied, Lo: Lobpreis, K: Kommentar, Rā: Rätsel, Sch: Schnellsprechvers, Se: Segensspruch, Spo: Spottlied, Spr: Sprichwort, V: Vers, Verk: Verkaufen. – Abkürzung ohne Zahl: Die Gewährsperson hat besonders viel zu der betreffenden Gruppe beigetragen. – f. und m.: weiblich und männlich.

Ajbora (Tochter von Č. Galsan, geboren 10.10.1969). – Li 64.

Ajūš (= Šažinbaj; Schamanin). – Spr 101.

Arsij (f.; 1966 Sariy bulaq und Dügdektig, 1967 Bayı bulaq [Sommerlagerplatz etwas süd(?)westl. Sariy bulaq]). – Lo 3. – Se, Spr, Rā; Märchen.

Badar, Šiniqbaj oylu, (1966 in den Dreißigern, Dügdektig; ein sehr kluger, vielfältig begabter Mann; er hatte für seine Kinder eine Art Mini-Laufgitter gezimmert, das einzige, das ich je in einer Jurte sah). – Fl 1; Lo 3. – Se.

Bajınbırād (< mong. Bajanburiad), Jirintaj oylu (1903-1967; kam 1927 aus Sundariy in Xinjiang nach Cengel). – E (S. 32); Ba; Spr 98, 146. – Lo; Märchen.

Baldin (wegen seiner dunklen Gesichtsfarbe *Xara Baldin* genannt; 1969 etwa 53 Jahre alt, damals im nördl. Seitental von Oruqtuq; stattliche Erscheinung, gerühmt als *xōmī* (Oberton)-Sänger und als Kenner kleiner Formen der mündlichen Überlieferung). – Lo 4f., 9, 11; Sch 4; Se 10f., 13, 31, 53; Spr 206; Verk E. – Rā, Lo, Se, Spr; Märchen.

Balsin, Lobčā urū (1906-1993; Č. Galsans Mutter, Šiniqbajs Frau). – E (S. 11, 36); Li 43, 75. – Spr, Li.

Bājā, Albačı urū (Erzählerin). – Erwähnt bei Rā 94.

Bedegeš, Beiname Xuy Xara („Listiger Schwarzer B.“, Mann mittleren Alters; war bereits verstorben). – Sch 4b.

Biger, Ipı oylu (m, 1985 68 Jahre alt, Züünbüren, Sélèngè-Aimak). – Se 4, 16.

Čqalab (1969 12 Jahre, Schüler, benannt nach dem sowjetischen Flieger, „Held der Sowjetunion“ V. P. Čkalov, 1904-1938; 1969 in Ostuy). – Li 37.

Dämdin, Xožabaj oğlu (1985 55 Jahre, kam 1968 nach Züünbürən, Sélenge-Aimak, später Deputierter des Sumun Züünbürən, erhielt den Titel „Löwe der Arbeit“ des Aimaks). – Li 25 (erwähnt), 102E, 105; Sch 4a; Se 14.

Dojtan (Frau von Gagaa; 1982 40 Jahre, A't bašt'ry). – Se 19.

Dolmu (1969 55 Jahre alt; Frau von Düger). – Li 3, 60, 62, 90, 95. – Li.

Doržu, Bāva oğlu (m, 1982 66 Jahre, A't bašt'ry). – Li 9.

Dotaj (1967 44 Jahre, Pferdehirt). – Li 10. – Se, Spr, Rā.

Dölön (Großvater von Janjiržab). – Se 49.

Düger (1969 53 Jahre; Mann von Dolmu). – Li.

Dzodoč (seltener Dzōč, 1966 63 Jahre alt, Genossenschaftstischler, bekannt als Sänger und Dichter und als Kenner verschiedener Arten von Volksdichtung. Ihm werden sechs der acht von ihm aufgezeichneten Lieder zugeschrieben [Nr. 5, 35, 75, 102, 112f.]. In einigen Fällen kennt man das konkrete Ereignis, das ihn zu spontaner Improvisation veranlaßte [vgl. „Dzodočs Spottlieder“ Nr. 112f.]. Ein weiteres seiner Lieder [Nr. 75] unterscheidet sich etwas von den anonymen Volksliedern, was für eine zeitgenössische Autorschaft spricht. In anderen Fällen ist nicht klar, ob ihm zugeschriebene Lieder, die völlig in Struktur und Stil der Volksdichtung gehalten sind, auf ihn zurückgehen oder ob er lediglich der Autor der Varianten von schon existierenden Liedern ist. Allerdings fällt in einigen der Dzodoč-Lieder der – manchmal kritisch-ironische – aktuelle Bezug auf). – Fl 6; Li 5, 35, 48, 72, 74, 101, 111f.; Lo 8, 10; Se 5. – Li.

Enikej (m., 1966 77 Jahre, Sar'ry bulaq). – Lo 7. – Se, Lo, Rā.

Gagaa, Činagijn (Šiniqbaj oğlu Galqayan; älterer Bruder von Č. Galsan). – E (S. 11, 20); Sch 4.

Galsan, Č[inagijn] (Šiniqbaj oğlu Juruq-uvā, geb. Febr. 1944, Student in Leipzig, später Deutschlehrer, Journalist (Auslandskorrespondent), Unternehmer, Schriftsteller; er trug viel zu den Liedern, Sprichwörtern und Rätseln bei, die er in Markkleeberg aus dem Gedächtnis niederschrieb, später vereinzelt auch noch in Briefen mitteilte). – E (S. 9, 12f., 25-28); Ball; Li 70, 95; Sch 1, 4; Spr 20, 97, 414; Verk. E. – A, Li, Rā, Sch, Spr.

Galqayan: siehe Gagaa.

Ġisaj (f, 1967 in On'yyad). – Spr.

Gurbanjab, Dotaj oğlu (Dotajs Sohn, 1967 15 Jahre). – Rā.

Gušyaš, Uvāžaj urū (angehende Schamanin; Melkerin; 1982 35 Jahre, Ostuy). – Lo 6; Se 8, 24.

Janjiržab, Dāmbi oğlu (1982 in Xoj bašt'ry, 29 Jahre; Enkel von Dölön). – Se 20, 49.

Jirmal (junge Frau). – Spr.

Jivā, Payva oğlu (Lehrer; bereits 1966 in Cengel getroffen; Näheres zu seiner Person in der Einleitung). – E (S. 26f.); Fl 7; Rā E; Se 9; Spr E, 344.

Juraj (1969 55 Jahre alt, Kamelhirt der Genossenschaft). – Li 1, 76. – Li; Märchen.

Jurmal (1969 etwa 25 Jahre alt; adoptierte junge Frau aus der Verwandtschaft des Šiniqbaj). – Li 20, 53. – Li.

Juruq-uvā, Šiniqbaj oğlu: siehe Galsan, Č.

- Maγsar, ʃılγıčı oγlu (berühmter Wolfsjäger, 1985 58 Jahre, Züün büren). – Li 17.
- Maγγıs (1966 Mitte Dreißig; Pferdehirt der Genossenschaft). – Li 11. – Li.
- Mıstad (1967 30 [29] Jahre alt, Badars Frau [= ältere Schwägerin von Č. Galsan]). – Li, Se, Spr, Rā.
- Ömej, Sambı gızınıγ (Tochter des Mannes Sambı – so nannte sie sich selbst; 1985 in Züünbüren, Sélèngè-Aimak). – Li 16, 85.
- Palımjab (Arsıjs Sohn, 1967 11 Jahre). – Rā.
- Päpızān, Badar oγlu (geb. 1957, heute namhafter Obertonsänger; Informant [in Kyzyl] von M. V. Monguš). – E (S. 22); LiE (S. 90), 113. – Märchen.
- Pürvü (1966 etwa 55 Jahre alt, ehemalige Schamanin; trug 1966 für Tonbandaufnahmen Schamanengesänge vor). – Li 24, 31, 99. – Li.
- Samdın, Buluγ oγlu (Leiter des Milchwerks [mong. *süünij zavod*] in Ostuy, zeitweilig [1966] auch als reitender Händler tätig [mit Lastpferd], 1969 ca. 40 Jahre alt, gest. 1974). – Li 15. – Li, Spr; Märchen.
- Sembi, Bajınbat oγlu (m, 1966 25 Jahre alt). – Li, Spr; Märchen.
- Servej, ʃıvi oγlu (m, 1969 38 Jahre alt, Oruqtuy). – E(S. 35); Li 14, 22, 36, 49, 57, 63, 66, 79, 88, 93, 95, 98, 102 (auch E), 104. – Li, Lo, Se.
- Sevik (mong. Cévèg, f, 1982 in den 60ern, Ostuy). – Triaden.
- Sürenjav (1969 14 Jahre alt, Schüler, Ostuy). – LiE, Li.
- Sül (1969 76 Jahre alt, B. Samdıns Mutter). – Li 41, 87, 96, 103. – Li.
- Šažınbaj: siehe Ajūš.
- Šınıqbaj, Xılbaγ oγlu (1904-1977; Vater von Badar, Gagaa und Č. Galsan). – E (S. 11, 13, 20); Lo 1; Se 40. – Se.
- Šonuγ (m, 1969 70 [69?] Jahre, Ostuy). – Lo 2. – Lo, Se, Spr.
- Uluγ-γaraq (1966 Ende Zwanzig, Schamanin, aber zeitbedingt nicht aktiv). – Li 2, 6, 30, 38f., 47, 51f., 68, 71, 73, 81, 94, 107, 109. – Li, Spr.
- Üstēn, Bildej oγlu (m, 1985 66 Jahre alt, Züün büren [Sélèngè-Aimak]); stammt von jenseits des Kammes aus heute chinesischem Gebiet; kam 1966 wegen der Kulturrevolution in China nach Cengel). – E (S. 32). – Märchen.
- Xorlu, Saryaj oγlu (geb. 1933 [1966 33 Jahre alt]; Tischler und Zimmermann der Genossenschaft). – Li, Rā, Spr; Märchen.

Geographische Namen

Bei der Lagebeschreibung von Örtlichkeiten, die ich nicht selbst kenne und die nicht auf den mir zugänglichen Karten angegeben sind, folge ich zwei Listen, die Č. Galsan mit ungefähren Lageangaben im Sommer 1982 zu meiner Orientierung angefertigt hat. – Die mit „Ka“ gekennzeichneten Örtlichkeiten sind auf der Kartenskizze am Ende des Buches eingezeichnet.

Ayij xem – siehe *Aq xem*. – Der Auslaut *-ij* ist eine Art Sproßvokal oder Gleitlaut; seltener kommen (nach Č. Galsan) auch *Ayiniq* und *Aqnaq* vor. – Li 5, 85.

Aldaj – (Altai), auch *Baj Aldaj*; das Wort *baj* „reich“ enthält hier und in analogen Verbindungen sehr wahrscheinlich auch die Bedeutung „heilig“ (siehe dazu Baskakov 1985b, S. 143ff.). – A 1-6; Ba; Li 2, 6, 14, 17, 22, 98 (*A. ju'rtu*); Lo 1-8, 11; Rā 296; Se 9; Spr 22f.

Aldi Xava („Sechs Xava“; in Cengel meist *Baj Xava* genannt) – Einzugsgebiet des Flusses Xava jenseits (westlich) des Altai-Kamms (heute in China und Kasachstan). – Fl 6K; Ka Nr. 19.

Aq xem (seltener *Ayij xem*, mong. *Cagaan gol*) – Fluß mit milchigweißem und – unangenehm beim Durchreiten – völlig undurchsichtigem Gletscherwasser, dem er seinen Namen verdankt. Er kommt von Westen her, von den Gletschern der *Beš Boyda* (siehe dort), fließt am südl. Fuß der Xara day ostwärts und mündet unterhalb des Cengel-Zentrums in den Xomdu. Er trennt die Ebene mit dem Sumun-Zentrum Cengel von den *Xara day*, den „Schwarzen Bergen“, wo sich Winterlagerplätze tuwinischer Sippen befinden (auch der des *Šiniqbaj āli*). – *Sayān* (< mong. *cagaan*) *uzun*, „Weißer Langer“, scheint einer seiner Namen zu sein (A 3f.), da Flüsse manchmal (siehe Lobpreise 1,4,7) als *uzun* „Lange“ bezeichnet werden. *uzun* könnte allerdings auch auf mong. *usan* „Wasser“ zurückgehen, so daß die passende Übersetzung „Weißwasser“ möglich wäre. – Li 112K (Sumun-Name); Lo 7K; Spr 283K; Ka.

A'ryaliy („bewaldet“, konkreter „mit Lärchenwald bestanden“) – 2 westl. Seitentäler des Xaraŋyiti (*Aldi A.* und *Üstā A.*, „Unteres/Oberes A.“), ungefähr gegenüber dem Unteren und Mittleren Xörlēt-Tal (die jenseits des Gebirgszuges, der Xomdu- und Xarāti-Tal trennt, zum Xomdu führen). Es gibt auch ein linkes Seitental des Xomdu mit 3 Verzweigungen des gleichen Namens (hier einschließlich *Ortā A.*, „Mittleres A.“) – beide könnten gemeint sein. – Li 46, 109.

Aršan („Heilquelle“; mong. *Aršaany ich uul*, „Großer Heilquellenberg“, 3668 m) – wurde als eine der 13 Altai-Gottheiten (*On üš Aldaj*) genannt. Am Hang dieses Berges entspringen über 30 Heilquellen. Er liegt westnordwestl. von Dügdektig, nach meiner Erinnerung einen kleinen Halbtagesritt entfernt, jenseits eines weiten Hochtals. – Lo E (S. 42), (2, 6, 9); Ka Nr. 7.

A't baštīy – ein westliches (linkes) Seitental des Xaraŋyiti. – Nur K: Li 6, 9, 88, 104; Se 19.

Balyaş-Steppe – das dem Balkasch-See (östl.) anliegende Steppengebiet. – Ba V.212, 217.

Barga xöl – See, auf heutigen Karten im allgemeinen als Markakol/Marka-kul ausgewiesen; liegt heute in der Republik Kasachstan, westlich vom Zentralmassiv des Altai (*Beš Boyda*) und westlich von *Aldi Xava*. – Ba V. 113, 141, 179, 198, 210, 216, 227; Ka.

Beš Boyda (mong. *Tavan Bogd*, „Fünf Heilige“) – höchstes Gebirgsmassiv des Altai mit 5 großen Gipfeln (die 2 höchsten 4374m und 4082m); hier treffen sich die Grenzen dreier Länder – der Mongolei, Chinas und der Republik Altai innerhalb der Russ. Föderation. – Li 1, 6; Lo E, 7 (*Beš Mengi, Xārqaŋ*), 8; Ka.

Beš Mengi („5 Ewig-Schneeige/Ewig-Vergletscherte“) – siehe *Beš Boyda*. – Lo 7.

Běžin (< chin. Beijing, Peking) – Rā 214f., 241, 307 (*Běžin yod* „die Stadt Peking“).

Bičī yǎdīy ojuq – siehe *Činge suy*. – Lo E (S. 42).

Bičī Türgen („Kleiner Türgen“) – soll mit dem *Uluγ Türgen* („Großer Türgen“) im Altai-Kamm jenseits von Sīralīy an der Grenze zu China liegen (wohl nicht identisch mit dem 3965 m hohen Berg gleichen Namens außerhalb des Altai-Gebirges im Südosten des Böchmörensum zwischen Ulaangom und dem See Ačit-nuur); gilt als eine der „13 Altai-Gottheiten“. – Lo E (S. 42).

Böch mören – Fluß im Uvs-Aimak. – Sch 4bK.

Börel (AD *Börèl*) – Fluß jenseits der mong. Grenze in Xinjiang. – Fl 6.

Bülütü – Fließchen, das aus dem Gebiet von Cagaannuur kommt und in der Ebene bei Ulaanchus in den Xomdu mündet. – Rā 22.

Cagaannuur – Stadt im Nogoonnuur-sum, in Norden des Bajan-Ölgij-Aimak. – Rā 22K.

Cəngəl Chajrchan (mong. *cəngəl* „Wonne“): mong. Namensform des tuw. *Xarlıy Xārqa*n (selten *Səngil Xārqa*n); höchstverehrter Gipfel der Tuwiner von Cengel; zusammen mit den im Norden gelegenen *Xara Day* („Schwarze Berge“) schirmt er von Osten her das Gebiet von Cengel gegen das Landesinnere ab. In diesen Gebirgen und zwischen ihnen bis zur mong.-chin. Grenze liegen die angestammten Weide- und Lagerplätze der Cengel-Tuwiner und ihre bevorzugten Jagdgebiete. – (Li 1: Səngil); Lo7K; Ka Nr.1.

Chemčik – siehe *Xemjik*.

Chovd – siehe *Xomdu* (*Xomdu xemi*).

Chüjtən (mong. „der Kalte“) – höchster der 5 Gipfel (4374 m) im Massiv des *Beš Boyda* (mong. *Tavan Bogd*). – Ka Nr.17.

Činge suy („Schmales Wasser“), auch *Bičī yǎdīy ojuq* („Kleine Durchbruchsschlucht“) – wurde als eine der 13 „Altai-Gottheiten“ genannt; vielleicht bezieht sich der Name auf jene Stelle, wo der Fluß *Xaraŋyiti*, aus dem *Xara-xöl* kommend, einen Bergrücken durchbricht. – Lo E (S. 42).

Dajin xöl („Wackerer/Verwegener See“, oder < mong. *Dajan-nuur*) – Quellsee des *Fodan*; er liegt im Süden von Cengel, vor der Gebirgskette, die, vom zentralen Tavan-Bogd-Massiv ausgehend, sich zunächst nach Süden, dann nach Südosten hinzieht und die Grenze zu China bildet. – Lo 5; Ka.

Dožagt(ı) – östl. Seitental des Xomdu (einige Täler oberhalb des Oberen Xörlēt). – Li 109, Sch 4E.

Dōra Xara („Quer[liegender] Schwarzer“) – Berg am nordöstlichen Rande der Ebene von Cengel. Zwischen seinen Westhängen und den Osthängen der *Xara day*, der „Schwarzen Berge“, windet sich der Fluß Xomdu (Chovd) hinaus in die Ebene von Ulaanchus; dieses Durchbruchstal heißt *Teve moju*m, „Kamelhals“, der in den mythologischen Überlieferungen um Sardaqbān eine Rolle spielt (siehe Taube 1992c). – Li 39; Ka Nr.5.

Dügdektig – weites Hochtal mit üppigen Edelweißbeständen am Oberlauf des Jīlannīy. – Lo 3K; Ka Nr.8.

Eldig – wurde als eine der „13 Altai-Gottheiten“ genannt; vermutlich im Gebiet um Sarīy bulaq. – Lo E (S. 42).

- Ėvi xem* (urianchaj. *Ėėvijn gol*, mong. *Ėrčis gol*) – nach Auskunft von Čèrèndorž (Fotokorrespondent; Angehöriger der Urianchaj, verheiratet mit einer Cengel-Tuwinerin) tuw. Bezeichnung des Irtyš bis zu seinem Eintritt in den Zajsan-nuur (Xinjiang) (so auch eine mong. Landkarte), d. h. des Schwarzen Irtyš (wie der gesamte Irtyš) und seiner drei Quellflüsse. Von diesen nannte er nur zwei Namen: *Xar Ėvi* und *Xō Ėvi* („Falber Ėvi“); letzterer soll im Bulgan-sum des Bajan-Ölgij-Aimak entspringen. – Li 85f., 94K; Ka.
- Tasyır darā* – wurde als eine der „13 Altai-Gottheiten“ genannt. Nicht lokalisiert (vielleicht im mong.-chin. Grenzgebiet). – Lo E (S. 42).
- Todan* („Schneehase“) – rechter Nebenfluß des Xomdu, der erste seiner großen östl. Zuflüsse, entspringt aus dem Dajın-xöl. – Lo 5; Ka Nr.15.
- Tonyuraj* (*Xonyuraj*) – Gebiet, vielleicht identisch mit dem *Xongoraj* am mittleren Jenissej, im Minussinsker Becken (*histor.* Kirgizskaja zemlica, heute das Gebiet der Republik Chakasien). – Li 102-108 und Einleitung dazu.
- Ĵayıstaj* (auch *Ĵayısdaj*) – Gegend (Berg?) hinter Sıralıy dicht an der Grenze zu China; wurde als eine der „13 Altai-Gottheiten“ genannt. – Li 94; Lo E (S. 42); Ka Nr.13(?).
- Ĵılannıy* („Schlangen habend“, „wo es Schlangen gibt“) – linkes (westl.) Seitental samt Fluß am Oberlauf des Xomdu (etwa in der Mitte des Süd-Nord-Verlaufs). – Li 109; Ka.
- Maan't uul* – (mong., „Berg mit buddhist. Gebetsformeln [Inschriften]“) – Berg (3244 m) südl. des *Tavan Bogd*, an dem einer der beiden Quellflüsse des Xomdu entspringt; vielleicht eine der „13 Altai-Gottheiten“. – Lo E (S. 42); Ka Nr. 18.
- Mēren ĵu'rtu* (*mēren* < mandschur. *meiren*, militär. Rang, zugleich Titel der Verwalter einer territorialen Einheit während der chin. Mandschu-Dynastie, hier des Gebiets der Altai-Tuwiner [siehe Li 57K]) – In Istorija Tuvy S.242 heißt es dazu: „Bei den Altai-Tuwinern, deren Weidegebiete sich zwischen Schwarzem Irtyš und Chovd erstreckten, im Nordwesten bis hin zur Buchtarma, gab es 7 Chošune (Banner). Nach Angaben aus der 2. Hälfte des 19. Jh. gehörte einer dieser Chošune (mit 4 Sumun) einem *Mejren* persönlich. Das Lager dieses *Mejren* befand sich im mong. Altai an einem der Quellflüsse des Irtyš (am Fluß Kōk-Tochoj).“ – Heute ist „Kōk Tochoj“ Ort und Kreis des Regierungsbezirks Altai (*A-le*[früher *erh*]-*tai di-qu*) innerhalb des Kasach. Autonomen Bezirks Ili im Uigur. Autonomen Gebiet Xinjiang. Nach Č. Galsan bezog sich *Mēren ĵu'rtu* auf das Gebiet des heutigen Altancöğsum im Bajan-Ölgij-Aimak (östl. des jetzigen Aimak-Zentrums Ölgij). – Li 95.
- Moyajlıy* (< mong. *mogoj* „Schlange“?) – westl. Seitental des Xomdu, etwa gegenüber dem Oberen Xörlēt(i)-Tal. (Vielleicht identisch mit Ĵılannıy?) – Li 47.
- Möst uul*. – Ka Nr.20.
- On üš Aldaj* – „13 Altai-Gottheiten“, 13 der höchsten Berge und anderer bedeutsamer geographischer Objekte sowohl im mong. Teil des Altai, den die Tuwiner von Cengel jetzt bewohnen, als auch jenseits der Grenze zu China. – Lo E.
- Ortaq* – nicht lokalisiert. – Li 38.
- Oruqtuy* („wo es einen Weg gibt“) – westl. Seitental des Xaranyıti, südl. von Dožant(ı). – Li 109; (nur in K genannt:) Lo 4f., 9; Sch 4; Se 10f., 13, 31.
- Ostuy* – weite, hochgelegene Senke auf dem Gebirgrücken zwischen Xomdu und Xaratı (nach dem Xaratı zu gelegen). – (Nur in K genannt) Li 2, 37, 39, 41, 47, 81, 87, 96; Lo 2, 6; Se 8, 24.

Örlükü – westl. Seitental des Xomdu, etwas nördl. von Dügdektig. – Li 47.

Pöštüg („mit Zirben [bestanden], wo es Zirben gibt“) – nördl. vom Anfang des Xomdu gelegen (Berg?); wurde als eine der „13 Altai-Gottheiten“ genannt. – Lo E (S. 42).

Sayān uzun – (*sayān* < mong. *cagaan* „weiß“) – der *Aq xem*, siehe dort. – A 3f.

Sarıy bulaq („Gelbes Hochtal“) – weite Hochebene nördl. der beiden Chovd-Seen. – Tuw. *bulaq* (mong. *bulag*) bedeutet „Quelle, Quellfluß; Gebirgstal“. – *sarıy* könnte von reichen Beständen einer gelbblühenden Art der Wasserschlauchgewächse (*Utricularia*) herrühren. – Li 30K; Lo E (S. 42), 7K; Ka Nr.9.

Seŋgil („Wonne, Glückseligkeit“) – tuw. Namensform des *Cengel Chajrchan*, siehe dort. – Li 1.

Siralıy – Ort, vermutlich vor Jayıstaj dicht an der Grenze zu China gelegen. – Li 94K; Ka Nr.12.

Sundarıy (T. Mawkanuli schreibt *Sunda arig* „extensive clean“) – ein nördl. (rechter) Zufluß zum Schwarzen Irtysch (östl. von dessen Zufluß Xom) und das Quellgebiet dieses Flusses (nach Č. Galsans Skizze liegt ein geogr. Objekt namens Sundarıy nördl. der beiden Chovd-Seen nahe Sarıy bulaq); wurde als eine der „13 Altai-Gottheiten“ genannt. – Li 85K; Lo E (S. 42); Ka.

Şaydır (Xārqaŋ) – Gipfel im Massiv des *Cengel Chajrchan*. – Lo E (S. 42), 5.

Şivit(i) – von Gewährspersonen nicht lokalisiert, vielleicht = *Şivēt(i)* („wo es Befestigungen gibt“, zu stand.tuw. und mong. *şivēē* „Verhau, Befestigung“) – Berg östlich des Tavan Boyd-Massivs (gilt als heiliger Berg der Tuwiner). Im Zusammenhang mit diesem Namen war manchmal von einer Insel in einem See die Rede, auf der nach einer Überlieferung jener Baum stehen soll, mit den Wurzeln nach oben, deren Ausschlagen als Zeichen für Amirsanās bevorstehende Wiederkehr gilt (Taubе 1994c, S. 283, 285). – Li 109f.; Ka Nr.16(?).

Taŋdı – Bezeichnung des Tannu-uul(-Gebirges [danach Name der ersten Volksrepublik Tannu-Tuwa, 1921-1944], Teil der Grenze zwischen den Republiken Mongolei und Tywa) und Bezeichnung des nördl. des Gebirges gelegenen Gebiets (das histor. Urianchaj). Nach Informantenaussage hat dieses Gebirge für die *taŋdı divāzı* (Tannu-Tuwiner) oder *taŋdılar* die gleiche emotionale Bedeutung wie der Altai für die dort lebenden Tuwiner (*Gök Monjaq* und *Sojan*). – Li 32.

Taşaanta – Grenzposten zwischen der Mongolei und der Republik Altai. – E (S. 14).

Tavan Bogd – siehe *Beş Boyda*.

Terektig („mit Pappeln [bestanden]“) – linker (westl.) Nebenfluß des Xomdu und gleichnamiges Gebirgstal, das sich im Norden des Cengel-sum in den Schwarzen Bergen (*Xara day*) von West nach Ost hinzieht; hinter der „Kamelhals“-Schlucht (*Teve mojunu*) mündet der Fluß in den Xomdu. (Der Name *Terektig* kommt in türkischsprachigen Gebieten oft vor.) – Li 46, 109; Ka.

Tos Aldai – „9 Altai-Gottheiten“. – Lo E (S. 42).

Turayan xöl (Li 85: *Turayan xem*) – oberer der zwei Xomdu-Seen; nur an diesem (und dem unteren?) See im Chomdu sah ich 1982 viele Jungfernkraniche (vgl. stand.tuw. *durujā* „Kranich“, šor., kirg. *turuna*, mittelmong. *tura'un* [Lewicky, nach Doerfer III/199], mong. *togoruu*), also vielleicht „Kranich-See“. – Die 2 Chomdu-Seen sind ziemlich seicht, deshalb: „der langsam fließt“ (*duryular*: „nur ganz langsam fließen“; vgl. auch stand.tuw. *turnugar* „Bodensatz bilden, ablagern, sich klären“; d. h. so langsam fließen, daß sich Ablagerungen bilden). – Der mong. Name dieses Sees bezieht sich ebenfalls auf eine Vogelart: *Choton-nuur* „Pelikan-See“. – Li 86, Rā 100; Ka Nr.10.

- Ulaanchus* (mong., „rote Birken“) – Ebene, in die der Xomdu nach Verlassen des Cengel-Gebiets aus dem Gebirge tritt, und der gleichnamige Sumun im Bajan-Ölgij-Aimak. – Rā 22K.
- Ulĵastaj yodu* – Stadt in der Westmongolei, mong. *Uliastaj chot*, heute *Žavchlant*, Zentrum des Zavchan-Aimak. – Li 57K, Rā 306.
- Uluy yidiŷ ojuq* („Große Durchbruchsschlucht“) – nicht lokalisiert; wurde als eine der „13 Altai-Gottheiten“ genannt. – Lo E (S. 42).
- Uluy Türgen* („Großer Türgen“, mong. *Ich Türgēn*, 3507 m) – großer Bruder des *Biĉi Türgen* (siehe dort); ein Berg im Altai-Kamm südwestlich des Turayan xöl; gilt als eine der „13 Altai-Gottheiten“. – Lo E (S. 42); Ka.
- Xaba* (in Cengel meist *Xava* genannt) – rechter (nördl.) Nebenfluß des Schwarzen Irtysch (auf chin. Gebiet), in den er vor dessen Eintritt in den Zajsan-See mündet. – Li 85K; Ka.
- Xanas* – nördl. Zufluß zum Schwarzen Irtysch. – Li 85K; Ka.
- Xan Gögej* – 1. Gipfel südwestl. des Cengel Chajrchan-Massivs, 2. mong. *Chan Chöchüj* (*nuruu*), Gebirge im jetzigen Uvs-Aimak der Mongolei, nordöstl. von den Weidegebieten der heute im Cengel-sum lebenden Tuwiner (von dort aus nicht oder höchstens von hohen Gebirgslagen aus sichtbar) und nördl. des Chovd-Unterlaufs. Für dort nomadisierende Stämme war er zweifellos ein Objekt der Verehrung. Tatsächlich lebten Tuwiner am Unterlauf des Chovd, bis ihre Weidegebiete 1685 unter dem Dsungarenfürsten Galdan an Dörbeten gegeben und sie selbst nach Südwesten abgedrängt wurden (vgl. *Istoriĵa Tuvy*, S. 211). Wurde etwa nach ihm jener Gipfel der neuen Heimat (Cengel) von den abgedrängten Tuwinern benannt? Dafür spräche die Information, er sei der Jüngste unter den 13 Altai-Gottheiten. – A 1-3; Lo E, 4f.; Ka Nr.2.
- Xara day* („Schwarze Berge“, mong. *Bajan uul*, „Reiche(r) Berg(e)“, 3442 m) – Gebirgszug, der, vom Tavan Bogd her nach Osten verlaufend, das Cengel-Gebiet im Norden abschließt. – Li 2; Lo 7K; Ka Nr.6.
- Xara xöl* („Schwarzer See“) – Quellsee des *Xaranyĵiti*; er liegt im Süden des Cengel-sum am westl. Fuß des Cengel-Chajrchan. – Lo 5, 7K; Ka Nr.4.
- Xaranyĵiti* (auch *Xarāt xem* oder *Xarāti*, mong. *Chargantyn gol*) – rechter (östl.) Nebenfluß des Xomdu, entspringt aus dem *Xara xöl* am Fuße des Cengel Chajrchan, fließt nach Norden und mündet wenig oberhalb des Cengel-Zentrums in den Xomdu. – A 1f.; Li 85; Lo 2, 5, 7K; Se 49K; Ka Nr.3.
- Xarāt xem* – auch *Xarāti* oder *Xaranyĵiti*, siehe dort. – Li 5, 86; Ka.
- Xarāti* – auch *Xaranyĵiti* (siehe dort) oder *Xarāt xem*. – A 5; Li 1, 6; Lo 7K; Ka Nr.3.
- Xarliŷ Xārqaŋ* („Schneereicher Heiliger“) – höchstverehrter Berg der Tuwiner von Cengel, vielleicht vor allem der Gök Monĵaq, 1. höchste Erhebung im Massiv des Cengel Chajrchan (3943 m), südöstl. des Sumun-Zentrums Cengel, durch einen gewaltigen Kessel (tuw. *paš*) an ihrer Westflanke geprägt; 2. Bezeichnung des gesamten Cengel Chajrchan-Massivs, welches – von Nord nach Süd streifend – das Gebiet von Cengel nach Osten abschließt. – A 4f.; Lo E, 7K; Ka Nr.1.
- Xava* – siehe *Xaba*. – Li 85K; Ka.
- Xāj oruq* – breiter Rücken, der von WNW her auf das Massiv des Xarliŷ Xārqaŋ (mong. *Cengel-Chajrchan*) zu läuft. Er trennt das Gebiet um den Xara xöl vom Tal des Xarāti, der in einer tiefen Schlucht diesen Gebirgsrücken durchbricht. Auf dem *Xāj oruq* lagen Weidegebiete

des *Dāmalđiŋ āli* („*Āl* des *Dāmal*“, siehe dazu A 2K), dort hat dessen Sippe ihr großes *Ovā* (kultische Steinaufschüttung). – A 2; Ka.

Xemjik (wörtl. „Flüßchen“) – Fluß und Gebiet nördl. der Westmongolei in Tuwa (Einzugsgebiet der Čuja). Die Chemčik-Leute sind ein tuw. Stamm (nach Informantenaussagen scheinen sie mit den Teleuten in unmittelbare Verbindung gebracht zu werden [siehe Li 19K]). – Li 19, 28K, 55K, 90K, 97K.

Xoj baštŋy – linkes (westliches) Seitental des Xaraŋyŋi im Süden des Cengel-sum. – Se 49K.

Xom – Flußtal südl. des Altai-Kamms zum Schwarzen Irtysch (tuw. *Ėvi xem*). In Erzählungen wurde das Gebiet zusammen mit Xanas als Xom Xan(a)s erwähnt. – Li 85K, 94; Ka.

Xomdu („die „Gefährliche“; mong. *Chovd*, russ. *Kobdo*) – größter Fluß im Cengel-Gebiet (und der Mongolei), das er (grob gesagt) erst in west-östlicher Richtung durchfließt, später, unterhalb der beiden „Chovd-Seen“, von Süd nach Nord. Auf dieser Strecke seines Laufs nimmt er die in Liedern erwähnten größeren linken (westl.) Nebenflüsse *Ėlannŋy*, *Aq xem*, *Terektig* und die rechten *Godan* und *Xaraŋyŋi* auf. – A 1-5; Li 1, 5, 14, 88; Lo 1f., 5, 9; Rā 22K, 211; Spr. 283K; Ka.

Xomdu xemi (wörtl. „Fluß der Xomdu“ [„der Gefährlichen“]; Kinder dürfen nicht an sein Wasser gehen; mong. *Chovd* oder *Chovdyn gol*). – „Xomdu“ wird hier als Name des weibl. Herrengeistes dieses Flusses verstanden, etwa „Herrin Xomdu“. – Li 88.

Xoŋyuraj – siehe *Ŧoŋyuraj*. – Li 102(E)-108.

Xorumnuy („mit geröllreichen Hängen“ [Radlov II/562f. *xorumnug* „mit Bergstürzen bedeckt“, „mit aufgehäuften Steinen versperrt“]) – vielleicht identisch mit dem Berg *Ak-korum* (siehe Stieler, Karte Mongolei) östlich des Cengel-Chajrchan am rechten Ufer des Flusses *Saysaj*; wurde als eine der „13 Altai-Gottheiten“ genannt. – Lo E (S. 42); Ka Nr.14.

Xörlē(i) – 3 östl. Seitentäler des Xomdu (*Aldĭ*-, *Ortā*- und *Üstü X.*, „Unteres, Mittleres, Oberes X.“), oberhalb des Cengel-Zentrums. – Li 109; Sch 4E.

Xurayan xöl (auch *Xurān xöl*, mong. *Churgan-nuur*; „Lamm-See“, vielleicht im Sinne von lammfromm, wegen seiner Besonderheiten) – unterer der beiden im allgemeinen ziemlich seichten Seen im Oberlauf des Xomdu, aus dem der Fluß herausfließt; seine beiden Quellflüsse kommen von den Bergen *Chūjtēn uul* und *Maan't uul*. – *Xurayan xöl*, *Dajŋ xöl* und *Xara xöl* gelten als Quellseen des Xomdu und seiner Nebenflüsse *Godan* und *Xaraŋyŋi*. Sie liegen im Süden von Cengel, vor der die Grenze zu China bildenden Gebirgskette, die, vom zentralen Tavan-Bogd-Massiv ausgehend, sich zunächst nach Süden, dann nach Südosten erstreckt. – Siehe auch *Turayan xöl*. – A 5; Lo 5; Ka Nr.11.

Zaamar – Sumun-Zentrum im Töv-Aimak der Mongolei. – Se 15f.K.

Züünbüren – Sumun-Zentrum im Sélèngè-Aimak. – (nur in K genannt) Li 16f., 25, 102E(S.137), 105K; Se 14.

Züüncharaa – Ort im Sélèngè-Aimak – Fl 7K.

Literatur- und Abkürzungsverzeichnis

Abkürzungen (Sigel für Monographien sind im Alphabet eingeordnet):

- AF Asiatische Forschungen. Wiesbaden.
 AN Akademija Nauk.
 IJa Institut Jazykoznanija.
 JMV Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Berlin.
 MatTurc Materialia Turcica. Hg. von H. Váry. Bochum.
 MMV Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Leipzig. Leipzig.
 MongNot Mongolische Notizen. Mitteilungen der Deutsch-Mongolischen Gesellschaft. Königswinter.
 MSp Märchenspiegel. Zeitschrift für internationale Märchenforschung und Märchenkunde. Freiburg, ab 1997 Hohengehren (Baltmannsweiler).
 NF Neue Folge.
 OLZ Orientalistische Literaturzeitung. Berlin.
 PIAC Permanent International Altaistic Conference.
 SAALA Studien über Asien, Afrika, Lateinamerika. Berlin.
 T Turcologica. Hg. von Lars Johanson. Wiesbaden.
 TL Turkic Languages. Ed. by Lars Johanson. Wiesbaden.
 TNIIJaLI Tuvinskij naučno-issledovatel'skij institut jazyka, literatury i istorii, Kyzyl.
 VEM Veröffentlichungen der Europäischen Märchengesellschaft. Wolfsegg, später München.
 VMV Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Berlin.
 VDSUA Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. Wiesbaden.
 ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Wiesbaden.
 AD: siehe Zolbajar 1993.
- Arančyn, Ju. L. 1975: Novye étnografičeskie i filologičeskie materialy iz Severo-Zapadnoj Mongolii. In: Učenye zapiski TNIIJaLI, vyp. 17, S. 212-218.
 [Atlas:] Bügd Najramdach Mongol Ard Uls. Ündesnij Atlas. Ulaanbaatar 1990. (BNMAU-yn Šinžlëch Uchaany Akademi, Ulsyn Geodezi, Zurag zjijn gazar).
 Babuškin, G. F. 1961: Materialy po Mongun-Tajginskomu govoru. In: Učenye zapiski TNIIJaLI, vyp. 9, Kyzyl, S. 249ff.
 BA-MRS: Siehe Luvsandэндэв und Cédэндamba 2001-2002.
 Baskakov, N[ikolaj] A[leksandrovič] 1965: Severnye dialekty altajskogo (ojrotskogo) jazyka. Dialekt černevyh Tatar (Tuba-kiži). Teksty i perevody. Moskva (AN SSSR, IJa).
 – 1966: Severnye dialekty altajskogo (ojrotskogo) jazyka. Dialekt černevyh Tatar (Tuba-kiži). Grammatičeskij očerk i slovar'. Moskva (AN SSSR, IJa).
 – 1972: Severnye dialekty altajskogo (ojrotskogo) jazyka. Dialekt Kumandincev (Kumandy-kiži). Grammatičeskij očerk, teksty, perevody i slovar'. Moskva (AN SSSR, IJa).
 – 1985a: Severnye dialekty altajskogo [ojrotskogo] jazyka. Dialekt lebedinskich tatar-čalkancev (Kuu-kiži). Grammatičeskij očerk, teksty, perevody, slovar'. Moskva (AN SSSR, IJa).
 – 1985b: Tjurkskaja leksika v „Slove o polku Igoreve“. Moskva (AN SSSR, IJa).
 – ile T. M. Toščakova 1999: *Ojrotsko-russkij slovar'*ından genişletilmiş, Altayca – Türkçe sözlük, hazırlayanlar Emine Gürsoy-Naskali, Muvaffak Duranlı [Altaisch-türkisches Wörterbuch, erweiterte Neuauflage des oirat.-russ. Wörterbuchs von N. A. B. und T. M. T., bearbeitet von E. G.-N. und M. D.]. Ankara. (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları [Veröffentlichungen des Instituts für türk. Sprache]: 725).

- Bazylchaan, B. 1977: *Қазақша монғолша сөздік*. Ulaanbaatar.
- Birtalan, Ágnes 2001: *Die Mythologie der mongolischen Volksreligion*. [Stuttgart]. = Wörterbuch der Mythologie. I. Abteilung: Die Alten Kulturvölker. 34. Lieferung. Hrsg. von Egidius Schmalzriedt und Hans Wilhelm Haussig, S. 881-1097.
- Budnyj, D., und K. Ėšmambetov 1981: *Kirgizskie narodnye skazki*. Perevod s kirgizskogo, sostavlenie i obrabotka. Vtoroe izdanie, dopolnennoe. Frunse.
- Butanaev, V[iktor] Ja[kovlevič] 1992: Problema ugona enisejskich kyrgyzov v Džungarii i ee značenie dlja étnodemografičeskogo razvitija chakasov. In: Vasil'evskij, R. S. und N. Ja. Guščin [Otv. red-y]: *Istoričeskaja demografija Sibiri*. Sbornik naučnych trudov. Novosibirsk, S. 65-73.
- 1999: *Chakassko-russkij istoriko-étnografičeskij slovar'*. [Chooraj-orys tarchyn-étnografija söstigi]. Abakan. (Laboratorija étnografii NIČ ChGU).
- Čaptykova, N. N. 2005: Zur Charakteristik der gesellschaftlichen Verhältnisse in der „Kirgizskaja zemlica“ im 17. Jh.. In Oelschlägel/Nentwig/Taube 2005, S. 38-50.
- Chichlo, Boris 1987: Der tungusische Schöpfungsmythos und sein kultureller Raum. In: Münzel, M. [Hrsg.]: *interim 6. Ursprung. Vortragszyklus 1986/87 über die Entstehung des Menschen und der Welt in den Mythen der Völker*. Frankfurt am Main, S. 33-47.
- Doerfer, Gerhard 1963-1975: *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit*. Bd. 1-4. Wiesbaden: Franz Steiner 1963, 1965, 1967, 1975 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur [zu Mainz]. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Bd. 16, 19, 20, 21).
- 1983: *Sibirische Märchen*. Bd. 2: Tungusen und Jakuten. Düsseldorf-Köln.
- EST: *Étimologičeskij slovar' tjurkskich jazykov*. Moskva 1974 (Ė. V. Sevortjan: Vokale), 1978 (ders.: B), 1980 (ders.: V, G und D), 1997 (L. S. Levitskaja, A. V. Dybo, V. I. Rassadin [otv. red. G. F. Blagova]: “K” (~“T”) i “K” (~“Ĵ” ~“K”), 1998 (dies.: K).
- Gaadamba, Š., und D. Cêrensodnom 1978: *Mongol ardyn aman zochiolyn dëž bičig* [Das Beste der mongol. Volksdichtung]. (Ich, dëd surguulijn mongol chëlnij angid üznë). Nëmën zasvarlasan chojor dach' chëvlël. Ulaanbaatar.
- Grzimek, Bernhard 1993: *Grzimeks Tierleben. Enzyklopädie des Tierreichs*. Bd. 13. München.
- Gürsoy-Naskali: siehe Baskakov-Toščakova 1999.
- Halén, Harry 1973 [Hrsg.]: *Nordmongolische Volksdichtung*. Gesammelt von G. J. Ramstedt. Hrsg. und übers. von H. H. 2 Bände. Helsinki.
- Heissig, Walther 1970: *Die Religionen der Mongolei*. In: Tucci, G., und W. Heissig: *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. Stuttgart et al.
- Istorija Tuvy*. Tom I. Moskva 1964. (TNIIJaLI).
- Judachin K[onstantin] K[uz'mič] 1965: *Kirgizsko-russkij slovar'*. Moskva.
- Katanov N[ikolaus] Th[eodor] [= Nikolai Fedorovič] 1943: *Volkskundliche Texte aus Ostturkestan*. Aus dem Nachlaß von N. Th. Katanov [hrsg. von K. H. Menges]. Berlin.
- Kenin-Lopsan, M[onguš] B[orachovič] 1994: *Tyva čonnuŋ burungu užurlary*. [Tradicionnaja étika tuvincev]. Ulusčy pedagogikanyŋ baškylarynga duzalamčy kyldyr ündürgen. Kyzyl. (Tuva Respublikanyŋ Baškylar bilii bedider institudu. Töögü bolgaš kul'tura kafedrazy).
- Kisljakov, N[ikolaj] A[ndreevič] 1970: *O drevnim obyčae v fol'klore tadžikov*. In: *Folklor i étnografija*. Leningrad.
- Kljueva, V. N. 1946: *Mongol'skie triady*. Ertöncijn gurban. Ulaanbaatar. [Učenie zapiski Mongol'skogo Gosudarstvennogo universiteta, Tomus II, Vypusk 1].

- Lessing, Ferdinand 1960 [ed.]: *Mongolian-English Dictionary*. Berkeley-Los Angeles.
- Luvсандэндэв, A. 1957 [Eröncijlön redaktorlasan]: *Mongol oros tol' / Mongol'sko-russkij slovar'*. Moskva. (Bügd Najramdach Mongol Ard Ulsyn Šinžlëch uchaany chüreëlen).
- und C. Cëdëndamba 2001-2002 [Eröncijlön ërchëlsën]: *Bol'šoj akademičeskij mongol'sko-russkij slovar' / Mongol oros dëlgërengüj ich tol'. 4 bot'*. Moskva. – Sigel: BA-MRS.
- Mándoki, L. 1963: *Asiatische Sternennamen*. In: Diószegi, V. [Hrsg.]: *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*. Budapest, S. 519-532.
- Mawkanuli, Talant 2005: *Jungar Tuvan Texts*. Bloomington. [Indiana University Uralic and Altaic Series, Vol. 170].
- Menges, K[arl] H[einrich] 1959: *Das Sojonische und Karagassische*. In: PhTF I, S. 640-670.
- Mify: Siehe Tokarev.
- M: Die Worterklärungen von D. A. Monguš in Taube 1995a.
- Monguš, D[orug-ool] A[lдын-oolovič] [red.] 1980: *Russko-tuvinskij slovar'*. [Orus-Tyva slovar']. Moskva. (TNIJJaLI). – Sigel: RTS.
- 1983: *O jazyke tuvincev severo-zapadnoj Mongolii*. In: *Voprosy tuvinskoj filologii*. Kyzyl, S.127-145.
- Monguš, Marina V. 2002: *Tuvincy Mongolii i Kitaja. Ètnodispersnye gruppy. (Istorija i sovremenost')*. Novosibirsk. – Sigel: TMK.
- Muniey, B. D. [ed.] 1977: *Kalmycko-russkij slovar'*. Moskva.
- Nadeljaev, V[ladimir] M[ičajlovič] und D. M. Nasilov, È. R. Tenišev, A. M. Èčerbak [Red.] 1969: *Drevnetjurkskij slovar'*. Leningrad: Nauka.
- Oelschlägel, Anett C. 2005: *Der Weißbärtige Alte. Mythos und Gegenwart im Alltag der Tyva Südsibiriens*. In: Geisenheimer, K., und K. Lange [Hrsg.]: *Bewegliche Horizonte. Festschrift für Bernhard Streck*. Leipzig, S. 507-527.
- Oelschlägel, A. C., und I. Lentwig, J. Taube [Hrsg.] 2005: *Roter Altai, gib dein Echo!*“ Festschrift für Erika Taube. Leipzig.
- Öljizchutag, N[admidyn] 1985: *Bügd Najramdach Mongol Ard Ulsyn bëlčëer, chadlan dach' tëžëeljijn urgamal tanich bičig*. [Bestimmungsbuch der Futterpflanzen der Weiden und Mahden der Mongol. Volksrepublik] [Ulzizchutag: Opredelitel' kormovych rastenij pastbišč i senokosov Mongol'skoj Narodnoj Respubliki]. Ulaanbaatar. (BNMAU Šinžlëch uchaany akademi, Botanikijn chüreëlen).
- Pal'mbach A[leksandr] A[dol'fovič] [red.] 1955: *Tuvinsko-russkij slovar'*. Moskva. (TNIJJaLI).
- Pavlovskij [Ivan Jakovlevi] 1879: *Ja. Pavlovskago Russko-nemeckij slovar'*. Izdanie vtoroe, ispravlennoe i značitel'no dopolnennoe I. Nikoličem i N. Asmusom. [J. Pawlowsky's Russisch-Deutsches Wörterbuch. 2. Auflage. Vollständig umgearbeitet und wesentlich vermehrt von J. Nikolitsch und A. Asmuß]. Riga-Leipzig.
- PhTF: *Philologiae Turcicae Fundamenta*. Hrsg. von Deny, Jean, und Kaare Grønbech, Helmuth Scheel, Zekki Velidi Togan. 2 Bände. Wiesbaden 1959, 1965. – Sigel: PhTF.
- Potantin G[rigorii] N[ikolaevič] 1883: *Očerki Severo-Zapadnoj Mongolii*, vypusk 2. St. Peterburg.
- Potantin 1919: *Mongol'skija skazki i predanija*. In: *Zapiski Semipalatinskago podotdela Zapadno-Sibirskago otdela Russkago Geografičeskago Obščestva. Semipalatinsk*.
- Potapov, L[eonid] P[avlovič], und Dr. Menges 1934: *Materialien zur Volkskunde der Türkvölker des Altaj*. In: *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Jahrgang 37, Abt. 1: Ostasiat. Studien*, S. 53-104.
- Radloff Proben: Radloff, W[ilhelm] 1866-1904: *Die Sprachen der türkischen Stämme (Süd-Sibiriens und der dsungarischen Steppe). I. Abtheilung: Proben der Volkslitteratur (...). I. – X. Theil*. St. Petersburg. (Reprint: Leipzig 1965).

- Radlov V[asilij] V[asil'evič] [Friedrich Wilhelm Radloff] 1893-1911: Opyt slovarja Tjurkskich narečij. / Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. 4 Bd. St. Pétersbourg 1893, 1899, 1905, 1911. (Reprint: Moskva 1963). – Sigel: Radlov.
- Ramstedt, G[ustaf] J[ohn] 1935: Kalmückisches Wörterbuch. Helsinki. [Lexica Societatis Fenn-Ugrica III].
- Rassadin, V[alentin] I[vanovič] 1995: Tofalarsko-russkij slovar'. Russko-tofalarskij slovar'. Irkutsk.
- Rjumina-Syrkašeeva, L. T., und N. A. Kučigaševa 1995: Teleut-orus sözlik. Teleutsko-russkij slovar'. [Kemerovo].
- RTS: Siehe Monguš 1980.
- Sat, Š. Č. 1987: Tyva dialektologija. Kyzyl.
- Sevortjan, Ė[rvand] V[ladimirovič] 1974: siehe EST.
- Sinjamin, I. I., und N. F. Paščin, S. W. Lebedewa, O. I. Tschibissowa 1974: Wörterbuch der Biologie Russisch-Deutsch. Leipzig.
- SPAT: Siehe Taube 1994a.
- Stieler: Stielers Handatlas. 10. Auflage (Hundertjahr-Ausgabe). Gotha 1925 (1935).
- Strobach, Hermann 2005: Das große Handbuch der Volkslieder. Augsburg.
- Tatarincev, B[oris] I[sakovič] 2000, 2002: Ėtimologičeskij slovar' tuvinskogo jazyka. Tom I, II. Novosibirsk.
- Taube: siehe S. 275.
- Taube, Manfred 2005: Geheime Geschichte der Mongolen. Aus dem Mongolischen übersetzt und kommentiert. München [1. Auflage: Leipzig-Weimar und München 1989].
- Tenišev, Ė[dhem] R[ahimovič] 1968 [Red.]: Tuvinsko-russkij slovar' / Tyva-orus slovar'. Moskva. (TNIJaLI). – Sigel: TRS.
- TL: Siehe Taube 1980a (Tuwinische Lieder).
- TMK: siehe Monguš 2002.
- Tokarev, S[ergej] A[leksandrovic] 1982 [Glavnyj redaktor]: Mify narodov mira. V dvuch tomach. Ėnciklopedija. Moskva. – Sigel: Mify.
- TRS: Siehe Tenišev 1968.
- TRS 1955: siehe Pal'mbach.
- TVM: Siehe Taube 1978a (Tuwinische Volksmärchen).
- Uray-Köhalmi, Catherine 2002: Mangi: Stupid Ogre or Demiurge? The Bear in Myths and Tales of Manchu-Tungus Peoples. In Naeher, C., und G. Stary, M. Weiers [ed.]: Proceedings of the First International Conference on Manchu and Tungus Studies. Vol. 1: Trends in Manchu and Tungus Studies. Wiesbaden, S. 179-197.
- Uray-Köhalmi, Käthe 2005: Opferwillige Tiere in der Epik der Tungusen und Mongolen. In Oelschlägel et al. 2005, S. 526-536.
- Vajnštejn S[ev'jan] I[zrailevič] 1961: Tuvincy–todžincy. Istoriko-ětnografičeskie očerki. Moskva (AN SSSR, Institut narodov Azii, TNIJaLI).
- und Ė. Taube 1984: Tuvincy Mongol'skogo Altaja (Kobdinskie tuvincy), in Vajnštejn, S. I. [ed.]: Polevyje issledovanija Instituta ėtnografii 1980-1981, Moskva, S. 233-241.¹

¹ Da dieser Artikel, als zuverlässig betrachtet, auch zitiert wird (z. B. von M. N. Monguš 2002, S. 16, 24, wo die Bezeichnung „Chovd-Tuwiner“ auch als mein Vorschlag erscheint), halte ich eine Klarstellung für notwendig. Dieser Artikel war vom Koautor als ein die Tuwiner Südsibiriens und des Cengel-Gebiets vergleichender vorgeschlagen worden. Er erschien ohne mein Wissen (also von mir nicht autorisiert) unter einem neuen Titel, der auch die Tuwiner am Unterlauf des Chovd einbezieht. Daß ich die pauschale Bezeichnung „Kobdinskie tuvincy“ ablehnte, da ich die Tuwi-

- Vasilevič, G. M., und Ja. P. Al'kor 1936: Sbornik materialov po évenkijskomu (tunguzskomu) fol'kloru. Leningrad.
- Vietze, Hans-Peter 1981: –, unter Mitarbeit von Zendijn Damdinsüren, Gendengijn Luwsan und Gabriele Nagy: Wörterbuch Deutsch-Mongolisch. Leipzig.
- Vietze 1988: –, unter Mitarbeit von Klaus Koppe, Gabriele Nagy und Tumenbajaryn Daschzeden: Wörterbuch Mongolisch-Deutsch. / Mongol-German Tol'. Leipzig.
- Wb MD: Siehe Vietze 1988.
- Zolbajar, G[agaaoglu] 1993: Aldyn dagša. Sengel tyvalarynyn aas čogaaly. K. Čerlig-ool redaktorlaan (Worterkklärungen: A. Urtnasan). Kyzyl. – Sigel: AD.

ner am Chovd-Unterlauf nicht kennengelernt habe (der Koautor kennt beide nicht), wußte er aus früheren Gesprächen. – Der Artikel beruht auf einer ersten Zuarbeit zum ursprünglich vorgesehenen Thema, mit Änderungen mancher Schreibungen tuw. Wörter und mit fehlerhaften Aussagen zu den zugrunde liegenden „Feldforschungen“ beider Autoren, zu deren Zeitraum, zu dem „abgestimmten Programm“ (ich lernte den Koautor erst 1974 kennen, d. h. nach meinen 3 ersten und längsten Feldforschungen, die nichts mit dem Moskauer Akademieinstitut für Ethnographie und dessen Feldforschungen 1980/1981 zu tun hatten, unter deren Forschungsergebnissen der Artikel erschien). Er enthält auch sachliche Fehler (siehe z. B. oben Fußnote 9 auf S. 87) und sollte daher für die Tuwiner von Cengel besser nicht als Quelle verwendet werden.

Literatur über die Altai-Tuwiner und Verwandtes von E. Taube

- Taube 1967a: Kinderwiegen im Cengel-sum (Westmongolei). In: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung (Berlin), Bd. 13, S. 199-206.
- 1967b: Einige mongolische Unterhaltungsspiele. In: JMV Bd. 24, S. 56-65.
 - 1969: Drei tuw. Varianten zur Sage von der Herkunft der Murmeltiere. In: Studia Asiae. Festschrift J. Schubert. Part I. Halle/Saale. [Supplement to „Buddhist Yearly 1968“], 263-275.
 - 1970: Mutter und Kind im Brauchtum der Tuwiner der Westmongolei. In: JMV Bd. 27, 75-89.
 - 1973: Baldžin Xēr. Eine tuwinische Volküberlieferung aus der Westmongolei zur Entstehung zweier Musikinstrumente. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle/Saale, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe (Halle/Saale), Bd. 22 [Pratidānam. Festschrift für Heinz Mode; Außentitel: Bhāratavidyākathā. Berichte zur Indienkunde], S. 59-66.
 - 1974a: Das Kastrierfest bei den Tuwinern des Cengel-sum. In: Asien in Vergangenheit und Gegenwart. Berlin [= SAALA 16], S. 443-457.
 - 1974b: Zum Problem der Ersatzwörter im Tuwinischen des Cengel-sum. In: Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker. Berlin [Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients], S. 589-607.
 - 1977a: Das leopardenscheckige Pferd und andere tuwinische Märchen aus der Mongolischen Volksrepublik [Hrsg. und übers.]. Berlin.
 - 1977b: Zur Jagd bei den Tuwinern des Cengel-sum in der Westmongolei. In: JMV Bd. 31, S. 37-50.
 - 1978a: Tuwinische Volksmärchen. [Hrsg. und übers.]. Berlin [Volksmärchen. Eine internationale Reihe]. – Sigel: TVM.
 - 1978b: Das Märchen von Bögen Sagān Tōlaj und seine Beziehung zu einer Überlieferung von der Herkunft der Cengel-Tuwiner. In: Asienwissenschaftliche Beiträge. Johannes Schubert in memoriam. Berlin [VMV Heft 32], S. 139-168.
 - 1978c: War das Urbild des Gestiefelten Katers ein Fuchs? In: Ligeti, Louis [ed.]: Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium... 1976. Budapest [Bibliotheca Orientalis Hungarica Vol. 23], S. 473-485.
 - 1979: Über das Sammeln von Volksdichtung unter den Tuwinern des Cengel-sum im Bajan-Ölgij-Aimak der MVR. In: Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden, Bd. 37 [In memoriam Gerhard Kahlo]. (Berlin), S. 201-222.
 - 1980a: Tuwinische Lieder. Volksdichtung aus der Mongolei [Hg. und übers.]. Leipzig/Weimar. – Sigel: TL.
 - 1980b: Gemeinsamkeiten zentralasiatischer Nomadenlieder. In: Acta Orientalia Hungarica (Budapest), Tom. 34, S. 287-296.
 - 1980c: Sovremennoe sostojanie tradicionnyh form byta i kul'tury cəngəl'skich tuvincev. In: Etnografia Polska (Wrocław/Warszawa/Kraków/Gdąnsk), Vol. 24, S. 95-100.
 - 1981a: Notizen zum Schamanismus bei den Tuwinern des Cengel-sum (Westmongolei). In: JMV Bd. 33, S. 43-69.
 - 1981b: Anfänge der Sefthaftwerdung bei den Tuwinern im Westen der MVR. In: Die Nomaden in Geschichte und Gegenwart. Beiträge zu einem internationalen Nomadismus-Symposium. Berlin [VMV Heft 33], S. 97-108.
 - 1981c: Die Tuwiner im Altai (MVR). In: Kleine Beiträge des Museums für Völkerkunde Dresden. 4, S. 34-40.

- 1983a: – und Manfred Taube: Schamanen und Rhapsoden. Die geistige Kultur der alten Mongolei. Leipzig und Wien 1983.
- 1983b: Volksmusik im Herzen Asiens. In: Kleine Beiträge des Museums für Völkerkunde Dresden. 6, S. 8-12.
- 1983c: Aspects and Results of Investigating Tuvinian Folklore. In: Barthel, Günter, und Lothar Rathmann [ed.]: The Arab World and Asia in Development and Change. Dedicated to the XXXIst International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa. Berlin [SAALA 37], S. 267-277.
- 1983d: Einige Aspekte der Untersuchung tuwinischer Volksmärchen. In: Beiträge zur Zentralasienforschung. (Zum 100. Geburtstag von Sadriiddin Aini). Berlin [Berichte 20/1983 (der Humboldt-Universität zu Berlin, Sektion Asienwissenschaften)], S. 90-99.
- 1984a: Zur Vergangenheit der Tuwiner des Cengel-sum nach ihrer mündlichen Überlieferung. In: Brentjes, Burchard, und Hans-Joachim Peuke [Hg.]: Kulturhistorische Probleme Südasiens und Zentralasiens. Halle/Saale [Kongreß- und Tagungsberichte der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Wissenschaftliche Beiträge (der) Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 25/1984], S. 143-156.
- 1984b: South Siberian and Central Asian Hero Tales and Shamanistic Rituals. In: Hoppál, Mihály [ed.]: Shamanism in Eurasia. Part 2, Göttingen [Forum 5], S. 344-352.
- 1987: Zur traditionellen Kleidung der Tuwiner des Cengel-Sum. In: JMV Bd. 37, S. 99-127.
- 1988a: Von den Rätseln der Tuwiner im Altai. In: MMV 52, 56-60.
- 1988b: Ergil-ool. Chan Tögüsvek. [Gesammelt, aufgezeichnet und aus dem Tuwinischen übers.]. In: Hänsel, Regina [Hrsg.]: Heldensagen aus aller Welt. Berlin (dass., Stuttgart), S. 20-128, 224-257.
- 1989: Naturschutzmärchen in Zentralasien. In: MMV 53, S. 1-54.
- 1990a: A. H. Franckes Fuchsgeschichten aus Ladakh im Kontext der zentralasiatischen Folkloretradition. In: Icke-Schwalbe, Lydia, und G[udrun] Meier [Hrsg.]: Wissenschaftsgeschichte und gegenwärtige Forschungen in Nordwest-Indien. Dresden [Dresdner Tagungsberichte 2], S. 266-272.
- 1990b: Ein Quell für Fragen zu Folkloretraditionen und Glaubensvorstellungen nicht nur der Sibe-Mandschuren. In: OLZ 85, Sp. 261-271 (Besprechungsaufsatz zu Stary, Giovanni: Epengesänge der Sibe-Mandschuren, Wiesbaden 1988 [AF Bd. 106]).
- 1991a: Der Igel in der Mythologie altaischer Völker. In: Brendemoen, Bernt [ed.]: Altaica Osloensia. Proceedings from the 32nd Meeting of the PIAC. Oslo, S. 339-354.
- 1991b: ālajanĭj – ālanĭj – ā. Die Einleitungsformel eines altaituwinischen Erzählers als ethnographische Quelle. In: Varia Eurasistica. Festschrift für Professor András Róna-Tas. Szeged [Department of Altaic Studies], S. 183-193.
- 1992a: Über den Autor Galsan Tschinag. In: Tschinag, Galsan: Der siebzehnte Tag. Zwei Erzählungen. Mit einem Nachwort von Erika Taube. München 1992, S. 89-104; darin S. 106-108 außerdem: „[Galsan Tschinags] Biographie“.
- 1992b: Der *töl*-Begriff und die epische Dichtung der Tuwiner im Altai. In: Heissig, Walther [Hrsg.]: Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil V. Vorträge des 6. Epensymposiums. Wiesbaden [AF Bd. 120], S. 214-230.
- 1992c: Sardaqban in den Überlieferungen der Tuwiner im Altai. In: Bethlenfalvy, Géza, und Ágnes Birtalan, Alice Sárközi, Judit Vinkovics [ed.]: Altaic Religious Beliefs and Practices. Proceedings of the 33rd Meeting of the PIAC. Budapest, S. 345-354.
- 1992d: Zur ursprünglich magischen Funktion von Volksdichtung. In: Ural-Altaische Jahrbücher NF Bd. 11, Wiesbaden, S. 112-124.
- und Jakob Taube 1993: Märchen im Dienste von Macht. In: Kellner-Heinkele, Barbara [ed.]: Altaica Berolinensia. The Concept of Sovereignty in the Altaic World. PIAC, 34th Meeting. Wiesbaden [AF Bd. 126], S. 259-264.

- 1993: Die altaituwinische Version des Er Töštük-Stoffes im Verhältnis zu den Versionen anderer Turkvölker. In: Laut, Jens Peter, und Klaus Röhrborn [Hrsg.]: Sprach- und Kulturkontakte der türkischen Völker. Materialien der 2. Deutschen Turkologen-Konferenz. [VDSUA Bd. 37], S. 193-199.
- 1994a: Skazki i predanija altajskich tuvincev. Sobranyj Ėrikoj Taube. Sostavlenie, predislovie i kommentarij Ėriki Taube. Moskva [R[ossijskoj] AN, Seria „Skazki i mify narodov Vostoka“]. – Sigel: SPAT.
- 1994b: Zum Stand der Erforschung tuwinischer Volksmärchen. In: Wunsch, Cornelia [Hrsg.]: 25. Deutscher Orientalistentag. Vorträge. [ZDMG Supplementband 10], S. 215-227.
- 1994c: Überlieferungen zur Geschichte der Tuwiner im Altai. In: Schorkowitz, Dittmar [ed.]: Ethnohistorische Wege und Lehrjahre eines Philosophen. Festschrift für Lawrence Krader zum 75. Geburtstag. Frankfurt/M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, S. 279-292.
- 1994d: Zur aktuellen Situation der Tuwiner im westmongolischen Altai. In: Corff, Oliver [ed.]: Infosystem Mongolei. An Internet-Based Journal on Mongolian Affairs. Berlin.
- 1995a: Baryyn Moolda Sengel tyvalarynyj ırlary [Die Lieder der Cengel-Tuwiner in der Westmongolei. Texte und Kommentar]. Ėrika Taube čyyp turguskan Z. K. Kyrgyz redaktorlaan. (Übers. der deutschen Kommentare, Worterklärungen und Vorbereitung für den Druck: D. A. Monguś). Kyzyl: Ulustar arazyynyj «chöömej» attyg ertem tövü [Internationales Wissenschaftliches Chöömej-Zentrum].
- 1995b: Spuren des Ėayyar-Stoffes unter den Tuwinern im Altai. In: Erdal, Marcel, und Semih Tezcan [Hrsg.]: Beläk Bitig. Sprachstudien für Gerhard Doerfer zum 75. Geburtstag. [T Bd. 23], S. 195-208.
- 1995c: Altay'daki Tuvaların sözlü edebiyatında at [Das Pferd in der Volksdichtung der Tuwiner im Altai; ins Türk. übers. von N. Demir]. In: Gürsoy-Naskali, Emine [ed.]: Türk költüründe at ve çağdaş atıcılık [Das Pferd in der türkischen Kultur und die zeitgenössische Pferdehaltung]. Istanbul [Materialien der Konferenz „At ve atıcılık“]. S. 297-300.
- 1995d: Formen und Funktionen mündlicher Traditionen bei den Tuwinern im Altai. In: Heissig, Walther [Hrsg.]: Formen und Funktion mündlicher Tradition. Vorträge eines Akademiesymposiums. Opladen [Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 95], S. 145-155.
- 1996a: Zur gegenwärtigen Situation der Tuwiner im westmongolischen Altai. In: Berta, Árpád, und Bernt Brendemoen, Claus Schönig [ed.]: Symbolae Turcologicae. Studies in Honour of Lars Johanson on his Sixtieth Birthday 8 March 1996. Stockholm [Swedish Research Institute in Istanbul, Transactions, Vol. 6], S. 213-225.
- 1996b: Die Musik in den Märchen zentralasiatischer Völker. In: Heindrichs, Ursula, und Heinz-Albert Heindrichs [Hrsg.]: Das Märchen und die Künste. Wolfsegg [VEM Bd. 21], S. 103-120.
- 1996c: Das Pferd in der Volksdichtung der Tuwiner im Altai. In: MongNot Nr. 5, S. 65-70.
- 1996d: Warum sich der Erzähler nicht lange bitten lassen darf und warum ein Erzähler manchmal dennoch nicht erzählt. Aspekte des Märchens und des Märchenerzählens bei Völkern Zentralasiens. In: MSp 7. Jahrgang Nr. 4, S. 55-59.
- 1996e: Sterben und Tod bei den Tuwinern im Altai. In: Emmerick, Ronald E., und Werner Sundermann, Ingrid Warnke, Peter Zieme [Hrsg.]: Turfan, Khotan und Dunhuang. Vorträge der Tagung „Annemarie v. Gabain und die Turfanforschung“. Berlin [Berichte und Abhandlungen. Hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Sonderband 1], S. 317-325.
- 1996f: „Wenn die mongolischen Freunde nicht wären“. Erinnerungen an Auswüchse der DDR-Realität in der Mongolei. In: MongNot Nr. 5, S. 71-83.
- 1997a: Warum erzählen Erzähler manchmal nicht? Vom Erzählen und seiner Beziehung zum Numinosen. In: Berta, Árpád [ed.]: Historical and Linguistic Interaction between Inner-

- Asia and Europe. Proceedings of the 39. PIAC. Szeged [Studia Uralo-Altaica 39], S. 351-363.
- 1997b: Mangus [Lexikonartikel]. In: Brednich, Rolf Wilhelm [Hrsg.]: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Bd. 9. Berlin-New York, Sp. 133-135.
 - 1997c: Leben und Geschichte der Tuwiner im Altai im erzählerischen Werk von Galsan Tschinag. In: Gürsoy-Naskali, Emine [ed.]: Sibirya Araştırmaları. İstanbul, S. 351-369.
 - 1998a: Zu zwei Ausgaben altaituwinischer Lieder. In: Demir, Nurettin, und Erika Taube [Hrsg.]: Turkologie heute – Tradition und Perspektive. Materialien der 3. Deutschen Turkologen-Konferenz. [VDSUA Bd. 48], S. 285-295.
 - 1998b: Observations of a non-linguist concerning the Tuvian language in Tuva and Western Mongolia. In: Johanson, Lars [ed.]: The Mainz Meeting. Proceedings of the Seventh International Conference on Turkish Linguistics. Ed. by L. Johanson in cooperation with Éva Ágnes Csató, Vanessa Locke, Astrid Menz and Dorothea Winterling. [T Bd. 32], S. 647-655.
 - 1998c: Zaubermärchen und Zauber im Märchen der Tuwiner. In: Heindrichs, Ursula und Heinz-Albert [Hrsg.]: Zaubermärchen. Forschungsberichte aus der Welt der Märchen. München [VEM Bd. 23], S. 286-302.
 - 1998d: Eine frühe kalmückische Märchenaufzeichnung und ihre mongolischen und altaituwinischen Parallelen. In: Ural-Altaische Jahrbücher NF 15 (1997/98), S. 181-201.
 - 1998e: Die mongolischsprachigen Brannntweinlieder in der Tradition der Tuwiner von Cengel. In: Preißler, H., und H. Stein [Hrsg.]: Annäherung an das Fremde. XXVI. Deutscher Orientalistentag. [ZDMG. Supplementband 11], S. 469-480.
 - 1999: Zum Quellenwert mündlicher Überlieferungen schriftloser Völker Zentralasiens. In: Zentralasiatische Studien des Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn, Bd. 29, Wiesbaden, S. 143-153.
 - 2000a: Altentötung in den Märchen zentralasiatischer Völker. In: Heindrichs, Ursula und Heinz-Albert [Hrsg.]: Alter und Weisheit im Märchen. Forschungsberichte aus der Welt der Märchen. München, S. 224-239.
 - 2000b: Eine mythisch-sagenhafte Überlieferung der Altaituwiner und ihre fuyü-kirgisische Parallele. In: TL Vol. 4, S. 114-128.
 - 2000c: Märchenerzählen und Übergangsbräuche. In: MSp 11. Jahrgang Nr. 4, S. 122-124.
 - 2000d: Jubiläum eines Gelehrten – zum 70. Geburtstag von D[orug-ool] A[lodyn-oolovič] Monguš. [Mit der Übers. einer Würdigung des Jubilars von B[oris] I[sakovič] Tatarincev aus der Zeitschrift Bašky, Kyzyl 1999, 67-68]. In: TL Vol. 4, S. 278-284.
 - 2000e: Tuvinskie fol'klornye teksty s Altaja. In: Stanovlenie i razvitie nauki v Tuve. Materialy Meždunarodnoj konferencii, posvjaščennoj k 70-letiju tuvinskoj pis'mennosti 12-14 sentjabrja 2000g. I čast'. Kyzyl, S. 99-102.
 - 2001a: Leben und Geschichte der Tuwiner im erzählerischen Werk von Galsan Tschinag. Mit einer Nachbemerkung. In: MongNot Nr. 10, S. 15-27.
 - 2001b: Der Fuchs. Von der altaituwinischen Tradition zum zentralasiatisch-sibirischen Kontext. In: Walravens, Hartmut [Hrsg.]: Der Fuchs in Kultur, Religion und Folklore Zentral- und Ostasiens. Teil I [AF Bd. 141], S. 149-178.
 - 2002a: „Es war der ihm vom Schicksal bestimmte Mensch“. In: Lox, H., und S. Früh, W. Schultze [Hrsg.]: Mann und Frau im Märchen. Forschungsberichte aus der Welt der Märchen. Kreuzlingen-München [VEM Bd. 27], S. 223-238.
 - 2002b: Der Tod, das Individuum und die Gemeinschaft (Das altaituwinische Beispiel). In: Assmann, Jan, und Rolf Trauzettel [Hrsg.]: Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie. München [Veröffentlichungen des Instituts für historische Anthropologie, Bd. 7], S. 110-125.

- 2002c: Was für ein Vogel ist der *angir*? In: Kollmar-Paulenz, Karénina, und Christian Peter [Hrsg.]: Tractata Tibetica et Mongolica. Festschrift für Klaus Sagaster zum 65. Geburtstag. [AF Bd. 145], S. 255-264.
- 2003: Verse und Formeln in den Märgen der Tuwiner im Altai. In: MSp 14. Jahrgang Nr. 3, S. 8-11.
- 2004a: Volksmärgen der Mongolen. Aus dem Mongolischen, Russischen und Chinesischen übers. und hrsg. München.
- 2004b: Ergen-ool – der Waisenjunge. Übers. in: Jacobsen, Ingrid, und Harlinda Lox [Hrsg.]: Verlorene Paradiese – gewonnene Königreiche. Märgen. Krummwisch bei Kiel, S. 79-95.
- 2005a: Von vollkommener Schöpfung und einem sinnvollen Leben in Märgen zentralasiatischer Nomaden. In: Lox, Harlinda, und Helga Volkmann und Thomas Bücksteeg [Hrsg.]: Homo faber - Handwerkskünste in Märgen und Sagen. - Verlorene Paradiese - gewonnene Königreiche. Forschungsbeiträge aus der Welt der Märgen. Krummwisch bei Kiel. [VEM Bd. 30], S. 194-211.
- 2005b: Auf Hermann Constens Wegen in die Westmongolei. Eine Erinnerung aus dem Jahre 1967. In: MongNot Sonderausgabe 2005, S. 19-25.
- 2007a: Die Verse in der erzählenden Volksdichtung der altaischen Tuwiner. In: Boeschoten, Hendrik, und Heidi Stein [Hrsg.]: Einheit und Vielfalt in der türkischen Welt. Materialien der 5. Deutschen Turkologenkonferenz. Wiesbaden [T Bd. 69], S. 298-309
- 2007b: Die Frau in der Volksdichtung der Tuwiner im Altai. In: Veit, Veronika [Hrsg.]: The Role of Women in the Altaic World. Permanent International Altaistic Conference, 44th Meeting, Walberberg. Wiesbaden [AF Bd. 152], S. 279-292.

Karte: Gebiet der Altai-Tuwiner

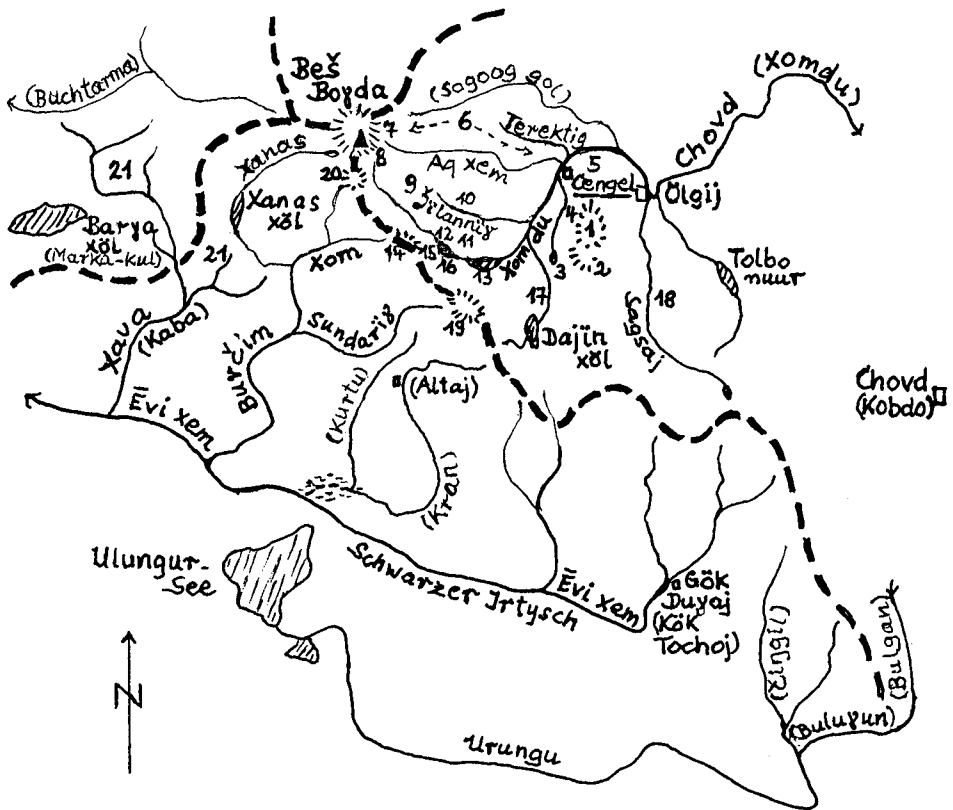
Nach historischen administrativen Karten des „Bügd Najramdach Mongol Ard Ulsyn ündësnij atlas“ (Ulaanbaatar-Moskau 1990, S. 16/17) umfaßte 1925 der damalige *Čandman' uulyn ajmak* etwa das Gebiet der heutigen Aimaks Bajan-Ölgij, Chovd und Uvs – das heißt jenes Gebiet der Mongolei, wo bis heute mehr oder weniger verstreut Tuwiner leben. Innerhalb dieses *Čandman' uulyn ajmak* ist auf der historischen Karte das dem heutigen Bajan-Ölgij-Aimak ungefähr entsprechende Gebiet (außer dessen südlichem Zipfel) als *Altajn urianchajn doloo kazachyn chojor chošuum* (Sieben Altai-Urianchaj- und zwei Kasachen-Banner) ausgewiesen. (Im Süden, bis zur chinesischen Grenze, schließen sich die *Torguudyn chošuid* an – im wesentlichen, außer im Norden, der westliche Teil des heutigen Chovd Aimak.)

1931 bildete das Gebiet der heutigen Aimaks Chovd und Bajan Ölgij die administrative Einheit Chovd. Zur Zeit meiner Feldforschungen existierte die bis heute gültige Einteilung in Aimaks. Der Cengel-sum entspricht territorial dem westlichsten Teil des Gebiets jener oben genannten sieben Banner der Urianchaj (mit den beiden der Kasachen). Die mongolische Bezeichnung „Urianchaj“ sowohl für die Tuwiner der Mongolei als auch für die mongolischen Urianchaj hat gelegentlich zu Undeutlichkeiten und Verwechslungen geführt. Die Eigenbezeichnung der Tuwiner von Cengel ist *dīva*.

Das auf der Karte dargestellte Territorium mitsamt dem ost-südostwärts dem Gebirgszug des Altai folgenden Gebiet bis zum Fluß Bulgan (tuw. *Buluγun*) dürfte das Kernland der „Sieben Banner der Urianchaj“ umfassen, das, im Süden mit dem Schwarzen Irtysch als natürlicher Grenze, sich im Westen bis zum Tarbagataj-Gebirge ausdehnte. Die Vorfahren der Tuwiner von Cengel gehörten zu diesen Sieben Bannern.

Zu den Tuwinern auf dem jenseits des Altai-Kamms anschließenden chinesischen Territorium schreibt M. V. Monguš (2002, S. 18): „Im Vergleich zur Mongolei leben die Tuwiner in China im wesentlichen konzentriert auf das Gebiet Xinjiang-Ujgur. Der größte Teil lebt im äußersten Osten des Ili-Kasachischen Autonomen Bezirks, hauptsächlich in den Kreisen Kaba und Burčin, aber auch in den Kreisen Altaj, Čingil, Kök-Dugaj und Burul-Dugaj.“

Die Heimat der Altai-Tuwiner ist eine Hochgebirgs- und Gebirgsregion im Unterschied zu den offeneren Landschaften des nordöstlichen Chovd-Aimak mit den großen Seen wie auch jenen des Uvs-Aimak. Die Unterscheidung der Tuwiner der Hochgebirgsregion (Altai-Tuwiner) und der Tuwiner am Unterlauf des Chovd (Chovd-Tuwiner), einschließlich jener der im Norden angrenzenden Gebiete des Uvs-Aimak, ist eine natürliche. Daraus ergeben sich vermutlich gewisse kulturelle, aber – auf Grund des engen Zusammenlebens der Chovd-Tuwiner mit mongolischer Bevölkerung – auf jeden Fall sprachliche Konsequenzen.

Gebiet der Altai-Tuwiner
(Skizze)

1. Xarlıy Xärqan
(mong. Cəngəl
Chajrchan)
2. Xan Gögej
3. Xara xöl
4. Xarātī oder
Xarayıtı
5. Dōra Xara
6. Xara Day
7. Šivēt
8. Chüjtən
9. Aršan
10. Dügdektig
11. Sarıy bulaq
12. Turayan xöl
13. Xurayan xöl
14. Uluy Türgen

15. Ĵayıstaj(?)
16. Sıralıy
17. Godan
18. Xorumnuy (?)
19. Möst uul
20. Maa'nt uul
21. Aldı Xava

Zwischen dem Beş Boyda im Westen, dem Cengel-Xajrxan im Osten und dem 4037 m hohen Möst-uul (mong.) im Süden liegen einige der Örtlichkeiten, die (wie auf S. 42 erläutert) genannt wurden unter den

„13 Altai-Gottheiten“:

- Xarlıy Xärqan (1)
- Šaydır Xärqan
- Xan Gögej (2)
- Aršan (9)
- Pöštüg
- Xorumnuy (18)
- Eldig
- Ĵayıstaj (15)
- Uluy Türgen (14)
- Biči Türgen
- Sarıy bulaq (11)
- Sundarıy
- Činge suy oder
Biči yidiy ojuq
- Ulug yidiy ojuq
- Γasyir darā