

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1983, HEFT 2

WALTHER HEISSIG

Westliche Motivparallelen in
zentralasiatischen Epen

Vorgetragen am 11. Dezember 1982

MÜNCHEN 1983

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1521 2

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1983
Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei, Nördlingen
Printed in Germany

I.

Die ersten deutschen Übersetzungen aus dem fast unbekanntem Literaturbereich der mongolischen Heldendichtung und Märchenliteratur sind 1804–05 durch den Baltendeutschen *Benjamin Fürchtegott Balthasar von Bergmann*, der bei den westmongolischen Kalmücken gereist war und gesammelt hatte, veröffentlicht worden¹. Es waren Teile aus einer mongolischen Bearbeitung der indischen Märchen-sammlung *Vetalapañcavimśatika*, für die schon *Bergmann* Beziehungen zu den arabischen Märchen erkannte, und aus den epischen Zyklen des *Ĵangγar* und des *Gesar*-Epos.

Fünfunddreißig Jahre später, 1839, erschien dann in St. Petersburg die von *Isaak Jakob Schmidt* verfaßte deutsche Übersetzung² der ersten sieben Kapitel des mongolischen Heldenepos vom „Geser Khan, der die Wurzel der zehn Übel in den zehn Weltgegenden zerschneidet“³.

In der zweiten Hälfte des XIX. Jhdts. wandte sich im Zuge der seit *Wilhelm Grimm* lebendigen Mythen- und Märchenforschung, die dann in der Auseinandersetzung mit *Th. Benfey*⁴ und *E. Cosquin*⁵ einen ihrer Höhepunkte fand, das Interesse auch den orientalischen und damit auch den bisher erschlossenen mongolischen und anderen zentralasiatischen Erzählstoffen zu⁶. Dazu hat vor allem *Bernhard Jülg*, damals k. k. Universitäts-Professor für Klassische Philologie und Literatur an der Universität Innsbruck, mit mehreren Arbeiten beigetragen. *Jülg*, der sich im besonderen mit der mongolischen und kalmückischen Sprache beschäftigte und darüber mit den bedeutendsten Mongolisten seiner Zeit wie dem schon genannten *Isaak Jakob Schmidt* (1825–1847) in Petersburg, dem gelehrten Lama *Galsang*

¹ Nomadische Streifereien unter den Kalmücken in den Jahren 1802 und 1803. ¹Riga 1804/5; ²Oosterhout 1969.

² Die Thaten Bogda Gesser Chan's, des Vertilgers der Wurzel der zehn Übel in den zehn Gegenden, ¹St. Petersburg 1839; ²Osnabrück 1966 (Nachdruck).

³ Arban jüg-ün ejen geser qayān-u tuyuji, Xylograph, Peking 1716.

⁴ *Theodor Benfey*, *Pantschatantra*, Leipzig 1859.

⁵ *Emmanuel Cosquin*, *Contes populaires*, Paris 1887.

⁶ *O. Spies*, *Orientalische Stoffe in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Bonn 1952.

Gomboev (1822–1863) in Kazan und *Joseph Etienne Kovalevskij* (1800–1878)⁷ und anderen Gelehrten in Verbindung stand, hatte 1866–1869 Übersetzungen aus den mongolischen Fassungen der indischen *Vetalapañčavimsati*, *Siditü kegür*⁸ und dem *Vikramacarita*, *Arji borji*⁹ veröffentlicht. In einer eigenen, schon 1867 veröffentlichten Arbeit¹⁰ verglich er die in der Sammlung der mongolischen *Arji borji*-Geschichte enthaltene Erzählung von der Prinzessin *Naran* und ihrem Liebhaber *Saran* und der durch die Klugheit von *Sarans* Frau bewerkstelligten Rettung der beiden Liebhaber vor der Todesstrafe mittels eines scheinbar richtigen Eides mit dem Gottesgericht in *Gottfried von Straßburgs* höfischem Epos „Tristan“. Doch ist dieser Vergleich weniger als Nachweis einer Motivbeeinflussung zu werten, denn als ein Beitrag zu den vielen möglichen Versionen des Motivs der wörtlichen Auslegung eines Eides¹¹. Zeitgeschichtlich scheint an diesem Versuch bemerkenswert, daß *Wagners* Opernfassung „Tristan und Isolde“, 1865, nur wenig vorher entstanden war und die Gemüter der Zeitgenossen bewegte.

Es nimmt nicht wunder, daß *Jülq* als klassischer Philologe, der auch Mongolistik trieb, 1868 auf der Philologenversammlung in Würzburg einen Vortrag hielt über „Die Griechische Heldensage im Widerschein bei den Mongolen“. In diesem wies er auf eine Reihe von Erzählstoffen aus dem mongolischen *Geser*-Zyklus der Fassung von 1716 hin, zu welchen er Ähnlichkeiten mit den griechischen Heldensagen und insbesondere mit der *Odyssee* zu erkennen glaubte. Ein zeitgenössischer Kritiker äußerte einige Zweifel an manchen dieser Ähnlichkeiten, hob jedoch das „merkwürdige Faktum . . . , daß die epische Poesie beider Völker mancherlei gemeinschaftliche Züge enthält“, als feststehende Tatsache hervor¹².

⁷ *W. Heissig*, unter Mitarbeiter von *Klaus Sagaster*, *Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Bd. 1)*, Wiesbaden 1961, XIII–XIV.

⁸ Die Märchen des *Siddhi-kür*, kalmückischer Text mit deutscher Übersetzung und einem kalmückisch-deutschen Wörterbuch, Leipzig 1866.

⁹ Mongolische Märchen. Die neun Nachtrags-Erzählungen des *Siddhi-kür* und die Geschichte des *Ardschi-Bordschi Chan*, Innsbruck 1868.

¹⁰ *Mongolische Märchen. Erzählungen aus der Sammlung ‚Ardschi Bordschi‘*, Ein Seitenstück zu *Gottfrieds ‚Tristan und Isolde‘*.

¹¹ *Stith Thompson*, *Motif-Index*, K 2312 u. H 253.

¹² *Georg Gerland*, *Altgriechische Märchen in der Odyssee*, Magdeburg 1869, 6.

Gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts wurden weitere, in Feldforschung gewonnene mongolische Materialien in den Bereich ähnlicher Untersuchungen eingebracht. Der russische Gelehrte *G. N. Potanin* wandte sich auf sein auf ergiebigen Sammelreisen durch Amdo und die nordwestliche Mongolei aufgenommenes Material mündlich tradiert mongolischer Erzählungen¹³ gestützt, 1894 ebenfalls der Frage nach dem Weiterleben des griechischen Epos in der Folklore des Ordusgebietes¹⁴ und insbesondere in verschiedenen lokalen Ausformungen des Geser-Zyklus zu. *Potanin* befand sich mit solchen Untersuchungen nicht allein; zur gleichen Zeit bemühte sich ein anderer Gelehrter, *C. Arendt*, um den ähnlichen Nachweis von Parallelen in der griechischen und chinesischen Literatur¹⁵, wobei er im chinesischen Heldenroman der „Drei Reiche“ (*San-kuo chi*), der im 14. Jhd. entstanden war, Übereinstimmungen mit Stellen bei Herodot und der *Ilias* sehen wollte.

Potanin nun wies in seiner Arbeit vierzehn Parallelstellen zwischen griechischer *Odyssee* und der mongolischen Heldendichtung um Geser Khan nach, jener literarischen Leitgestalt, hinter deren Namen sich nach der Meinung führender Gelehrter das griechische Kaiser und der Kaiser von Rum < Ostrom, verbirgt¹⁶. Er nennt unter diesen motivischen Übereinstimmungen das die Freier abwehrende Verhalten von *Odysseus'* Hausfrau *Penelope* und vergleicht es mit dem Verhalten der *Roymo-γoo-a*, der Gemahlin Gesers den sie entführenden drei *Sirayighol-Königen* gegenüber, und er vergleicht *Odysseus'* Abenteuer mit dem Zyklopen *Polyphem* und dessen listige Tötung mit der Tötung des Riesen durch Geser Khan, wobei in einigen burjatischen Versionen auch noch die Blendung des Riesen erwähnt ist. Er vergleicht den Aufenthalt des *Odysseus* bei der lieblichen Nympe *Kalypso* mit dem durch den Genuß eines Vergessenheits-

¹³ *Očerki Severo-Zapadnoj Mongolij*, St. Petersburg 1881–1883; *Tangutsko-Tibetskaja okraina kitaja i Centralnaja Mongolija*, St. Petersburg 1893.

¹⁴ *Grečeskij epos i ordynskij folklore*, in: *Etnogr. obzorenje* 1894: 2, 1–67.

¹⁵ *Parallels in Greek and Chinese Literature*, *Journal of the Peking Oriental Society* I: 1886, 29.

¹⁶ *R. A. Stein*, *Recherches sur l'Épopée et le Barde au Tibet*, Paris 1959, 241 sq; *Bemerkungen zum Geser Khan (Ansprache bei der Verleihung der Ehrendoktorwürde der philosophischen Fakultät der Universität Bonn am 3. Mai 1978)*, *Zentralasiatische Studien* 12: 1978, 139–141.

trankes herbeigeführten Verweilen Geser Khans in den Armen der Frau Tümen ĵıryalang.

Zur Höllenreise des Odysseus, um seine Mutter zu sehen, wird auf die Ähnlichkeit mit der Höllenfahrt des Geser Khan, um seine Mutter zu finden, hingewiesen. Geser Khan durchschreitet zusammenschlagende Felsen ebenso wie Odysseus die aufeinanderschlagenden Klippen von Skylla und Charybdis überwindet, und die Erzählung von Geser Khans Verwandlung in einen Esel, die in zwei mongolischen Varianten bekannt ist, sah *Potanin* im Zusammenhang mit Odysseus' Abenteuer mit der Zauberin Kirke und der Verwandlung seiner Gefährten in Schweine.

Auf diesen letzteren Parallelisierungsversuch werden wir noch zurückkommen.

Auf der weiteren Suche nach Motivbezügen und Sujetaustausch wandte sich *Potanin* auch östlichen Parallelen in verschiedenen russischen Erzählungen zu¹⁷ und behandelte schließlich 1893 scheinbare Ähnlichkeiten zwischen mongolischen Erzählstoffen und der mittelhochdeutschen Epengruppe des 13. Jhdts., die oft als „lombardischer Zyklus“ bezeichnet wurde. Die dabei aufgezeigten Ähnlichkeiten sind heutzutage im Hinblick auf die Wechselseitigkeit der Überlieferung kaum mehr haltbar, wenn er zum Beispiel die Verstoßung des Königssohnes Wolfdietrich durch seine Brüder mit der Vertreibung des jungen Geser samt seinen Eltern durch den übelgesinnten Onkel Čotong vergleicht. 1899 veröffentlichte er dann eine Arbeit über die östlichen Motive im mittelalterlichen europäischen Epos¹⁸, in dem vor allem wiederum der mongolische Geser-Zyklus und Überlieferungen über Činggis Khan die Vergleichsgruppen abgaben, über die aber *Berthold Laufer* schon 1907 die zur Vorsicht wie zur Weiterarbeit mahnende Beurteilung schrieb: „Hier liegt noch ein sehr dankbares Feld für weitere, tiefer eindringende Forschungen vor, die aber erst strenge philologische Vorarbeit verlangen. Die einschlägigen Texte müßten kritisch bearbeitet und neu übersetzt, die Sagenmotive sorgfältig herausgeschält, in ihren Beziehungen und Verbindungen zu einander und zu den alten wie den modernen mongolischen Sagenkreisen aufgedeckt werden . . .“¹⁹

¹⁷ Vostočnyja paralleli k nekotorym russkim skazkam, *Etnogr. Obzor*, VIII: 18.

¹⁸ Vostočnyja motivy v sredneverkom evropejskom epose, Moskau 1899.

¹⁹ Skizze der mongolischen Literatur, *Keleti Szemle* VIII: 1907, 239, Anm. 2.

Es erhellt aus dem bisher Gesagten, wie weit in das vergangene Jahrhundert die Ansätze für eine Mitberücksichtigung auch der mongolischen Heldendichtung bei vergleichender Betrachtung zurückreichen, wenn auch weder diese frühen Ansätze noch die Forderungen *Berthold Laufers* zunächst Beachtung fanden.

In den nachfolgenden Jahrzehnten, vor allem in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg sind wichtige Beiträge zur Erforschung der Heldendichtung überhaupt, ihrer Struktur und ihrer Traditionsformen unter besonderer Berücksichtigung der mündlichen Überlieferung entstanden, unter denen die Arbeiten der beiden *Chadwick*, von *Sir Ceal Maurice Bowra*, von *Parry* und *Lord*²⁰ einen gewichtigen Platz einnehmen. Aber erst *Viktor Žirmunski*²¹ hat die Epen der zentralasiatischen Türken und der Burjat-Mongolen, deren Erschließung vor allem in Rußland seit dem ersten Weltkrieg einen beachtlichen Umfang erreichte, wieder in den Bereich der vergleichenden Epenforschung miteinbezogen und damit dieser Arbeitsrichtung einen nicht mehr wegzudenkenden Stimulus gegeben.

Žirmunski vor allem hat manche der in der Zeit der ersten Forschungsansätze geäußerten, gewagten Meinungen entromantisiert und hat für motivische Wechselbeziehungen westlicher und östlicher Ependichtung sowohl mögliche Wege wie Grenzen aufgezeigt, ohne die besondere Mittlerrolle der slavischen Überlieferung zu übergewichten²².

Dadurch hat auch das Auftreten von gleichen Motiven in der germanischen Heldendichtung, vor allem im Nibelungenlied, und in russischen wie zentralasiatischen Epen, manche Klärung erfahren und sind Vergleichsmöglichkeiten angezeigt worden. Was den Vergleich homerischer Dichtung mit zentralasiatischen Epenstoffen anbetrifft, so sagte *Milman Parrys* Mitarbeiter und Nachfolger *Albert B.*

²⁰ *H. M. Chadwick/N. R. Chadwick*, *The Growth of Literature*, London 1940; *C. M. Bowra*, *Heroic Poetry*, London 1952 (Heldendichtung, Stuttgart 1914); *M. Parry/A. B. Lord*, *Serbocroatian Heroic Songs*, Cambridge (Mass.), 1953–1954; *A. B. Lord*, *The Singer of Tales*, Cambridge, Mass., 1960 (Der Sänger erzählt, München 1965).

²¹ *Narodnyi geroičeskij epos*, Leningrad 1961; Berlin 1961; *Turkskij geroičeskij epos (Izbrannye trudy)*, Leningrad 1974; *Sravnitel'noe Literaturovedenie. Vostok i zapad (Izbrannye trudy)*, Leningrad 1979; *Nora K. Chadwick/Viktor Širmunski*, *Oral Epics of Central Asia*, Cambridge 1969.

²² Vergleichende Epenforschung, Berlin 1961.

Lord bereits 1959: „Russische zentralasiatische Traditionen mündlicher Überlieferung wären für komparatistische Untersuchungen ebenso geeignet gewesen“ [wie serbokroatische Epen], „doch einem amerikanischen Professor waren sie zu jener Zeit“ [, den dreißiger Jahren,] „nicht ohne weiteres zugänglich“²³.

In den letzten Jahrzehnten kamen zu diesen Vergleichs-Materialien die mongolischen Heldendichtungen in dem Ausmaße dazu, wie sie in Textausgaben, Bearbeitungen und Übersetzungen auch den Nichtmongolisten zugänglich wurden. Zahlreiche, nur mündlich tradierte Epen wurden vor allem von den Mongolen selbst aufgezeichnet und veröffentlicht. Vor allem Übersetzungen in das Russische und in die deutsche Sprache, aber auch englische Übersetzungen liegen vor. Allein im letzten Jahrzehnt wurden 71 mongolische Heldenlieder ins Deutsche übersetzt²⁴. Neben zahlreichen, meist russischen Arbeiten zur *Typologie der Motive*, wobei die großen, alten Epenzyklen des „Geser Khan“ und des kalmückischen „Ĵangyar“ besondere Berücksichtigung finden, hat man auch wieder, nun gefördert durch die große Zahl der neuerschlossenen Epen, begonnen, Parallelen zu westlichen Erzählmotiven zu untersuchen. Das Auftreten dieser Parallelen zu westlichen Erzählstoffen²⁵ in den mongolischen und in anderen zentralasiatischen Epen ist nicht mehr zu leugnen und weder europozentrisches Denken noch der junge Nationalismus östlicher Völker vermag diese Ähnlichkeit wegzudiskutieren. So werden in den letzten Jahren in zunehmendem Maße Antworten auf die Fragen²⁶ nach der Herkunft dieser scheinbar westlichen Moti-

²³ Lord 1959, 15; Heissig, 1979, 33.

²⁴ N. Poppe, *Mongolische Epen I-VI* (Asiat. Fschg. Bd. 42, 43, 47, 48, 50, 53), Wiesbaden 1975-1977; W. Heissig, *Mongolische Epen VIII* (Asiat. Fschg. Bd. 60), Wiesbaden 1979; N. Poppe, *Mongolische Epen IX* (Asiat. Fschg. Bd. 65), Wiesbaden 1980; C. R. Bawden, *Mongolische Epen X* (Asiat. Fschg. Bd. 74), Wiesbaden 1982. V. Veit, *Mong. Epen VII* (Asiat. Fschg. Bd. 54) Wiesbaden 1977.

²⁵ Katalin U. Köhalmi, *Griechisch-Sibirische mythologische Parallelen*, *Acta Orientalia* (Hung) 25: 1972, 137-147; L. Lörintz, *Heracles in Mongolia?*, *Jubilee Volume of the Oriental Collection 1951-1976*, Budapest 1978, 151-158.

²⁶ S. Ju. *Nekljudov*, *Istoričeskie vzaimovsjažu tjurko-mongol'skich folklornych tradicii i problema vostočnyh vlijanij v evropejskom epose*, in: *Tipologija i vzaimosvjažy srednevekovykh literatur vostoka i zapada*, Moskau 1974; S. Hummel, *The Motif of the Mountain in the Tibetan Gesar Epic*, in: *History of Religions* 10: 1971, 204-210; Polyphem im Ge-sar Epos, *Ethnologische Zeitschrift Zürich* II: 1976, 81-83; Der

ve und nach den Wegen wie auch Ursachen möglicher literarischer Wechselbeziehungen und wiederholter Abhängigkeiten zwischen Ost und West und umgekehrt gesucht.

II.

V. Žirmunski hat aus verschiedenen Ansätzen und Arbeiten über das Nibelungenlied und das Motiv der Brautwerbung um die Heldenjungfrau Brunhild und die besondere Rolle Siegfrieds als Brautwerbungshelfer den Schluß gezogen, daß nicht ein russisches Märchen allein, „sondern ein international verbreitetes Märchen der Nibelungensage zugrunde liegt“, somit „ein altes Heldenmärchen als Quelle der germanischen Sage über Siegfrieds Brautwerbung anzusetzen“¹ ist. Die Kette von ihm herangezogener Belege über das wohl archaische Motiv der heroischen Brautwerbung in der Form des Zweikampfes von Freier und Braut, reicht von Norwegen, Irland, dem Baltikum über Rußland nach Armenien, den Kaukasus, bis hin zu den zentralasiatischen Turkvölkern der Kirghisen und Oguzen.

Der Wettkampf zwischen der umworbene Kampfungfrau ~ Schildmaid und dem um sie werbenden Freier ist in den zentralasiatischen Epen meist Ringkampf und Bogenschießen. Dieses Motiv der kämpfenden Jungfrau, die nur den Helden anerkennt, der sie besiegt, hat sich auch bei den westlichen Türken erhalten².

Es dürfte ohne Zweifel sein, daß die Gestalt der antiken Amazonen nur eine der vielen Erscheinungsformen der Kampf- oder Heldenjungfrau darstellt, deren Auftreten im antiken Schrifttum allerdings begrenzbar und datierbar ist.

Eine der östlichen Ausformungen des Motivs der Heldenjungfrau, die nur einen sie überwindenden Mann anerkennt und an deren

wunderbare Hirsch im Ge-sar Epos, Ethnol. Zeitschr. Zürich II: 1973, 37–40; Die Drei Schwestern im Ge-sar Epos, Mitteil. des Alex. Czoma de Körös Instituts, Budapest 1976, 3–4, 24–30.

¹ Vergleichende Epenforschung, Berlin 1961, 45–53; Epičeskoe tvorčestvo slavjanskich narodov i problemy sravnitel'nogo izučenija eposa, in: V. M. Žirmunskij, Izbrannye trudy, Leningrad 1979, 224–231.

² A. Tekinay, Materialien zum vergleichenden Studium von Erzählmotiven in der deutschen Dichtung des Mittelalters und den Literaturen des Orients, (Diss., München) Frankfurt/M. 1982, 130–132; Der deutsche und türkische Liebesroman, in: ZDMG 131: 1981, 139.

Überwindung ein helfender Dritter, – Bruder ~ Freund – beteiligt ist, findet sich in den, auch in der Brundhildsage auftretende Momente vereinigenden, *mongolischen* Versionen des Epenzyklus um Geser-Khan.

In drei dieser Versionen tritt eine weibliche Gestalt auf, die brunnhildenhafte Züge aufweist. Es ist dies die Alu mergen, Aju mergen und auch Aču mergen genannte Kampfjungfrau, die außer der hier zu behandelnden Geschichte ihrer Zähmung auch im weiteren Ablauf der Geser-Erzählungen ausgesprochen maskulin wirkende Verhaltenszüge aufweist, wobei sie ihre Superiorität als nie fehlende Bogenschützin beibehält. Dies steht im Gegensatz zu einer weitverbreiteten Schlußfolgerung des Heldenjungfraumotivs, daß diese nach ihrer Defloration ihre männlich-heldischen Eigenschaften verliert³. Das Wort mergen ist ein bei den Mongolen gebräuchlicher Titel für unfehlbare Schützen, dem später auch die Bedeutung „Kluger, Weiser“ zukam⁴.

Aju mergen ist in den Geser-Varianten die Tochter des weißen Drachenkönigs⁵, eines der Herren der Gewässer der chinesischen und mongolischen Mythologie. Viele alte chinesische Literaturwerke und Überlieferungen erwähnen Töchter von Drachenkönigen, die schöner sind als menschliche Mädchen. Diese Geschichten waren in China besonders in der Chin- und Yüan-Zeit, also in Zeiten der Herrschaft zentralasiatischer Völker über China (11.–14. Jhdt.) verbreitet und die Beziehungen dieser Schönen zu menschlichen Partnern fanden auch in Dramen der Mongolenzeit⁶ ihre theatralische Gestaltung. Da die älteste erhaltene literarische Quelle über den Drachenkönig und seine Tochter in China aus der Zeit der durch ihre engen Beziehungen zu zentralasiatischen Völkern ausgezeichneten T'ang-Dynastie (7.–9. Jhdt.) stammt, ist eine Herkunft dieser mythischen

³ V. Žirmunski, Vgl. Epenforschung, 49; Slg. Thule, Bd. 22, Jena 1924, 268.

⁴ V. Vladimircov, Régime Social des Mongols, Paris 1948, 93, 118.

⁵ C. Damdinsüren, Istoričeskie korni Geseriady, Moskau 1957, 72, will in dem „Weißen Drachenkönig“ nur die mongolische Übersetzung *čayan luus-un qayan* der tibetischen Bezeichnung dKar Klu sehen und setzt dies mit dem Namen der türkischen Völkerschaft der Karluken gleich.

⁶ Lu Hsün, A Brief History of Chinese Fiction, ²Peking 1976, 103; Liu Jung-en, Six Yüan Plays, Harmondsworth 1976, 159; für chinesische Märchenvarianten *Nai-tung Ting*, A Type Index of Chinese Folktales (FF Communciations Nr. 223), Helsinki 1978, 592 A; 592 A₁.

Gestalt aus Zentralasien nicht auszuschließen. In mongolischen Märchen findet sie sich öfters.⁷ Geser rühmt sich der Zähmung und Ehelichung der heldenhaften Tochter des Drachenkönigs, Aju mergen, in der mongolischen Version des Geser-Epos von 1716⁸. Auch in Rauchopfergebeten an den deifizierten Geser Khan wird die Zähmung und darauffolgende Heirat als in Gesers 14. Lebensjahr geschehen geschildert⁹. Später wird Aju mergen an mehreren Stellen des Geser-Zyklus als enttäuschte Frau geschildert. Ihr Glück wird von Gesers Neigung für seine schöne Hauptfrau, die hinterlistige Roymo ɣoo-a, überschattet. Geser kümmert sich wenig um Aju mergen, die nur als Nebenfrau, mong. jütüger gilt. Doch als die drei Siraiyolkönige in Gesers Abwesenheit, der eben eine andere seiner Frauen aus der Gewalt eines Riesenmonsters befreit, das Land überfallen und die schöne Roymo-ɣoo-a rauben wollen, kommt Aju mergen dieser zu Hilfe. Als Bogenschützin erschießt sie mit Pfeilen aus Gesers zurückgelassenem Köcher elftausend Mann. Erst als der Bogen bricht, zieht sie „sich mit Haus und Vieh in die Berge“ zurück¹⁰. Dort lebt sie allein mit ihrem und Gesers Sohn. Als Geser nach vielen Jahren durch den Genuß eines Vergessenheitstranks herbeigeführter Abwesenheit an der Seite einer anderen Gattin heimkehrt, um Roymo ɣoo-a aus der Hand der drei Siraiyolkönige zu befreien, und an ihrem Zelt vorbeireitet, obwohl ihm ihr inzwischen geborener Sohn gesagt hatte, es sei das Zelt Aju mergens, schießt die Enttäuschte hinter Geser her, trifft jedoch nur dessen Helmbusch und erschießt daraufhin ihrer beider Sohn mit der Begründung: Kinder seien nicht besser als der Vater¹¹.

Aju mergen ist später, als Geser in einen Esel¹² verzaubert wird, nur mehr auf Bitten von Gesers Gefährten bereit, Geser zu helfen. In einer ausführlicheren Fassung der Episode erklärt sie, Geser sei ihr

⁷ Einige Vorkommnisse behandelt G. N. Potanin, Doči morja v stepnom epose, in: Etnogr. obzor. XII: 1892, 38–69.

⁸ Peking ²1956, I, 92; Schmidt, ³1966, 88–89.

⁹ *Geser boyda-yi takiqı sang-un sudur*, Staatsbibl, Ulanbator sub 17787 (294.2 G – 95) 14r: *arban dörben nasun-dur-ıyan lus-un qad-un ökin dagini-yin qubilyan Aju mergen-i abuysan* – „der in seinem vierzehnten Lebensjahre des Drachenkönigs Tochter, die Wiedergeburt einer Fee, Aju mergen [zur Frau] genommen hat“.

¹⁰ Peking ²1956, V, 216; Schmidt, ³1966, 200.

¹¹ Peking ²1956, V, 242; Schmidt, ³1966, 224.

¹² Kap. VI und XI.

gleichgültig geworden. Sie sagt, Geser habe ihr in den ersten Monaten ihres Beisammenseins gesagt, daß er sie liebe, doch sie sei nicht glücklich gewesen, von ihr „ging er dann zu einer anderen“ und als er für zwei, drei Jahre nicht wieder kam, habe sie nicht mehr an ihn gedacht. Erst ein himmlischer Befehl Hormustas bringt sie dazu, Gesers Aufenthalt als Esel zu erkunden, durch Zauberkraft die Gestalt der Schwester des Verzaubernden anzunehmen, Geser mit dieser List zu befreien und ihn mit Nektar vom Himmel in menschliche Gestalt zurückzuverwandeln. Ihrer Schießkunst gelingt es, auch die gefährliche Riesenschwester zu treffen, die Geser mit seinem Schuß verfehlt¹³.

Wir müssen hervorheben, daß die Aju ~ Alu mergen auch in diesen späteren Etappen ihres Auftretens im Geser-Zyklus für die Kampf- ~ Schwertjungfrau typische Eigenschaften des Kampfmuts, der Treffsicherheit der unfehlbaren Bogenschützin und magische Heilkräfte beibehält.

Die drei im mongolischen Geser-Zyklus erhaltenen Fassungen von Gesers Werbung um diese Kampfjungfrau tragen einiges zur Genese des Erzählmotivs vom Zweikampf zwischen Freier und Braut bei, für dessen Auftreten im Nibelungenlied und Thidrekssaga auch eine nichteuropäische Entlehnung angenommen wird¹⁴. In beiden germanischen Ausformungen ist das Motiv des Zweikampfs von Freier und Braut mit dem des Beistandes eines Dritten (Siegfrieds) verknüpft. In der umfangreichsten der mongolischen Fassungen aus dem Geser-Zyklus ist es der ältere Bruder Geser Khans, Ĵasa genannt, der den eigentlichen Wettkampf im Bogenschießen gewinnt, während Geser, selbst zuerst von der Braut überwunden, später die Braut gewinnt – es liegt demnach hier wie dort gleiche Motivabfolge innerhalb des gleichen Sujets vor.

Vor der nun folgenden, kurzgefaßten Inhaltsangabe dieser Fassung des Geser-Zyklus¹⁵ erscheint es notwendig, auf besondere Wesenszü-

¹³ Peking ²1956, VI, 312; Schmidt, ³1966, 279.

¹⁴ Th. Frings, Europäische Heldendichtung, 8; V. Žirmunski, Vgl. Heldendichtung, 45.

¹⁵ Caya-yin Geser (Cay-a Version of Kesar Saga), Corpus Scriptorum Mongolorum IX, Ulanbator 1960, 110–120, eine Wiedergabe des in den dreißiger Jahren in der Klosterbibliothek des Caya paṇḍita nahe von Tsetserlig (Aruhangaj-Gebiet) aufgefundenen Manuskripts. Dazu C. Damdinsüren, Kornii, 61–72.

ge des Haupthelden Geser Khan hinzuweisen, daß er, der im Auftrage des Buddha Sakyamuni durch seinen Vater Hormusta auf die Erde geschickt wurde, um die Wurzeln allen Übels zu vernichten, sich der Hilfe der Himmlischen sicher weiß und über Zauberkräfte verfügt, zu denen das Vorauswissen der Zukunft ebenso gehört wie die Verwandlungsfähigkeit.

Gesers weiblicher Widerpart, hier Açu mergen genannt, fühlt wie ein Knabe und benimmt sich so. Sie will sich mit Geser im Kampf messen, ein anderer Held scheint ihrer nicht würdig zu sein. Trotz Verbot ihres Vaters nimmt Açu mergen an Geser Khans Jagd teil, ihr Haar wie ein Mann geflochten, und erlegt nun die gleiche Zahl von sechzig Beutetieren wie sonst nur noch Geser mit einem Pfeilschuß. Der Gefahr, von Geser, der nicht weiß, ob er einen Knaben oder ein Mädchen vor sich hat, als weibliches Wesen erkannt zu werden, entzieht sie sich unter Mitnahme ihrer großen Jagdbeute, auf ihrem Pferde davonreitend. Zurückgekehrt sagt sie ihrem Vater, außer Geser selbst käme nur noch Gesers Bruder Ĵasa in Frage, sich mit ihr in Kampf und Mannesmut zu messen. Der Vater warnt sie vor einem Kampf mit diesen beiden Himmlischen, worauf schwere Strafen stünden, im Leben in die Gewalt des zwölfköpfigen Monsters zu fallen und im Tode in die tiefsten Höllen zu stürzen. Doch auch dieser Warnung ungeachtet fordert Açu mergen den Bruder Geser Khans, Ĵasa, nun mittels eines Traumes zum Wettkampf am nächsten Morgen. Ĵasa erwacht mit einem Schrei und erklärt seiner dadurch erschreckten Gemahlin, daß ihn des Drachenkönigs Sohn zum Kampf gefordert habe. Unterwegs zum Ort des Zweikampfes berichtet er Geser Khan von dieser Herausforderung. Geser verbietet ihm, Açu mergen in diesem Kampfe zu töten, da diese ein ihm vom Schicksal zur Frau bestimmtes Mädchen sei. Beim Bogenschießen und beim Heranschaffen der riesigen Ziele wird Açu mergen dann von Gesers Bruder besiegt. Sie ergreift die Flucht, als Ĵasa sie dann mit gezücktem Schwert bedroht. Von diesem eingeholt, will sie sich zum Schwertkampf stellen, aber von Geser Khan herbeigezauberter Nebel verhindert dies und ermöglicht ihr zu fliehen. Der Flichenden nähert sich nun Geser selbst in der Gestalt des zwölfköpfigen Ungeheuers, das Açu mergen, die dieses als eine der von ihrem Vater genannten Strafen für die Herausforderung Gesers erkennt, sofort mit einem Pfeil

totschießt. Aus den vier Weltgegenden kommen daraufhin je zwei Mann, die Aču mergen packen und sie belehren, daß sie nicht das zwölfköpfige Monster, sondern Geser Khan in dessen Gestalt getötet habe. Sie drohen ihr den Zorn aller Völker des Geser Khan an und zwingen sie, Geser Khan wiederherzustellen. Während sie nun Medizinkräuter mischend und Heilsprüche murmelnd dasitzt, erkennt Geser, daß es ein schönes Mädchen und kein Knabe ist und er wirbt um sie. Sie aber überfällt ihn nochmals, beginnt mit ihm zu ringen und zwingt Geser in die Knie. Von Geser aber über die Unschicklichkeit ihres Tuns belehrt, unterwirft sich Aču mergen, von der ihr gestellten Aufgabe als Helfer Gesers in seinem Kampf gegen das Böse überzeugt¹⁶.

Fast alle der in dieser umfangreichsten Fassung der Episode auftretenden Motive finden sich auch in den meisten mongolischen Heldenepen verwendet; es sind der Auszug des Helden zur Jagd¹⁷, das Verbot des Vaters an den noch zu jungen Sohn, seine Kräfte mit anderen Helden zu messen¹⁸, das Wegschießen oder Wegholen der Jagdbeute durch einen plötzlich auftauchenden Jungen¹⁹, der Traum als Aufforderung oder Warnung, verbunden mit schreckhaftem Erwachen und der Frage der Frau²⁰. Zu diesen Motiven gehören auch das zwölfköpfige Ungeheuer und seine Tötung²¹ und der Wettkampf im Bogenschießen und Ringen²², welche beide Disziplinen mit dem

¹⁶ Anhang, S. 40–49.

¹⁷ 6.1.5; diese und die anderen Motiven gegebenen Zahlen bezeichnen die Stellung des Motivs in einer Motiv-Typologie (*W. Heissig*, Gedanken zu einer strukturellen Motiv-Typologie des mongolischen Epos, in: *Die mongolischen Epen, Bezüge, Sinn-deutung und Überlieferung*, Wiesbaden 1979, 9–27).

¹⁸ 6.1.8; manchmal versucht auch ein anderer erfahrener Mann, Onkel oder Pferdeherdenwächter den jungen Übermut zu zähmen (*N. Poppe*, *The Heroic Epic of the Khalkha-Mongols*, ²Bloomington 1979, 87).

¹⁹ 7.2.

²⁰ 8.4.2 (*W. Heissig*, Bemerkungen zu mongolischen Epen aus dem Bargha-Gebiet und aus Kansu, *Zentralasiatische Studien* 15: 1981, 77–79).

²¹ 9.2 (10.6.8); Zur Gestalt des Mangus *N. Poppe*, *Heroic Epos*, 71–74; *L. Lörincz*, Die Mangus-Schilderung in der mongolischen Volksdichtung, in: *Mongolian Studies* (edit. *L. Ligeti*), Budapest 1970, 309–340; *W. Heissig*, Die mongolischen Heldenepen – Struktur u. Motive, *Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 237*, Opladen 1979, 12–13; *V. P. Eremeev*, *Obrazy Mongusa i Mangadchaja*, in: *Epіcheskoe tvorčestvo narodov Sibiri i dal'nego Vostoka, Jakutsk* 1978, 79–80.

²² 7.5.3.

Pferderennen die „drei männlichen Spiele“ bilden, in denen im Epos die Freier um die Braut kämpfen. Auch der im Fels nach dem Durchschlagen des Ziels steckenbleibende Pfeil und der auf Wort und Befehl seines Schützen zurückkehrende Pfeil²³ finden sich oft in der mongolischen und altaitürkischen Heldendichtung.

Parallelen zu dem Motiv der Freierprobe, das im Westen in der Gestalt der Brunhildsage auftritt, finden sich einige. Die Rolle des Helfers Siegfried, der die starke Brunhilde zähmt, nimmt hier Gesers Bruder Ĵasa ein, der das Wettschießen mit Pfeil und Bogen gewinnt.

Auch der Wettkampf im Heben und Weitwerfen schwerer und großer Steine²⁴, in dem Brunhild mit List besiegt wird, schimmert hier in dem Versagen der Aču mergen durch, genügend Berge und Felsen für ein für Ĵasas Pfeil undurchdringliches Ziel herbeizuschaffen,

„... kein Holz mehr war, aus den Bäumen auch nur noch Zahnstocher zu machen,

Kein Fels mehr blieb, um aus den Felsen auch nur noch Feuersteinchen zu machen,

Keine Faust voll Erde mehr von den Bergen zu nehmen war
...“²⁵.

In dem Verbot Geser Khans an Ĵasa, auf keinen Fall im Wettkampf die zukünftige Braut Gesers zu töten, ist vielleicht auch noch eine Reminiszenz an die bei Hochzeitsschließungen durch einen Stellvertreter in Abwesenheit des wirklichen Bräutigams übliche vertrauensvolle Abmachung zu sehen, daß der Stellvertreter die Ehe nicht vollziehe²⁶.

Brunhilds Überfall auf Gunther vor dem ehelichen Beilager, bei dem Brunhild Gunther besiegt und ihn an ihrem Gürtel an die Wand hängt²⁷, hat ihr Gegenstück in dem überfallartigen Ringkampf Aču

²³ 4.8; G. K. Korsunkiev, Motiv o metkom strelke v epose „Džangar“, in: „Džangar“ i problemy epičeskogo tvorčestva tjurko-mongol'skich narodov, Elista 1978, 92–94.

²⁴ Nibelungenlied, 7. Aventiure, Str. 477–480.

²⁵ Anhang.

²⁶ V. Žirmunski, Vergleichende Epenforschung, Berlin 1961, 50; Sravnitel'noe literaturovedenie vostok i zapada, Leningrad 1979, 228; 453, Anm. 152, führt Beispiele aus Europa noch aus dem 15. Jhd. an.

²⁷ Nibelungenlied, 10. Aventiure, Str. 647–650.

mergens mit Geser Khan, in dem sie Geser in die Knie zwingt, nachdem sie bereits als Mädchen erkannt ist und Geser um sie gefreit hat²⁸.

Auch das Motiv der listigen Täuschung, im Nibelungenlied die listige Überwindung der Braut durch den Helfer Siegfried mittels der Tarnkappe fehlt nicht. Doch hier ist es, unter Berücksichtigung der im mongolischen Epos und im besonderen oft im Geser-Zyklus üblichen zauberischen Verwandlungsfähigkeit des Haupthelden, von Geser selbst angewendet. Dieser verwandelt sich in das zwölfköpfige Ungeheuer und zwingt so Aču mergen zu dessen vermeintlicher Tötung. Die daraus resultierende Bedrohung des Lebens der Aču mergen und ihrer Sippe wie auch Gesers Hinweis auf ihr anomales Verhalten als scheinbarer Mann führen dann zu Aču mergens Einwilligung in die Werbung, nachdem sie zitternd und zagend ihre, ihr sowohl als Fee wie auch Kampfjungfrau²⁹, zugehörige Heilfähigkeit zur Wiederherstellung des vermeintlich in der Gestalt des zwölfköpfigen Ungeheuers getöteten Geser angewandt hat.

In einer Aufzählung seiner Taten bis zum fünfzehnten Lebensjahr in einer Selbstberühmung Geser Khans wird in der Blockdruckfassung des mongolischen Geser-Khan-Zyklus von 1716³⁰ die Zähmung der Aju mergen etwas kürzer und verändert geschildert.

Geser geht im Alter von vierzehn Jahren mit Aju mergen, der Tochter des Drachenkönigs, zur Jagd. Geser schießt mit einem Schuß sieben Wildochsen, sein Pfeil bleibt im Boden stecken, während Aju mergen mit einem Schuß neun Wildochsen erlegt und ihr Pfeil noch in einen Felsen einschlägt. Da sich Geser nicht sicher ist, ob sein Jagdgefährte Mann oder Weib ist, treibt er einen einzelnen Wildstier aus der Herde heraus, jagt, von Aju mergen gefolgt, hinter diesem her, und ruft dann plötzlich, sie sei ein Weib, sie sehe wie ein schlechtes Weib³¹ aus. Aju mergen nimmt dies hin, daß sie eben erkannt sei und erlegt den Auerochsen mit einem Schuß aus der Ferne.

²⁸ Anhang, S. 47.

²⁹ W. Heissig, Wiederbeleben und Heilen als Motiv im mongolischen Epos, in: Fragen der mongolischen Heldendichtung, Teil I, Wiesbaden 1981, 80–81; Die Heilung mit der „Weißen“ Arznei in der mongolischen Heldendichtung, in: Heilen und Schenken (Festschrift f. G. Klinge zum 70. Geburtstag), Wiesbaden 1980, 30–35.

³⁰ Peking Ausgabe 1956, I, 90–92.

³¹ Mayu eme.

Geser reißt den Pfeil aus dem gefallenem Tier, drückt ihn in seine eigene Achselhöhle und stellt sich tot. Aǰu mergen meint ungehört, daß sie schon am Vortage den Sohn des Aimatai, Temür qadai, getötet und dessen Pferd erbeutet habe. Nach dem Tode Gesers nehme sie nun auch dessen Pferd als Beute. Sie führt das Pferd weg, Geser bleibt regungslos liegen. In der Gestalt eines anderen Menschen kündigt ihr Geser nun an, daß Gesers Bruder mit allem Volke Aǰu mergen als Rache töten und ihren Besitz plündern werde.

Erschreckt löst Aǰu mergen ihre Haarflechten rechts, links und in der Mitte des Kopfes und spricht eine Bannformel gegen diese Bedrohung³². Geser erkennt, daß sie ein Weib ist und beginnt mit ihr zu ringen, wird von Aǰu mergen einmal in die Knie gezwungen, verweist aber darauf, daß es üblich sei, dreimal beim Ringkampf zu kämpfen und besiegt dann Aǰu mergen.

Er wirbt dann um sie. Aǰu mergen nimmt die Werbung an und beschwört ihr Einverständnis durch Ablecken von Blut aus Gesers kleinem Finger³³.

Beide gehen, um aus dem See zu trinken. Geser sieht im Wasser einen Pfeil sich spiegeln und erblickt hinter sich Aǰu mergen mit gespanntem Bogen stehen, die darauf einen Fisch erlegt. Geser entkleidet sich und springt zum Bad in das Wasser, Aǰu mergen folgt ihm. Geser pfeift, ein Wirbelwind trägt Aǰu mergens Kleider auf einen Baum hoch. Die nackt aus dem Wasser steigende Aǰu mergen ist kleiderlos und schmiegte sich fröstelnd an Gesers Brust³⁴.

³² Für die Formen der Bannformeln siehe *B. Sodnom*, *Mongolyn šiwšleg*, *Studia Folclorica* VI: 1968, 53–62; *N. Bassanoff*, *Adjuration, Conjurations, un des aspects du pouvoir magique de la parole*, *Études mongoles* 6, Paris 1975, 123–146.

³³ Im mongolischen Geser-Zyklus findet sich das Ablecken von Blut aus dem kleinen Finger noch zweimal erwähnt; einmal ebenfalls als Beeidigung eines Eheversprechens der *Araľu ɣoo-a* (Kap. I, Peking 1956, 51) und als Bekräftigung eines Eides unter Gespielinnen (Kap. XVII, Peking 1956, II, 497). Auch im Epos Altai sümben hüü (*G. Bagaeva/Č. Lhamsüren*, *Ardyn aman zohiolyn emhtgel*, Ulanbator 1948, 121; engl. Übers. *C. R. Bawden*, *Mongolische Epen* X, Wiesbaden 1982, 168) wird Blut aus dem Daumen als Bekräftigung eines Heiratsversprechens abgeleckt.

³⁴ Übersetzungen des Textes: *I. J. Schmidt*, ¹St. Petersburg 1839; ³Osnabrück 1966, 86–89; *L. Lörincz*, *Heracles in Mongolia? Jubilee Volume of the Oriental Collection 1851–1976*, Budapest 1978, 156–157.

In dieser Ausformung der Episode von der Werbung ist die von Geser Aju mergen gegenüber angewandte List durch das Totstellen mit ihrem Pfeil in der Achselhöhle deutlicher gemacht. Mit dem Motiv des Kleiderraubes mittels eines Wirbelwindes ist ein altes, auf die Antike zurückgreifendes Märchenmotiv³⁵ in die Erzählung eingebaut worden.

Handelt es sich bei den beiden hier zitierten Fassungen um Teile des zu verschiedenen Zeiten verfaßten mongolischen Buchepos vom Geser Khan, so ist die dritte Ausformung in dem erst 1927 in der nördlichen Mongolei aufgezeichneten mündlich tradierten Epos *Uran gua dagini* zu finden, dessen Hauptheld Geser Khan ist³⁶.

Geser begegnet hier in der Steppe einem hübschen Mann, der sich Adžu mergen nennt. Er fordert diesen auf, mit ihm zur Jagd zu gehen. Der Hübsche schießt doppelt so viel Wild wie Geser, schießt doppelt so weit wie dieser und wirft Geser im Ringkampf doppelt so oft wie dieser. Geser, der sich nicht sicher ist, ob es ein Mann oder eine Frau ist, sinnt auf eine List, um den Fremdling zu besiegen und schlägt vor, ins Wasser zu gehen. Nachdem beide ihre Kleider auf einen Baum gehängt haben, geht der hübsche Fremde als erster ins Wasser und taucht. Geser nützt dies, um dessen Kleider zu verstecken, dann steigt er ebenfalls in das Wasser und sie schwimmen, bis es Nacht wird. Dem Fremden, der seine Kleider nicht findet, schlägt Geser vor, mit ihm unter Gesers Pelz zu schlafen. Der kleiderlose Fremde stimmt zu, es stellt sich heraus, daß Adžu mergen ein Mädchen ist, Geser wirbt um sie und Adžu mergen wird Gesers Frau³⁷.

Alle drei Fassungen zeigen eindrucksvoll, wie die jeweilige individuelle Ausformung ein Sujet verändert. Aber ihnen allen bleibt ein besonderes Motiv gemeinsam: das ungeklärte Geschlecht, der Zweifel am vorgetäuschten Geschlecht des anderen. In allen drei Versionen weiß Geser Khan nicht, ob der freche Bursche, der ihm die Beute

³⁵ *Stith Thompson, Motif-Index of Folk-Literature, Bloomington-London 1975, K 1335.*

³⁶ Durch N. Poppe am 28.–29. August 1927 am Ibeng-Fluß beim Kloster Amur bayasqulangu keyid nach dem Vortrag eines gewissen Namdzil. (*N. Poppe, Mongolische Volksdichtung, Wiesbaden 1955, 189–215.*)

³⁷ *N. Poppe, Mongolische Volksdichtung, 194–197.*

wegschießt und sich stärker als er erweist, „Mann oder Weib“³⁸, „Knabe oder Mädchen“³⁹ ist.

Čaya-Geser MS.	Pekinger Xylograph 1716	Mündlich tradierte Version Epos Uran ɣoo-a (Poppe 195–197)
----------------	-------------------------	--

Wunsch nach Kräfte-
messen.

Verbot des Vaters.

Aufbruch zur Jagd.

Teilnahme an der Jagd mit
gleicher Beute wie Geser
(30 Tiger, 30 Auerochsen).

Geser geht mit A zur Jagd,
größere Beute A als Geser
(neun Stiere, sieben Stiere).

Geser trifft hübschen
Mann, lädt ihn zur Jagd
ein. Junge schießt doppelt
soviel Beute.

Pfeil im Fels.

Pfeil Aju im Fels.

Unerkannte Rückkehr.

Bericht an den Vater.

Erneutes Verbot des Va-
ters.

Übermittlung der Heraus-
forderung im Traum.

Hochfahren J̄asas im

Traum, Frage der Gattin.

Wappnen des J̄asa.

Verbot Gesers, Aču zu tö-
ten, da ihm als Gattin be-
stimmt.

Aufgabe, Ziel herbeizu-
schaffen und Wettschießen,
Sieg J̄asas.

Flucht Ačus, Verfolgung.

Geser u. A. jagen hinter-
einander einen Stier; Geser
erkennt A. als Mädchen.

Nebel durch Geser.

Geser wird zu 12köpf.
Monster.

Aju schießt Stier. Geser
stellt sich mit dem Pfeil tot.

Aču erschießt Monster.

Geser stellt sich tot.

³⁸ Peking 156, I, 90: *ere eme-yi yakiju medey-e* . . .

³⁹ Corpus Scriptorum Mongolorum IX, 111: *köbegün ökin ni inu tanin ese medeged* . . .

China verbreitet⁴⁰. Auch im Nibelungenlied raubt Hagen zwei badenden Frauen ihre Kleider, um sie zur Weissagung zu zwingen⁴¹. Es erscheint die Herkunft des Motivs aus dem nördlichsten Eurasien, wo der Schwan zieht, sehr wahrscheinlich⁴².

In die Hintergründe des Motivs des „*ungeklärten Geschlechts*“ geben zentralasiatische Epen, insbesondere burjatmongolische, altaitürkische und jakutische Epen aber noch weitere Einblicke. Diese stehen dort in Verbindung mit der Gestalt der *hilfreichen Schwester*, die unverheiratet mit dem Bruder lebt⁴³, nach dem Tode des Bruders dessen männliche Züge und heldische Tätigkeit übernimmt, sich als diesen ausgibt und auszieht, um als Bräutigam eine Heilkraft besitzende Jungfrau zu freien, die den toten Bruder wiederbeleben⁴⁴ kann. Nach der Wiederbelebung heiratet die Braut den richtigen Mann, die Schwester, die hier die Rolle des hilfreichen Dritten einnahm, heiratet dann in die Fremde.

In der Rolle des helfenden Dritten jedoch besteht sie die gleichen Wettkämpfe um die Hand der Braut wie sonst der werbende Mann. Im Laufe der Brautwerbung aber werden Zweifel am Geschlecht der in Mannesgestalt als Bräutigam auftretenden Schwester geäußert⁴⁵. Diese muß sich verschiedenen Versuchen entziehen, sie zu entlarven. Allein, oder gemeinsam mit Schwägern, muß sie entkleidet in einem See baden. Aufsteigender magischer Nebel, den ihr hilfreiches Pferd herbeizaubert, verhindert, daß die Zuschauer das Weibtum des ver-

⁴⁰ N. Poppe, Die Schwanenjungfrauen in der epischen Dichtung der Mongolen, in: Fragen der mongolischen Heldendichtung, Teil I, Wiesbaden 1981, 101–108; Ts. Damdinsüren, On the History of the Development of the Tale about a Hunter and a Swan-Maiden, in: The Second International Congress of Mongolists, Vol. I, Ulanbator 1972, 143–149.

⁴¹ Nibelungenlied (übers. F. Genzmer), Stuttgart 1955, Strophe 1575–1780; J. Grimm, Deutsche Mythologie, I, 355.

⁴² A. T. Hatto, The Swan Maiden, a folk-tale of North Eurasian Origin, in: Essays on Medieval German and other Poetry, Cambridge 1980, 267–297.

⁴³ Dazu auch A. T. Hatto, Xara kiirčit – an Enquiry into Brother-Sister Relations in Yakut epic Poetry, in: ZAS 14/1: 1980, 109–137.

⁴⁴ W. Heissig, Wiederbeleben und Heilen als Motiv im mongolischen Epos, in: Fragen der mongolischen Heldendichtung, Teil I, Wiesbaden 1981, 80–100.

⁴⁵ R. Hamayon, Tricks and Turns of legitimate Perpetuation, in: Fragen der mongolischen Heldendichtung, Teil I, 177–178.

meintlichen Bräutigams erkennen können⁴⁶. Als besonderen Beweis der Männlichkeit stößt die mit Hilfe des Nebels unerkannt gebliebene Schwester auch auf Rat des Pferdes die mit im Wasser schwimmenden Schwäger mit einem langen Birkenstock, was diese für ein Zeichen übergroßer Virilität des Bräutigams halten, die sie preisen⁴⁷. Auch beim Ringkampf besteht für die als Bräutigam posierende Schwester, die Gefahr als Mädchen erkannt zu werden. Deshalb bindet sie sich vor dem Wettstreit mit einem berühmten Ringkämpfer die Brüste mit einem seidenen Gürtel fest, den sie ausgerechnet von ihrem zu täuschenden Schwiegervater leiht⁴⁸, oder verwendet dazu einen Seidenrest, den sie von ihrer künftigen Schwiegermutter erbittet, um eine vorgebliche alte Wundnarbe zu verdecken⁴⁹. So vor Entdeckung gesichert, erweist sich die Schwester stärker als ihre männlichen Gegner, die sie besiegt.

Wie es in zentralasiatischen Epen öfters der Fall ist, wird auch hier die westliche Ausformung des Motivs umgekehrt: während dort sowohl Herakles den Gürtel der Amazonenkönigin Hippolyte raubt⁵⁰ und Sigurd/Siegfried später den Gürtel der Brunhild und damit deren Mädchentum und Kraft, borgt hier und nutzt die hilfreiche Schwester den Gürtel, um ihr Mädchentum damit zu verbergen.

In diesem Motiv vom scheinbaren Geschlechtswechsel der hilfreichen Schwester ist ein letzter, zum Teil schon unverständener Rest der archaischen Mythe von der Doppelgeschlechtlichkeit, der Androgyne⁵¹, zu erkennen, wie er ebenso auch in den hier behandelten drei Varianten vom Kampf zwischen Freier und Braut im Geser-Khan-Zyklus mehr oder minder deutlich zugrunde liegt.

Die Gestalt des so beschaffenen Mannweibes hat sich nicht nur im

⁴⁶ Šonhodoj mergen, in: A. I. Ulanov (edit.), *Bühü hara hübüün*, Ulan Üde 1972, Zeile 483–507 (Übers. N. Poppe, *Mongolische Epen VI*, Wiesbaden 1977, 129).

⁴⁷ Alamži mergen, Zeile 4163–4180, in: C. Ž. Žamcarano, *Proizvedenija narodnoj slovesnosti mongol'skich plemen*, t. I (übers. N. Poppe, *Mongolische Epen IX*, Wiesbaden 1980, 116).

⁴⁸ Aiduraj mergen, Zeile 1570–1575, in: C. Ž. Žamcarano, a. a. O. (übers. N. Poppe, *Mongolische Epen IX*, 179).

⁴⁹ Alamži mergen, Zeile 4012–4034, in: C. Ž. Žamcarano, a. a. O. (übers. N. Poppe, *Mongolische Epen IX*, 113).

⁵⁰ *Stith Thompson*, *Motif-Index*, H 1151.5; R. v. *Ranke-Graves*, *Griechische Mythologie*, II, 131, 119–121.

⁵¹ E. Zolla, *The Androgyne-Fusion of the Sexes*, London 1981.

mongolischen Epos und im Geser-Khan-Zyklus erhalten, sie war auch schon im 13. Jhd. den Mongolen vertraut, wie die Übertragung dieses Motivs auf die historische Gestalt der Aijaruc ~ Aigaruc⁵² ~ [Agirma]⁵³, der Tochter des Čayadai-Urenkels Qaidu zeigt, von der Marco Polo noch nach 1295 in seiner Reisebeschreibung berichtet, daß sie von keinem Freier im Ringkampf besiegt wurde⁵⁴.

Die Parallelen von Brautwerbungssujet (Brunhildenmotiv) des Thidreks/Nibelungenepos und den besprochenen mongolischen Epenstellen erklären sich aus der Zusammensetzung des Sujets aus drei Motiven, die aus verschiedenen archaischen Geschichtsperioden stammen. Dies sind erstens die Widerspiegelung der Androgynemythe im Mannweib-Charakter der Brunhild/Aju mergen. Diese Mythe wird mit dem Übergang vom Matriarchat zu einer patriarchalischen Gesellschaft verbunden gesehen.⁵⁵ Zweitens gehört dazu die davon beeinflußte Zeichnung der Braut nach dem Bilde der von den Himmlischen abstammenden Schwertjungfrauen und Schwanmädchen, die übernatürliche Fähigkeiten, Stärke, Weisheit und Heilkraft besitzt. Dieser kam im Zusammenhang mit dem Beginn genealogischen Denkens besondere Bedeutung als Stammutter von Fürstengeschlechtern zu. Schließlich ist an dritter Stelle das alte Motiv des Zweikampfes von Freier und Braut zu nennen, das auf den Anfang einer patriarchalischen Gesellschaft zurückgeht, in dem Mann und Frau noch gleichberechtigt nebeneinander im Waffenkampf standen, ein Zustand, den nomadische Gruppen länger beibehielten als Seßhafte.

Mit dem Nachweis dieser mit einander verbundenen Motive weitet sich die Verbreitung des eingangs erwähnten, von V. Žirmunski als Quelle auch der Brunhildensage angenommenen international bekannten Märchen⁵⁶ bis zu den mongolischen Völkerschaften hin aus.

⁵² P. Pelliot, Notes on Marco Polo, I, Paris 1959, 15.

⁵³ Mansang, Mongγol-un uran jokiyal-un teüke, Kökehota 1980, 218–220; V. Schirmunski, Vergl. Epenforschung, 48¹. Auch in einer aus Sinkiang in chinesischer Sprache überlieferten westmongolischen Jangγar-Fassung (B. L. Riffin, Sin'czjanskaja versija mongol'skoj epičeskoj poemy o Chongore, in: „Džangar“ i problemy epičeskogo tvorčestva tjurko-mongol'skich narodov, Moskau 1980, 33) muß die Tochter des Haupthelden Xongγor mit zwei Prinzen kämpfen, die um sie werben.

⁵⁴ A. Ricci/L. F. Benedetto, The Travels of Marco Polo, London 1939, 365–368.

⁵⁵ Ranke-Graves, Griechische Mythologie, I, 18, 8.

⁵⁶ Aarne/Thompson, The Types of the Folklore, Nr. 519 (Strong Woman as Bride).

Dabei scheint die mongolische Überlieferung mehr archaische Motive zu bewahren als die westlichen Ausformungen der Brunhild-Sage.

III.

Es ist nicht nur in besonderem Maße der Komplex des mongolischen Geser-Khan-Zyklus, zu dem Parallelmotive vor allem zur Sigurd/Siegfriedsage auftreten¹, sondern dies trifft auch für viele andere mongolische Epen zu. Hier kann nur auf einige dieser Parallelen hingewiesen sein.

So ist die „Schwäger-Hochzeit“, wie sie im Nibelungenlied zwischen Gunther und Brunhild und Gunthers Schwester Kriemhild und Siegfried auftritt, ein in mongolischen, vor allem aber in westmongolischen und burjatischen Epen verwendetes Motiv. In ihnen verheiratet der Held seinen zum Blutsbruder avancierten Gegner an die eigene Schwester oder an eine enge Gefährtin seiner Braut, den eigenen jüngeren Bruder an die Schwester oder Gefährtin der Braut².

Wie in der germanischen Sagen- und Heldendichtung des Thidrek/Nibelungenlied bis zu Ortnit, Wolfdietrich, Wigalois etc. der Held einen Drachen tötet, so tut dies der Held des turkomongolischen Epos mit dem Manggus³, einem vielköpfigen Ungeheuer.

Auch der Glaube an die festmachende Wirkung des Drachenbluts wie dessen Fähigkeit, das Verstehen von Tiersprachen zu vermitteln, findet sich im mongolischen Epos in der Vorstellung vom Härten des Schwertes in Schlangen- oder Riesenblut⁴ als auch im Auftreten des „die Sprachen aller sechs Lebewesen“ verstehenden Helden Boyidung unter den 30 Recken Geser Khans⁵. Der Inkubus, der die Köni-

Für die rituelle Bedeutung der Kampfjungfrau siehe *H. Gehrts*, *Das Märchen und das Opfer*, Bonn 1967, 237–253.

¹ Für andere östliche Parallelen v. *Žirmunski*, *Narodnyj geroičeskij epos*, Moskau-Leningrad 1962, 103–106, 114–130; *Vergleichende Epenforschung I*, Berlin 1961, 54–55.

² *R. Hamayon*, *Tricks and Turns of legitimate Perpetuation*, in: *Fragen der mongolischen Heldendichtung*, Teil II, (W. Heissig edit.) Wiesbaden 1982, 156–216; *W. Heissig*, *Bemerkungen zu mongolischen Epen aus dem Bargha-Gebiet und aus Kansu*, *ZAS* 15: 1981, 111–113.

³ Oben II, Anm. 21.

⁴ Ein vorwiegend in westmongolischen Epen auftretendes Motiv.

⁵ Peking-Ausgabe 1956, Kap. II, X, XVII.

gin der Niflung, die Mutter Hognis (Hagens) im Schlafe schwängert, muß thematisch zu den Ursprungssagen der altaischen Ethnien gezählt werden, in denen die Stammesmutter von einem Lichtwesen oder Totentier⁶ nachts heimgesucht wird, das der Vater ihrer Kinder ist. Die Tötung eines durstigen und erschöpften Helden beim Trinken aus einer Quelle, der im Nibelungenlied Siegfried zum Opfer fällt, hat allein im Geser-Zyklus vier Entsprechungen⁷. Gunnars Tod singend in einer Schlangengrube, wie ihn in der Edda das Atlakviða⁸ beschreibt, hat sein Gegenstück im mongolischen Geser-Zyklus, in dem Geser, auf Befehl des chinesischen Kaisers in die Schlangengrube geworfen, dort singt, nachdem er die Schlangen getötet hat⁹.

Auch in der Thidrekssage des 13. Jhd. bläst Diedrich im Kampf mit Hagen Feuer aus dem Munde¹⁰ – ein weitverbreitetes Motiv des feuerausstoßenden Helden und Pferdes¹¹, das sich im mongolischen Epos und im Geser-Zyklus auch findet.

Wenn in der Thidrekssage Kriemhild nasse Ochsenhäute vor dem Tore ausbreiten läßt, um die Nibelungen zum Ausrutschen zu bringen¹², so rutscht im Geser-Khan-Zyklus Geser im Kampf mit dem Riesen über schwarze und weiße Bohnen aus, die über dem Boden verstreut sind¹³. Dieses Motiv ist auch in einer tibetischen Version der Geser-Sage aus Ladakh¹⁴ gebraucht und kommt als Ausstreuen von Bohnen oder Hirse unter die Füße von Kämpfenden auch in burjatischen¹⁵ und westmongolischen Epen vor¹⁶.

⁶ Die Geheime Geschichte der Mongolen, übers. v. E. Haenisch, ¹Leipzig 1941, 3; ³Düsseldorf 1981 (hrsg. W. Heissig, 11); V. Žirmunski, Vergl. Epenforschung I, Berlin 1961, 27–28.

⁷ Peking-Ausgabe 1956, I, 225; XIII, 158–159, 167–168; XIV, 347–349.

⁸ A. T. Hatto, The Nibelungenlied, Harmondsworth 1965, 374.

⁹ Peking-Ausgabe 1956, I, 111.

¹⁰ A. T. Hatto, a. a. O., 383.

¹¹ Stith Thompson, Motif-Index, B 742; F 401.7.

¹² A. T. Hatto, a. a. O., 382.

¹³ Peking-Ausgabe 1956, II, Kap. XIII, 178.

¹⁴ A. H. Franke, The Spring-Myth of the Kesar-Saga, II, Indian Antiquary XXXI: 1902, 32–40.

¹⁵ Jirenselj (ed. C. Ž. Žamcarano, Proizvedenija narodnoj slovesnosti mongol'skich plemen, I, St. Petersburg 1913, Zeile 1925–1929); Übers. N. Poppe, Mongolische Epen IX, Wiesbaden 1980, 230; L. Lőrincz, Parallelen in der mongolischen und altaitürkischen Epik, in: Studia Turcica, Budapest 1971, 327.

¹⁶ Rinčindorji (ed.), Naran qan-u turjuji, in Ĵirim-un uran jokiyal, Tungliao 1979, 100; Naran xān köbüün, Urumči 1981, 69.

Im Nibelungenlied¹⁷ trägt Siegfried einen mit Pantherfell überzogenen Pfeilköcher, eine sicherlich nicht in nordeuropäischen Bereichen um die Jahrhundertwende weitverbreitete Gestaltung des Köchers, die aber im turko-mongolischen Epos vorkommt und auch in der Ikonographie zentralasiatischer lamaistischer Gottheiten wie Sülde tngri¹⁸ und des deifizierten Epenhelden Geser Khan selbst¹⁹.

Da im Nibelungenlied die Verwendung des Pantherfelles als „Geruch (und Pracht) zu mehren“ erklärt wird, und dem Fell bei den damaligen Gerbmethoden sicherlich kein Wohlgeruch anhaftete, weist diese Stelle auf den Einfluß einer nichteuropäischen Überlieferung hin.

In der sogenannten Ling-Version²⁰ des mongolischen Geser-Zyklus, die in großen Teilen mit einer tibetischen Version aus Amdo übereinstimmt und vermutlich von dieser beeinflusst ist, findet sich schließlich noch eine weitere Übereinstimmung mit jenem Teil des Sigurd-Komplexes, in dem Sigurd von einem Schmied aufgefunden, großgezogen und schließlich von diesem zum Holzkohlebrennen in den Wald geschickt wird, wo er mit dem Drachenbruder Regin des Schmiedes zusammentrifft, den er schließlich tötet.

Im mongolisch-tibetischen Ling-Geser-Epos ist es nun Geser selbst, der sich auf Anraten seiner himmlischen Großmutter in der Gestalt eines jungen Bettelmönchs bei dem berühmten Schmiedemeister²¹ in der Stadt des feindlichen Königs als Lehrling einschleicht, tagsüber die ihm aufgetragenen Schmiedearbeiten macht, nachts aber eine lange Kettenleiter anfertigt, die er brauchen wird, um das Schloß seines Feindes, der ihm seine Frau geraubt hat, zu erklettern. Vom Meister mit dessen Tochter mehrmals zum Holz-

¹⁷ M. S. Batts (ed.), Das Nibelungenlied, Tübingen 1971, 286–287 (A Strophe 893d–894a, B Str. 949d–950a); Übers. F. Genzmer, Das Nibelungenlied, Stuttgart 1978, 153 (Strophe 965d–966a); 16. Aventure, Strophe 967; (Hatto, 127).

¹⁸ W. Heissig, Ein Text zum Kult des Sülde tngri, in: Scholia, Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde, Wiesbaden 1981, 91 u. 101.

¹⁹ W. Heissig, Mongolische volksreligiöse und folkloristische Texte (VOHD, Suppl. Bd. 6), Wiesbaden 1966, 140; *Rintchen*, En marge du culte de Gueser Khan en Mongolie, in: Journal de la Société Finno-Ougrienne 60, Helsinki 1958, 131: bares sayaday.

²⁰ Čamling šengčün-ün namtar, Corpus Scriptorum Mongolorum, Tomus X, Ulanbator 1959, Kap. XXV, 197b–200b.

²¹ A. a. O., 194a: *yeke darqan noyan*.

kohlebrennen in den Wald geschickt, benützt er diese Gelegenheit, um den Bisonstier, der die Lebensseele des feindlichen Königs beherbergt, auszukundschaften und dann zu töten.

In der gleichen Camling-Version²² des Geser-Zyklus findet sich eine weitere Umkehrung eines in dem dem Nibelungenlied zeitlich vorausgehenden *Atlakviða* auftretenden Motivs.

Nachdem Geser dort den Sirayigolkönig, der ihm seine Gattin Brugmo geraubt hat, getötet hat, zwingt er Brugmo, mit ihm fortzuziehen und ihr aus der erzwungenen Vereinigung mit dem Sirayigolkönig geborenes Söhnchen hilflos zurückzulassen. Unterwegs kehrt Geser unter dem Vorwand, seinen stählernen Reitstock²³ vergessen zu haben, nochmals in die Stadt des getöteten Königs zurück, wo er das zurückgelassene Kind tötet und dessen einzelne Körperteile im Boden seiner Bogen- und Pfeilköcher verbirgt. Dann kehrt er zu seiner wiedergewonnenen Gattin Brugmo zurück und setzt seinen Weg fort. Als sie an einem *Obō*, einer Steinanhäufung zu Ehren von Gottheiten vorbeikommen, auf die die Reisenden altem Brauche folgend, eine kleine Gabe auch noch heute in der Mongolei legen, holt Geser aus seinem Köcher die Hände des getöteten Söhnchens seiner Gattin und legt diese als Opfergabe auf den Obo. Die Gattin Brugmo bricht ohnmächtig zusammen, als sie die Spende erblickt.

In der Parallele im *Atlakviða* setzt Gudrun, das literarische Vorbild der Kriemhild des Nibelungenliedes, Atli (Attila) ihre beiden Söhne gekocht als Speise vor²⁴.

Es ist das gleiche Motiv, nur die handelnden Personen sind ausgetauscht: Was Geser tut, vollzieht hier Attilas Frau Gudrun. Man hat für das Auftreten dieses Motivs in einer germanischen Dichtung auf eine Verbindung zu den antiken mittelmeerischen Sagen von Thyestes und Terens hingewiesen, in welchen beiden den Vätern ihre Söhne gekocht vorgesetzt werden²⁵. Die Frage aber, wie eine ähnliche Ausformung des Motivs zu den Verfassern des tibetisch-mongolischen Geser-Zyklus kam, bleibt noch offen, tritt doch das Motiv des gekochten Kindes in anderem Kontext schon im ersten Kapitel der schriftlichen mongolischen Fassung des Geser-Zyklus von 1716

²² *Corpus Scriptorum Mongolorum*, X, 215a–217b.

²³ A. a. O., 215a: *bolod-un tasiyur*.

²⁴ *Edda* (übers. F. Genzmer),⁴ F. Genzmer, Darmstadt 1975, 51, Str. 36–37.

²⁵ *Ranke-Graves, Griechische Mythologie*, 46, d; 111, p.

auf²⁶. Kaum hat dort die mit dem noch in der Gestalt des eulenspiegelartigen Jünglings Joro auftretenden Geser jungverheiratete Roymo ʒoo-a Brugmo erkannt, daß Joro in Wirklichkeit Geser ist, als ihr auch schon Gesers himmlische Schwester, die weiße Himmelsjungfrau (*Ökin čayan tngri*) Ariya alamkari erscheint und sie fragt, ob Roymo bei einem sie ehrenden Mahl der Himmlischen alles essen würde. Das bejaht Roymo ʒoo-a.

Darauf bietet ihr zu Ende dieses Festmahls die weiße Himmelsjungfrau ein gekochtes Kind in einer Schüssel zur Speise an, das zu verzehren sich Roymo aber weigert. Daraufhin wird ihr der Finger eines Toten angeboten, an dem sie auch kaut, ihn aber dann ausspeit.

Daß damit ein Fruchtbarkeitsritual zusammenhängt, wird aus der anschließenden Bemerkung der weißen Himmelsjungfrau Alamkari ersichtlich, daß Roymo mit neun Söhnen, von denen drei besser als Geser gewesen wären, gesegnet worden wäre, hätte sie von dem gekochten Kinde gegessen. So aber könne sie einhundertundacht Söhne ohne besondere Eigenschaften bekommen.

Es ist verschiedentlich schon die Auffassung geäußert worden, daß der Stoff des Geser-Epos in seinem ältesten Bestand „von auswärts nach Zentralasien gekommen ist“²⁷, welche Auffassung durch die Ableitung des tibetischen Titels des Geser als Kaiser von Phrom < Rum = Byzanz²⁸ noch verstärkt wird. Diese auswärtigen Erzählstoffe sind mit lokalen Überlieferungen und Märchen wie auch mit Erzählstoffen aus dem reichen Motivschatz des buddhistischen Kanons verschmolzen worden.

Über die Beeinflussungen aus dem Westen werden hoffentlich die vielen, in den letzten Jahren veröffentlichten neuen tibetischen Versionen des Ge-sar-Zyklus²⁹ und die auf mehreren Expeditionen

²⁶ Peking-Ausgabe 1956, I, 84 (*Schmidt*, 380–81).

²⁷ *S. Hummel*, Polyphem im Ge-sar Epos, in: *Ethnologische Zeitschrift*, Zürich 1976: 2 82.

²⁸ Oben, Teil I, Anm. 16.

²⁹ *Pema Tsering*, Neuere Ausgaben des tibetischen Gesar-Epos in der Volksrepublik China, in: *Fragen der mongolischen Heldendichtung*, II, (*Asiat. Fschg.* Bd. 73), Wiesbaden 1982, 245–261; *Xu Guoqiong*, The Tibetan Epic ‚Gesar‘, *China Reconstructs* XXXI: 1982/5, 38–40; *R. Kaschewski*, Gesars Abwehrkampf gegen Kaschmir, *ZAS* 6: 1972, 273–400; *K. Jettmar*, Fragment einer Balti-Version der Kesar-Sage, *ZAS* 11: 1977, 277–286.

jüngst bei den Randvölkern des Himalaya³⁰ neu aufgezeichneten Versionen einigen Aufschluß bringen. Allerdings hat ihre Bearbeitung erst begonnen.

Für den Einfluß antiker Motive aus dem Westen ist allerdings, in Bestätigung von Potanins Meinung aus dem Jahre 1894 inzwischen für das Motiv der Eselverwandlung im Geser-Zyklus nicht nur die Ähnlichkeit mit Kirke und ihrem Verzaubern durch Schlagen mit dem Stock bestätigt, sondern auch der Einfluß der Erzählungen des Apuleius und Lukian nachgewiesen worden. Diese Motive fanden sich bereits in chinesischen Erzählungen aus dem 7. nachchristlichen Jahrhundert in der chinesischen Provinz Honan³¹, in einem der Gebiete also, durch das der römisch-chinesische Überlandhandelsweg über Baktrien nach Rom lief³². Selbst das bei Lukian und Apuleius erwähnte, im Geser-Zyklus aber fehlende Motiv der Rückverwandlung des in einen Esel Verwandelten durch Verzehren einer Pflanze (Mot. D 764) findet sich als Bestätigung dieses Wanderwegs bereits in einer Version des Avadāna-Sūtra³³, das der buddhistische Mönch Sanghabhuti A. D. 383 schon aus Kabul nach China mitbrachte und im Jahre 398 n. Chr. in das Chinesische übersetzte³⁴. In der Pali-Version des Avadāna-Sūtra ist diese Episode jedoch nicht vorhanden³⁵.

Auffallend viele Parallelen sind zwischen den Motiven der mongolischen Heldenepen und Heldenmärchen und den sich aus den Artusagen entwickelnden französischen und deutschen Heldenromanen des 12.–14. Jhdts. zu verzeichnen. Der Epenzyklus um den Helden

³⁰ K. Jettmar, Zur Kesar-Sage in Baltistan, Vorbericht über die Ergebnisse einer Reise im August/September u. Oktober 1978, ZAS 13: 1979, 325–337; K. Sagaster, Materialien zur Balti-Volksliteratur I, ZAS 15: 1981, 473–490; R. Söhnen, On the Stak Version of the Kesar Epic in Baltistan (An annotated Summary of the first chapter), ZAS 15: 1981, 490–511.

³¹ L. Ligeti, Une épisode d'origine chinoise du „Geser-Qan“, in AOH 1: 1950, 201–239; W. Heissig, Geser Khan als Eselmensch, Fabula 21: 1980, 88–93.

³² A. Scobie, Notes on Walter Anderson's „Märchen vom Eselmenschen“, in: Fabula 15: 1974, 222–231.

³³ Inhaltsangabe, E. Chavannes, Cinq cent contes et apologues – Extraits de Tripitaka Chinois, III, Paris 1962, 302–308, Nr. 494.

³⁴ Bunyiu Nanjio, A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, Oxford 1883, 293, Nr. 1321.

³⁵ Sacred Books of the East, X, 1881.

Ĵangγar, seit dem 15. Jhd. tradiert und zum Zyklus entwickelt, und heute noch bei den westmongolischen Stämmen Sinkiangs, der Mongolischen Volksrepublik und bei den Wolga-Kalmücken verbreitet, weist die gleiche zyklische Anordnung auf wie die Artusromane: in jedem Kapitel wird ein Held aus der Tafel- und Trinkrunde des Ĵangγar ausgesandt, um sich zu bewähren, Taten zu vollbringen und Gefahren abzuwenden³⁶. Phantastische Motive, Zauberes und Übernatürliches zeichnen das Geschehen aus. So findet sich das Motiv der Heilung und Wiederbelebung durch das Wasser des Lebens (Rasāyana)³⁷, das in den mongolischen, burjatischen und altaitürkischen Epen häufig gebraucht ist, auch in dem im 15. Jhd. verfaßten *Le Morte d'Arthur* des Sir Thomas Malory wieder, wenn die Wunden der Helden „with the four waters that came out of paradise“ gewaschen und „with certain balm anointed“ werden, daß „with in an hour after they were bothe as whole as even they were“³⁸. Im mongolischen Epos wird der Verwundete mit einer „weißen Arznei“ von rascher Wirkung gesalbt, die jetzt gleich formelhaft beschrieben wird als

„Hermelinweiße Arznei, die
Schneller als bis Mittag,
Schafsweiße Arznei, die in
Weniger als Tag und Nacht wirkt . . .“³⁹

und sowohl im Geser-Zyklus wie auch in anderen mongolischen Epen kommt das heilende und wiederbelebende Lebenswasser, der Nektar Rasiyan vom Himmel⁴⁰.

Der Kampf mit den Riesen in den französischen und deutschen Heldenromanen des Mittelalters ist mit dem vordringlichen Motiv des Kampfes mit dem vielköpfigen Monster des mongolischen Epos, dem Mangγus, gleichzusetzen. Aber auch Entsprechungen zu den

³⁶ P. Poucha, Mongolische Miszellen, in: CAJ VI: 1961, 235–246; A. Bormanshinov, The Present State of Research in Ĵangγar Epic Studies, in: Fragen der mongolischen Heldendichtung, I, Wiesbaden 1981, 273–298.

³⁷ Stith Thompson, Motif-Index, D 1500-1-8.

³⁸ Sir Thomas Malory (J. Cowen, edit.), *Le Morte d'Arthur*, Hammondsworth 1967.

³⁹ W. Heissig, Die Heilung mit der „Weißen Arznei“ in der mongolischen Heldendichtung, in: Heilen und Schenken, H. Franke – W. Heissig (ed.), *Asiat-Fschg.* Bd. 71, Wiesbaden 1980, 30–35.

⁴⁰ W. Heissig, Wiederbeleben und Heilen als Motiv im mongolischen Epos, in: Fragen der mongolischen Heldendichtung, I, 85–94.

auf schamanistische Vorstellungen zurückzuführenden Seelenverkörperungen in Tiergestalt des mongolischen Epos sind anzutreffen, wie das Beispiel im „Wigalois“ des Wirnt von Gravenberg aus dem Anfang des 13. Jhdts. zeigt, in dem die Seele des toten Vaters des dem Helden schon beim Auszug begegnenden Mädchens Larie als Leopard mit einer Krone auf dem Kopf auftritt, der den Helden zum Kampf gegen den giftigen Drachen veranlaßt und ausrüstet⁴¹.

Das Auftreten solcher Parallelen wird man nur als Ergebnisse eines gegenseitigen Austauschprozesses von Erzählmotiven sehen dürfen, der über Jahrhunderte vonstatten ging. Dabei ist der Einfluß der Kreuzzüge schon besser erforscht als die davorliegende Zeit, ist die Rolle der keltischen Märchen als Medium nicht voll bewiesen, sind Motivähnlichkeiten und Parallelen aus dem Nahen Osten bis nach Iran hin stärker aufgezeigt als zur Heldendichtung der zentralasiatischen und türkisch-mongolischen Völkerschaften.

Die Entstehung der gegenwärtig bekannten mongolischen Heldenepik wurde bisher in das 14.–17. Jhd. datiert⁴². Die Tatsache aber, daß das älteste erhaltene literarische Dokument der Mongolen, die im 13. Jhd. niedergeschriebene „Geheime Geschichte der Mongolen“ (Ni'uca tobca'an)⁴³ Teile von älteren Liedern und Motive der Heldendichtung⁴⁴ enthält, zeigt, daß bereits diese Quelle des 13. Jhdts. auf ältere Vorbilder der Panegyrik und des Heldenlobes zurückgriff. Wie eine von der Preußischen Turfan-Expedition 1905 im Turfangebiet gefundene Handschrift aus dem 14. Jhd. zeigt, war den Mongolen der Yüan-Zeit bereits eine mongolische Fassung des Alexander-Liedes bekannt⁴⁵. Ferner ergab die Auswertung von in

⁴¹ J. M. Kapteyin (edit.), Bonn 1926.

⁴² N. Poppe, *The Heroic Epic of the Khalka Mongols*, ²Bloomington 1979; L. Lörrincz, *Parallelen in der mongolischen und altai-türkischen Epik*, in: *Studia Turcica*, Budapest 1971, 321–330.

⁴³ E. Haenisch (übers.), *Die geheime Geschichte der Mongolen*, ¹Leipzig 1941; ³1982, in: W. Heissig (edit.), *Die Geheime Geschichte der Mongolen, Dschingis Khan, Geser Khan und König Finster – Epen, die Geschichte schreiben*, Düsseldorf 1981, 9–178.

⁴⁴ L. Lörrincz, *Ein historisches Lied in der Geheimen Geschichte der Mongolen*, in: *Researches in Altaic Languages*, Budapest 1975, 117–124.

⁴⁵ E. Haenisch, *Mongolica der Berliner Turfan-Sammlung*, II, 1959, 39 (Faksimile); Übers.: N. Poppe, *Eine mongolische Fassung der Alexandersage*, ZDMG CVII: 1957, 103–129; F. W. Cleaves, *An early Mongolian version of the Alexander Romance*, HJAS XXII: 1959, 1–99.

den letzten Jahrzehnten in der Mongolei entdeckten zahlreichen Petroglyphen mit Abbildungen gepanzerter Reiter aus dem 6./7. nachchristlichen Jahrhundert⁴⁶, daß die Schilderung der Helden in den mongolischen Epen und ihrer Waffen mit diesen Abbildungen und sonstigen archäologischen Funden⁴⁷ aus der Skythen-, Hunnen- und Osttürken-Zeit Zentralasiens übereinstimmt, wie auch die Beschreibung eines türkischen Fürstenzeltes des 6. nachchristlichen Jahrhunderts durch byzantinische Gesandte der Schilderung des Wohnsitzes des Helden im mongolischen Epos gleicht⁴⁸.

Daraus ist aber zu schließen, daß auch die heute erfaßbaren mongolischen und alttürkischen Epen Überlieferungen und Erzählstoffe der zentralasiatischen Nomaden der Jahrhunderte vor der Entstehung der mongolischen Heldendichtung bewahrt haben. So scheint vieles, was als westliche, erst in der Zeit der Kreuzzüge übertragene Motivparallele zu orientalischen Erzählstoffen angesehen wird, bereits viel länger auch schon im Westen bekannt gewesen und vieles aus dem Westen auch schon früher nach dem Osten gekommen zu sein. Neben lateinischen Übersetzungen orientalischer Stoffe, die eine solche wechselseitige Berührung voraussetzen, war die Mobilität der menschlichen Träger von Motiven auch schon vor der Kreuzzugszeit stärker als allgemein angenommen.

Ohne auf die antiken Handelswege und Kontaktmöglichkeiten einzugehen, müssen die frühen skythisch-griechischen Beziehungen ebenso wie die hunnisch-germanischen Berührungen in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung in Betracht gezogen werden, um zu ermessen, wie aus dem Inneren Zentralasiens und aus Europa eine Wechselseitigkeit erzählerischer Stoffe zustande kam. In Betracht zu ziehen ist auch die belegbare Mobilität der Sänger selbst. Zu Ende des 4. (?) Jahrhunderts nach Chr. bereits rühmte sich ein angelsächsi-

⁴⁶ E. Novgorodova/M. V. Gorelik, Naskal'nye izobraženija tjaželovooružennych voinov s mongol'skogo Altaja, in: Drevniji Vostok i antičnyj mir, Moskau 1980, 101–112; M. V. Gorelik, Srednevekovyj mongol'skij dospech, in: Third International Congress of Mongolists, I, Ulanbator 1978, 90–101.

⁴⁷ Ju. S. Chudakov (ed.), Voennoe delo drevnich plemen Sibiri i Central'noj Azii, Novosibirsk 1981; P. S. Lipeč, „Meč iz redkostnoj bronzy . . .“, in: Sov. Etnografija, 1978: 2, 107–122.

⁴⁸ E. Nowgorodowa, Alte Kunst der Mongolei, Leipzig 1980., 100 (nach Menander).

scher Sänger, daß er bei den „Hunnen, den ruhmreichen Gothen, . . . bei Sarazenen und den Völkern Zentralasiens“⁴⁹ gewesen war. Gotische Spielleute waren im 5. Jhd. am Hofe des Hunnenkönigs Attila an der Donau tätig. Im 9.–11. Jhd. wird von Reisen byzantinischer wie auch isländischer Sänger bis nach Kiew berichtet⁵⁰. Schon um 1170 hob ein Kommentator zur *Historia regum Britanniae*, jenem Werk, das an der Entstehung der literarischen Gestalt des König Artus maßgeblichen Anteil hatte, hervor, daß Artus den Völkern Asiens nicht weniger bekannt war als den Bretonen, wie die aus dem Osten heimkehrenden Pilger berichten, und er sagte, „die östlichen Völker sprechen von ihm so wie es die des Westens tun, obwohl sie die Breite der ganzen Erde voneinander trennt“⁵¹. Der Einfall der Mongolen 1236–1241 nach dem Westen brachte nicht nur die nach Mitteleuropa eingedrungenen Mongolen mit dem europäischen Rittertum in Berührung, sondern damit begann eine Periode diplomatischer Beziehungen. In deren Verlauf hielt sich 1262 auch eine Gesandtschaft von 24 mongolischen Adligen und zwei Franziskanern als Dolmetscher für längere Zeit am Hofe des französischen Königs Ludwig IX. auf⁵².

Trotz dieser Nachweise historisch belegbarer Möglichkeiten für Kontakte und mündliche Übertragung von Erzählmotiven wird es nur in wenigen Fällen möglich sein, Herkunft und Wanderweg eines sowohl im Westen wie in Zentralasien vorkommenden Motivs endgültig zu bestimmen. Aber schon die Parallelität der Motive festzustellen, ist ein Schritt weiter zum Verstehen der Universalität epischer Dichtung und Tradition⁵³. Die dafür unabdingbare Voraussetzung einer umfassenden Motivtypologie der mongolischen und altai-türkischen Epenmotive liegt noch nicht vor.

⁴⁹ *Widsith*, Anglo-Saxon Poetic Records, III, 151; *Dronke*, a. a. O., 5.

⁵⁰ *P. Dronke*, Die Lyrik des Mittelalters, München 1973, 7–8.

⁵¹ *G. Ashe*, The Quest for Arthurs Britain, London 1974, 8.

⁵² *Chronica minor auctore Minorita Erphordensi*, in: Mon. Germ. hist. Scriptores XXV, 202; *J. Richard*, Une Ambassade Mongole à Paris en 1262, in: Journal des Savantes, Oct.–Dec. 1979, 295–303.

⁵³ *A. T. Hatto*, (edit.), Traditions of Heroic and Epic Poetry, London 1980, ist dafür ein überzeugendes Beispiel. *K. U. Köhalmi*, Geser Khan in tungusischen Märchen, AOH XXXIV: 1980, 75–83.

ANHANG

Mongolischer Text und Übersetzung
aus Caya-yin Geser, Ulanbator 1960,
110–120

Arban jüg-ün ejelegči

Ayuqu metü

Ačitu Geser boyda mergen qayan

Časa siker terigülen

Γučin bayatur kiged Tusa tungser kiling

Γurban otoγ ulus-ıyan

Quriyaγu elesütü ayula-yi aba talbin yabuqui –

dur tere čay-tur čayan luus-un qayan-u qangγubai köbegün Anču mergen sonosuyad ečige-degen ögülerün.

Aqai bi Geser-ün

Aba-dur oroyad Geser boyda-yi üjeγü

jolyayad γučin bayatur-i inu üjeγ-e. nada-luγa ere-yin erdem temečeküi sayin kümün bui bolbau bolγaγu medey-e bi kemegsen-dür ečige inu ögülerün. či minu bayiki. üčügüken noyad-ıyan medegdeküi bolγuγai. kemeküi-dür ese boluyad tedüi

Oyun metü köke morin-ıyan unuγu

Oyun köke sayaday-ıyan büseleγü

Erdeni siğedkegsen

Örö-tü sumun-ıyan čikiged

Doγsin qara numun-ıyan türiγü kökül-ben qoyinaysiban nigen geγige bolγan kürüged ire[n].

tende iren geküle dörben yeke örü-tü ber aba talbiγu yabuqau aγsan aγıγu. Anču mergen jeγün ordu ber oroγu ireged morin-u degere-eče arban jüg-ün ejen boyda a-a sayin buyu. kemen ayiladqajū bayitala anu boyda-yin emün-e inu γučiγad bars. γučiγad buq-a görögesü kürčü irebe. tegün-i boyda nigen sumun-ıyar šibtu qarbuyad γajar tusču onin anu čoyučaγu bayıbai. basa anču mergen-u emüne inu γučiγad bars. γučiγad buq-a görögesün güγüγü irebei. tegün-i anču mergen nigen sumun-ıyar šibtu qarbuyad qada tusču onin inu čoyučaγu bayıbai.

tedüi boyda tegün-ü köbegün ökin ni inu tanin ese medeged eyin jarliy bolorun. [112] ene ökin yağudai erdüsün ökin bui kemegsen-dur anču mergen eyin sedkirün-ene Geser minu ökin-i yağakıju medegsen bui. buu medegdey-e kemeged bayıju ireged yučiıyad bars-i jėgün yanjuyan-dur yanjulayad. yučiıyad buq-a görögesün-i barayun yanjuyan-dur yanjuyalayad geü mordayad jiran tende qaribai.

tedüi gertegen qarıju bayıyad ečiđe-rogen ögülerün. aqai tere yučin bayatur-tur anu nada-luğa ere-yin erdem temečekü inu Geser-eče öber-e nigen kümün yabunam. bufigir moritei. ulayan qonyor çarai-tai. ere-yin erdem tegüsüsen kümün bayınam bi tegün-lüđe ere-yin erdem temeček-y-e kemegsen-dür ečiđe inu ögülerün:

Abai minu tere qoyar boyda-luğa temečekjü ülü bolqu bui, kerbe temeçeldebesü

Amitu çay-tayan

Arban qoyar toluyai-tu qadaysan qara simnus-luğa uçıraqu.

Arilçiqu çay-tur

Arban naiman ayuqu tamu-dur unaqu buyu.

bayiki çi minu üçüken noyan-ıyan medegdekü bayınam kemegsen-dür ese boluyad tedüi çasa siker-tür todorqai jėgüden-i ilegebe. manayar erte elesütü ayulan-u barayun kötel-degere yurban jai naran-dur uçaraju ere-yin erdem-i temeçeldüy-e kemen jėgüden-i todorqai ilegebesü söni düli çasa siker çöçin [113] tabun luu-yin dayun-i yaryan bosqui-dur inu. kimusun yoo-a qatun anu beye-eče bariqu eyin ögülerün.

Erdeni-tu çasa sikir minu e-e çi

Edüđe ali oron-dur kilinglen

Ögede bolqu bui. kemeküi-dür çayan-luus-un

qayan-u qangyubi köbegün anču mergen nadaluy-a ere-yin erdem temeček-y-e kemen todorqai jėgüden ilegegsen-ü tula bi tegün-dür oçiy-a kemen kilinglen çöçiju bosuyusan minu tere bölüđe kemeged tedüi uriyan-u sang talbiyuluyad saça mön degere oytaryui-aça jigürtü boro mori anu bayıju irebesü bilig-ün qajayar-ıyar qajayarlaquı çaq-tur inu jayujai kiked çayarmay-aça inu yal çoy unaju bayibai. bilig-ün emegel-i toqoqui çay-tur anu oytaryui-yin çayan egüle-ıyer dotorlal kigsen badmasun iretü çayan toqom-un çoyça-büri-eče inu yal badaraju bayibai.

Erdeni-tü çasa sikir

Eldeb jemseg čimeg-üd-ıyen emüsüged

Elesütü ayula-yi jorin iren yabutala anu.

Ejen boyda Geser qayan uçarabai.

E-e časa sikir abayai minu či
 Ali oron-dur ögede bolqu bui kemegsen-dür
 Boyda minu e-e nada-lu-a čayan luus-un qayan-u qangqubi [114] köbegün
 Aču mergen ere-yin erdem temečeldüy-e kemegsen
 Asuru todorqai jegüden-i ilegegsen-ü tulada
 tegün-dür očınam kemegsen-dür boyda jarliq bolorun. Časa sikir abayai
 minu e-e bayiki tegün-i buu alaytun edüge man-u-du jayayatai ökin bisiu. bi
 yadayatu arban qoor-a-yin ündüsün-i tasulabasu Nangčung ta qoyar-luğa
 dotoyadu tabun qoor-a-yin ündüsün-i tasulqu bölüğe kemeküi-dür ese bolu-
 yad. yeren tende yabuju elesütü ayula-yin kötel degere yarču bayitala anu
 luus-un oron-ača yaruyad. oytaryui egüle qoyar-i jabsarlan.
 Erdenis-ün oyun köke morin-ıyan unuju
 Eldeb čimeg üd emüsügen
 saran-u tuya metü gilbelügseger ireged nigen bayir-a-yin yajar sakilju joyson
 bayiqui-dur inu časa sikir ögülerün. čayan luus-un qayan-u qangqubi köbe-
 gün e-e či nada-luğ-a
 Ere-yin erdem-i yayakijü temečekü bölüğe
 Ödter ögüle kemegsen-dür
 Aču mergen ögülerün či edüge nadur
 Arban tümen toyatu modu čilayu kiged
 Ayula talbiju ača bi qarbuy-a kemeküi-dur. inu časa sikir nigen gsan
 jayura talbiju ögbesü
 Aču mergen
 Anggir jayan-u öde-ıyer ödelügsen
 Altan toyonolji-yuyan abuyad.
 doysin qara numun-ıyan bariju qarbuqui-dur sumun-u oni-ača utuğ-a yarun
 temür-eče inu yal yaruyad modun-ača silegebüri eči kikü modun ügei. čila-
 yun-ača biligüü kikü čilayun ügei ayula-ača qormai-dur kikü sirui ügei
 qarbuyad sumun anu yučin beri-yin yajar jiluyiju tayšin yabuqui-dur anu.
 Aču mergen
 Arban naiman burqan-u egestig-ıyer egestiglen duyudaqui-dur
 Altan toyonolji anu öber-ıyen ergijü irebe. Tedüi časa sikir ögülerün
 Aču mergen či nadur
 Arban tümen gangga mürin-ü qumaki-yin toyatu
 Ayula qada kiged
 Arban tümen gangga mürin-ü qumaki-yin
 toyatu modun-i talbiju ača! kemegsen-dür aču mergen yada quriyan talbiju
 öggüged qaraju bayiqui-dur časa sikir ögülerün čayan luus-un qayan-u qang-

qubi köbegün či minu qarbuqui-yi sayitur üjetügei kemegeđ anggir ĵayan-u ödüin-iyer ödülügsen ismanta neretü [iretü] süilde sumun-ıyan abuyad bilig-ün doysin qara numun-ıyan bariĵu qarbuqui-dur degedü kiçir-aça tabun ĵayun luu-yin dayun ĵarun. dooratu kiçir-eçe inu tabun ĵayun luu-yin dayun ĵarun bariĵul-aça inu bars ütüge qoyar-un dayun ĵaruyad. sumun-u onin-aça inu utuĵa basuĵaĵu ĵaruyad temür-aça inu ĵal badaran čakilayad. modun-aça inu sikeĵigüür kikü modun ügei. aĵula-aça anu atqu sirui ügei. qada čilayı-aça inu čakıqu kikü čilayun ügei qarbuyad sumun anu yerin bayıra-yin ĵajar ĵiluyıĵu taysin yabuqui-dur anu. erdenitü časa sikir arban naiman burqan-u egesig-ber egesiglen dayudaqui-dur altan toyonolĵi inu öber-ıyen ergıĵü irebei. časa sikir ögüleriın.

Aču mergen e-e egün-ıyer ere-yin erdem-i ülü medemü. či edüge namayı či üĵedküın. kemegeđ

Oroi-ečegen

Včirbani-yin düri ĵarĵaĵu.

Manglai-ečegen

Ma-a ha gala-yin düri ĵarĵaĵu

Oroi-yin šara üsün-ečegen

Tabun ĵarudi-yi čerbegülüın niskeĵü

Aman-ačayan

Arban baramid-un rasiyan-i čuburiĵulĵu

ĵigür-tü boro morin-u üsün-büri-eče ĵal dorbiĵu čud bolod ildüben bilig belge-yin čakilıyan čakıtal-a suĵu tatayad dakin qasiĵurajı ireküi-dür inu aču mergen ese tesčü büriın luus-un oron-u ĵüg dutayabai časa sikir ĵigür-tü boro morin-ıyan (117) tasu ĵuyudajı. čud bolod ildün-ü üĵegür inu oyun köke morin segül-dür kürčü ireküi-yi üĵeged aču mergen eyin sedkirün. edüge dutayajı ükügsen-eče bi. ĵoriĵu ükügsen minu degere bui ĵa kemegeđ qarisi ügei neretü qatan sir-a bolod ildüben oĵtaryui-yi degüretele čakilıyan-u ĵal-i üyimtele suĵu tatayad ĵöriküi-dür anu

Arban ĵüg-ün eĵen boyda

Asuru yeke ulayan budang talbiyad kem kin inu

Očilčaysan üge düğüregeđ sača

Öber öber-ün oron-dur qaribai tedüi

Arban ĵüg-ün eĵen boyda geser qayan

Aču mergen-u morin degere očigad

Arban qoyar toluyaitu qadaĵsan qara simnus bolĵu kebtebesü

Aču mergen üĵeged eyin sedkirün

Aqai-yin minu ĵarliĵ ene aĵsan aĵıĵu.

Amita yabuqui čay-tayan
 Arban qoyar toluyaitu qadaysan qara simnus-luya učaraqui
 Arılçaqui čay-tayan
 Arban naiman ayuqu tamu-dur unaqui kemeqsen bölüqe
 Ene bayınam edüqe bi
 Ene nigültü simnus-i alabasu sayın bui ja-a kemeqed
 Arban qoyar terigün-i inu
 Aldal üqe tasu qarbuyad yabubai
 Tedüi yabutala anu genedte
 Jęgün ayulan-ača
 Qoyar kümün
 Emüne ayula-ača
 Qoyar kümün
 Barayun ayula-ača
 Qoyar kümün
 Qoyitu ayula-ača
 Qoyar [118] kümün ireged Aču mergen-i
 Bariju eyin ögülerün tere qarbuyasan činu
 Arban qoyar toluyaitu qadaysan qara simnus busu buyu
 Arban jüg-ün ejen Geser boyda bisiu. či
 Edüqe yayaraju edegegtün
 Ese edegebesü çayan luus-un qayan-u köbegün
 Aču mergen. Geser boyda-yi alabas kemen sonosuyad časa sikir terigülen
 Gučin bayatur (tusa) doysar kiling
 Furban otoq ulus-i
 Quriyaju ireged
 Aču mergen-u
 Aqa degüü qamuy ulus-i ircu
 Alaqui-yin mayu-ber
 Alamui
 Oytučiqu-yin mayu-ber
 Oytučimui
 Kerčiküi-yin mayu-ber
 Kerčimüi
 Üde-yin urida
 Ünesü bolıyamui
 Qonoy-un urida
 Qoq sirui bolıyamui.

ta či ödter edege kemegsen-dür tedüi Açu mergen masida ayuyad boyda yin dergede inu oçıju üjged eyin ögülerün eçige aqa qoyar-tur manu mayu bui [buu] boltuyai kemeged barayun kökül-ıyan delgebesü qan garudi sibayun-u barayun jıgür delgegsen metü eke degüü qoyar-tu minu mayu bui [buu] boltuyai kemeged. jęgün kökül-ıyen delgebesü qan garudi sibayun-u jęgün jıgür delgegsen metü kitad boyol-dur minu mayu buu boltuyai kemeged geñgeben delgebesü qan garudi sibayun-u segül-ben delgegsen metü yayıqam-sıyıtı üjeskülengtei sayıju pot pot nom-ud ıyan [119] ungsıju tulum tulum em-üd nayırlayulun türkijü sayıtal-a anu tedüi geser boyda ökin-i inu labtalan taniyad genedte geser-ün bey-e ber-ıyen boluyad edegebei.

bi egün-i köbegün metü sanagsan bölüge. ene metü üjesküleng tü ıoo ökin aysan añıju. egün-ıyer qatun bolıyan abuy-a kemen bosun üjetel-e inu üçü-ken jayılayad nigen gcan jayıura Acü mergen üsüben qoyınaysıban nigen geñge bolıyan kürüged.

boyda-lıya oljaldabasu Açu mergen arban jüg-ün eñen boyda-yi nigente tasiyad söğüdkebesü ele qamuy amıtan bügüdeger söğüdbei. altan delekei ködülügsen-dür inu

Arban jüg-ün eñen boyda

Açu mergen-oe talbiyad

Eyin jarlıy bolorun açu mergen-e-e

Ene çinu yosotu busu burıju bui j-a

Degedü burqan minu bögesü

Tngri kümün-i yayçakü itegel sigemuni buyu

Tengsel ügei degedü nom minu bögesü

Degegsi qamuy amıtan-u yayçakü sitügen bka gyur bstan gyur qoyar yeke kölgen bui.

Arıyun oron-daki tngri ner-ün qayan qurmusta eçige minu buyu

Arban çurban erdenis-ıyer egüüdügsen süme qota ger minu buyu

Adalidqasi ügei çasa siker aqa minu buyu

Amaraqay qatun minu altan çegeñi buyu

Arban jüg-ün [120] eñen

Arban qoor-a-yin ündüsün-i tasulan törögsen boyda geser qayan-u qatun ese boluyad

Edüge çamar kümün-i

Eme bolqu bui

Ere-yin erdem tegüsügsen

Erdenitü çasa sikir abayai-dur ber

Ese boluyad

Edüge yambar kümün-ü beri bolqu bui
 Romo yoo-a qatun minu busubasu
 Galbayan-un modun-u nabči čičig delgeregsen metü sayubasu
 Aqai-a neretü torıyan-i delgegsen metü teyimüi
 qatun-luıya üy-e ese boluyad edüge yambar eme-yin jütüger bolqu bui či bi
 čimadur ülemji küsejü kereglekü minu ügei bölüge.

Edüge bi yadayatu arban qoor-a-yin ündüsün-i tasulaqui-dur
 Erdenitü časa siker abayai
 Erke nangjung Aču mergen ta yurbayula
 Dotoyatu tabun qoor-a-yin ündüsün-i
 Tasulaqu teyimü jayayatai bölüge či
 Öber-iyen medegtün kemeged
 Ögede bolun qariqui-dur inu
 Ülemji jöbsiyeged Aču mergen dayaju irebesü
 Emüne-eče inu kündü uytuyul-iyar
 uytuyuljü romo yoo-a qatun-ıyan dergede bayulyaju qamtubar sayitur jir-
 yan sayubai

Arban jüg-ün ejen Geser boyda mergen qayan
 Arban dörben nasun-dur iyan
 Arsalan metü yučin bayatur-ud-ıyan dayayulun
 Ablayad Aču mergen jiryadyar qatun-ıyan abuısan bölüg.

Der Beherrscher der zehn Gegenden,
 Der sowohl zu Fürchtende als auch
 Hilfreiche Bogda Geser mergen Khan, und
 Časa¹ siker an der Spitze,
 Sammelte er die dreißig Recken und
 Seine drei Völker [der] Tusa, Tongsar und gLing²,
 Zog dann zur Jagd auf dem Sandberge.³ Zu dieser Stunde, als der
 vorlaute⁴ Sohn des Weißen Drachenkönigs davon hörte, sagte er zu
 seinem Vater:

¹ Sonst Ĵasa sikir (tib. rGya cha) geschrieben.

² Die drei Völkerschaften Gesars, die er von seinem irdischen Vater Sanglun, dem alten Cargin und seinem Onkel Čotong übernahm. Die 1716 Blockdruckausgabe aus Peking schreibt Tusa, Dangsar und Lig.

³ qangqubi, cf. qang qubi. – „lärmend, großsprecherisch, vorlaut“.

⁴ Die Erwähnung des Elesütü ayula – „Sandberg“ als hoher Punkt von dem im

„Vater, nachdem ich zu Gesers

Jagd gegangen bin und Geser gesehn und angetroffen habe, will ich auch die dreißig Recken sehen, will wissen, ob es den Tapferen gibt, der mit mir um des Mannes Ehre kämpft!“ Auf diese Worte sprach der Vater:

„Laß mir das bloß sein! Was solls, wenn du kleiner deinen Fürsten kennenlernst?“.

Das Gesagte befolgte er nicht. Sogleich

Bestieg er sein wie Türkis so blaues Roß,

Band den türkisblauen Köcher um,

Steckte die mit Edelsteinen besetzten

Zieraten Pfeile hinein,

Zog seinen wilden schwarzen Bogen heran, und

seine Locken nach hinten zu einem Zopf bindend, ging er zur Jagd.

Dort angekommen, ist die Jagd mit vier großen Kreisen⁵ [bereits] im Gange gewesen.

Indessen Anču mergen, die in das östliche Lager hineingegangen war, vom Pferde aus [ihr] „Geht es gut, Herrscher der zehn Gegenden?“ zu sagen geruhte, tauchten vor dem Bogda dreißig Tiger und dreißig Auerochsen auf. Diese schoß der Bogda mit einem Pfeile durch und durch, der dann bis an die Kerbe in den Boden schlug. Aber dreißig Tiger und dreißig Auerochsen kamen auch vor Anču mergen gelaufen. Diese durchschoß Anču mergen mit einem Pfeile, der dann in einen Felsen bis an die Kerbe eindringend einschlug. Nun konnte der Bogda nicht erkennen, ob dies ein Knabe oder ein Mädchen war und er sagte: „Was für ein anmaßendes Mädchen ist doch dieses Mädchen!“, da dachte Anču mergen „Wie hat er gewußt, daß ich ein Mädchen bin? Das soll er doch nicht wissen!“. Nachdem sie [vom Pferd] abgesehen, band sie die dreißig Tiger in die rechten Trageschlingen des Sattels, die dreißig Aurochsen band sie in die

Feindesland Ausschau gehalten wird (10.1-1) ist sonst im mongolischen Geser-Zyklus auf die sogenannten „neuen“ Kapitel XIII, XVI und XVII beschränkt. Im Pekinger Blockdruck von 1716 wird er nicht genannt; dies gibt Anlaß, engere Zusammenhänge durch eine gemeinsame ältere Überlieferung für diesen Teil des Caya Geser-Ms und den „neuen“ Kapiteln zu vermuten.

⁵ Eine lebendige Beschreibung der Ringjagd zur Zeit des Mandju-Kaisers K'ang-hsi (1662-1722) gibt *P. Ripa* in seinen Memoiren (*F. Prandi, Memoirs of Father Ripa*, London 1855, 74-78).

linken Trageschlingen des Sattels, dann stieg sie auf ihre Stute und brachte die sechzig [Beutetiere] zurück. Nachdem sie nach Hause zurückgekehrt, sagte sie zu ihrem Vater: „Väterchen, unter diesen dreißig Recken ist, um mit mir in den männlichen Künsten zu kämpfen, außer Geser noch ein anderer Mensch. Er hat ein lockig-graues Pferd und ein rotbraunes Gesicht. Es ist ein in den männlichen Künsten vollendeter Mensch. Mit diesem will ich in den männlichen Künsten kämpfen!“ Als sie dies gesagt hatte, sprach der Vater: „Mein Liebes, mit diesen zwei Himmlischen kannst du nicht kämpfen. Wenn du mit ihnen kämpfst, mußt du

Zeit deines Lebens mit dem
Zwölfköpfigen
Zusammengeschrumpften schwarzen Teufel
Zusammentreffen, [dann aber]
In der Zeit des Endes
In die achtzehn schrecklichen Höllen stürzen!
Folge [mir] . . .

Dem so Gesagten folgte sie nicht.

Daraufhin sandte sie Časa siker einen deutlichen Traum: „Morgen früh, auf dem rechten Paß des Sandberges zur dritten Sonnenspanne zusammentreffend will ich [mit dir] in den männlichen Künsten kämpfen! Wie sie diesen deutlichen Traum gesandt hatte, als zur Mitternacht Časa siker erschreckt einen Schrei [wie] von fünf Drachen ausstieß und hochfuhr, sagte die Gemahlin Kimusun ɣoo-a ihn anfassend:

„Eh, mein edler Časa siker, nach
Welchem Orte begabst du dich heute so

Wütend?“ Nachdem er darauf „Weil mir Aču mergen, der anmaßende Sohn des Weißen Drachen-Khans einen deutlichen Traum geschickt hatte, sagend, er wolle mit mir in den männlichen Künsten kämpfen, rief ich erzürnend ‚Zu dem will ich gehen!‘, – das ist mein erschrockenes Hochfahren gewesen!“ vollzog er darauf ein Einladungs-Rauchopfer. Als nun sogleich vom hohen Firmament das geflügelte graue Pferd herabsteigend kam, fielen zur Zeit, da es es mit dem Zauberhalfter aufzäumte, aus Mundstück und Trensenringen Feuer und Glut. Und wie er den Zaubersattel auflegte, flammte Feuer aus jeder Ecke der mit den weißen Wolken des Firmamentes als Unterlage gemachten weißen Satteldecke, die Lotospitzen hatte.

Časa siker, der edle,
 Seine verschiedenen Waffen und Schmuck legte er an,
 Dann, als er den Weg zum Sandberge einschlug,
 Traf er auf den Herrscher Boyda Geser Khan.
 Wie dieser ‚He, mein Herr Časa siker, nach
 Welchem Orte begibst du dich?‘ gesagt hatte
 und jener darauf ‚Oh, mein Herrscher, weil Aču mergen, des Weißen
 Drachenkönigs anmaßender Sohn mir einen äußerst klaren Traum
 gesandt und gesagt hat, er wolle [mit mir] um die Wette kämpfen,
 gehe ich zu diesem!‘ antwortete, sprach der Herrscher: ‚Eh Časa
 siker, mein Herr, laß es sein. Töte diesen nicht! Es ist doch die jetzt
 mir schicksalsbestimmte Jungfrau! Wenn ich die Wurzeln der äußeren
 zehn Übel abschneide, so müssen Nančung und sie, zu zweit die
 Wurzeln der inneren fünf Übel ausrotten!‘ Dieser aber tat nicht wie
 ihm geheiß. Suchend ging er dorthin weiter und bis er auf dem Paß
 des Sandberges oben anlangte, kam [Aču mergen] aus dem Lande der
 Weißen Drachen heraus, Firmament und Wolken, diese zwei aufspal-
 tend,

Sein [wie] der Türkis-Edelstein blaues Roß reitend und mit
 Verschiedener Zier⁶ bekleidet,
 kam sie leuchtend wie ein Mondstrahl heraus. Als sie vorsichtig an
 einem Platze anhielt, rief Časa siker:
 ‚He, verzogener Knabe des weißen Drachenkönigs,
 Auf welche Weise willst du mit mir
 Um die Mannestugend wettstreiten,
 Sprich, rasch!‘

Darauf sagte Aču mergen:

‚Du, bringe mir jetzt
 Bäume und Felsen, zehn Mal zehntausend an der Zahl.
 Ich will [sie] durchschießen!‘

Als Časa siker diese daraufhin in einem Augenblick Zeit herbei
 brachte, nahm

Aču mergen ihren mit Elefanten-Federn gefiederten
 Goldenen Pfeil⁷,

⁶ Čimeg – ‚Schmuck, Zierat‘ wird oft auch im Sinne von ‚Waffen‘ gebraucht.

⁷ Altan toyonalji ~ altan toyona; eine meist in Zusammenhang mit Geser Khan öfters
 genannte, vermutlich mythische Pfeilart. Toyona ist die Bezeichnung für die kreuzför-

faßte ihren wilden schwarzen Bogen und als sie schoß, kam aus der Pfeilkerbe Rauch, stieg Feuer aus dem Eisen. Nachdem sie getroffen, daß es kein Holz mehr gab, aus den Bäumen auch nur Stöcke zu machen, keine Felsen waren, um aus den Felsen Wetzsteine zu machen, von den Bergen nicht einmal Erde [genug] gab, sie in den [hochgeschürzten] Kleidersaum zu nehmen, schlug der Pfeil eine Strecke von dreißig Meilen fliegend auf⁸. Als nun Aču mergen mit der Stimme von achtzehn Buddhas gerufen hatte, kam der Goldene Pfeil⁹ von selbst umkehrend zurück. Daraufhin sagte Časa siker:

„Aču mergen, bringe du mir
 Berge und Felsen
 So zahlreich wie der Sand von zehnmalzehntausend
 Ganges-Flüssen und auch
 Bäume
 So zahlreich wie der Sand von zehnmalzehntausend
 Ganges-Flüssen!“

Dann, als Aču mergen auf das Gesagte hin bis zur Erschöpfung [dies] zusammengebracht hatte und es betrachtete, sprach Časa siker: „Schau nun gut meinem Schuß zu, du anmaßender Knabe des Weißen Drachen Khan!“

So gesagt, ergriff er seinen Ismanta genannten Süldepfeil, der mit Federn der Elefanten-Ente gefiedert war und als er schoß, kam aus dem oberen Bogenende der Schrei von fünfhundert Drachen und aus

migen Balken im Rauchlochkranz des mongolischen Rundzeltes, weshalb ein Pfeil mit einem kreuzförmigen Grundkörper zu vermuten ist, wie ihn archäologische Funde aus Zentralasien oft aufweisen. (*Ju. S. Chudjakov, Voennoe delo drevnich plemen Sibiri i Central'noj Azii, Novosibirsk 1981, 135, Abb. 1, Nr. 3*). Diese *toyona*-Pfeile Gesers erwähnt auch eine Rauchopfer-Anrufung Gesers aus dem 17. Jhd. (*W. Heissig, Geser Khan-Rauchopfer als Datierungshilfen des mong. Geser Khan-Epos, in: ZAS 12: 1978, 93 u. 97*).

⁸ Die Schilderung des Zieles für das Bogenschießen [7.5.-2] ist im mongolischen Epos immer formelhaft. Meist werden schaf- und rindergroße Felsbrocken, viele Karren mit Brennholz, von denen nur Zahnstocher übrigblieben, goldenen und silbernen Packnadeln, durch deren Öhre und Beckenknochen, durch dessen Hüftbeinloch der Schütze zu treffen hatte. Übersetzung einer dafür typischen Stelle aus dem Epos Qan qarangyui bei *C. R. Bawden, Mongol: The contemporary tradition, in: Tradition of Heroic and Epic Poetry, London 1980, 292*.

⁹ Auch das Motiv [10.6.1-1] des einen Befehl ausführenden Pfeiles gehört zum Motivbestand des mongolischen Epos. Oben, Seite 15. Im Geser-Zyklus tritt es in den Kapiteln I, V, XIII u. XIV auf.

dem unteren Bogenende der Schrei von fünfhundert Drachen, nachdem aus dem [Bogen]griff Gebrüll von Tigern und Bären erklangen, qualmte Rauch aus der Pfeilkerbe und aus dem Eisen flammte Feuer blitzend hoch. Nachdem er getroffen, daß kein Holz mehr war, aus den Bäumen auch zur Zahnstocher zu machen, keine Faust voll Erde von den Bergen zu nehmen, [auch] kein Fels [blieb], um aus den Felsen einen Feuerstein zu machen, und als der Pfeil eine Strecke von neunzig Meilen durchfliegend aufschlug, rief der edle Časa siker mit der Stimme von achtzehn Buddha und der goldene Lebenspfeil drehte von selbst um und kam [zurück]¹⁰.

Časa siker sagte nun: „Oh, Aču mergen, damit beweist du nicht die männlichen Künste. Schau mich jetzt an!“ Nachdem er dies gesagt, kam aus seinem Haupte die Gestalt des Vajrapāni heraus, aus seiner Stirn erhob sich die Gestalt eines Mahākāla, aus den gelben Haaren des Hauptes flatterten fünf Garuda und aus seinem Mund ließ er den Nektar der zehn Pāramitā [vollendeter Tugenden] fließen. Auch jedem der Haare [seines] geflügelten grauen Rosses kam Feuer heraus. Er zog mit einem Ruck sein Stahlschwert blank, daß Blitze der Weisheit funkelten. Als er sie dann von neuem bedrängend ankam, hielt Aču mergen nicht stand und floh nach dem Drachenlande zu.

Časa siker peitschte auf sein geflügeltes graues Roß ein. Als Aču mergen sah, wie die Spitze [seines] Stahlschwertes den Schweif des türkisblauen Pferdes berührte, dachte Aču mergen, daß es besser sei als jetzt zu fliehen und doch zu sterben, wie gewünscht zu sterben. Als sie ihr „Ohne Rückkehr“ genanntes hartes Gelbstahl-Schwert mit einem Ruck zückte, daß Feuerblitze das Firmament erreichten, da legte zur Verhinderung

der Herrscher der zehn Gegenden

Dichten, roten Nebel und sobald ihre herausfordernden Reden beendet, kehrte jeder in

Sein Land zurück.

Nun ging der hilfreiche Bogda mergen Geser

Nahe an Aču mergens Pferd heran, und als er,

Zu einem zwölfköpfigen, zusammengeschrumpften schwarzen Teufel wurde,

¹⁰ Anm. 9.

Sich zu Boden streckte,
 Sah ihn Aču mergen und sie dachte dies:
 So sind meines Väterchens Worte gewesen: daß ich
 Zur Lebenszeit den
 Zwölfköpfigen, zusammengeschrumpften schwarzen Teufel treffe
 und
 In der Stunde des Endens
 In die achtzehn schrecklichen Höllen stürze, hat er gesagt!
 Nun ist dies, Wenn ich
 Nun den sündigen Teufel töte, ist es doch gut!“ Sie sagte es, dann
 Schoß sie ohne Zögern die
 Zwölf Köpfe ab, ritt dann davon. Während sie
 Weiterritt, kamen plötzlich
 Zwei Männer aus dem linken Berge,
 Zwei Männer aus dem Berge vorne,
 Zwei Männer aus dem Berge rechts,
 Zwei Männer aus dem Berge im Rücken.¹¹
 Packten Aču mergen und sagten dies:
 „Der, den du erschossen, ist nicht der zwölfköpfige, zusammenge-
 schrumpfte schwarze Teufel. Es ist doch Geser boyda, der Herr der
 zehn Weltgegenden. Du heile ihn nun schleunigst! Wenn du ihn nicht
 wieder heilst und sie gehört haben, daß Aču mergen, der Sohn des
 Weißen Drachenkönigs den Herrscher Geser tötete, werden von Ča-
 sa siker angeführt, die
 Dreißig Helden, die Tusa, Tuysar und gLing, die
 Drei Völkerschaften versammelnd kommen und
 Für die Untat des Tötens die Brüder des Aču mergen, ihr
 Volk zur Gänze morden.
 Für die Untat des Zerschneidens zerschneiden,
 Für die Untat des Zerhackens zerhacken,
 Vor Mittag zu Asche machen,
 Vor der Nacht zu Staub und Erde machen!
 Heile du ihn [bloß] rasch!“

¹¹ Dieses Auftreten von den aus den vier Weltgegenden kommenden Männern weist Ähnlichkeiten mit den aus den vier Weltgegenden kommenden Erzengeln des apokryphen Buches Hennoch auf, die die Giganten überwältigten (*W. Henning in: BSOAS XI: 1943–46, 54*); sonstige Parallelen in zentralasiatischen Epen sind mir nicht bekannt.

Als dieses gesagt war, fürchtete sich Aču mergen sehr, näherte sich dem Herrscher, schaute und sprach dann:

„Möge es meinem Vater und älteren Bruder, den beiden Unglück bringen!“

und als sie [dabei] ihre rechte Flechte löste, war es wie wenn des Vogelkönigs Garuda rechte Schwinge sich ausbreitete.

„Möge meiner Mutter und jüngeren Schwester kein Unglück sein!“

sagte sie dann und als sie [dabei] ihre linke Flechte auflöste, war dies so wie wenn das Vogelkönigs Garuda linke Schwinge sich entfaltet hatte. Als sie ihren Zopf mit den Worten

„Möge meinen Sklaven und Dienern kein Unglück werden!“

aufband¹², war dies wie wenn sich des Vogelkönigs Garuda Schwanzfedern ausbreiteten, so wunderschön saß sie da. Während sie nun ihre Heilformeln murmelnd und Lederbeutelchen auf Lederbeutelchen¹³ Medizinen mischend und reibend dasaß, erkannte daraufhin Geser boyda deutlich, daß es ein Mädchen war. Plötzlich nahm Geser seine Gestalt [wieder] an und war geheilt.

„Ich habe gedacht, dieser sei ein Knabe, doch es ist ein so wunderschönes Mädchen gewesen. Deshalb will ich es nun zum Weibe nehmen!“ sagte er, indessen er aufstand und schaute. Nachdem er nur ein wenig zurückwich, warf in eines Augenblickes Schnelle Aču mergen ihre Haare wieder auf ihren Rücken, machte einen Zopf daraus, kam heran (packte ihn). Als sie dann mit dem Boyda rang, warf sie den Boyda, den Herrn der zehn Gegenden einmal zu Boden. Als die ihn in die Knie zwang, fielen [auch] alle Lebewesen auf die Knie. Als die goldene Welt bebte, warf der Boyda, der Herr der zehn Weltgegenden, die Aču mergen zu Boden und sprach so: „Eh, Aču mergen, du verhältst dich nicht schicklich, sondern falsch!“

¹² In der hier als zweite Fassung zitierten Wiedergabe im Pekinger Blockdruck löst Aju mergen zuerst ihr „niγyγsan üsün – verborgenes Haar“ (Peking 1956, I, 91). Für die unterschiedliche Bedeutung von *kögül* ~ *kegül* und *geγige* siehe A. Mostaert, A propos de quelques portraits d'Empereurs Mongols, *Asia Maior* IV: 1927, 147–156.

Das Lösen einer Haarflechte als bannende Handlung findet sich auch in der Variante des Pekinger Blockdrucks von 1716 (siehe oben II, Anm. 32).

¹³ Für die verschiedenen Bedeutungen von *tulum* siehe H. Serruys, Hunt-t'o: *tulum*, floats and containers in Mongolia and Central Asia, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Univ. of London*, XLIV: 1981, 105–118.

Was meinen erhabenen Burkhan angeht, so
Ist es Sakyamuni, der Himmlischen und der Menschen einzige
Zuflucht.

Was meine unvergleichlich erhabene Religionsschriften angeht, so
Sind dies die beiden großen Fahrzeuge des Kandjur und des
Tandjur.

Die einzige Zuflucht der ganzen Lebewesen [auf der Erde]
Mein Vater ist Hormusta, der Herrscher der im reinen Lande le-
benden Himmlischen.

Mein Heim sind die aus dreizehn Kleinodien errichtete Stadt und
Kloster.

Mein älterer Bruder ist der unbeschreibliche Časa siker.
Meine geliebte Gemahlin ist Altan čegeji, [, Goldbrust“]14
Nachdem du nicht die Gemahlin des Geser boyda Khans,
Des Herrn der zehn Weltgegenden geworden,
Der geboren ist, die Wurzeln der zehn Übel zu zerschneiden.
Wirst du nun das Weib

Welchen Mannes?

Nachdem der edle Herr Časa siker
Der an Tugenden vollendet ist, dich
Nicht [zur Gattin] genommen hat
Wirst du nun zur Braut

Welchen Mannes?

Roymo γoo-a ist doch meine Gemahlin,
Sie ist wie die Blumen und Blätter des wunscherfüllenden Bau-
mes15 erblüht sind.

Nachdem du nicht einer solchen Gemahlin gleich bist,
Die wie die Genannte wie Seide ausgebreitet ist,
Welchen Weibes Nebenbuhlerin

Wirst du nun sein?

Ich habe mich nach dir nicht zu sehnen gehabt; [aber]
Nun da ich die Wurzeln der zehn äußeren Übel zerschneide,
Ist es dir vom Schicksal so bestimmt, daß der
Edle Herr Časa siker,

¹⁴ Der sonst nicht im Geser-Zyklus als Name einer Frau des Geser auftretende Name findet sich auch im westmongolischen/kalmückischen Ĵangyar-Epos als Name eines der Recken des Ĵangyar Nojan.

¹⁵ Galba yaran < Skr. Kalpavṛkṣa.

Erke Nangjung¹⁶ und

Aču mergen, ihr zu dritt

Die Wurzeln der inneren fünf Übel zu zerschneiden habt,

Dies sollst zu erkennen!“ So sprach er und

Als er sich zurück begab, folgte

Aču mergen, nachdem sie dies äußerst gutgeheißen, und sie

Sie wurde mit ehrenvollem Willkommen begrüßt,

Nahm neben der Gemahlin Roγmo γoo-a Platz und

Miteinander lebten sie in großen Freuden.

Kapitel, wie Geser boyda mergen Khan, der Herr der zehn Weltgehenden

In seinem vierzehnten Lebensjahre,

Von seinen löwengleichen dreißig Recken gefolgt

Zur Jagd gezogen ist und die Aču mergen zu seiner sechsten¹⁷

Gemahlin genommen hat.

¹⁶ Einer der Recken Gesers, der Nančung der anderen mongolischen Fassungen.

¹⁷ Die mongolischen Fassungen des Geser-Zyklus nennen als Gemahlinnen Gesers Rogmo γoo-a ~ Altan dagini, Aču mergen, Tümen jirγalang, Aralu ~ Aralγu γoo-a, Güne γoo-a [Kap. XIV: Čoyimsu γoo-a], Sayiqulai γoo-a, Nayiyulai γoo-a.

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: [Sitzungsberichte der philosophisch-historische Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften München](#)

Jahr/Year: 1983

Band/Volume: [1983](#)

Autor(en)/Author(s): Heissig Walther

Artikel/Article: [Westliche Motivparallelen in zentralasiatischen Epen. Vorgetr. am 11. Dez. 1982 1-49](#)