

MITTELASIATISCHE STUDIEN

BAND 7

Herausgegeben von Reinhold Schletzer

T. D. Bajalijewa

Vorislamische Glauben der Kirgisen

Titel der russischen Originalausgabe

T. D. BAJALIJEWA
Doislamskije werowanija i ich pereshitki u kirgisow
Frunse 1972

Übersetzung der gekürzten Ausgabe aus dem Russischen
Reinhold Schletzer



1 A 441835

CIP - Kurztitelaufnahme

Vorislamische Glauben der Kirgisen
von Toktobjubju Dshunuschakunowa Bajalijewa
Aus dem Russischen von Reinhold Schletzer / Berlin: Schletzer, 2002
(Mittelasiatische Studien Band 7)
ISBN 3-921539-96-X

© der deutschen Ausgabe
Reinhold Schletzer Verlag 2002
Alle Rechte vorbehalten

K

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	7
KAPITEL I Relikte totemistischer Vorstellungen	11
KAPITEL II Der Naturkult und die Magie im Wirtschaftshaushalt	26
KAPITEL III Ahnenkult und Begräbniskult	44
KAPITEL IV Vorstellungen über Dämonen	70
KAPITEL V Das Schamanentum und der Schamanenkult	86
LITERATURVERZEICHNIS	109

In der Vergangenheit hatte die religiöse Weltanschauung der Kirgisen synkretistischen Charakter, in der sich Elemente religiöser Vorstellungen unterschiedlichen Ursprung versammelten. Neben dem Islam existierten bei den Kirgisen Relikte vorislamischer Glauben, die sich teilweise bis in die Gegenwart bewahrt haben und deren Wurzeln in die tiefe Vergangenheit zurückgehen. In vielen Fällen hatten und haben sie einen erheblichen stärkeren Einfluss auf die Lebensform und das Bewusstsein als der Islam und seine Ritualität. Im Alltagsleben eines Teils der ländlichen Bevölkerung, und hier besonders der Frauen, spielen verschiedene Aberglauben und Rituale, die mit Überresten alter magisch-animistischer, schamanischer und anderer Vorstellungen zusammenhängen, eine Rolle, wodurch die Menschen kein Verständnis für die Naturgesetze und das gesellschaftliche Leben aufbringen.

Die Erforschung der vorislamischen Glauben ist von großer theoretischer Bedeutung, um die Geschichte der frühen Religionsformen zu rekonstruieren. Sie ist auch für die Bearbeitung der ethnischen Geschichte des Volkes von Interesse, da die vielfältigen ethnischen Prozesse in mehr oder weniger starkem Maße ihren Ausdruck in volkstümlichen Vorstellungen, Bräuchen und Ritualen fanden.

Die Bewältigung dieser Aufgabe war mit großen Schwierigkeiten verbunden, da das Problem der vorislamischen Glauben in Mittelasien bisher nicht ausreichend behandelt worden ist, obwohl vorrevolutionäre Forscher der Ethnografie Mittelasiens und sowjetische Ethnografen wichtige Arbeit geleistet haben [CHOROSCHCHIN, 1876; KOSTENKO, 1870; LYKOSCHIN, 1916; NALIWKIN/NALIWKINA, 1886, OSTROUMOV, 1880; PARFENTJEW, 1904; SCHISCHOW, 1904; WENJUKOW, 1861]. Es muss erwähnt werden, dass dieses Thema erst in den Arbeiten sowjetischer Ethnografen wissenschaftlich erklärt wurde. Das betrifft vor allem die Arbeiten von S. P. TOLSTOW [1931 a; 1931 b; 1935; 1948], O. A. SUCHAREWA [1929; 1940; 1950; 1960], A. L. TROIJKAJA, 1925; 1927; 1935], G. P. SNESAREW [1960 a; 1960 b; 1963; 1969], W. N. BASILOV [1963; 1968; 1970] und anderen. In ihren Arbeiten haben sie nicht nur umfangreiches faktisches Material über die Glauben der Völker Mittelasiens (Usbeken, Tadschiken, Turkmenen) gesammelt und zusammengefasst, sondern auch der zukünftigen Forschung des Problems der Genese der religiösen Vorstellungen die Richtung gewiesen. Einen wichtigen wissenschaftlichen Beitrag hat G. P. SNESAREW in seiner Monografie über die Relikte vorislamischer Glauben in den Ritualen der Usbeken von Choresm geleistet. Die Klassifikation der von dem Autoren gesammelten Materialien und die Analyse ihrer genetischen Verbindung mit den frühen Religionsformen, aber auch die von ihm gezogenen Schlussfolgerungen sind für Wissenschaftler, die die vorislamischen Glauben der Völker Mittelasiens erforschen, interessant. Probleme der vorislamischen Vorstellungen wurden auch in den Arbeiten anderer Autoren dargelegt.

Das Problem der vorislamischen Glauben der Kirgisen wurde weder in der Zeit vor der Revolution noch in der sowjetischen Periode speziell und gründlich untersucht. Aber in den Arbeiten so bekannter Forscher im Bereich türkischer Völkerschaften wie W. W. RADLOW [1893; 1929] und N. A. ARISTOW [1894] liegen einzelne Angaben vor, die totemistische Vorstellungen bei den Kirgisen charakterisieren und von denen insbesondere die Stammesbezeichnung *bugu* (»Elch«) erwähnt werden sollte.

Wertvolle Angaben über den Totemismus, den Begräbniskult und den Ahnenkult (*arbak*), den Naturkult und das Schamanentum enthalten die Arbeiten von Tsch. Wali-Chanow [1961] und F. Pojarkow [1891; 1894; 1900].

Die Untersuchungen von G. N. Potanin [1899], N. L. Seland [1885], N. I. Grodekow [1889], G. S. Sagrjashskij [1873; 1874] sowie W. Schumiłow [1913], in denen vorislamische Glauben der Kirgisen vereinzelt behandelt werden, sollten ebenfalls erwähnt werden, wobei allein in dem Artikel von W. Schumiłow eine schamanische Kamlanie, wenn auch unvollständig, bei den Alaj-Kirgisen beschrieben wird. Interessante Kenntnisse über Bestattungssitten und -rituale sowie altkirgisische Leichenfeiern liegen in den Arbeiten von E. Kowaljow [1894 a; 1894 b; 1895] vor.

In den Arbeiten sowjetischer Ethnografen, Historiker und Philosophen treffen wir auf interessante Informationen über vorislamische Glauben der Kirgisen. Das trifft vor allem auf S. M. Abramson [1946 a; b; c; 1949; 1956 a; 1956 b; 1958; 1961] zu, der neben anderen Fragen zur Ethnografie des kirgisischen Volkes schamanische, totemistische und weitere vorislamische Vorstellungen untersucht hat. In seiner Monografie [1971] werden auf der Basis umfangreichen faktischen Materials zum ersten Mal in der Literatur vormuslimische Glauben nach einem festgelegten System angeführt und miteinander verglichen. Interessant sind seine Beurteilungen des Ahnenkults, Schamanentums und Naturkults, im wesentlichen die Verehrung der alttürkischen Gottheiten der Fruchtbarkeit (*Umaŋ*), des Himmels (*Tengri*, kirg. *Tenir*) und der Erde-Wasser (kirg. *Sher-Suu*).

Einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der vorislamischen Weltanschauung und -wahrnehmung der alten Kirgisen hat B. Amanalijew [1963 a; 1963 b; 1967] geleistet. Er behandelt die Phänomene des Totemismus, des Schamanentums und der Magie; weiterhin analysiert er tief Sinnig und vielseitig ein zentrales Element der alten Religion – den Naturkult. Erde, Wasser, Feuer und andere Naturkräfte betrachtet B. Amanalijew als wesentliche Teile des Kultes. Die Personifizierung dieser Kräfte erklärt er durch ihre realen Eigenschaften als reinigende Kräfte und befruchtende Substanzen. Leider geht der Autor nicht auf die Vielfalt der kirgisischen Glauben ein. Einige Relikte der Sippenideologie waren eng mit Relikten ursprünglicher religiöser Glauben verflochten.

Einige dämonologischen Vorstellungen und Relikte des Totemismus¹ bei den Kirgisen hat S. I. Iljasow [1945 a; b] untersucht. Vorstellungen, die mit den Beschützern

einzelner Tiergattungen wie *kajpyn*, *kambar-ata*, *sengi-baba*, *tscholpon-ata*, *tschytschan-ata*, *ojsul-ata* und anderen verbunden sind, hat er als »offensichtlichen Widerhall des Totemismus« betrachtet [Iljasow, 1945 b: 182]. Diesen Gedanken haben D. E. Chajtun [1956: 96] und B. Amanalijew [1963: 27] aufgenommen, obwohl der letztere sie zu den Beschützern der Wirtschaftshaushalte zählt, was nach unserer Auffassung richtiger ist. Diese Vorstellungen hängen sicher mit den »Herrengeistern« (kirg. *eesi*) zusammen, die im Animismus umfassend bekannt sind. In vielen mündlichen Mitteilungen werden sie *maldyn eesi* »Herr des Tieres« oder *pir* »Beschützer« genannt und als Geister mit menschlichem Aussehen beschrieben, die die Tiere beschützen.

Einige vorislamische religiöse Vorstellungen der Kirgisen werden auch in den Arbeiten anderer Ethnografen wie Ju. G. Petrasch [1963: 259-265], M. Abdyldejew [1967] und A. Dshumagulow [1962] untersucht. Aber in den Arbeiten der genannten Autoren werden sie nicht vollständig aufgezeigt. Das ist verständlich, da sie sich nicht das Ziel gesetzt hatten, dieses Problem speziell zu untersuchen.

In dem vorliegenden Buch wird der Versuch unternommen, die Lücken in der Erforschung der vorislamischen Glauben bis zu einem gewissen Grad zu schließen² und die Relikte totemistischer und magischer Vorstellungen, des Ahnenkultes, des Begräbniskultes, des Kultes der Natur und der Tiere, dämonologischer Vorstellungen und des Schamanentums bei den Kirgisen nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart detaillierter zu beleuchten und aufzudecken, in welchem altersgeschlechtlichen Milieu und weshalb sich diese Relikte bewahrt haben.

Dieser Arbeit liegen ethnografische Feldmaterialien zu Grunde, die die Autorin seit 1958 fast in allen Regionen Kirgisiens gesammelt hat.

Während der Feldarbeiten wurden über 400 Aufzeichnungen durchgeführt, die diese oder jene Seite der vorislamischen Glauben bei den Kirgisen charakterisieren. Die Autorin hatte die Gelegenheit, mit einigen ehemaligen Schamanen zu sprechen, die ihre Tätigkeit seit langem aufgegeben haben. Ihre Kenntnisse wurden bei der Abfassung des entsprechenden Kapitels ausgewertet.

Um den Grad der Bewahrung vorislamischer religiöser Relikte in den verschiedenen Altersgruppen (unter Berücksichtigung ihres Bildungsniveaus) bewerten zu können, wurden 847 Personen beiderlei Geschlechts in vier Siedlungen in südlichen und nördlichen Regionen Kirgisiens befragt. Die Umfragen haben sich allerdings insgesamt als wenig effektiv erwiesen, obgleich sie es ermöglichten, gewisse Schlussfolgerungen zu ziehen. Berücksichtigt wurden auch folkloristische Quellen, und als vergleichendes Material wurde die historisch-ethnografische Literatur über die Völker Mittelasiens, Kasachstans und Sibiriens herangezogen. Die umfangreiche Literatur über ursprüngliche religiöse Glauben sowohl ausländischer Autoren wie auch Autoren aus der Zeit vor der Revo-

¹ Eine Reihe kirgisischer Ethnonyme, die als totemistische bekannt sind, werden in der Arbeit von D. E. Chajtun [1956] angeführt.

² In der Arbeit werden Relikte des Zoroastrismus, Buddhismus, Mazdaismus und anderer Religionen, die bis zu einem gewissen Grade unter der Bevölkerung Mittelasiens bis zum Auftreten des Islams existierten, nicht berücksichtigt.

lution und der Sowjetunion geleistet, zu denen D. FRASER, L. JA. SCHTERNBERG, W. G. BOGORAS, D. K. SELJONIN, S. P. TOLSTOW, S. A. TOKAREW, A. F. ANISMOW, L. P. POTAPOW, O. A. SUCHAREWA, G. P. SNESAREW und andere gehören, war sehr hilfreich.

KAPITEL I

RELIKTE TOTEMISTISCHER VORSTELLUNGEN

Der Totemismus der Kirgisen, wie auch andere ihrer religiösen Vorstellungen, ist ein kompliziertes Phänomen. Die Relikte totemistischer Vorstellungen sind in der Weltanschauung der Kirgisen eng mit religiösen Glauben zusammengewachsen, die ihren Ursprung im Fetischismus, Animismus und Schamanentum haben. Für die Existenz totemistischer Relikte sprachen einige Bräuche und Rituale, die mit der Verehrung einzelner Tiere und Vögel, im Unterschied zur Zoolatrie, die auf der Idee ihrer Verwandtschaft mit Menschen (das heißt mit Gruppen von Menschen, Sippen und Stämmen) beruht, oder der Fetischisierung einzelner Körperteile, Knochen, Vogelfedern und Tierfellen, zusammenhängen.

Die Tiere und Pflanzen, die den Menschen ihre Nahrung lieferten, das heißt die Möglichkeit zu existieren, werden natürlich zu den ersten Objekten des religiösen Kultes. Im Totemismus fanden nicht nur die Verhältnisse des wirtschaftlichen Lebens des Urmenschen ihren Ausdruck, sondern auch die Besonderheiten ihrer gesellschaftlichen Organisation. Der Totemismus war zur Zeit der frühen Gentilgesellschaft entstanden, als die gesellschaftliche Kernzelle die Sippe war. Die Sippe vereinigte eine Gruppe von Blutsverwandten, die eine gemeinsame Herkunft verband. Die Menschen, die keine anderen als blutsverwandtschaftliche Beziehungen kannten, übertrugen diese Beziehungen auch auf die sie umgebende Natur. Von daher stammt auch der Ursprung und die Vorstellung über die Blutsverwandtschaft einiger Menschengruppen mit dieser oder jener Gattung von Tieren und Pflanzen als Phänomen der Natur.

Den Ursprung, die Wurzeln und verschiedene Seiten des Totemismus haben, S. A. TOKAREW [1964, 45-80] und weitere sowjetische Ethnografen untersucht [TOLSTOW, 1931; 1935; SOLOTARJOW, 1934; SELJONIN, 1935; ANISIMOW, 1958; CHAJTUN, 1958].

Gewöhnlich erkennt eine bestimmte Sippengruppe dieses oder jenes Objekt der Natur als ihren Vorfahren, als Totem, an, von dem sie ihren Ursprung wie von einem Stammvater ableitet. Völker mit einer entwickelten Stammesordnung haben die Vorstellungen über die Blutsverwandtschaft des Totem mit einer bestimmten Sippe auf den Stamm übertragen. Diese Erscheinung ist selten und stellt zweifellos eine der frühesten Formen des Totemismus dar, wie S. A. TOKAREW [1964: 77] und D. E. CHAJTUN [1958: 7] festgestellt haben.

Als ein Relikt des tribalen Totemismus kann den bei den Kirgisen bis in die Gegenwart erhaltenen Glauben an den Ursprung des Stammes Bugu vom Hirsch oder, wie man sagt, von der gehörnten Mutter *Müjüsdüü eneden*. Es ist außerordentlich interessant, dass *bugu* in der kirgisischen Sprache Hirsch oder Maral bedeutet. Aber als ihre Urahnin erkennen die Kirgisen des Stammes Bugu eine Frau an, die als »Tochter des Hirschen« angesehen wird.¹

Wie bei anderen Völkern stellen die Kirgisen den Totemvorfahren, die Hirschkuh, als Halbtier-Halbmensch dar². Er stirbt nicht so wie die Menschen und sein Körper wird nicht begraben. Nach dem Tod verschwindet er als fantastische Gestalt. *Müjüsdüü ene* beschützt den ganzen Stamm, aber ihre negative Haltung kann Unglück, den Tod und sogar das Ende der menschlichen Sippe bringen. Wir werden die verbreitetsten Legenden, die die Glauben des Stammes Bugu wiedergeben, anführen.

Nahe der Stadt Naryn im Südwesten Kirgisistans befindet sich der Berg Ala-Myshak, Eines Tages brachen die Brüder Aryk-Myrsa und Asan-Myrsa in diese Gegend auf, um zu jagen. Während der Jagd entdeckten sie einen Hirsch und legten auf ihn an, und in diesem Augenblick hörten sie eine weibliche Stimme inständig flehen: *Ablanadyn akeler! Shalgysymdy atpagyla!* («Ja, ich drehe mich³, *akeler*⁴! Erschießt nicht mein Ein und Alles!») Als sie sich in die Richtung wandten, aus der die Stimme ertönte, sahen sie ein schönes Mädchen. Es näherte sich ihnen und erklärte, dass der Hirsch, den sie töten wollten, ihr einziger Bruder sei. Als Zeichen der Dankbarkeit dafür, dass die Jäger ihn schonten, stimmte sie zu, einen Bruder der Jäger, nämlich Alesait, zu heiraten⁵.

Nach der Legende hatte die Frau zwei Hörner, die sich wie bei allen Hirschen alljährlich lösten. Deshalb nannte man sie *Müjüsdüü bajbitsche* - Frau mit Hörnern. Als sie ihren Kopf gewaschen hatte, befahl sie einer Dienerin, das Wasser dort auszugießen, wohin weder der Fuß eines Menschen noch Tieres gerät. Aber die Dienerin, goss, nachdem sie die Heiligkeit dieser Frau bemerkt hatte, das Wasser nicht aus, sondern trank es selbst. Als *Müjüsdüü bajbitsche* davon erfuhr, segnete sie sie, womit die vielköpfige Nachkommenschaft von dieser Dienerin erklärt werden kann⁶.

In einer anderen Legende wird erzählt, dass streng bestrafte, wenn in dieser Zeit jemand auf sie schaute. Aber eines Tages verletzte ein Mann dieses Verbot und war erschüttert: Er sah ihre Lunge, das Herz und die anderen inneren Organe. *Müjüsdüü bajbitsche* starb sofort. Man legte sie hinter einen Vorhang (*köschögö*), aber in der Nacht verschwand der Leichnam auf rätselhafte Weise.

Müjüsdüü bajbitsche hatte zwei Söhne, Bapa und Dshamankul. Bapa, den Ältesten, verheiratete sie mit einer ihrer Schwestern, die man Olujat nannte⁷. Deshalb gelten die Nachfahren von Olujat auch als Heilige *yjyk* [ABDRACHMANOW, 1944: 111].

¹ *Bisdin enebis tubu bygunun kysy ekeç* - »Unsere Urahnin ist die Tochter eines Hirsches.

² Eine Beschreibung der Totemvorfahren in Gestalt von Halbmenschen-Halbtieren im Land des klassischen Totemismus, bei den australischen Aborigines, aber auch bei Völkern in Afrika siehe bei FRASER [1928, 97].

³ In der Bedeutung magische Drehung, sich als Opfer darbringen.

⁴ »Ake« hat mehrere Bedeutungen: Vater, ältester Bruder, ist aber auch eine höfliche Form, sich an einen Mann zu wenden [JUDACHIN, 1965: 38].

⁵ Feldaufzeichnungen der Autorin.

⁶ Gemäß der Version, die Tsch. Tsch. WALICHANOW aufgezeichnet hat, empfing die Dienerin von diesem Wasser einen Sohn, dem sie den Namen Dshelden »vom Wind« gab [WALICHANOW, 1961: 339]. Und heutzutage führt sich eine große Gruppe der Kirgisen, die am südlichen Ufer des Issyk-Kul lebt, nach der Herkunft auf die Unterabteilung Dshelden des Stammes Bugu zurück.

Nach dem Glauben hatte Aryk-Myrsa eine große Nachkommenschaft (die Bezeichnung *asan tukumu* trug eine der Unterabteilungen des Stammes Bugu), während Kara-Myrsa überhaupt keine Kinder hatte.

Gemäß einer Version tötete Kara-Myrsa während der Jagd angeblich den Hirsch, das heißt den Bruder von *Müjüsdüü bajbitsche*, nach einer anderen trafen die Brüder auf der Jagd mit *Müjüsdüü bajbitsche* zusammen, als sie bereits mit ihrem Bruder verheiratet war. Sie bat die Brüder, ihr das Euter des Marals zu bringen. Kara Myrsa verfluchte sie, während Aryk-Myrsa ihrer Bitte nachkam, weshalb *Mujusduu bajbitsche* ihn mit den Worten segnete: »*Tukumun aschyp taschysyn!* («Möge sich deine Sippe vermehren!»), und zu Kara-Myrsa sagte sie: *Tukumun shüsögö shetnesim! shüsögö shetse da küsgö shetpesin!* («Möge deine Sippe keine Hundert erreichen, und wenn sie sie erreicht, möge sie nicht bis zum Herbst leben!») [WALICHANOW, 1961: 339].

Somit hielt der Stamm Bugu seine Urahnin für einen Hirsch und verehrte ihn auf jede Art und Weise. In der Vergangenheit wandte man sich in schweren Lebenslagen an *Müjüsdüü ene* und brachte ihr zu Ehren Opfer⁸. Auf die Gräber verstorbener Stammesverwandter wird mitunter ein Hirschhorn gestellt. Der Totem *bugu* diente als Symbol der tribalen Verbundenheit. Die Mitglieder dieses Stammes hielten sich für Menschen besonderer Abstammung und verhielten sich deshalb gegenüber Vertretern anderer Stämme hochmütig. Alle anderen Stämme erwiesen nicht nur dem »Hirsch«, sondern auch den Mitgliedern des Stammes Bugu, die sie für Heilige hielten, Ehrerbietung.

Obgleich das Stammestotem *bugu* bei den Kirgisen ein Relikt ist, das die früheste Stufe des Totemismus bezeichnet, spiegeln sich in ihm Elemente seines frühen Entwicklungsweges wider. Gewöhnlich bildet ein Totemvorfahre den Ursprung der Sippe. In diesem Fall ist der Totemvorfahre eine Frau, die Gründerin des Stammes.

Dieses Element des tribalen Totem *bugu* ging später auch in das Schamanentum ein. Einige kirgisische Schamanen (*bakschy*) stellten sich ihren Schutzgeist nicht einfach als weißen Hirsch (*ak maral*) vor, sondern als ihre Mutter: *Ak maral menin apa-kem* («Der weiße Hirsch ist meine Mutter») [ABRAMSON, 1956: 149]. An dieser Stelle muss die Transformation des tribalen Totem »Hirsch« in ein individuelles Totem⁹ des Schamanen erwähnt werden, obwohl in der Vorstellung des kirgisischen *bakschy* die Verbindung seines Schutzgeistes mit dem Totem bereits verloren gegangen ist.

Bei den altaischen Völkern sind Vorstellungen über den Vorfahren-Hirsch deutlicher ausgeprägt. So vermutet L. P. POTAPOW, dass ursprünglich mehrere Sippen den

⁷ *Olujat* stammt offensichtlich vom Wort *oluja* »Heiliger«, »Seher, Prophet« ab [JUDACHIN, 1965: 567].

⁸ [ABDRACHMANOW, 1944: 119]. Aus diesem Anlass schreibt Tsch. Tsch. WALICHANOW: »... bis in die Gegenwart bringt man zu ihrem Gedenken in traurigen Lebenssituationen der Sippe mit inständigen Bitten Opfer. Sie wird als Beschützerin des Issyk-Kul angesehen und schwebt über dem Tal des Issyk-Kul« [WALICHANOW, 1961: 339].

⁹ Der individuelle Totemismus ist eines der spätesten Phänomene. S. A. TOKAREW hält ihn für ein späteres und sekundäres Gebilde [1964: 56].

Hirsch als ihren Totem ansahen; später riss diese genealogische Verbindung mit dem Totem des Hirschen ab, ging vollends verloren und der Totem verwandelte sich in einen Ahngeist des Schamanen. L. P. POTAPOW schreibt: »Die altaischen Schamanen haben als Hilfsgeister überwiegend Tiere und Vögel, unter denen der Hirsch, der Maral, einen wichtigen Platz einnimmt. Der Hirsch ist der Hauptgeist des Schamanen und gilt, was am allerwichtigsten ist, als Vorfahr des Schamanen.« [POTAPOW, 1935: 139]

Ausgehend von archäologischen Angaben und Felsabbildungen vom Jenisej und Altai, aber auch der linguistischen Analyse einzelner Sippenbezeichnungen und von Materialien über das Schamanentum, meint L. P. POTAPOW, dass der Hirsch bei den altaischen Völkern und ihren Nachbarn, Urjanchajer und Sojoten, ein verbreitetes Totem war [POTAPOW, 1935: 139].

Vorstellungen über den Totem Hirsch bei mittelasiatischen Völkern tauchen nur bei den Kirgisen auf. Es sollte beachtet werden, dass ein Stamm, der dem Stamm Bugu genealogisch nahe steht [ABRAMSON, 1961: 15], die Bezeichnung Sary-bagysch (»gelber Elch«) trägt.

In der Vergangenheit hatten die Kirgisen in ihren totemistischen Vorstellungen eine besondere Beziehung zum Bergziegenbock (*etschki teke*)¹⁰, Berghammel (*archar, kulsha*) und Reh (*elik*). All diese wilden Huftiere sind den Kirgisen unter der allgemeinen Bezeichnung *kijik*¹¹ oder *kajyp* bekannt¹².

Kijik sahen die Kirgisen als heiliges Vieh (*kudajdyn maly*) an. Darüber, wie es sich bei den Kirgisen in ein wildes Tier verwandelt hat, existiert eine Legende.

Der habgierige Bej Karynbaj hatte eine riesige Kopfbild an Schafen, Kühen und Pferden, aber selbst aß er kein Fleisch und opferte nicht an Gott. Wegen seiner Geizigkeit bestrafte Gott ihn. Karynbaj aß gierig Erde und sein Vieh verwandelte sich in *kajyp* [KYRGYS, o. J.: 26].

Die Kirgisen glaubten, dass das Fleisch eines *kijik* heilkräftig ist und reinigend wirkt. Jeder Mensch war verpflichtet, es einmal im Jahr zu essen, um sich von allen Sünden zu reinigen¹³. Wenn ein Jäger (*mergentschi*) ein von ihm getötetes *kijik* brachte, kamen Ailbewohner zu ihm, um Fleisch (*schyraalga*) als Geschenk aus der Jagdbeute zu erhalten. Wenn das Fleisch nicht ausreichte, tranken sie die Bouillon, in der das Fleisch gekocht worden war. Für den Jäger war es eine Schande, keine Einladung zum Fleischmahl auszusprechen. Aus diesem Grund bestand die Redensart: *Kijik atyp et berbese, toodagysy shakschy* (»Wenn man ein *kijik* getötet hat und kein Fleisch abgibt, dann ist

¹⁰ N. A. KISLJAKOW hat nachgewiesen, dass die Gebirgstadschiken den Bergziegenbock als Totem hatten [KISLJAKOW, 1934: 181-189].

¹¹ [JUDACHIN, 1965: 385]. Die Bezeichnung *kijik* verwenden wir im weiteren für alle genannten wilden Tiere.

¹² *Kajyp* ist der Beschützer der wilden wiederkäuenden Tiere [JUDACHIN, 1965: 318-325].

¹³ Über die Existenz einer ähnlichen Vorstellung bei den Turkmenen und Tadschiken in der Vergangenheit siehe [BASLOW, 1963: 138; NURSHANOW, 1956: 54].

der besser, der im Elend lebt.«). Der Brauch, das Fleisch eines *kijik* anzubieten, wie der Glaube, es einmal im Jahr essen zu müssen, um sich von den Sünden zu befreien, geht auf den Brauch der rituellen Kommunikation mit dem Totem (*intitschiuma*) zurück, dessen Sinn in der Vermehrung des Totem, aber auch darin besteht, die Menschen an ihn heranzuführen.

Die Kirgisen glaubten auch an die heilige Wirkung des Fells eines *kijik*. Deshalb nähten die Eltern, besonders jene, deren Kinder häufig starben, für ihr Kleinkind ein kurzes leichtes Pelz aus Rehfell (*elik ton*).

Im Süden Kirgisistans wird auf Teppiche (*shaj namas*) gebetet, die aus Fellen von *kijik* bestanden. Besonders geschätzt sind kleine Teppiche, die aus Fellen eines jungen Rehs zusammengenäht wurden, da man annahm, dass das auf ihnen ausgesprochene Gebet schneller zu Allah gelangt.

Glauben, die mit dem Kult des Berghammels zusammenhängen, waren im Süden Kirgisistans relativ weit verbreitet. Hier findet man häufig Gräber, neben denen Gehörne von Berghammeln liegen. Häufig hingen im Hof Gehörne, um das familiäre Wohlergehen sicherzustellen und vor unreinen Kräften zu schützen. Es ist möglich, dass zwischen den Glauben, die mit dem Kult des Berghammels verbunden waren, und einem der stark verbreiteten Motive im kirgisischen Ornament, das die Bezeichnung *kotschkor mujus* oder *kotschkorok* (Hammelgehörn) trägt, eine gewisse Beziehung besteht. W. N. BASLOW hält es zum Beispiel für möglich, dass das Motiv des »Hammelgehörns« in der turkmenischen Kunst in enger Verbindung mit totemistischen Glauben steht [BASLOW, 1963: 146]. Offensichtlich hatten Abbildungen des Bergziegenbocks, der Saigaantilope und des Hirschen, die sich auf in Kirgisistan gefundenen Bronzearbeiten befinden und in die Zeit der Saken (7. bis 3. Jahrhundert v. u. Z.) fallen, eine Beziehung zu totemistischen Vorstellungen [ISTORIJA, 1968: 73]. Da in die kirgisische Völkerschaft auch Nachfahren lokaler Stämme eingegangen waren, könnten sich die Glauben auch in der religiösen Ideologie der Kirgisen niedergeschlagen haben. Einige Unterabteilungen kirgisischer Stämme trugen Bezeichnungen wie *Kijik-najman*, *Kuran-najman* [ABRAMSON, 1946: 130], die möglicherweise totemistische Anschauungen ausdrücken, die auf *kijik* beruhen.

Eindeutige totemistische Vorstellungen über den Totem *kijik* kann man in der Folklore aufspüren. Kodshodshasch (der Heros des epischen Poems *Kodshodshasch* [1956]) war ein tapferer Jäger, der zu Lebzeiten viele *kijik* getötet hatte. Nach dem Volksglauben darf man nicht mehr als tausend *kijik* töten. Der folgende erste *kijik* würde den Jäger darüber in Kenntnis setzen, indem er sich auf die Hinterfüße stellt, oder den Jäger im Traum rechtzeitig vor der Gefährlichkeit warnt. Aber wenn der Jäger darauf nicht achtet, wird er bestraft: Er wird blind, taub, stirbt tragisch oder erschießt, wie in dem Poem *Karagul botom*, sein einziges Kind, das er für einen *kijik* hielt [KARAGUL, o. J.: 22].

Und der epische Held Kodshodshasch, der die Warnungen der Beschützerin der *kajyp*, Sur-etschki, nicht beachtet hatte, geht tragisch unter. Sein Sohn Moldolshasch

findet, um sich voller Entschlossenheit für seinen Vater zu rächen, Sur-etschki; aber sie fleht um ihr Leben, wobei sie ihm ihre Tochter Aschajran als Ehefrau anbietet.

In dem Poem sind für uns zwei Momente von Wichtigkeit.

Das erste Moment ist die Verheiratung Moldolshaschs mit der Tochter der Beschützerin der *kajyp* Aschajran. Gemäß der epischen Beschreibung unterscheiden sich weder die jungen Mädchen, die Schwestern von Aschajran, noch die Hochzeit und die Ausstattung der Unterbringung der *kajyp* durch nichts von den Menschen und ihrer Lebensform, sieht man von unbedeutenden Details ab. Hier wird überzeugend dargelegt, dass die Welt der Totemtiere dieselbe soziale Organisation wie die Menschen haben.

Das zweite Moment ist der Tod Kodshodshaschs, hervorgerufen durch die Verwünschung von Sur-etschki. Die Existenz des Aberglaubens, dass man nicht mehr als tausend *kijik* töten darf, legt die Vermutung nahe, dass der Totem *kijik* tabuisiert war.

Überreste totemistischer Vorstellungen fanden ihren Ausdruck auch in Glauben, die auf den Hundekult zurückgehen. Es gibt einige Legenden und Erzählungen, in denen die Urahnen einzelner Stämme und Völker Tiere sind, beispielsweise Hunde. Solche Legenden kommen auch bei den Kirgisen vor [WALICHANOW, 1961: 343; POTANIN, 1899: 229; SAGRJASHKIJ, 1874; SYDYKOW, 1927: 275].

Nach den Vorstellungen der Mongolen stammen sie vom roten Hund (Vater) und dem Baum Odun (Mutter) ab [POTANIN, 1881: 74].

A. P. OKLADNIKOW zieht auf Grund einer jakutischen Legende den Schluss, dass der Hund bei Teilen der alten Jakuten Totem war [OKLADNIKOW, 1949: 360-361]. Interessante Kenntnisse über den Totem Hund bei den Kidan, Hunnen und östlichen Paläoasiaten lassen sich in einer Arbeit von S. P. TOLSTOW finden [1935: 12-13]. Bei der Analyse der Totembezeichnungen turkmenischer Ethnonyme wurde festgestellt, daß auch hier der Totem Hund am weitesten verbreitet ist. Bei dem Stamm der Ersari liegen Totembezeichnungen vor, die mit dem Hund zusammenhängen. Das Ethnonym »Ersari« deutet S. P. TOLSTOW als »rothaarigen Helden« oder »rothaarigen Hund« [1935: 12-13].

Neben den zitierten Legenden bestehen bis in die Gegenwart bei den Kirgisen Vorstellungen und Rituale, die offenbar auf den Totem Hund zurückgehen. Die Kirgisen hielten den Hund für ein Wesen, das dem Menschen nicht nur nahe steht, sondern ihm auch ähnelt. Wenn nach dem Aberglauben sieben Menschen ein Opfer *sadaka* darbringen mussten, und der siebte aus irgendeinem Grund nicht anwesend sein konnte, nahm man statt seiner einen Hund mit¹⁴.

Dem Hund wird die Fähigkeit zugeschrieben, den Menschen vor allem Unglück und Elend zu bewahren, seinen Herrn zu beschützen und zu helfen. Man hielt ihn für einen Allsehenden (*kösu atschyk*), weshalb die Kirgisen das Geheul des Hundes als ein Zeichen für das Eintreten von Unheil verstanden. Nicht zufällig werden das Haar und die Zähne

¹⁴ Feldmaterialien der Autorin.

des Hundes als Schutz verwendet, besonders für Kinder. Eltern, deren Kinder häufig starben, durchstachen die Ohren von neu geborenen Jungen und fädelten Hundehaar ein. Besondere Kraft wird dem Haar des gelben Hundes (*sary it*) zugeschrieben¹⁵. Hundezähne werden an die Kinderkleidung genäht. Ehe dem Neugeborenen das erste Hemd übergezogen wird (wenn bis dahin alle Kinder gestorben waren), legte man ihm einen Hund auf den Kopf. Dieses Hemd trug die Bezeichnung Hundehemd (*it köjnök*)¹⁶. Hundehaar trugen auch Frauen bei sich, um den bösen Blick abzuwenden¹⁷.

Einen Widerhall des Totemtabus für den Hund kann man in einem Aberglauben erkennen, nach dem kein Hund getötet und nicht geschlagen werden darf, sonst würde man eine Sünde (*kunöö*) begehen. Man glaubte, dass bei einem Menschen, der einen Hund beleidigt, ein Kind mit Rachitis (*itij*) geboren wird. Für die »Heilung« dieser Krankheit legte man das Kind früh am Morgen an den Platz, wo der Hund lag, drehte es drei Mal um, zog ihm dann das Hemd aus und legte es auf den Hundepplatz. Das wird drei Tage hintereinander gemacht¹⁸. Es existierte ein weiteres Verfahren der »Heilung«: Ein Hundeschädel wird in warmes Wasser getaucht, mit dem das Kleinkind jeden Morgen sieben Tage lang begossen wird; später vergrub man den Hundeschädel, eingewickelt in sauberes weißes Gewebe, auf dem Friedhof oder an einem Ort, wohin ein Mensch selten gerät¹⁹.

Den Kirgisen waren auch Aberglauben und Rituale bekannt, die sich auf den Wolf beziehen.

Den Wolf hatten Türken und Mongolen als Totem. Gemäß der Sage stammen die Türken von einer Wölfin und einem zehnjährigen Jungen ab, dessen Sippe ausgerottet worden war; man hatte seine Füße und Hände abgeschlagen und ihn in einen dicht mit Schilf bewachsenen See geworfen, wo ihn die Wölfin fand und aufzog. Als dem Herrscher bekannt wurde, dass der Junge lebte, befahl er, ihn zu töten. Die Wölfin floh mit dem Jungen in den Altai, wo ihnen zehn Söhne geboren wurden, die Urahnen der Türken.

Einer der Söhne der Wölfin, nämlich Aschina, besaß sogar ein Banner mit der Abbildung eines Wolfkopfes, was auf seine Herkunft hinwies [BITSCHURIN, 1950: 220-221].

Eine andere Sage besagt, dass die alten Türken, die sich Gaogjuj nannten, von der jüngsten Tochter einer hunnischen Schanjun und einem Wolf abstammen [BITSCHURIN, 1950: 214-215].

Nach einer alten mongolischen Sage stammen die Mongolen von einem schwarzbraunen Wolf ab, der vom Himmel und einem weiblichen Maral gezeugt wird [PO-

¹⁵ In turkmenischen Ethnonymen wird der Totem »Hund« häufig mit dem Epithet »gelb« vereinigt. Aus diesem Grund führt S. P. TOLSTOW die interessante Bemerkung an, dass auch im mazdaistischen Kult dem gelben Hund eine wichtige Bedeutung verliehen wurde [TOLSTOW, 1935: 13].

¹⁶ Dieser Brauch wird auch bei den Kasachen erwähnt [IBRAGIMOW, 1872: 124].

¹⁷ Feldmaterialien der Autorin.

¹⁸ S. M. ABRAMSON machte die Autorin mit einer Feldaufzeichnung (aus dem Jahre 1948) bekannt, nach der bei den Tschuj-Kirgisen in der Vergangenheit ein ähnliches Ritual existierte

¹⁹ Feldmaterialien der Autorin.



ТАПОВ, 1958: 137]. Der mongolische Stamm der Bersit leitet seinen Ursprung vom Wolf ab: »Der Vater des Stammes Bersit ist der Wolf (*tschano*), der nahe einem See im Wald lebte, in dem sich ein weiblicher Maral aufhielt, die beide einen Sohn zeugten, den Urahn der Bersit.« [ПОТАНИН, 1881: 161].

An umfassendem ethnografischen Material kann man die totemistische Bedeutung des Wolfes bei den Usbeken [ПОТАПОВ, 1958: 135-142], Turkmenen [ТОЛСТОВ, 1935: 5, 8, 14-15] und bei sibirischen Völkern [ПОТАПОВ, 1958: 137-138; 1949: 122], insbesondere Burjaten, Jakuten und Chakassen, nachweisen.

Was die Kirgisen angeht, so fehlen in der grundlegenden ethnografischen Literatur Angaben, die sich auf Glauben über den Wolf beziehen, abgesehen von einem Beispiel, das L. P. ПОТАПОВ anführt, über die Kirgisen aus Andishan, die glaubten, dass Armbänder aus Wolfkrallen und Wolfsgalle Körperausschlag (Nesselfieber) heilen [ПОТАПОВ, 1958: 140], aber auch S. M. АБРАМСОН erwähnt, dass die At-basch-Kirgisen Knieknöchelchen und Fellstücke vom Wolf als Kinderamulette trugen [АБРАМСОН, 1949: 122].

Unsere Feldmaterialien belegen, dass die Kirgisen Rituale und Bräuche hatten, die mit der Verehrung des Wolfes zusammenhängen und Relikte des Totemismus widerspiegeln, in denen der Wolf Menschen vor Krankheiten, Unglück und jeglichem Bösen schützt.

Nach dem Aberglauben hilft der Wolf, das Leben des Säuglings und der Gebärenden zu erhalten. Dem soeben geborenen Kleinkind gab man Speichel des Wolfes (*karyschkyrdyn schilekej*), damit das Kind tapfer und gesund wird und nicht dem Einfluss böser Kräfte ausgesetzt ist²⁰.

Außergewöhnliche Bedeutung verlieh man dem Fell vom Wolfsrachen, das einige Frauen als Mittel aufhoben, das den Tod eines Neugeborenen verhüten sollte. Das Fell weichte man in Wasser ein, zog es später auseinander und ließ das Neugeborene darüber gehen. In der Vergangenheit war das eines der am meisten verbreiteten Rituale, die Eltern abhielten, deren Kinder oft starben²¹. Nach Angaben, die ich von Bjubjukan Kojgeldijewa erhalten habe, wird während des Rituals immer: *Karyschkyr shuttu!* »Der Wolf hat verschluckt«, gerufen²².

In der Vergangenheit bestand umfangreicher Brauch, einen Wolfszahn gegen den bösen Blick und böse Geister an die Kinderkleidung zu nähen. Aus demselben Grund wurden an die Kinderwiegen Fußgelenke des Wolfs *tschukö* gebunden. Frauen, die häufig Missgeburten hatten, nähten Wolfszähne oder kleine Wolfsfellstücke mit Haar an ihre Kleidung.

Nach dem Aberglauben hielt man den Wolfsmagen für heilig. Er wurde sorgfältig gewaschen und getrocknet. Wenn eine Frau nicht gebären konnte, wurde ein Wolfs-

²⁰ Feldmaterialien der Autorin.

²¹ Feldmaterialien der Autorin aus dem Jahre 1964; siehe ein ähnliches Ritual bei den Usbeken mit der Bezeichnung *katagan* [ПОТАПОВ, 1958: 141].

²² Feldmaterialien der Autorin.

magen in Wasser aufgeweicht und auf den Kopf der Gebärenden gesetzt. Nach der Vorstellung der Kirgisen verließ der böse Geist (*albarsty*) die Gebärende sofort²³.

Teile vom Wolf mit schützender Wirkung haben die Kirgisen nicht nur verwendet, um Krankheiten zu verhüten und das Leben von Kindern und Gebärenden zu erhalten. Das Fell und einzelne Teile des Wolfkörpers sowie seine Innereien wurden für die Heilung einzelner Krankheiten und bei anderen Gelegenheiten benutzt. So wurde ein Kranker bei der Krankheit *börü-shatysch* (Nesselfieber) in einen Pelz aus Wolfsfell (*börü itschik*) eingewickelt, um seinen Hals ein Fußknöchel des Wolfs gehängt und über die Flecken vom Nesselfieber auf dem Körper mit einer Wolfspfote mit Krallen gestrichen. Bei Magenkrankheiten gab man dem Kranken Wasser zu trinken, das mit Wolfsgalle verdünnt wurde.

In der Vergangenheit kannten die Kirgisen folgenden Aberglauben: Wenn man eine Wolfssehne *taramysch* ins Feuer warf und ein bestimmtes Gebet sprach, konnte ein Dieb gefasst werden. Man glaubte, dass je nachdem wie die Sehne im Feuer zusammenschrumpfte und verbrannte, der Dieb einen schmerzhaften Krampf erlitt und qualvoll starb. Dieser Aberglaube war so stark, dass ein Dieb, wenn er von seinem Strafmaß hörte (und die Bevölkerung am Tag zuvor darüber informiert wurde), das Gestohlene teilweise unauffällig unterschob oder sich für schuldig erklärte²⁴.

S. P. ТОЛСТОВ hat bei den Völkern Mittelasiens das weit verbreitete Spiel *kök-börü* erforscht und ist zu dem Schluss gekommen, dass seine Wurzeln auf das totemistische Heiratsritual zurückgehen, wo der Wolf den männlichen und die Ziege den weiblichen Totem verkörpert [ТОЛСТОВ, 1935: 14]. Man muss darauf hinweisen, dass die Kirgisen an die Heilkraft des Fleisches der Ziege glaubten, die beim Wettkampf *kök-börü* eingesetzt wurde. Der Ziegenkörper wurde, wenn der Sieger ihn in die Nähe einer Jurte geworfen hatte, sofort in Stücke zerteilt, die allen Interessenten überreicht wurden. Es war nicht anstößig die in die Jurte zu bitten, die kein Ziegenfleisch erhalten hatten, um ihnen Bouillon zu geben. Nach unserer Meinung ist dieser Brauch nichts anderes als ein Widerhall des Kommunikation mit dem Totem.

Offensichtlich hing das Wort »Wolf« (*börü*) in die Bezeichnung einiger kirgisischer Sippen auch mit totemistischen Vorstellungen zusammen. So wird eine Unterabteilung des Stammes Adigine Böru genannt, und unter den Stämmen Kusch-tschu und Solto sind Sippen mit der Bezeichnung Aksak-börü (»lahmer Wolf.«) bekannt [АБРАМСОН, 1961: 64, Taf. 4, 17].

Steinschriftliche Epitaphe bestätigen ebenfalls, dass unter den alten Kirgisen totemistische Vorstellungen, die mit dem Wolf zusammenhängen, existierten. Aber häufiger wird dort der Leopard erwähnt. So heißt es im Denkmal *Berge*: »Ich habe sieben Wölfe getötet. Leoparden und Damhirsche habe ich nicht erlegt« [МАЛОВ, 1952: 33], und im

²³ Feldmaterialien der Autorin.

²⁴ Über die Existenz eines ähnlichen Aberglaubens bei den Usbeken siehe [ПОТАПОВ, 1958: 142].

ersten Denkmal von Altyn-Köl lesen wir: »Du warst ein Held-Schütze. Du warst stark und bist zu Reichtum gekommen. Der Wolf floh (aus der Bärenhöhle), von den jungen Brüdern trennte sich der Leopard nicht.« [MALOW, 1952: 33] Interessant sind folgende Zeilen: »Mein Dasein und meine (immer) tapfere und meine irdische Sippe ›Leopard‹ habe ich nicht genoßen (ich war gestorben).« [MALOW, 1952: 53] »Zwingt die goldenen Enten und jungen Gazellen, wer sie ausfindig gemacht hat, zum Weinen und Schluchzen. Durch seine Kraft trennte sich mein Leopard (Tiger) von mir, schieden wir voneinander.« [MALOW, 1952: 54]

Der Leopard wurde offenbar als Sippenbezeichnung betrachtet, wobei die Sippe mit »Angesehene« und »Mächtige« bezeichnet wurde; ihre Mitglieder verehrten den Leopard und belegten ihn mit einem Tabu. Die Kirgisen hielten den Leopard für ein heiliges Tier, da man es als ein gutes Omen ansah, ihn im Traum zu sehen. Die Krallen vom Leopard, sein Fell und seine Schwanzspitze hing man an die Kinderwiege, um das Kleinkind vor bösen Geistern und Unglück zu schützen.

In den epischen Werken der Kirgisen wird häufig darüber gesagt, dass die Mütter künftiger Helden mit Vorliebe das Herz des Leoparden aßen. So wird im Epos *Manas* erzählt, dass Kanykej, als Semetej noch nicht geboren war, Feuer und Flamme für das Herz des Leoparden war [MANAS, 1959: 201].

Der Leopard dient im kirgisischen Epos häufig als positives Epitaph für einen Recken. Interessant ist auch die Tatsache, dass die Kirgisen den Leopard nie mit seinem Namen nannten, sondern andere Worte für ihn benutzten: *kara-kulak* (»schwarze Ohren«), *scher* (»Löwe«) - Epitaph für einen Recken. Aller Wahrscheinlichkeit nach läßt sich das mit dem unter Türken weit verbreiteten Brauch erklären, nach dem es verboten ist, alte Verwandte, besonders Männer, bei ihrem Namen zu nennen.

Einige türkische Völker haben den Königsadler als Totem. Seine totemistische Bedeutung ist bei sibirischen Völkern detailliert untersucht worden. Bei den Jakuten hatte jede Sippe ihren Beschützer, wotunter auch der Adler auftritt [IONOW, 1951: 2; GORCHOW, 1844: 75; SEROSCHESKIJ, 1896: 469-470]. Den Adler hatten Jakuten, die in der Steppe siedelten, und die Chorin-Jakuten [OKLADNIKOW, 1949: 121, 371] als Totem; unter türkischen Völkern sind es die Katschinen [SCHTERNBERG, 1936: 121] und Teleuten. Nach N. P. DYRENKOWA glaubte die Sippe Markim, vom Königsadler abzustammen, und erzählte, dass ihre Verwandten, die fern im Altai leben, in ihrer Jurte Krallen dieses Vogels aufhängen [DYRENKOWA, 1926: 249].

Einige Sippen der Jakuten, zum Beispiel die Kangalen, nahmen die Gestalt des Totems Königsadler sogar in ihr Sippenkennzeichen auf [SEROSCHESKIJ, 1896: 470].

Somit tritt die totemistische Rolle des Königsadlers bei sibirischen Völkern relativ deutlich auf. Bei den alten Turkmenen-Ogusen [MATERIALY, 1939: 500], aber auch den heutigen Turkmenen [TOLSTOW, 1935: 4-5; KULIJEW, 1956: 23] und den Usbeken [SADYCHINA, 1962: 45] ist das Vorhandensein des Totems Königsadler nachgewiesen.

Die Kirgisen können sich an keine totemistische Verbindung des Königsadlers mit

einer Sippe erinnern. Einige Forscher glauben, daß das kirgisische Ethnonym *bürüt* von *bürküt* abstammt²⁵. Aber diese Mutmaßungen sind bisher nicht bestätigt worden. Unter anderem trägt eine der Sippen der Katschinen die Bezeichnung *bürüt*, die S. D. MAJNAGASCHEW als Modifikation des Wortes *burkut* betrachtet. Diese Sippe hält den Königsadler für ihren Totem [SCHTERNBERG, 1936: 121].

Völlig offenkundig ist die Rolle des Königsadlers als Beschützer und Verteidiger der Gebärenden und Kinder vor bösen Geistern und Unglück. Der verzögerte Ausstoß der Plazenta während der Geburt läßt sich mit Intrigen der bösen Geister *kara-albasty* oder *martu* erklären. In diesen Fällen hielt man den Königsadler für das wirksamste Mittel, sie zu verjagen, der herbeigeschafft und neben die Gebärende gesetzt wurde [POJARKOW, 1891: 42; KOLBASENKO, 1889: 49; ILJASOW, 1945 a: 182]. Dieser Brauch existierte auch bei den Kasachen [IBRAGIMOW, 1872: 38]. Weit verbreitet war der Aberglaube, daß die Krallen des Königsadlers ebenfalls vor bösen Geistern schützen würden, weshalb die Kirgisen sie an die Kinderwiege hängten [POJARKOW, 1891: 38]. G. G. FORSYTH erwähnt bei den Alaj-Kirgisen, insbesondere dem Stamm Adygine, den Brauch, Adlerkrallen gegen den bösen Blick an Kinderkleidung zu nähen [FORSYTH, 1875: 60].

In volkstümlichen Epen tritt der Königsadler als Befreier und Beschützer von Menschen, besonders Volkshelden, auf. In dem Poem *Er Töschtük* erscheint dem Volkshelden Töschtük aus der siebten Erdschicht für drei Tage und Nächte der gewaltige Märchenvogel *alp kara kusch*²⁶ [Er Töschtük, 1956: 102]. Interessant ist die Tatsache, dass dem Vogel die Fähigkeit zugeschrieben wird, dem Menschen neue Eigenschaften zu verleihen: Verstand, Kraft, Schönheit, Jugend [Er Töschtük, 1956: 74].

In zahlreichen Märchen und Epen bedeutet das Nahen dieses Vogels Sturm, Regen, Donner und Blitz. Dieser Moment gewinnt einen gewissen Sinn, wenn man sich daran erinnert, dass der Adler bei sibirischen Völkern nicht nur ein Totem personifizierte, sondern auch den Gebieter der Sonne und Erneuerer der Natur [SCHTERNBERG, 1936: 113].

Mit totemistischen Glauben hing die spezielle Beziehung der Kirgisen zum Uhu *uku* zusammen, den sie für heilig *yjyk* hielten. Es war streng verboten, einen Uhu zu töten, worin ein Tabu zu sehen ist, das totemistischen Ursprungs ist.

Einige Sippenuntergliederungen (beispielsweise im Stamm Solto) tragen die Bezeichnung *uku*. Obgleich wir keinerlei Überreste von Vorstellungen und Legenden über ihre verwandtschaftliche Beziehung zum Uhu entdecken konnten, ist es wahrscheinlich, dass diese Bezeichnungen totemistische Vorstellungen widerspiegeln. Das wird dadurch bestätigt, dass die totemistische Beziehung des Uhus mit einer bestimmten Sippe bei den Kasachen relativ deutlich zum Ausdruck kommt. Nach einer Information von G. P.

²⁵ Interessant sind die Hypothesen von Ju. A. SUJEW. Das Ethnonym *kyrgys* bedeutet nach seiner Meinung »Volk der Greifen« und das Ethnonym *burut* »Adler« [SUJEW, 1967: 14].

²⁶ *Alp* - Riese, *kara kusch* - Steppenadler [JUDACHIN, 1965: 457].

POTANIN glauben die Mitglieder der kasachischen Sippe Kasbek, dass sie vom Uhu abstammen. Deshalb lassen sie einen gefangenen Uhu immer frei, und wenn sie sehen, dass ein Mensch ihn quält, fangen sie eine Schlägerei mit den Worten an: »Warum quälst du meinen Vater?« [POTANIN, 1881: 4].

Vorstellungen, die die Kirgisen mit dem Uhu verbinden, konzentrieren sich hauptsächlich auf die Geburt eines Kindes und seinen Schutz vor bösen Geistern. Bei langwierigen Geburten werden Uhus in die Jurte der Gebärenden gebracht und in ihrer Nähe angebunden. Man nahm an, dass die *albarsty* den Uhu fürchten und von der Gebärenden, wenn die ihn gesehen haben, ablassen²⁷.

Neben Frauen, die man für unfruchtbar hielt, band man nachts in ihrem Schlafraum einen Uhu an. Das förderte angeblich die Fruchtbarkeit. Die Existenz desselben Brauchs hat CHUDOJAR-CHAN für die Usbeken mitgeteilt [1909: 96].

Umfangreich praktizierten die Kirgisen die Sitte, Federn des Uhus und seine Knochen an die Kinderwiege zu binden. Es ist anzunehmen, dass Uhufedern an der Kopfbedeckung von Kindern und jungen Mädchen nicht nur eine schmückende, sondern auch eine schützende Funktion hatten. Uhufedern werden auch Heilkräfte zugeschrieben. Sie werden für die Heilung der Augenkrankheit des weißen Stars *konok* benutzt. Dafür nahm man ein kleines Stück weißen Mulls und nähte Uhufedern und eine Glasperle *bermet* hinein, was zusammen genommen als heilig galt. Mit diesem »heiligen Tuch« verhüllte (*shelpijt*) man drei Mal am Tag je drei Mal das kranke Auge. Nach Abschluss der Heilung wurde das Tuch nicht weggeworfen und nicht für andere Zwecke verwendet, sondern versteckt²⁸.

Neben der totemistischen Verehrung der Tiere und Vögel führten Kirgisen die Anbetung von Tieren (Zoolatrie) durch. Ein verehrtes Tier war die Schlange. Der Schlangenkult wird nicht nur bei den Völkern Mittelasiens erwähnt, sondern ist weltweit verbreitet [KASTANJE, 1913; TOLSTOW, 1935: 5-8; ANDREJEW, 1938: 113-114; CHAMIDSHANOWA, 1960]. Die Kirgisen schreiben der Schlange die Fähigkeit zu, Kinder vor dem bösen Blick und Krankheiten zu schützen. Deshalb wird an Kinderkleidung ein Schlangenkopf oder eine Kaurimuschel genäht, die »Schlangenkopf« (*shylyandyn baschy*) genannt wird. Muscheln waren bereits bei den frühen Besiedlern Kirgisistans Gegenstand religiöser Verehrung.

Man nimmt an, dass Schlangen auch Heilkräfte besitzen. Bei Rückenschmerzen (*bel ooru*) gibt man dem Kranken Galle der Schlange, die in Wasser aufgelöst wird. Bei Knochentuberkulose (*kulguna*) zerkocht man eine Schlange, filtert den zerkochten Korpus und lässt den Kranken die Flüssigkeit trinken.

²⁷ Ein ähnlicher Aberglaube existierte bei den Kasachen [IBRAGIMOW, 1872: 122-123; REDKO, 1899: 62-63 KUSTANAJEW, 1894: 36].

²⁸ Feldmaterialien der Autorin.

Größtes Interesse erwecken Vorstellungen, die mit der weißen Schlange (*ak shylyaan*) in Verbindung stehen. Die Kirgisen halten die weiße Schlange für heilig, und es ist streng verboten, sie zu töten, selbst wenn sie sich in einem Raum befindet. Umgekehrt wird sie für ein gutes Omen gehalten. In diesen Fällen wird die Schlange, nachdem sie leicht mit Milch (*ak tschatschyn*) besprüht worden ist, entfernt, aber in keinem Fall mit Gewalt. Es gehörte sich nicht, eine Schlange nahe ihrem Unterschlupf (*ordo*) zu töten. Wenn ein Mensch aus Unkenntnis oder einem anderen Grund trotzdem eine Schlange nahe ihrem *ordo* tötet, muss er ein begütigendes Ritual für die Schlange durchführen. Wenn eine Schlange getötet wurde, bereitete man im Haus sieben Fladen in Öl her und lud mehrere Leute ein, mit denen man den Ort aufsuchte, an dem die Schlange getötet worden war. Hier verzehrte man die Fladen und sprach später ein Segensgebet (*bata*) mit der Bitte, die Sünde zu vergeben. Der Mensch, der die Schlange getötet hatte, nahm einen *ketmen* in die Hände und schlug damit dort, wo die Schlange umgekommen war, sieben Mal auf den Boden.

In unseren Feldaufzeichnungen liegen Märchen vor, in denen die Wechselbeziehungen zwischen Menschen und Schlangen aufgezeigt werden. Es wird über der Leben der Schlange in der Erde gesprochen, wobei dort dieselbe Gesellschaftsstruktur wie bei den Menschen bestehen soll: Dort leben Reiche, Arme, es existiert ein Heer und selbst ein König (*padyscha*), der häufig den Namen Schajmerden trägt.

In einem Märchen wird zum Beispiel darüber berichtet, wie eine Frau ehemals eine Schlange zur Welt brachte. Die erschrockenen Verwandten nomadisierten geschwind an einen anderen Platz, wobei sie die Schlange am verlassenen Platz zurückließen und nicht töteten, was ja verboten war. Aber die Mutter konnte sich lange Zeit nicht von ihrem Tierjungen trennen. Man sagt, dass von daher das kirgisische Sprichwort, das bis in die Gegenwart besteht, stammt: *Itschen tschykkan ijri shylyaan* »Die krumme Schlange, die aus dem Schoß hervorgekrochen war!«²⁹

In vielen Märchen heiraten Schlangen, die sich in eine schöne Frau verwandeln, einen Mann. Nach einem Aberglauben verstehen Schlangen die menschliche Sprache. In der Gegenwart halten einige Alte einzelne Menschen für fähig, sich mit Schlangen zu »unterhalten« und sie zu zwingen, alles zu machen, was sie verlangen.

Aber neben der Verehrung der Schlangen bestehen völlig entgegengesetzte Vorstellungen, nach denen die Schlangen eine böse Kraft besitzen und den Menschen empfohlen wird, sie zu töten. Man versteht es als schlechtes Omen, wenn eine Schlange den Weg eines Menschen kreuzt. In solchen Fällen erschlägt der Wanderer die Schlange, zerhackt sie in zwei Teile und verscharrt sie zu beiden Seiten des Weges.

Die Kirgisen glauben, dass Schlangen zu hypnotisieren vermochten. Sie nahmen an, dass ein durch eine Schlange hypnotisierter Mann sterben kann, wenn er nicht den »Namen« der Schlange ruft. Man vermutet, dass Schlangen Namen haben: *toptschu*

²⁹ Feldmaterialien der Autorin.

»Knopf«, *butschu* »Schlinge«, *kur* »Gürtel« und so weiter. Es wird erzählt, wie ein Mann, den eine Schlange hypnotisiert hatte, einen Anwesenden bat, den Knopf zu öffnen. Als die Schlange das Wort »Knopf« hörte, fiel sie im selben Augenblick wie tot zu Boden und der Mann kam wieder zu sich.

Wer es schafft, die Schlange zu fangen, die einen Menschen gebissen hat, bindet ihren Kopf hinten an den Schwanz und wartet solange, bis sie verendet. Man glaubt, dass dieses Verfahren, eine Schlange zu töten, dem Leidenden helfen kann. In dieser Hinsicht spielt der Islam eine nicht geringe Rolle, weil die Schlange im Koran als ein Wesen geschildert wird, das dem Menschen feindlich gesonnen ist.

Die negative Beziehung zu Schlangen kann auch aus rein rationalen Überlegungen heraus entstanden sein, da der Biss einer Schlange nicht selten tödlich enden kann. Es existiert der Aberglaube, dass das Kamel einst ein Mensch war und, nachdem es sich in ein Tier verwandelt hatte, dem Menschen in vielem ähnlich geblieben ist. Nach der Geburt eines Kamelfohlens veranstaltet der Besitzer der Kamel stute ein großes Fest (*shentek*)³⁰, das sich wie bei der Geburt eines Kindes über drei volle Tage hinzieht. Um den Kopf der Kamelstute wird ein weißes Tuch gebunden. Wenn das Kamelfohlen stirbt, bedauern die Menschen die Mutter, glaubend, dass sie ebenso wie die Menschen um ihr Junges trauert und wehklagt.

<i>Shardyn baschyn kydyrtyp,</i>	An den Rändern der Abhänge
<i>Eetschitpedim botejdu,</i>	führte sie das Junge nicht hinter sich.
<i>Taldyn baschyn ssysrtyt</i>	Mit Zweigen, die sie vom Wipfel der Weide herabriss,
<i>Ojnotpodum botojdu</i>	verwöhnte sie ihr Junges nicht.
<i>Eki emtschegim tirsijtip</i>	mit der mit Milch gefüllten Brust
<i>Emisbedim botojdu</i>	stillte sie ihr Junges nicht.

[KURMANBEK, 1958: 107]

Das Kamelfleisch wurde in Ausnahmefällen mit großer Unlust gegessen. Nach einem Aberglauben sollte ein Mensch nur ein Mal im Jahr Kamelfleisch essen. Ein Ehepaar soll Kamelfleisch gemeinsam verzehren, besonders wenn die Frau schwanger ist. Wenn eine Frau diesen Brauch verletzt, wird sie wie die Kamelstute ihr Kind 10 bis 12 Monate tragen. Deshalb muss der Ehemann, wenn er irgendwo Kamelfleisch gegessen hat, ein Stück Fleisch mitbringen.

Die Kirgisen töten Kamele nur in wichtigen Fällen, wenn sie sich zum Beispiel zur Pilgerfahrt nach Mekka aufmachen [MARKOW, 1893: 19], bei einer gemeinsamen Opferung (*tülöö*), der Inthronisierung eines Chans und so weiter. Nach den vorliegenden Kenntnissen wurden, als im Chanat von Kokand Schirali zum Chan ausgerufen wurde, was beim Heiligtum Safid-Buljand geschah (und woran Kirgisen beteiligt waren), ein weißes Kamel und ein Schimmel getötet [NALIWKIN, 1881].

³⁰ Gewöhnlich wurde eine Bewirtung, die die Bezeichnung *shentek* trägt auch bei einer Kindgeburt veranstaltet

Glauben, die mit dem Kamel zusammenhängen, können im Schamanenkult entdeckt werden. Die Mehrheit der kirgisischen Schamanen hält das weiße Kamelfohlen *ak tajlik* für ihren Schutzgeist. Nach ihren Erzählungen zwingt gerade er sie, Schamane zu werden, beschützt sie und lenkt ihre gesamte weitere schamanische Tätigkeit³¹.

Breiten Raum nehmen Aberglauben ein, die in den animistischen Vorstellungen der Kirgisen mit dem Kamel zusammenhängen. *Ak tajlik* gilt auch als Hausherr (*ee*) der meisten verehrten Quellen, Bäume und Gewässer. Jeder, der eines dieser Heiligtümer aufsucht, verbrachte dort die Nacht im Gebet, ohne die Augen zu schließen, hoffend, die Stimme des *ak tajlik* zu hören oder ihn zu »sehen«. Man glaubt, dass Wünsche, wenn ihn jemand in dieser Zeit sieht oder seine Stimme hört, in Erfüllung gehen. Wenn eine Frau nach dem Besuch eines dieser Heiligtümer einen Jungen zur Welt bringt, gibt sie ihm den Namen *Tajlik* (»Kamelfohlen«) zu Ehren des Herrengeistes des Heiligtums.

Bären halten die Kirgisen nicht für ein heiliges Tier, im Gegenteil, denn nach ihrer Auffassung sind sie unrein. Gemäß einer Legende war der Bär einst ein Mensch, die Ehefrau eines muslimischen Propheten (*pajgambar*). Sie verehrte ihren Schwiegervater nicht, weshalb er sie durch einen Fluch in einen Bären verwandelte. Die Kirgisen verfolgen daneben die Praxis, Fell, Krallen und Zähne vom Bären an die Kinderwiege zu nähen, um Kinder vor bösen Geistern, dem bösen Blick und so weiter zu beschützen. Diese Art von Relikt kann man als Widerhall des vorislamischen Tierkultes betrachten. Die Legende über den »verwandelten Bären« ist nichts anderes als eine spätere islamische Überlagerung.

Die in diesem Kapitel untersuchten Materialien belegen nicht nur, dass die Kirgisen Vorstellungen anhängen, die mit Totemtieren in Verbindung stehen, sondern spiegeln auch in der Geschichte der Religion seltene Phänomene wider: den tribalen Totemismus, die Verflechtung mit dem matrilinearen Kult (die Hirschkuh-Mutter bildet den Ursprung des Stammes) und einige andere.

Wenn die Vorstellungen der Kirgisen über Totemtiere wie *kijik* und den Uhu Analogien mit totemistischen Glauben bei einigen Völkern Mittelasiens und Kasachstans und über Totemtiere wie der Hund und der Wolf bei den alttürkischen und mongolischen Völker haben, dann erinnern Totemtiere wie der Hirsch (*bugu*) und Königsadler an Totem sibirischer Völker. Diese Fakten zeugen von dem komplizierten Prozess, in dem sich das kirgisische Volk herausgebildet hat, in das neben lokalen mittelasiatischen auch zentralasiatische Komponenten eingegangen sind.

³¹ Siehe detailliert im Kapitel *Das Schamanentum und der schamanische Kult*.

DER NATURKULT UND DIE MAGIE IM WIRTSCHAFTSHAUSHALT

In den religiösen Vorstellungen der Kirgisen nimmt der Kult der Natur einen wichtigen Platz ein. Ursprünglich aus ihrer Beseeltheit, später Personifizierung, entstanden, kam der Naturkult später mit anderen religiösen Glauben in Berührung und bildete einen komplizierten Komplex.

Die älteste Vorstellung, die mit dem Naturkult zusammenhängt, ist die über den Himmel *tenir*, der als höchste Gottheit betrachtet wird. In allen schwierigen Fällen wandten sich die Kirgisen an den Himmel mit den Worten: *Tenir koldoj köp!* »Himmel, hilf!«; *Tenir shalgaj kör!* »Himmel, erweise Wohltaten!«. Bei Segenswünschen der Jugend und Danksagungen sagte man: *Tenir shalgasyn* »Ja, der Himmel segnet dich«. Daneben verbanden die Kirgisen mit dem Himmel auch den schrecklichsten Fluch: *Tenir usun* »Ja, der Himmel bestraft dich«.

Über den Himmel als höchste Gottheit der Kirgisen und Kasachen hat Tsch. Tsch. WALICHANOW geschrieben: »...in der Wildstein-Horde (der Kirgisen - T. B.) existiert der Ausdruck *kuke-tjangri* als frommer Ausruf oder Befehl« [WALICHANOW, 1961: 480].

Die Verehrung des Himmels durch die Kirgisen belegen auch einige sprachliche Angaben, die K. K. JUDACHIN zitiert [1965: 725].

Neben der Vergöttlichung des Himmels existierte bei den Kirgisen die Ehrfurcht vor dem »realen« Himmel als Teil der Natur. Deshalb riefen sie nicht selten aus: *Kök as-man koldo!* »Blauer Himmel, hilf!« In kirgisischen epischen Werken, insbesondere im Epos *Manas*, tritt häufig ein Fluch auf: *Töbösu atschyk kök ursun! Töschü tüktüü sher ursun!* »Ja, der Himmel bestraft [mich] mit Wolkenlosigkeit! Ja, die Erde bestraft [mich] mit einer dichten Pflanzendecke!«

Den Mond und die Sterne sehen die Kirgisen als unverrückbaren Teil des Himmels an. Möglicherweise haben sie sie in der fernen Vergangenheit personifiziert, aber später hat man diese Vorstellungen fast vergessen und Kenntnisse über sie fallen relativ spärlich aus. Aber nach einigen erhaltenen Relikten kann man dennoch beurteilen, dass der Mond und die Sterne Objekte der Verehrung waren.

Tsch. Tsch. WALICHANOW erwähnt: »Feuer, Mond und Sterne sind Gegenstände ihrer (der Kasachen - T. B.) Verehrung.« [WALICHANOW, 1961: 370] Es ist anzunehmen, dass die Angaben von Tsch. Tsch. WALICHANOW gleichermaßen den Kirgisen zugeschrieben werden können. Er schreibt: »Der Mond war wahrscheinlich eine Gottheit. Die Kirgisen verbeugen sich beim Auftauchen des Neumondes bis zur Erde und bringen im Sommer an den Platz, wo sie sich verneigt haben, Heu, das sie dann mitnehmen und zu Hause ins Feuer werfen. Die Kirgisen sagen, dass es auf dem Mond eine Alte gibt (wahrscheinlich infolge der Vergrößerung und der Flecken, die den Anschein von Teilen eines Gesichts erwecken). Sie schauen nicht lange auf den Mond, damit die Alte die Augen-

wimpern nicht zählen kann; wenn das geschieht, muss der Mensch sterben. Wer seine natürlichen Bedürfnisse verrichtet, darf nicht auf den Mond schauen. Im allgemeinen spricht man über den Mond mit Achtung.« [WALICHANOW, 1961: 479] Aus den genannten Gründen schlafen die Kirgisen, wenn der Mond scheint, nicht mit unbedecktem Kopf, fürchtend, dass die »Alte« die Haare zählt und der Mensch sterben kann. F. POJARKOW schreibt, wenn er auf die Vorstellungen der Kirgisen über den Mond eingeht: »Jeder Kirgise, ob Mann oder Frau, richtet ein *bata*¹ an den Mond, wenn er ihn sieht.« [POJARKOW, 1900: 32]

Die Kirgisen glauben auch an die Heilkraft des Mondes. Gegen Hühneraugen nehmen sie einen himmelblauen oder blauen Lappen und legen ihn bei Mondlicht so, dass der Mond auf ihn scheint und niemand den Lappen sehen kann. Nach drei Tagen drehen sie den Lappen in Richtung Mond um und lassen ihn weitere drei Tage liegen. Später streichen sie während des Sonnenuntergangs mit diesem Lappen über die Hühneraugen des Kranken und werfen ihn dann weg. Man glaubte, dass die Hühneraugen, wenn der Lappen völlig ausgebleicht ist, verschwinden².

Die Kirgisen nehmen an, dass jeder Mensch seinen eigenen Stern hat; wenn er sieht, wie er vom Himmel stürzt, stirbt er. Deshalb empfinden sie große Furcht, wenn sie herabfallende Sterne sehen. Der Mensch, der erfolgreich ist, ist ein sympathischer Mensch, den die Kirgisen üblicherweise einen Menschen »mit einem Stern« nennen (*shyldysy bar kischi, shyldysduu adam*)³.

Mit der Verehrung von Sternen hängen einige Begräbnisrituale der Kirgisen zusammen. Die nördlichen Kirgisen hängen die Kleidung des Toten, die man als Belohnung für die Waschung des Verstorbenen erhält, bevor man sie ins Haus trägt, an die Tür, damit die »Sterne sie sehen« (*shyldys körsun*)⁴. Im Süden Kyrgysstans breiten die Verwandten des Verstorbenen alle Sachen, die während des Begräbnisses benutzt werden (die Schlafdecke, das Kopfkissen, worauf der Tote liegt, den Filz, in den sie ihn einwickeln, wenn sie ihn zum Friedhof tragen, und seine Kleidung) aus demselben Grund oben auf der Jurte aus⁵.

Naturerscheinungen wie Donner, Blitz, Wirbelsturm bewirken bei den Kirgisen ein besonderes Verhalten, das mitunter widersprüchlich ist. Einigen Angaben zufolge wurden einzelne natürliche Phänomene personifiziert.

Den ersten Frühlingsdonner fassten die Kirgisen als eine spezielle Kraft auf, die den Menschen, der Erde und den Tieren Glückseligkeit, Überfluss und Reinigung schenkt, weshalb er sie freudig erregt. Die Frauen eilen aus der Jurte mit einem Ledergefäß⁶, in dem ein Stein liegt. Dann umlaufen sie die Jurte drei Mal links von der Türschwelle

¹ *Bata* - Segensgebet

² Feldaufzeichnungen der Autorin.

³ Ähnliche Vorstellungen existierten auch bei den Kasachen [WALICHANOW, 1961: 478].

⁴⁻⁵ Feldaufzeichnungen der Autorin.

⁶ *Könök* - Ledergefäß mit Tülle, das als Kübel beim Melken von Stuten dient.

und rufen dabei aus: *Dambyr-tasch! Dambyr-tasch! Sher ajralyp tschöp tschyk! Shelin ajrylyp, sut tschyk!* »Dambyr-tasch! Dambyr-tasch! Lasse die Erde anwachsen und Gras auftreten! Lasse die Euter anschwellen und Milch kommen!« [JUDACHIN, 1965: 183] Während sie diese Anrufungen aussprechen, schlagen sie mit dem Ledergefäß mehrfach gegen das Jurtengerüst. Danach vergießen die Frauen rechts von der Türschwelle Milch, die sich am Boden des Gefäßes befindet, das sie ebenfalls von der rechten Seite an das Schergitter der Jurte (*kerege*) hängen⁷.

Über dieses Ritual schreibt TSCH. TSCH. WALICHANOW bei den Kasachen: »Der Hausherr der Jurte eilt mit einem Kübel aus der Jurte, schlägt auf ihn, während er seine Jurte von außen umläuft, vor sich hin sprechend: »Viel Milch, wenig Holzkohle...«, - dann steckt er den Kübel nahe der Tür ins Schergitter. Man sagt noch, dass die Milch ununterbrochen bei der Türschwelle läuft. Vielleicht werden diese Abläufe nicht aus Angst, sondern aus dem Wunsch heraus vorgenommen, überreichlich Milch zu haben, folglich auch die Herden zu vergrößern.«⁸

Es besteht weiter ein Glaube, der sich auf den Frühlingsdonner bezieht. Wer den Donner zum ersten Mal hört, hält an und berührt die Spitze jedes Gegenstandes, auf den er in diesem Moment trifft. Man glaubt, dass ein Mensch danach ein Jahr lang keine Kopfschmerzen haben wird⁹.

Daneben empfinden die Kirgisen unerklärliche Angst vor dem Donner, besonders dem Blitz. Sie nehmen an, dass im Himmel zwei Engel (*perischte*) leben: Makkaj und Makkul, die lange Riemenpeitschen (*schapalak*) haben, mit denen sie die Regenwolken zur Tränke hin- oder fortjagen. Ihre Zurufe und die knallenden Peitschen entlang den Wolken klingen wie Donner, und ein mitunter abreißendes Peitschenende ist der Blitz, der Menschen verletzen kann, die Gottes erzürnt haben [WALICHANOW, 1961: 480].

In allen Fällen rufen Kirgisen, wenn sie starken Donner hören: *Ajlanajym tenir koldoj kör! Tschagylganyn - dan sakta, sharatkan!* »Drehe dich im Kreis herum, mein *tenir*, hilf uns! Rette uns vor deinem Blitz, Schöpfer!« und sagen: *Lja illa alla, Muhammed rasul alla*¹⁰.

Bei häufigem Wechsel des Wetters im Hochgebirge bringt ein Blitz, begleitet von Donner, nicht selten entsetzliche Regenfälle und Unheil. Die Menschen fürchten die verheerende Wirkung der Naturerscheinungen, die Blitz und Donner begleiten, und versuchen, sie durch Gebete und Anrufungen abzuwenden.

Interessant sind folgende Mitteilungen. Wenn ein Blitz auf der Erde einschlägt, verletzt er angeblich einen schlechten Menschen oder dringt durch sieben Erdschichten, wo er sieben Jahre liegen bleibt, später erscheint er erneut auf der Erde. Ihn stellt man

⁷ Feldaufzeichnungen der Autorin.

⁸ [WALICHANOW, 1961: 481]. Auch A. I. STEPNA berichtet über einen ähnlichen Brauch bei den Kasachen [1897].

⁹⁻¹⁰ Feldaufzeichnungen der Autorin.

sich in Form eines Faust großen Steines vor, der *kantschoo* genannt wird¹¹. Wenn der Stein weiblichen Geschlechts ist, hat er eine rote, ist er männlichen Geschlechts eine schwarze Farbe. Dieser Stein besitzt Heilkraft und wird bei Entzündungen (*kagynuu*) und Tuberkulose (*utschuk*) verwendet. Den Stein zerreibt man zu Pulver, streut es auf den Boden einer Teeschale, in die dann eine geringe Menge Wasser gegossen wird; diese Mischung trinkt der Kranke¹². Offensichtlich handelt es sich bei diesen Steinen um Teile von Meteoriten, denen die Wirkung zugeschrieben wird, Krankheiten zu heilen. In dem unterschiedlichen Geschlecht eines Steines kann man Spuren der Vorstellung irgendeines Wesens erkennen, das den Blitz personifizierte.

Wenn Mond, Sterne, Donner und Blitz in der Vorstellungen der Kirgisen mit dem Himmel in Verbindung stehen, so sieht es mit dem Wirbelsturm etwas anders aus, den sie nicht verehren, sondern fürchten. Man glaubt, dass sich im Wirbelwind viele böse Geister einnisten, die dem Menschen Krankheiten zufügen, am häufigsten psychische. Deshalb spucken die nördlichen Kirgisen, wenn sich ein Wirbelsturm nähert, drei Mal gegen ihn und fliehen. Dazu schreibt TSCH. TSCH. WALICHANOW: »Wahrscheinlich verkörperte der Wirbelwind einen *tengri* natürlichen Ursprungs, weshalb die Kirgisen, die in einen Wirbelsturm geraten, drei Mal pfeifen.« [WALICHANOW, 1961: 481]. Die südlichen Kirgisen glauben, dass der Wirbelwind nicht nur Träger böser Geister ist, sondern auch Elend und Unglück, sogar den Tod anziehen kann. Deshalb spucken sie nicht in Richtung des Wirbelwindes, sondern sprechen die Anrufung: *Sharyktyk, kujun, nary ket!* »Lichtlein, Wirbelwind, zieh weiter!«, und machen mit dem Stab eine Bewegung zur Seite, gleichsam bestrebt, sich vor dem Wirbelwind zu schützen¹³.

Einen wichtigen Platz im Naturkult nimmt die Verehrung der Erde und des Wassers ein, die ohne Zweifel auf ihren realen Eigenschaften als Repräsentanten der Lebensquelle und befruchtende Substanzen fusst [AMANALIJEW, 1967: 20, 22]. In diesen Vorstellungen fehlt die Personifikation der Gestalten. Sie verehren die gesamte irdische Natur und die irdische Oberfläche als Gottheit *Sher-Suu*. Bei den Kirgisen existiert das Ritual *Sher-Suu tajuu*, bei dem der Gottheit begütigende Opfer dargebracht werden [JUDACHIN, 1965: 249]. Nach Informationen, die wir von Vertretern der alten Generation erhalten haben¹⁴, beten die Kirgisen an die Gottheit *Sher-Suu* und opfern ihr jährlich zwei Mal: im Frühling, wenn in den Bergen das erste Grün auftaucht und die Schafe zu werfen beginnen, und später im Herbst, wenn sich die Viehzüchter bereits auf den Winter vorbereiten.

Während der Opferung versammeln sich alle Mitglieder einer Sippengruppe vor allem an einem Flussufer oder auf einem Hügel. Jede oder mehrere Familien bringen gemeinsam ein Haustier mit, und die Frauen das zubereitete Essen, das in ein Tischtuch eingewickelt ist. Wenn die Versammlungen zum Abschluss kommen, stellt sich jeder

¹¹ Bei K. K. JUDACHIN *kantschoo* - Bezeichnung einer Hautkrankheit [1965: 341].

¹²⁻¹⁴ Feldaufzeichnungen der Autorin.

neben sein Opfertier, und einer der verehrten Alten (*aksakal*) spricht ein *bata* folgendes Inhalts: *Ajlanajyn kudaj, ajlanajyn sher, ajlanajyn suu! Saat-sabyryndan sakta: oorusyrkoondon sakta! Mal shan amian bolsun! Oomijn.* »Ich drehe mich im Kreis herum, Gott, ich drehe mich im Kreis herum, Erde! Bewahrt uns vor Unglück! Bewahrt uns vor Krankheiten! Vieh und Menschen mögen gesund sein! Amen.« Das Fleisch der geschächeteten Tiere wird in einen Kessel gelegt. Solange das Fleisch kocht, essen die Menschen die mitgebrachten Speisen. Nach dem Verzehr des Opferfleisches halten sie ebenfalls ein *bata* ab, das heißt ein Gebet, das an die Gottheit *Sher-Suu* gerichtet ist, in dem über die alltäglichen Nöte der Menschen gesprochen und gebeten wird, sie vor Naturkatastrophen und Unglück zu schützen. Dieses Ritual enthält bei den Kirgisen aus dem Tien-schan ein interessantes Detail: Bevor die Opfertiere zu Ehren der Gottheit *Sher-Suu* geschächtet werden, fertigen sie eine spezielle Schale an. Auf den Boden der Schale legen sie zuerst Salz, darüber Watte und erst dann gießen sie das Blut des Opfertieres hinein. Jeder Hausherr und die Mitglieder seiner Familie treten an die Schale heran. Das Oberhaupt einer Familie taucht mit dem Finger in das Opferblut ein und drückt jedem Familienmitglied ein Zeichen auf die Stirn¹⁵.

Somit wird die Gottheit *Sher-Suu* bei den Kirgisen wie auch den Altaiern von der Sippe und der Familie verehrt [TOKAREW, 1947: 150-152; ANOCHIN, 1924]. Daneben dient die von S. A. TOKAREW bei den Altaiern erwähnte Verehrung von »*Jer-Suu*, Erde und Wasser, irdische Natur, nicht so sehr als Gegenstand im Sippen- wie im Stammeskult.« [TOKAREW, 1947: 151]. Dieses Phänomen ist offensichtlich auch für Kirgisen typisch, weil alle kirgisischen Sippen und Stämme die Gottheit *Sher-Suu* verehren, obgleich die Opferung konkret von einer bestimmten Sippe durchgeführt wird. Nicht zufällig rechnen einige Wissenschaftler, insbesondere M. I. BOGDANOW, das Ritual *Sher-Suu tajuu* zur Kategorie der bäuerlichen Rituale. Es wird im Frühling, gewöhnlich am Wasser, abgehalten, wenn die Gottheit um fruchtbaren Boden, reichlich Wasser und eine gute Ernte angefleht wird. Die Zeremonie endet mit dem Eintauchen des Mannes (*kök-baschi*), der das Wasser verteilt, ins Wasser. Das Eintauchen oder sein Versinken im Wasser sollte Regen im Überfluss bringen¹⁶.

Anflehen, die Kirgisen während einer Trockenheit abhalten, kann man offenbar ebenso zum wirtschaftlichen Kult rechnen; nach Informationen von S. M. ABRAMSON führten die südlichen Kirgisen sie durch. Wenn Getreide Schädlinge, Rost und so weiter befallen hat, schlachten sie ein Tier, besprühen die Ähren mit seinem Blut und sprechen Beschwörungen, in denen der Wunsch geäußert wird, die Ernte zu beschützen.

Die Gottheit *Sher-Suu* wird besonders intensiv angebetet, wenn Naturkatastrophen wie Erdbeben und Überschwemmungen die Kirgisen heimsuchten. Während einer Wasserüberschwemmung begeben sich die Menschen zum Beispiel an den Ort, von

¹⁵ Feldaufzeichnungen der Autorin.

¹⁶ [BOGDANOW]. Auf diese Handschrift hat uns S. M. ABRAMSON hingewiesen [ABRAMSON, 1947: 23].

dem die Katastrophe ausging, und schlachten dort Opfertiere. Dann vermischen sie deren Blut mit dem Wasser, und in einzelnen Fällen werfen sie auch ein Tier direkt ins Wasser [BAJALIJEWA, 1967: 126].

Neben der gesamten irdischen Natur verehren eine Sippe, manchmal mehrere benachbarte, konkrete Plätze, Berge, Schluchten, Quellen und Seen. Die Sippenheiligtümer haben in der Regel ihre Herrengeister (*eesi*): *toonun eesi* »Herr des Berges«, *bulakty eesi* »Herr der Quelle«, *köldun eesi* »Herr des Sees«, *araschandyn eesi* »Herr der Heilquelle« und andere.

Ein verehrter Platz ist der Berg Djungjuröme, das Heiligtum der Sippe Botu-gur aus dem Stamm Sajak, die in der Gegend von Bar-Bulak im Gebiet des Issyk-Kul lebt. Dazu sagte Abdraj Tolongutow: »Djungjuröme – das sind zwei Felsen, die ein kleiner Fluss trennt. Der Berg wird deshalb so genannt, weil hier in der Nacht von Donnerstag auf Freitag (*bejschembiden shumaga karagan tunu*) Getöse und Lärm zu hören ist und Licht brennt. Hierher kommt man, um eine Zeit lang zu beten; Frauen, die keine Kinder haben, beten; auch psychisch Kranke verbringen hier die Nacht zusammen mit einem Schamanen. Sprach ein Mensch ein Gebet, das dem »Herren des Berges« gefiel, dann konnte er ihn sehen oder seine Stimme hören. Der »Herr« dieses Heiligtums sei ein weißes Kamelfohlen (*ak tajlak*) gewesen.«¹⁷

Die Sippe Tschala-manap aus dem Stamm Sarybagysch, die in der Gegend von Koschoj-Korgon siedelt, verehrt den Berg Tschetsch-Tjube. Sie nennt ihn offenbar so, weil er an einen Kornhaufen erinnert; beim Berg wird das Ritual *tshetschkor* abgehalten. Den Tschetsch-Tjube umgeben von beiden Seiten die kleinen Flüsse At-Baschi und Kara-Kojun, wodurch der Berg eine Art Insel bildet. Nach den Erzählungen alter Kirgisen wächst auf seinem Gipfel ein allein stehender Baum; die Leute gingen zum Beten dorthin und banden Stoffetzen an den Baum. In den Nächten war auf dem Berg mitunter Feuer zu sehen und waren Schüsse zu hören, die wie Kanonen hallten. Den Herren des Berges hielt man ebenfalls für ein weißes Kamelfohlen¹⁸. Während der Herrschaft des Khanats von Kokand hatte man auf dem Berg eine Moschee und das Grab eines »Heiligen« errichtet. Auf dem Grab steckte eine Stange mit einem Pferdeschweif und lagen Gehörne von Berghammeln [PANTUSOW, 1904: 66-77]. Später zerstörten Wind und Regen diese Anlagen, aber die Kirgisen besteigen diesen Berg wie in früheren Zeiten, um zu beten.

Nach einer Mitteilung von Moldokun Bekshanow verehrt die Sippe Angidej aus dem Stamm Tscharik ebenfalls das Bergheiligtum Tschetsch-Tjube. Nach seinen Worten siedelt diese Sippe in der nahe gelegenen Ortschaft Ak-Tala. Die Leute glaubten, dass der Berg einen Geist in Gestalt eines weißen Kamelfohlens hat und dass hier die sterbliche Hülle des Propheten Asret Aaly ruht¹⁹.

An der südlichen Küste des Issyk-Kul, in dem flachen Talkessel Manshalysaj, fünf bis

¹⁷⁻¹⁹ Feldaufzeichnungen der Autorin.

sechs Kilometer von der Landstraße entfernt, befindet sich das Heiligtum der Sippe Kydyk aus dem Stamm Bugu. Ihm wird die gewaltige Fähigkeit zugeschrieben, Unfruchtbarkeit zu heilen, weshalb Frauen aus allen Sippen, die in Ortschaften am Issyk-Kul lebten, hierher zogen; in einigen Fällen reisten sie sogar aus dem Tien-Schan an. Im Volk existierte folgende Redensart: *Basch tilesen man-shylyga bar, mal tilesen Tscholpon-Ataga bar* »Wenn du ein Kind möchtest, bete beim Manshily; wenn du reich werden willst, bete an Tscholpon-Ata.«²⁰ Neben dem Heiligtum Manshily befand sich eine Quelle, wuchsen einige niedrige Bäume, die sich über den Boden ausstreckten, und vier schlanke Pappeln. Auch hier soll der »Herr« des Heiligtums ein weißes Kamelfohlen gewesen sein.

In der Bergschlucht Kulanak im Tien-Schan standen ebenfalls zwei Heiligtümer, die nahe beieinander lagen: Utsch-Terek (drei Pappeln), das die Sippe Schaten verehrte, und Kajyn masar (Birkenheiligtum), das die Sippe Töbe verehrte. Beide Sippen gehörten zum Stamm Sarybagsch. Über diese Heiligtümer sagt man, dass ihre Herren ebenfalls weiße Kamelfohlen waren.

Wir haben weitere Heiligtümer entdeckt, die von dieser oder jener Sippe und mitunter sogar einem Stamm verehrt wurden. Im Norden Kyrgysstans, besonders im Tien-Schan und im Issyk-Kul-Gebiet galten einige Berge, Schluchten mit einer Quelle und mehreren Bäumen, deren Zweige ein Wanderer mit Stoffetzen behängt, als Heiligtümer. Neben den »Herren« des Heiligtums opferte man ein Haustier. In den meisten Fällen stellte man sich den »Herren« als weißes Kamelfohlen vor, aber mitunter, wenn das Objekt der Verehrung eine Quelle war, hielt man ihn für einen weißen Frosch (*ak baka*).

Einige Unterabteilungen der Sippe Aryk vom Stamm Bugu suchten das Heiligtum Bakaluu bulak (»Froschquelle«) auf. Es befand sich in der malerischen Schlucht Turgen, wo sich unter Fichten ein kleiner Platz mit wenigen Weiden und einer Quelle lag. Die Leute, die diesen Platz besuchten, glaubten, dass in der Quelle ein weißer Frosch lebt, der Herr der Quelle, der sich nur zeigt, wenn ihm Gebete gefallen²¹.

Die Sippe Angidej aus dem Stamm Tscherik (im Tien-Schan) verehrte eine andere Quelle, deren Herr ebenfalls ein weißer Frosch war. In allen schwierigen Lebenslagen kamen die Verwandten an diesen Ort, um zu beten. Später setzte man eine Moschee neben die Quelle²².

Wie bereits erwähnt, wurden in Kirgisistan Berge, Quellen und vor allem Seen von einzelnen Sippen verehrt. Dazu gehört ein See, den die Sippe Kerki tamga anbetete. Er trägt den Namen Kyr-Köl (»Jungfrauensee«).

¹⁹ Feldaufzeichnungen der Autorin.

²⁰ Die Gegend von Tscholpon-Ata war ebenfalls ein Heiligtum und lag am Nordufer des Issyk-Kul. Die Gebete, die hier vorgetragen wurden, verhalfen angeblich zu Wohlstand und Reichtum.

²¹⁻²² Feldaufzeichnungen der Autorin.

Warum dieser See »heilig« ist, erklärt folgende Legende. Unter den Mädchen des Stammes Basys lebte eine Schönheit, die in der Familie des Bruders aufgewachsen war. Die Ehefrau des Bruders war ihr nicht wohl gesonnen. Eines Tages schenkte der Bruder dem Mädchen ein Tuch, in dem sie sich an das Ufer des Sees begab. Die ihr folgende Ehefrau des Bruders stieß sie in den See; das Mädchen ertrank, während sich die Ehefrau des Bruders zusammen mit ihrem Kind in einen Stein verwandelte. Seitdem steht am Ufer des Sees ein Stein, der an eine Frau erinnert, die ihr Kind nährt.

Die Sippe Kerki tamga versammelte sich am Seeufer, um gemeinsame Anflehungen abzuhalten. Hier betete auch eine kinderlose Frau um Nachwuchs. Man glaubte, dass der Frau das Gebet hilft, wenn sich der »Herr«, das weiße Kamelfohlen, zeigt. Gleichzeitig existierten Vorstellungen, dass in dem See, obgleich er heilig ist, böse Geister leben. Wenn vor einem Menschen eine Schlange auftaucht, wird er in jedem Fall sterben²³.

Die Sippe Boobek aus dem Stamm Mundus verehrte den See Köl-Kupan, der vier bis fünf Kilometer nördlich des muslimischen Heiligtums Arstanbap liegt. Obgleich man aus vielen Teilen Mittelasiens zum Heiligtum Arstanbap reiste, begab sich die Sippe Boobek für gemeinsame Gebete nur an den See Köl-Kupan²⁴.

Die Sippen Kagasdy und Kadry aus dem Stamm Kuttschu verehrten den See Kara-Köl (»schwarzer See«), der sich im Bereich ihrer Sommerweiden befand. Als Herr dieser »heiligen« Seen wurde ebenfalls ein weißes Kamelfohlen angesehen.

Der Einfluss des Islams auf den Kult der Sippenheiligtümer äußerte sich im Norden Kyrgysstans darin, dass dort muslimische Gebete vorgetragen wurden; bei einem Heiligtum, neben dem man eine Moschee errichtet hatte, lebten Mullahs, Schwachsinnige, Derwische (*dumana*). Im Süden Kirgisistan war der Einfluss des Islams erheblich geringer. Einige Sippen und Stämme, die in der Nähe der größten muslimischen Heiligtümer Tachtı-Suleiman, Arstanbap, Asret-Ajub, Safid-Buljand und weiteren lebten, besuchten sie und hielten hier gemeinsame und individuelle Anflehungen ab.

Die uns vorliegenden Materialien erlauben die Behauptung, dass jede kirgisische Sippe in der Vergangenheit ihre religiösen Rituale bei eigenen Heiligtümern abhielt, von denen einige hoch verehrt wurden.

Der Sippenkult der Berge, Quellen, Bäume und Seen unter den Kirgisen, der unter den Altaiern im Sippenkult der Berge seine Analogie findet [POTAPOW, 1946: 145, 160], entstand nach S. A. TOKAREW durch die Ansiedlung einer Sippe in einem bestimmten Bereich, wodurch Hunderte von wirtschaftlichen und alltäglichen Beziehungen der Menschen mit der sie umgebenden Umwelt entstanden [TOKAREW, 1947: 153]. Die Religion ruft, wie bereits L. FEUERBACH feststellte, das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen nicht nur von der Natur im allgemeinen, sondern vor allem von der ihn umgebenden Natur und von der Situation hervor, in der er leben und handeln muss [FEUERBACH, 1926: 370].

²¹⁻²⁴ Feldaufzeichnungen der Autorin.

Ein wichtiges Element im Naturkult bildet die Verehrung des Feuers. TSCH. TSCH WALICHANOW schreibt zu diesem Phänomen: »Feuer ist das Heiligste. In außergewöhnlichen Fällen opfern die Wildstein-Kirgisen mit dem Gürtel über der Schulter dem Feuer, in das sie Fett werfen.« [WALICHANOW, 1961: 370] Über die Feuerverehrung unter den Kirgisen berichtet auch F. POJARKOW, obgleich sie, wie er anmerkt, das Wasser stärker als das Feuer verehren [POJARKOW, 1900: 33-34]

Die Verehrung des Feuers hing mit den ältesten Vorstellungen über seine heilenden und reinigenden Wirkungen zusammen. Der Feuerkult war mit dem Kult des Hausherdes, folglich auch dem Sippenkult in der Familie, verbunden. Die Kirgisen hatten mehrere Glauben und Rituale, die sich auf das Feuer beziehen. Es war verboten, ins Feuer zu spucken, es mit Wasser zu löschen, auf eine Stelle zu treten, wo Asche liegt. Während des Lammens der Schafe war es unerwünscht, einem Nachbarn Feuer zu geben. Man durfte auch während der Kindesgeburt solange kein Feuer aus dem Haus tragen, bis die Plazenta ausgestoßen war.

Es existierte ein weiteres Ritual: Wenn die Jungverheiratete nach der Hochzeit zum ersten Mal ins Haus des Ehemannes kam, kochte man zu ihrer Einführung am häuslichen Herd eine Speise. Nachdem sie in die Jurte getreten war, musste sie sich mehrmals vor dem Herd verneigen und später mit der Schöpfkelle die Speise im Kessel drei Mal leicht umrühren. Häufig gab man der Jungverheirateten ein kleines Stück Fett, das sie ins Feuer werfen musste [DYRENKOWA, 1927: 63-64].

In diesem Zusammenhang ist der Kult des Feuers und des Herdes bei den Altaiern aufschlussreich. Sie, wie auch die Kirgisen, sahen das Feuer als familiäres Heiligtum an und personifizierten es in der weiblichen Gestalt *ot ene* »Feuer-Mutter«.

Bevor ein Kind in die Wiege gelegt wurde, näherte sich die älteste, verehrteste, wichtigste und kinderreichste Frau unter den Anwesenden dem Feuer und sprach, nachdem sie Platz genommen hatte: *Bissmilja irrachman irrachim, ot enekesi koldosun* »Bissmilja irrachman irrachim, möge Mütterchen Feuer dich beschützen.« Später nahm sie einen Zweig glühenden Wacholders, trat an die Wiege und strich den Zweig über die Schlafstelle; erst danach schritt sie zum Ritual der Einbettung des Kindes²⁵.

In allen übrigen Aufzeichnungen, die sich auf die Einbettung des Kindes in die Wiege beziehen, trifft man auf *Umaj ene* »Mutter Umaj« statt auf *ot eneke*. In den Glauben der Kirgisen werden die Kulte *Umaj ene* und *ot eneke* direkt aufeinander bezogen. Die Gestalten *Umaj* und *ot ene* treten in der Rolle von Beschützerinnen des Hausherdes und der Nachkommenschaft auf.

Durch die Analyse von Literaturangaben, aber auch alttürkischen Runenschriften aus dem 6. bis 8. Jahrhundert kommt A. N. BERNSCHTAM zu der Auffassung, dass *Umaj* als weibliche Gottheit, Beschützerin des häuslichen Herdes und der Nachkommenschaft eindeutig als Relikt des Mutterkultes zu verstehen ist, der mit dem Matriarchat verbun-

²⁵ Felddaufzeichnungen der Autorin.

den ist [BERNSCHTAM, 1946: 99, 105, 163]. S. M. ABRAMSON, M. S. ANDREJEW und G. N. SNESAREW sehen in *Umaj* eine Fruchtbarkeitsgöttin [ABRAMSON, 1949: 84; ANDREJEW, 1953: 26; SNESAREW, 1969: 187-204].

Mit dem Kult des Hausherdes und dem familiär-gentilen Kult verbanden die Kirgisen eine Darstellung aus Zinn und Blei, die sich in einigen Familien erhalten hat und die Bezeichnung *kut* trägt. Man glaubte, dass *kut* durch den ovalen Holzreifen fällt, der die Rauchöffnung bildet, und an den oberen Enden der Kuppelstangen des Schergitters der Jurte (*tunduk*) und im Herd (*kolomto*) in Form eines kleinen gallertartigen dunkelroten Stücks ausharrt. Dem, der es packen kann, bringt es Glück, was aber nur ein reiner, guter Mensch vermag [JUDACHIN, 1965: 452]. Wenn *kut* an eine menschliche Darstellung erinnerte, nahm man an, dass derjenige, der sie besitzt, viele Kinder haben wird; wenn sie jedoch einem Tier ähnelte, wird er reichlich Vieh besitzen. Zuerst wurde *kut* in Watte eingewickelt, dann in Stofflappen und später in einen kleinen Sack gelegt, der in einer Truhe gelagert wurde. Die älteste Frau in der Familie war die Hauptbeschützerin dieser Reliquie. Vor ihrem Tod übergab sie das Familienheiligtum einer der jungen Bräute, die nach ihrer Meinung würdig war, die Aufgabe der Beschützerin zu erfüllen. Man glaubte, dass *kut* verschwinden wird, wenn sich eine Frau als unwürdig erweist²⁶.

Dazu hat F. POJARKOW interessante Details angeführt: »Bis zur Vervollkommnung des Islam, die unter den mittelasiatischen Khanaten stattfand, existierte unter den Kirgisen »*kut*« - ein Idol, das aus Zinn und Blei gegossen und in verschiedene Stofflappen eingewickelt wird; zumeist dominierten die Farben Blau und Rot. Dieses Idol wurde bei Viehseuchen eingesetzt; bei einer geringfügigen Viehkrankheit wurde das Idol in Wasser gesäubert, mit dem man dann das Vieh besprühte. Aber jetzt wird es nicht mehr verwendet und hat sich nur noch in der Erinnerung bewahrt.« [POJARKOW, o. J.]

Somit war *kut* ein Familienheiligtum, das Glück, Reichtum und Kinder bringen sowie das Vieh vor Krankheit schützen sollte.

Man muss anmerken, dass die Tadschiken und Usbeken ähnliche Glauben kannten. Grundsätzlich hingen sie mit Wahrsagungen beim Einzug in ein neues Haus (eine neue Jurte) zusammen. Einen fast vergessenen Brauch schildert M. S. ANDREJEW. Im Tadschikischen wurde er *kut reson* »Abgießen des Glücks« genannt. Eine alte Frau fertigte ein Talisman an, indem sie geschmolzenes Blei in Wasser goss. Anhand des entstandenen Gebildes sagte man die Zukunft voraus [ANDREJEW, 1929: 113]. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war dieser Brauch im Fergana-Tal weit verbreitet. In einem Dokument aus dem Archiv der Kokander Chane befindet sich die Verfügung für einen Lagerarbeiter, Silber, Blei und Kupfer auszuhändigen, um im neuen Haus des Sohns des Bega von Margelan »das Glück abzugießen« (*kut richtan*) [TROIZKAJA, 1968].

²⁶ Felddaufzeichnungen der Autorin.

Die kirgisischen *kut*-Idole korrelieren mit Idolen-Götzen, die als familiäres Sippenheiligtum bei vielen Völkern Sibiriens und im Altai in jedem Haus gehalten werden [TOKAREW, 1964: 255].

Eines der interessantesten Rituale war die Verehrung des Herdes des Schwiegervaters (*kajnatany otun tajuu* oder *kajnatany kolomtosin tajuu*). In einigen Fällen versuchte man die Kinderlosigkeit kirgisischer Frauen damit zu erklären, dass die Frau einst den Herd des Schwiegervaters entweiht oder sich ihm gegenüber respektlos verhalten habe. Wenn die Unfruchtbarkeit der Frau derart gedeutet wurde, hielt sie folgendes Ritual ab: Sie holte aus dem Ail, in dem ihre nahen Verwandten (*törkün*) lebten, ein Schaf und ein Stoffstück und begab sich ins Haus des Schwiegervaters.

Das Ritual der Verneigung vor dem Feuer als reinigendes Element hielten die Kirgisen sowohl individuell wie auch in Gruppen, Familien und Sippen ab. Ein deutliches Beispiel sind Rituale mit der Bezeichnung *alas*. Vor dem Schlaf umräucherte man sein Bett mitunter mit Wacholderqualm und hielt eine Beschwörung ab: *Alas, Alas, ar baleketten kalas* »Alas, alas, befreie uns von jeglichem Unglück.« Die Wiege des Kindes und seine Kleidung wurden, bevor sie ihm angelegt wird, ebenfalls umräuchert.

Zumeist führte das Ritual *alas* die ganze Sippe durch, wenn sie an einen neuen Platz nomadisierten. Dafür entzündete man dicht nebeneinander zwei Lagerfeuer aus Wacholder, durch die das Vieh getrieben wurde²⁷. Die Menschen gingen ebenfalls durch die Lagerfeuer. Man nahm an, dass nach der Reinigung durch das Feuer alles Unheil verschwindet, unter dem die Menschen am alten Platz gelitten hatten.

Das Ritual *alas* hatte zu Neujahr eine wichtige Bedeutung. Diesen Feiertag nannten die Kirgisen *orusdama*²⁸ oder *noorus*, mitunter *tschon köshö*. An diesem Tag wurde in jedem Haus reichlich Hirsebrei gekocht. Die Bewohner des Ails besuchten und bewirteten einander. Viel Freude bereitete dieser Feiertag den Kindern, die mit Schalen von Haus zu Haus gingen. Abends versammelten sich alle Bewohner und entzündeten ein riesiges Lagerfeuer aus Wacholderzweigen. Die Leute stellten sich um das Feuer herum auf und übersprangen es, klopfen ihre Kleidung über dem Feuer aus und riefen dazu:

*Alas, alas,
Ar baleeden, kalas,
Eski shyl ketti,
Ajdan aman,
Shyldan shen bololuk!*

Alas, alas,
Befreie uns von jeglichem Unglück.
Das alte Jahre ist vergangen,
Das neue Jahr hat begonnen,
Mögen wir im neuen Jahr
gesund bleiben!

²⁷ Über einen ähnlichen Brauch bei den Kasachen siehe [WALICHANOW, 1961: 476].

²⁸ Der Terminus *orusdama* ist offenbar ein entstelltes Achura-Mazda, der Name einer zoroastrischen Gottheit, der Quelle des Lebens, des Schöpfer und des Gedeihens. Gleichzeitig sollte man erwähnen, dass Kasachen und Kirgisen an die zoroastrische Gottheit Armana glaubten (entstelltes Aichra-majnu - Quelle des Todes, der Zerstörung).

Die Handlungen wie auch die dabei ausgesprochenen Worte waren darauf ausgerichtet, sich durch das Feuer von Unglück und Unheil zu reinigen, die im verflossenen Jahr stattgefunden hatten, und »rein« ins neue Jahr zu schreiten.

Diesen Feiertag hielt man im Frühling (ungefähr am 20. März) ab. Es wurde eine gewaltige Menge Hirsebrei zubereitet, damit überreichlich Gräser wachsen. Der Feiertag *noorus* war unter den Völkern Mittelasiens weit verbreitet [BARTOLD, 1963: 162; CHANYKOW, 1843: 208; RACHIMOW, 1956: 77; 1957: 192-207; WEROWANJA, 1931: 300-301].

Mit dem Naturkult waren verschiedene Glauben und Rituale der hauswirtschaftlichen Magie eng verbunden. Die Kirgisen beschäftigten sich vor allem mit Viehwirtschaft, weshalb sie aus unterschiedlichen Anlässen Rituale abhielten, die sich in eben diesem Wirtschaftszweig herausgebildet hatten.

Vor allem wurden Rituale bei Viehseuchen veranstaltet. Dann hielt man zur Mittagszeit auf dem Sippenfriedhof in Anwesenheit aller Ailbewohner ein Opferritual ab und trug Bittgebete vor, die sich an die Geister der Vorfahren (*arbak*) richteten, damit die Viehherde gesunde. Am Abend trieb man eine große Schafherde heran und beließ sie, nachdem sie drei Mal um den Friedhof herumgeführt worden war, über Nacht dort.

Auf Weiden im Hochgebirge, wo Sippenfriedhöfe fehlten, wurden kranke Schafe am Abend zu einer heiligen Quelle oder heiligen Bäumen getrieben, wo sie, nachdem sie drei Mal umkreist hatten, bis zum Morgen blieben²⁹.

Ein weiteres Ritual, das die Kirgisen im Issyk-Kul-Gebiet und Tien-Schan durchführten, um ihr Vieh von Krankheiten zu befreien, lief wie folgt ab: Bei Anbruch der Dämmerung wurde der Eingang des Schafpferchs mit Rauch eingenebelt, indem Fisch oder Fischknochen in glühende Holzkohle geworfen wurde. Nach den Vorstellungen der Kirgisen hatte der Rauch von verbranntem Fisch eine besondere Kraft, durch die das Vieh gesundete³⁰. Gleichzeitig stellte man in die Mitte des Pferchs eine Reihe mit sieben Kerzen (*scham*), die aus mit Watte umwickelten Schilfstengeln bestanden. Der Besitzer der Herde ging im Pferch zu den Kerzen und verneigte sich drei Mal vor ihnen, worauf er kniend ein *bata* aussprach: *Kudaj, shakschylyk ber, uschul daftryndy tshyggara kör* »Mein Gott, gib uns alles Gute, befreie uns von dieser Krankheit.«

Kirgisen »heilten« krankes Vieh auch mit folgender Methode: Sie nahmen ein Bündel Hundehaar und warfen es, nachdem sie damit den Schafpferch durchschritten hatten, in einen Fluss [KYRGYS, o. J.: 139].

Nach den Angaben von A. Toktorbajew und Dsh. Katschibekow³¹ schächtete man bei einer Lungenerkrankung der Schafe ein krankes Schaf und durchstach die herausgezogene Lunge mehrmals mit einem spitzen Eisenstab. Man glaubte, dass die dadurch erschreckte Krankheit die Herde verlässt. Manchmal versuchte ein Herdenbesitzer, der einen umgestülpten Pelz übergezogen hatte, die Schafe zu erschrecken, wodurch die

²⁹ Feldaufzeichnungen der Autorin.

³⁰⁻³¹ Feldaufzeichnungen der Autorin. [KYRGYS, o. J.: 141]

Krankheit ebenfalls verjagt werden sollte. In einigen Fällen trieb man eine kranke Herde über ein glühendes Lagerfeuer³².

Man glaubte auch an die magische Kraft des Koran. Wenn ein Tier erkrankte, band man den Koran an einen Querbalken, der über den Pfosten des Pfercheingangs lag, und jagte die kranke Herde unter den Querbalken hindurch³³.

Um die Herde oder einzelne Tiere vor Unheil zu schützen, griff man zu verschiedenen Amuletten und Schutzgegenständen. Zum Beispiel stellte man an den Rändern des Pferchs Pferdeschädel oder Gehörne vom Berghammel auf. Am Hals der besten Rennpferde und Kühe befestigte man Amulette mit Versen aus dem Koran, die ein Mullah geschrieben hatte und in ein dreieckiges Lederfutteral genäht wurden; weiterhin gab es runde Eisenscheiben mit gemusterten Rändern (*dildirek*) um³⁴.

In den beschriebenen Ritualen für den Schutz des Vieh sehen wir eine Verpflechtung der Magie mit animistischen Vorstellungen, dem Naturkult.

Die Vereinigung magischer mit totemistischen Vorstellungen ist insbesondere darin zu erkennen, dass das Gehörn des Berghammels³⁵, das Skelett des Rennpferdes [PETRASCH, 1963: 264] sowie Hundehaar heilig sind. Diese Gegenstände konnten nicht nur vor dem bösen Blick, sondern auch vor einer unreinen Kraft schützen. Deshalb besteht unter den Völkern Mittelasiens, darunter den Kirgisen, der Brauch, das Gehörn eines Berghammels an heiligen Plätzen, auf Gräbern, in Pferchen aufzustellen, aber auch auf dem Hof und über Toren, um das Wohlergehen der Familie zu bewahren. Der Schädel eines Rennpferdes wurde auch bei der »Heilung« einiger Kinderkrankheiten verwendet [ABRAMSON, 1949: 124]. Auch die Jakuten nahmen einen Pferdeschädel als Schutz [POPOW, 1949: 293, 306-307].

Die beschriebenen magischen Handlungen nahmen niemals Formen an, die unmittelbar mit dem Islam zusammenhängen (den Glauben an die magische Kraft des Korans, muslimische Gebete-Amulette und so weiter).

Neben Ritualen, die Vieh vor Krankheiten schützen sollten, findet man Zaubersprüche und Beschwörungen, die darauf abzielten, den Viehbestand zu erhöhen, es vor Krankheiten, Raubtieren, Dieben und so weiter zu bewahren. Der Zauberspruch *kyloo-kyloo* wurde bei der Geburt von Kälbern vorgetragen. Die Hausherrin ging zu einer kalbenden Kuh, kochte die Erstmilch in einem Kessel und verteilte sie unter den Nachbarn. Die im Kesselboden verbliebene Erstmilch nahm sie in eine Schöpfkelle auf und sprach, sich mit ihr drei Mal vor der Stirn des Kalbes verneigend, folgende Beschwörung:

Kyloo-kyloo, torpogum, Kyloo-kyloo, mein Kälbchen,
Kamysch tolgon karala, Im Schilfdickicht, schwarz-buntes,

³²⁻³³ Feldaufzeichnungen der Autorin

³⁴ Vom Wort *dildire* - zittern, sich schütteln. Siehe *dildirek* - etwas Zitterndes, das ein klirrendes Geräusch abgibt [JUDACHIN, 1965: 194].

³⁵ Über die Bedeutung des schwarzen Hammels bei den Turkmenen siehe [BASLOW, 1963: 142].

Kalyn uj bol torpogum,
Tokoj tolgon torala,
Top ujdun bol, torpogum,
Karagaj otun artkanda,
Kajkalaba, torpogum,
Tesek otun artkanda.
Terme.begin, torpogum,
Kyloo-kyloo, torpogum,
Ilgeri barsan uuru alat,
Kijin kalsan börü shejt.
(Akalmandüü tornogum),
Orto sharden tschykpaj shür...
[BOGDANOWA, o J.]

Stehe bei vielen rotbraunen Kühen, mein Kälbchen
Wenn du mit Pappelbrennholz beladen wirst,
Krümme deinen Rücken nicht, mein Kälbchen
Wenn du mit Holz beladen wirst,
Schwanke nicht, mein Kälbchen,
Kyloo-kyloo, mein Kälbchen,
Gehst du voran - stehlen dich Diebe,
Bleibst du zurück - verschlingen dich die Wölfe
(*Kluger Kopf, mein Kälbchen*)
Halte dich immer
in der Mitte auf.

Die Beschwörung *kyloo-kyloo* schloss gewöhnlich wie folgt ab: *Min ujdun baschy bol* »Werde das Oberhaupt von tausend Kühen.« Darauf vergoss die Hausherrin die Erstmilch in der Schöpfkelle. Der Text der Beschwörung *kyloo-kyloo* wird an und für sich gesprochen, damit die in diesem Ritual geäußerten Wünsche verwirklicht werden und man an die magische Kraft der Beschwörung und der ersten gemolkenen Milch glaubt.

Die Beschwörung *mal telüü* wurde vorgetragen, wenn eine fremde Mutter ein Jungtier nährte. Sie gehörte ebenfalls zur Kategorie des Schutzes [BOGDANOW, o. J.]. Wenn das Jungtier eines Schafes oder eines anderen Haustiers verstorben war, hielt man diese Beschwörung ab. Um die Mutter vor Krankheiten und dem Rückgang der Milch zu schützen, zog man dem toten Lamm das Fell ab und legte es über ein fremdes Jungtier, das an das Mutterschaf herangelassen wurde. Hin und wieder brachte man nur das vorher eingesalzene Fell des toten Lammes zum Schaf, damit es, nachdem es am Fell geleckert hatte, sein Junges riechen konnte und weiterhin Milch abgab. Dafür wurde das Fell des toten Lammes mit Stroh ausgestopft.

Mitunter ließen Haustiere auch ihre eigenen Jungen nicht an sich heran. Dann sprach man ebenfalls eine Beschwörung. Wir zitieren eine Beschwörung, die vorgetragen wurde, wenn ein Schaf sich seinem Jungen verweigerte:

Tschoj³⁶, tschoj, tschoj, kojum, Tschoj, tschoj, tschoj, mein Schäfchen,
Ös balandy sherisen, Wenn du dein eigenes Junges nicht kennst,
Ös balandy körünsün, Möge Unglück über dich kommen,
Tschoj, tschoj, tschoj, kojum, Tschoj, tschoj, tschoj, mein Schäfchen,
Karaldy badan sherisen, Wenn du dein Teures nicht zu dir nimmst,
Kak, baschyna körünsün. Möge Unheil über dich hinabstürzen.
Tschoj, tschoj, tschoj, kojum, Tschoj, tschoj, tschoj, mein Schäfchen,

³⁶ Ausruf, mit dem ein Schaf herbeigerufen wird.

Maaratyp saga körünsün,
 Baleket saga körünsün.
 Tschoj, tschoj, kojum
 Ösündün kosun bolutschu,
 Telibesem maga shaman
 Telinbesen saga schaman.
 Astynda kosu maaratyn,
 Ashaldyndyn shetkeni
 Ös balandy sherisen,
 Balekettin baarysyn
 Körsötömün kösünö
 Kyjnaba meni ee dep
 Dalaj korduk ischterdi
 Körsötömün ösünö....
 [BOGDANOWA, o. J.]

Wenn es vor Kälte blökt, zwinge dein Kind,
 weil du die Gute nicht siehst.
 Tschoj, tschoj, mein Schäflein,
 Es ist dein eigenes Kind,
 Zwinge ich dich nicht, wird mir schlecht.
 Wenn du das Lamm zu blöken zwingst,
 Denke, dass sich dein Tod nähert,
 Wenn du dein Kind nicht nährst,
 Zeige ich dir
 Alles Missgeschick und Unglück.
 Quäle mich nicht als Herrin,
 sonst zeige ich Dir
 Viel Unglück....

Die Kirgisen verfolgten zum Wohl des Viehs noch andere Bräuche, die auf magischen Vorstellungen beruhten. In der Vergangenheit markierten die kirgisischen Viehzüchter die Ohren der Schafe (*en*): Sie schnitten das Ohr ein oder ein Stückchen heraus. Die Ohrstücke warfen sie normalerweise nicht weg, sondern zogen sie auf einen Faden und hängten sie in die Jurte³⁷. Man glaubte, dass dadurch nicht nur die Schafe verschont bleiben, sondern sich auch stark vermehren.

Die Kirgisen überließen keinem Viehzüchter ihren Schafpferch, weil sie meinten, dass damit ihr Wohlstand (in diesem Fall an Vieh) übertragen werden könnte. Offenbar gab man aus denselben Überlegungen die Halsschnur eines verkauften Tieres nicht weg.

Die Kirgisern hatten kaum magische Rituale, die mit dem Ackerbau zusammenhingen. Eines dieser Rituale war *tschetsch* oder *tschetschkor*³⁸. Es wurde auf dem Dachboden nach dem Dreschen des Korns abgehalten, bevor es in Säcke abgefüllt wurde. Das Korn wurde gehäufelt und mit einer Kreislinie umgeben. Auf den Haufen legte man ein Stück Ton oder sieben Steine und stieß sieben kleine Pfähle hinein. Der Kornbesitzer führte ein Schaf auf den Dreschboden, das geschächtet wurde. Sein Blut wurde über das Korn, die Schaufel und den Dreschboden versprüht. Das Schaffleisch kochte man auf dem Dreschboden, wo man es auch verzehrte. Dann sprach man ein *bata*: *Kudaj shakschylük bersin, nan mol bolsun, mal shan aman bolsun* »Möge Gott Gutes geben, möge es viel Weizen geben, mögen das Vieh und die Menschen gesund sein.«

Vor dem Abfüllen des Kornes in Säcke wandte man sich an Baba-dyjkan, den Beschützer der Landwirtschaft: *Baba-dyjkan, kön tschytsch, oroö tolgon buudaj ber!* »Baba-

³⁷ Über die Existenz dieses Brauchs informierte mich S. M. ABRAMSON.

³⁸ Die Tadschiken nennen es *tschoscht* [RACHIMOW, 1957: 81].

dyjkan, vermehre das Korn, damit die Kornspeicher voll Hirse sind!«³⁹ Um Baba-dyjkan zu besänftigen, brachte man ein Opfer dar.

An die hauswirtschaftliche Magie schließt sich die des Wetters an. Durch magische Handlungen versuchte der Mensch, die Natur zu beeinflussen: Regen, Schnee und Wind herbeizurufen oder diese Phänomene zu verhindern. Die Existenz dieser Form von Magie bei Kirgisen, die sich hauptsächlich mit nomadischer Viehzucht befassten, lässt sich durch das Bestreben erklären, günstige Bedingungen für die Unversehrtheit und Vermehrung des Viehs sicher zu stellen.

In der Antike wurde eine ähnliche magische Handlung vor allem zu Verteidigungszwecken verwendet. In vielen Märchen, im Epos *Manas* und in Schriftquellen [BARTOLD, 1963 b: 496] wird berichtet, wie Schnee und Kälte herbeigerufen wurden, wenn ein feindlicher Überfall bevorstand. Andererseits hingen diese Handlungen mit dem Schutz des Viehs zusammen. Die streitbaren Viehzüchter entwendeten häufig Vieh (*barymta*); vor allem stahlen sie bei jemandem, der sie beleidigt hatte, die besten Pferde, aber auch bei seinen Verwandten. Die Räuber kamen gewöhnlich von weit her. Bei dem Versuch, sie aufzuspüren, suchte der Hausherr Spuren ihrer Pferde. Man hielt er aber auch für erforderlich, Schnee herbeizurufen, da man in ihm deutlich Spuren erkennen konnte.

Die Magie des Wetters »kannten« Beschwörer (*dshajtschy*). Im frühen 20. Jahrhundert waren Toktorbaj Tscholponbajew vom Stamm Tscherik (im Tien-Schan) und Sujumaaly Kasymow vom Stamm Basys (im Süden Kirgisistans) die bekanntesten Beschwörer. Die Gabe, das Wetter vorherzusagen, stand mit dem Stein *dshajtasch* in Verbindung.

Gemäß dem Glauben fand man einen *dshajtasch* im Magen einiger Schafe und Kühe [ABDRACHMANOW, o. J.: 46; JUDACHIN, 1965: 715] oder im Wasser durch ein vierzigtägliches Gebet mit jeglichen komplizierten Prozeduren; in einen *dshajtasch* verwandelte man einen gewöhnlichen Stein in Fingergröße⁴⁰. Gewöhnlich hatte ein *dshajtasch* hellblaue oder rotschimmernde Farbe [ABDRACHMANOW, o. J.: 47]. N. JA. BITSCHURIN erwähnt, dass dieser Stein eine blaue, gelbe, grüne oder dunkle Farbe hat und im Magen von Kühen und Pferden gefunden werden kann [BITSCHURIN, 1829: 214].

Diesem Stein wurde die magische Fähigkeit zugesprochen, das Wetter zu beeinflussen und Menschen Leid zuzufügen. Man glaubte, dass derjenige, der einen verlorenen Stein zuerst erblickt, Unheil, Krankheit und Tod erleiden wird. Deshalb wurde ein *dshajtasch* sorgfältig versteckt und vor dem Tod seines Besitzers im Boden vergraben.

Der Glaube an die magischen Wirkungen des Steins *dshajtasch* ist unter vielen Völkern verbreitet. Die Kasachen kennen ihn unter der Bezeichnung *dshaj-tas*, die Usbeken [BARTOLD, 1963 b: 138], Altaier [NIKIFOROW, 1916: 3, 14, 159, 227; POTANIN, 1916: 67] und Mongolen [KOSIN, 1935: 186-187; BIBLIOTEKA, 1849: 5-7] unter *jada* und die Jakuten unter *sata* [KULAKOWSKIJ, 1923: 59-60; MALOW, 1947].

³⁹ Feldmaterialien der Autorin.

⁴⁰ Feldmaterialien der Autorin

Nach den Vorstellungen der Kirgisen setzten nach dem Ableben eines Beschwörers starke Niederschläge ein, gegen die folgendes Ritual half: Mit der Messerspitze ritzte man den Bauch des Verstorbenen leicht an, dann riss man ihm einige Augenwimpern und Brauenhaare aus und senkte den Leichnam ins Grab. Dabei rief man: *Taskaranyn tandajynan katty, shagalmajdyn shanynan katty* »Wie der Himmel den schwarzen Greifen verhärtete, so verhärtete er die Seele des Rotfussfalken.« [ABDRACHMANOW, o. J.: 16] Auf einem Grab entzündeten die Beschwörer *dshajtschy* ein Lagerfeuer, in das die herausgerissenen Haare geworfen wurden. Man glaubte, dass die Niederschläge, sobald der Rauch in den Himmel zieht, aufhören. Wenn ein Toter beigesetzt wurde, ohne dass dieses Ritual durchgeführt worden war, und der Tod zufällig mit Schnee und Regen zusammenfiel, grub man den Leichnam wieder aus und hielt dasselbe Ritual ab. Nach einigen Informationen wurde der Körper eines *dshajtschy* manchmal nicht begraben, sondern verbrannt [ABDRACHMANOW, o. J.: 16].

Die Herbeirufung von Regen und Schnee ist (wie in Ritualen, die mit dem Tod des *dshajtschy* zusammenhängen) zweifellos eine frühe Form der Magie des Wetters und ein Element der imitativen Magie. Die Idee des Islam, die fast mit allen magischen Ritualen eng verflochten ist, konnte hier keinen Einfluss gewinnen. Während in einem anderen Ritual, das von einer Opferung (*tülöö*) begleitet wird und ebenfalls zur meteorologischen Magie gehört, islamischer Einfluss vorliegt. Das Ritual *tülöö* wurde kollektiv veranstaltet, wenn Trockenheit, Überschwemmung und andere Naturkatastrophen auftraten. Aber diesem Ritual kann man noch weitere Formen der Magie zurechnen, zum Beispiel die hauswirtschaftliche und Heilmagie, die auch bei Viehseuchen durchgeführt wurde.

Die Analyse des in diesem Kapitel untersuchten Materials erlaubt folgende Schlussfolgerungen. Der Naturkult drückt sich in der Verehrung der Gottheit des Himmels (*Tenir*), der Sterne, des Donners, des Blitzes und anderen Naturkräften, in der Personifizierung der gesamten Erdoberfläche, des Kultes Erde-Wasser (*Sher-Suu*), aber auch der wirtschaftlichen Magie aus und ist mit animistischen Vorstellungen und Relikten gentiler und familiärer Kulte verflochten. Gleichzeitig wurden sie wie andere vorislamische Vorstellungen stark durch den Islam beeinflusst. Viele alte Heiligtümer, deren Eigenarten nur im Lichte des Naturkultes richtig verstanden werden können, bestehen schon seit langem als muslimische »heilige Plätze«, und einige Rituale, die mit *Sher-Suu*, *tülöö* und so weiter verbunden sind, enthalten bereits Elemente, die sich auf den Islam berufen.

Verschiedene Glauben, die die Kirgisen mit dem Naturkult und der wirtschaftlichen Magie verbinden, stehen den Glauben der Völker Mittelasiens und im Sajan-Altai nahe. Das spricht dafür, dass die vorislamischen Glauben der Kirgisen nicht nur alten Ursprungs sind, sondern sich auch sukzessiv entwickelt haben.

Dass im Naturkult der Kirgisen solche Gottheiten wie *Tenir*, *Sher-Suu*, *Umaj* auftreten, ist hoch interessant, weil die bezeichneten Gottheiten auch den alten Türken be-

kannt waren [MALOW, 1951: 139; BERNSCHTAM, 1946: 160-163; GUMILJOW, 1967: 76-86]. Das beweist, dass an der Ethnogenese der heutigen Kirgisen alttürkische ethnische Elemente beteiligt waren, die, um die Terminologie von S. M. ABRAMSON zu verwenden, in die erste ethnische Schicht der Kirgisen und nach seiner Bestimmung ins 6. bis 10. Jahrhundert gehören [ABRAMSON, 1959]. Wenn wir im vorhinein auf die kollektive Bestattung der Toten, bei der die Klagenden ihr Gesicht zerkratzten, und die von uns festgestellten Spuren der normalen Bestattung des Toten mit seinem Reitpferd hinweisen (siehe Kapitel III), dann gewinnt die ethnogenetische Verbindung der Glauben und Bräuche der Kirgisen mit den alttürkischen eine noch tiefgreifendere Erklärung.

AHNENKULT UND BEGRÄBNISKULT

Der Ahnenkult nahm bei den Kirgisen einen wichtigen Platz in den vorislamischen Glauben ein. Er war relativ beständig und überall verbreitet.

Bekanntlich liegen dem Ahnenkult animistische Vorstellungen zu Grunde, die mit der Idee der realen Existenz von Geistern der Vorfahren zusammenhängen, die das Leben und das Wohlergehen ihrer Nachfahren beeinflussen können. Dieser Kult entstand in einem relativ späten Stadium ihrer gesellschaftlichen Entwicklung: Er ist für die patriarchalische Sippen-gesellschaft bezeichnend, in der der ältesten Sippe unbestritten die Autorität gehört. Verstorbene Führer und Älteste flößen den lebenden Sippenmitgliedern auch nach ihrem Tod das Gefühl der Angst und Unterwürfigkeit ein. Die Geister der verstorbenen Vorfahren verlangen ständige Aufmerksamkeit und Fürsorge von den Lebenden, die die Vorfahren tief verehren und glauben, dass ihr Wohlergehen vollständig von der Beziehung zu ihren Geistern abhängt. Der aus der Vergangenheit übernommene Schatz an religiös-mythologischen Vorstellungen liefert umfangreiches Material für die Bearbeitung dieser Gefühle der Angst und Unterwürfigkeit [TOKAREW, 1964: 276]. Diese Vorstellungen bilden für die Kirgisen eine Art Anschauungssystem, gemäß dem die Geister heiliger oder hoch geschätzter Vorfahren (*arbak* oder *ata babanyn arbagy*) tatsächlich existierten.

Zum ersten Mal hat Tsch. Tsch. WALICHANOW erwähnt, dass die Kirgisen und Kasachen¹ einen Ahnenkult haben: »Die Geister der erwähnten Verstorbenen erhalten ebenfalls göttliche Bedeutung und zu ihren Ehren werden Kerzen aufgestellt und Hammel geopfert. Bei der Hinwendung an das Feuer und den Geist (offenbar handelt es sich um den Geist des verstorbenen Vorfahren - T. B.) werden folgende Anrufungen gesprochen: »Mutter Feuer! oder Vatergeist! Denke an deinen Gruß. Toba, toba! Erbarme dich!« [WALICHANOW, 1961: 370]

In dem Artikel *Spuren des Schamanentums bei den Kirgisen* untersucht TSCH. TSCH. WALICHANOW einen Komplex von alten Glauben der Kasachen und Kirgisen. Der Autor erwähnt, dass ein Mann nach dem Tod zum »*arvach*« (das heißt »zum Geist«) wird. »Sein Wohlergehen hing in dieser Welt davon ab, wie die Verwandten die Gedenkrituale abhielten. Wenn Gedenkfeiern gewissenhaft ausgeführt wurden, war er friedlich und beschützte alle Blutsverwandten, wenn dem nicht so war, wurde er zum Gegner und brachte Schaden.« [WALICHANOW, 1961: 472] Hier erkennen wir die enge Verbindung

¹ Nach den Worten von A. L. TROICKAJA hatte der Ahnenkult eine derart weite Verbreitung in Mittelasien, dass die muslimische Geistlichkeit gezwungen war, ihn zu übernehmen. Bei den um Almosen bettelnden Derwischen (*kalandar*) gab es spezielle Gesänge *talkin*, die die den Geistern der Vorfahren (*arvak*) gewidmet waren und gewöhnlich in Häusern abgehalten wurden, in denen vor kurzem jemand verstorben war; dafür erhielten sie Almosen im Übermaß.

zwischen Ahnenkult und Gedenkfeier, die einen Teil des Begräbniskultes bilden, den wir weiter unten detailliert behandeln werden. Für die Beziehung des Ahnenkultes zum Begräbniskult sprechen folgende Bemerkungen von Tsch. Tsch. WALICHANOW in dem Artikel *Tenkri* (Gott)«. »Wenn ein Mensch stirbt, zündet man jeden Tag bis zum vierzigsten Tag oder nur vier Tage jeweils eine Kerze an. Die Kerzen stehen an der rechten [Seite] der Türschwelle. Man nimmt an, dass der Geist des Toten seine Jurte bis zum vierzigsten Tag aufsucht und den Zustand der Kinder erfahren will; dafür lässt man jeden Tag bis zum Entzünden der Kerze in der Dämmerung die Tür geöffnet, füllt eine Tasse mit Kumys und legt den Türeingang mit einem weißen Filz aus und bereitet für den Verstorbenen einen Empfang vor. Alle in der Jurte Anwesenden stellen, nach dem Lesen im Koran, eine Tasse auf und entzünden Kerzen.« [WALICHANOW, 1961: 473] Obwohl sich die zitierte Anmerkung, urteilt man nach dem Text, auf die Kasachen bezieht, kann man kaum damit übereinstimmen, dass ähnliche Bräuche auch bei den Kirgisen bestanden haben.

Das Wort *arbak* ist arabischen Ursprungs [JUDACHIN, 1965: 65]. Offensichtlich haben die Kirgisen und Kasachen ihre Vorstellungen über Vorfahrengeister lange, bevor sie den Islam angenommen hatten, entwickelt.

Wichtige Angaben über den Ahnenkult bei den Kirgisen zitiert F. POJARKOV: »Nach dem Verständnis der Kirgisen beschützt der Geist des toten Vorfahren, naher wie entfernter, die Verbliebenen, die ein ihrem Gedenken würdiges Leben führen und gute Taten vollbringen; in diesem Fall hilft der *arbak* ihnen unsichtbar über ihren Wohnstätten und schützt sie vor Unheil.« [POJARKOV, 1891: 25]

In allen schweren Lebenssituationen (Krankheit, Viehseuchen, Viehverlusten, Dürre und so weiter) wandten sich die Kirgisen an die Ahnengeister und flehten sie an, sie von Unheil zu befreien. Dafür versammelte sich die gesamte Sippe vor den Gräbern der Ahnen, opferten zu ihren Ehren und trugen Gebete-Bitten vor.²

Sowohl das Gedenken an die Vorfahren wie auch ihre Gräber waren bei den Kirgisen von der Aureole der Heiligkeit umgeben. Tsch. Tsch. WALICHANOW schrieb sogar, dass ihre Gräber die einzigen Heiligtümer der Kirgisen sind [WALICHANOW, 1961: 473; KUSTANAEW, 1894: 44; BEKIMOW, 1910: 65 (Kasachen); NARODY, tom II, 1963: 118 (Turkmenen)]. Die Beleidigung des Andenkens der Vorfahren wurde als gravierendes Vergehen aufgefasst, beleidigte aber auch die ganze Sippe. Die Entweihung eines Grabes wurde mit dem Tod bestraft [PJATNIZKIJ, 1932: 218]. Feinde beleidigte man tödlich, wenn aus ihren Gräbern Leichen entfernt wurden und man sich über sie lustig machte. Zum Beispiel befahl der kasachische Feudale Kenesar Kasymow während eines Krieges gegen die Kirgisen (1847), die Leichname der kirgisischen Führer Kanaj und Eschkodsho vom Stamm Solto auszugraben und zu enthaupten.

Das kann man damit erklären, dass in kirgisischen Epen die Leichen von Volkshel-

² Feldaufzeichnungen der Autorin.

den nicht in gewöhnlichen Gräbern, in Mausoleen, bestattet werden, sondern an geheimen Orten, unbemerkt von den Menschen³. Selbstverständlich sprach man an Gräbern und gegenüber Leichnamen selten Beschimpfungen auf. Insbesondere der Ablauf der Verehrung der Geister der Ahnen und ihrer Gräber wurde strikt eingehalten⁴.

Die Beziehung des Ahnenkultes zum Islam drückt sich konkret auch darin aus, dass die Opferung an die Geister der Vorfahren gemäß den muslimischen Bräuchen abgehalten wurde, am Freitag (*shuma*) und an den religiösen Feiertagen *oroso* und *kurman ajt*. Es war obligatorisch, wenn Ahnengeister erwähnt werden, muslimische Gebetstexte zu lesen.

Der Begräbniskult gehört an und für sich zu den ältesten Religionsformen, in dem sich alle Glauben und Rituale, die mit dem Toten und seinem Begräbnis zusammenhängen, ausdrücken.

Im Begräbniskult der Kirgisen dominierten, wie in allen übrigen Bereichen des religiösen Lebens, traditionelle lokale Elemente, die erheblich stärker als die Traditionen des Islam waren.

Noch Mitte des 19. Jahrhunderts schrieb Tsch. Tsch. Walichanow, als er sich unter Kirgisen aufhielt, über ihre Bräuche: »Bestattungen und Hochzeiten feiern sie nach Schamanenbrauch, lassen aber, wenn sich ein schriftkundiger Mittelasiate oder Tatare findet, ein Gebet zu lesen.« [Walichanow, 1961: 413] Dafür sprechen auch mündliche Angaben. Moldokul Bekshanow erzählte, dass man zu Lebzeiten seines Großvaters nur schwer einen Mann finden konnte, der muslimische Totengebete kannte. Er sprach über einen wahren Vorfall. In einem Ail war ein Mann gestorben, aber niemand der Verwandten kannte muslimische Totengebete. Dann begaben sich einige Leute an eine Weggabelung, in der Hoffnung, einen Mann anzutreffen, der muslimische Gebete kannte. Am Abend trafen sie auf usbekische Händler, die auch keine muslimischen Gebete kannten. Die erzürnten Kirgisen schlugen sie nieder; später sprachen sie etwas Ähnliches wie ein muslimisches Gebet aus⁵.

Und später, als sich der Islam unter den Kirgisen weit verbreitete, waren die muslimischen Rituale bei Begräbnissen oberflächlich und überlagerten die zahlreichen alten traditionellen Begräbnisrituale. Einigen alten lokalen Begräbnisstraditionen wurde im muslimischen Geist später ein neuer Sinn verliehen.

Im Begräbnisritual lassen sich besonders deutlich Relikte animistischer Vorstellungen wiederfinden. Das berührt vor allem Vorstellungen über den Geist des Toten, sei-

³ In der Episode, in der die Bestattung von Manas beschrieben wird, bestattet die Ehefrau von Manas, Kanykja, seinen Körper nicht in einem Mausoleum, das noch zu seinen Lebzeiten erbaut wurde, sondern heimlich in einem schwarzen Felsen, in einer Höhle-Gruft [Manas, tschast II, 1963: 60].

⁴ Feldaufzeichnungen der Autorin.

⁵ Feldaufzeichnungen. Über einen ähnlichen Fall erzählte uns auch Dshumabaj Katschibekow und andere.

ne Existenz im Jenseits, aber auch Glauben und Rituale mit begütigendem Charakter.

Die Seele (*shan*) stellen die Kirgisen sich vor allem als Fliege (*tschymayn*) vor, die sich gleichsam im Menschen befindet; wenn sie ihn während des Schlafs verlässt, fliegt sie überall hin. Man nimmt an, dass derjenige, der die Seele sieht, dem Menschen im Traum erscheint. Deshalb darf man einen Menschen während des Schlafs nicht ungestüm und plötzlich aufwecken, da man fürchtete, dass die entflogene Seele es nicht mehr schafft, in den Körper des Menschen zurückzukehren, worauf er stirbt⁶.

Die Seele stellen die Kirgisen sich auch als himmelblauen Dunstschleier (*kök rütün*) vor, die der Sterbende mit dem letzten Atemzug aufgibt.

Neben späteren Glauben, dass sich die Seele nach dem Tod vom Körper löst und in die Welt begibt, existieren offenbar ältere Vorstellungen, nach denen sich die Seele irgendwo nahe dem Körper aufhält [Tokarew, 1964: 196]. Mit diesen Vorstellungen können auch Glauben erklärt werden, wonach der Verstorbene Angst und Einsamkeit vor dem Schlaf und dem Erwachen empfindet⁷, weshalb man drei Tage hintereinander am frühen Abend und Morgen über das Grab schritt. Die Verwandten des Verstorbenen veranstalteten Leichenfeiern, brachten vielerlei Opfer, um die Seele des Toten zu beruhigen und zu begütigen. Man glaubte, dass die Unzufriedenheit der Totenseele Unglück oder den Tod eines Verwandten verursacht. Daneben fürchteten sich die Kirgisen vor einigen Verstorbenen, vor allem Menschen, die zu Lebzeiten habgierig und bössartig waren⁸. Deshalb legte man diesem Menschen beim Begräbnis entweder einen Stock in das Leichengewand, der so lang wie der Verstorbene und mit einem weißen Gewebe umwickelt war, das den Menschen imitierte (im Süden Kirgisistans), oder ein abgesperrtes Schloss, dessen Schlüssel sie einem dem Verstorbenen nahe stehenden Menschen gaben (im Norden Kirgisistans)⁹. Man nimmt an, dass die Seele im ersten Fall besänftigt wird, weil in ihrer Nähe noch ein Verstorbener liegt, und im zweiten Fall ist sie zu kraftlos, Schaden zuzufügen, weil sie eingesperrt ist.

Den Körper dieser Menschen trug man nicht durch die Tür, sondern in einem unüblichen Verfahren hinaus, damit die Seele des Toten nicht sofort zurückkehren konnte und den Eingang nicht fand. Dafür wird das Schergitter der Jurte hochgehoben und der Körper durch die Öffnung geschoben; wenn der Tote nicht in einer Jurte, sondern in einem Zimmer liegt, wird er durch ein Fenster hinausbefördert.¹⁰

Wenn in einer Familie in kurzer Zeit mehrere Menschen starben, schrieb man das den Ränken der Seele des ersten Toten zu. Deshalb begaben sich drei bis vier der nächsten Verwandten dieser Familie (in den meisten Fällen Männer) während der Nacht auf den Friedhof und öffneten das Grab des ersten Toten. Mit einem Beil hauten sie auf die kleinsten Teile der Hand, des Fußes und besonders des Kiefers des Toten, wozu sie fürchterlich schrien: *Artyndagylardy shegentsche tasch shesengtschi! Kulkunu busukj, ujatsys dongus* und so weiter (»Anstatt die Verbliebenen zu vernichten, solltest du denselben Stein ver-

⁶⁻¹⁰ Feldaufzeichnungen der Autorin.

schlucken! Gefräßiges unverschämtes Wildschwein!»¹¹. Man glaubte, dass diese Gewalt gegenüber dem Körper des Toten seine Seele erschreckt und den Tod anderer Familienmitglieder verhütet.

Mit den aufgezeigten Vorstellungen hing ein weiterer Glaube eng zusammen: Wenn von Zwillingen einer starb, wurde er zusammen mit einem Schaf oder Huhn bestattet, das in das Leichengewand eingewickelt wird¹². Das machte man, damit die Seele des toten Zwilling nicht die Seele des lebenden Zwilling ergreifen konnte.

Die Vorstellungen über die Seele waren widersprüchlich, und entsprechend verhielt man sich gegenüber der Seele des Verstorbenen unterschiedlich. In einigen Fällen fürchtete man sich vor ihr und ergriff Maßnahmen, um ihr schnell zu »entkommen«, in anderen Fällen verehrte man sie und war bestrebt, sie länger bei sich zu behalten, und so weiter.

Gemäß relativ weit verbreiteter Vorstellungen befand sich die Seele eines verstorbenen Ehemannes ein Jahr lang in seiner Abbildung (*tul*), die in der männlichen Jurtenhälfte (*er shak*) stand¹³. M. S. ANDREJEW, der 1928 den Kasansker Kreis aufsuchte, erwähnt den bei den Kirgisen bereits vergessenen Brauch, eine Darstellung des verstorbenen Ehemannes anzufertigen, die ein vertikal aufgestelltes Kopfkissen bildete, das mit dem Chalat und Turban des Toten bekleidet war und in einer Ecke hinter einem Vorhang stand [ANDREJEW, 1929: 116].

Ein Toter wurde in Kirgisistan nicht einheitlich dargestellt. Früher hatten die Darstellungen größere Ähnlichkeit mit einem Menschen. Nach Informationen, die wir von Augenzeugen erhalten haben, schnitzte der kirgisische Stamm der Tschatkal die *tul* aus Holz. Sie hatte Hände, Füße und einen Kopf; Hände und Füße waren am Rumpf mit Lederriemen (*kajysch*) befestigt. Über die Darstellung legte man den Mantel des Verstorbenen; während des Nomadisierens setzte man sie auf das Pferd des Toten und band sie am Sattel fest. Das Pferd führte seine Ehefrau¹⁴.

Tul, die zu Ehren von Schabdan Dshantajew¹⁵ (Tschuj), Tschoko Kajdujew¹⁶ (Tien-Schan) und weiteren angesehenen Personen zu Beginn des 20. Jahrhunderts (damals fertigte man nur für hoch angesehene Leute *tul* an) aufgestellt wurden, waren Stangen mit Trauerflaggen an den Enden, die aus der Jurte herausragten. Die Stangen waren in der Jurte durch angeschlagene Querbalken verbunden, an denen die Kleidung der Verstorbenen hing; weiter oben waren ihre Porträts befestigt. Die Darstellung von Schabdan war mit Orden und Auszeichnungen behängt, die ihm die zaristische Regierung verliehen hatte.

Die *tul* musste ein Jahr lang im Haus des Toten stehen, und erst zum Abschluss der jährlichen Gedenkfeier *asch* wurden die Holzteile der Darstellung zerstört und ins Grab

¹¹⁻¹² Feldaufzeichnungen der Autorin

¹³ K. K. JUDACHIN erwähnt, dass *tul* eine männliche Abbildung ist und unter dem Ehebett steht [JUDACHIN, 1965: 764]

¹⁴⁻¹⁶ Feldaufzeichnungen der Autorin.

des Toten¹⁷ geworfen oder zusammen mit der Trauerkleidung der Witwe verbrannt¹⁸.

Diesen Brauch der Kirgisen sehen Wissenschaftler zu Recht als Relikt animistischer Glauben an [ABRAMSON, 1946; DSHUMAGULOV, 1959: 90]. Man muss erwähnen, dass dieser kirgisische Brauch auch bei anderen Völkern Mittelasiens und Sibiriens zu finden ist [ANDREJEW, 1795-1796: 79-80 (Kasachen); LEWSCHIN, 1832: 110 (Kasachen); POTANIN, 1885: 699 (Kasachen); 120 (Burjaten)].

Ein weiteres Relikt bei den Kirgisen belegt, dass man in der Vergangenheit an die Existenz der Seele und ihr Dasein im Jenseits glaubte: Es handelt sich um das Begräbnis des Toten zusammen mit seiner Kleidung, Kriegsausrüstung und mit Nahrung [ABRAMSON, 1946: 7]. Nach Erzählungen von Kirgisen aus Susamir stellte man eine Schale (*tschojtschök*) mit Brühe aus zerstoßener Hirse (*sharma*) oder mit Wasser ins Grab des Toten¹⁹.

Wenn in einer kirgisischen Familie jemand schwer erkrankte, besuchten Verwandte und Freunde ständig den Kranken und verfolgten aufmerksam seinen Zustand, weshalb der Tod für sie nicht überraschend kam. Jeder durch Erfahrung weise gewordene Alte konnte die Nähe des Todes wahr nehmen. Er stellte das fest, indem er den Puls des Kranken fühlte, der schwach wurde, und sah, dass Mund und Nase sich blau färbten²⁰. Bei diesen Merkmalen lud man einen schriftkundigen Menschen (*moldo*) ein und sandte eilig einen Kurier (*tschabagan*) mit der Botschaft über seinen schweren, dem Tode nahen Zustand, damit sie sich vor seinem Tod von ihm verabschieden konnten. Wenn der Kranke das Oberhaupt der Familie war, lud er alle Familienmitglieder ein und machte vor seinem Tod ein Vermächtnis (*kerees*), in dem er empfahl, wie sie weiter zu leben haben, verteilte das Vermögen unter seinen Söhnen und so weiter. Im Haus traf man während dessen entsprechende Vorbereitungen. Wenn der Sterbende keine eigene Jurte besaß, trieb man für die Bestattung eilig eine Jurte auf und stellte sie im Hof auf. Diese Tradition hat bis in die Gegenwart überlebt. Auch jetzt hält man es für unbedingt erforderlich, jeden toten Kirgisen bis zur Bestattung in einer Jurte unterzubringen, selbst wenn die Jurte aus großer Entfernung herbeigeschafft werden muss²¹.

Aus dem Raum, in dem der Verstorbene lag, wurden die Einrichtung und sämtliche Lebensmittel entfernt. Das hing mit Vorstellungen zusammen, nach denen der Mensch im Moment des nahendem Todes wie ein Tier geschlachtet wird. Das Blut des Toten reicht unsichtbar bis zur halben Höhe der Mauer des Raumes, überschwemmt die dort vorhandenen Gegenstände, die Nahrung und so weiter. Deshalb galt es als Sünde, diese Nahrung zu verzehren. Wenn im Moment des Todes Lebensmittel und Geschirr zurückgeblieben waren, wurden die Lebensmittel weggeworfen²² und das Geschirr sorgfältig gewaschen. Nach einer Aussage von Apar Anaschewa wurde zur Zeit ihrer Groß

¹⁷⁻²¹ Feldaufzeichnungen der Autorin.

²² Über einen ähnlichen Brauch bei den Kasachen siehe [OBYTSCHA, 1878: 50; KATANOV, 1894: 131].

eltern das Geschirr zerbrochen oder weggeworfen²³.

Ein *moldo* wurde vor dem Tod eines Kranken eingeladen, um das Gebet *yjman* (36. Sure des Korans, die unter der Bezeichnung *jasin* oder *jasna* bekannt ist) vorzutragen. Nach der moslemischen Glaubenslehre wurde ein sterbender Mensch, der dieses Gebet nicht gehört hatte, als Ungläubiger (*kapyr*) und sein Tod als »heidnisch« angesehen, ausgenommen die Menschen, die im Krieg, bei einer Havarie umgekommen oder ertrunken waren.

Während der Lesung des Gebets träufelte der *moldo* dem Sterbenden Wasser in den Mund. Diesen Brauch erklären die Gläubigen wie folgt: Der Hals eines Sterbenden wird trocken und er leidet qualvoll unter Durst. Angeblich bietet der Teufel ihm dann Wasser an, wofür er sich von seinem Glauben lossagen muss.

Dem Sterbenden wird das Kissen unter dem Kopf weggezogen, weil man annahm, dass seine Seele in diesem Fall sofort verschwindet. Man glaubte, dass, je nachdem wie die Seele diesen oder jenen Körperteil verlässt, diese Teile leblos und kalt werden. Damit erklären sie auch, dass die Beine zuerst abkühlen, dann folgen Hände und Hals, wo sich die Seele zuletzt aufhalten würde.

Man glaubte, dass die Mutter beim Sterbenden (besonders, wenn es ein Kind war) nicht weinen durfte, damit er sich nicht quält. Deshalb sagte die Mutter, wenn ihr Kind in Agonie lag: *Süt akymdan ketschtum! Yraasy bol!* »Für die Muttermilch brauchst du mich nicht, lebe! Werde gesund!«

Wenn ein Mensch lang und qualvoll starb, nahm man an, dass er sich im Leben unwürdig verhalten hätte, weshalb ihn Allah bestraft. Damit der Tod sich nicht zu lange hinzog, existierte bei den Kirgisen das Ritual *kudajy*, bei dem ein Schaf geopfert wurde, dessen Fleisch die Ailbewohner verzehrten; später hielt man ein Segensgebet *bata* ab. Einige Stämme der Kirgisen am Issyk-kul und im Tien-Schan veranstalteten deshalb weitere Rituale. So nahmen die Stämme Sajak und Bugu (Issyk-Kul-Gebiet) die Kleidung des Sterbenden, häufiger das Hemd und den Mantel, und hängten sie mit dem Kragen nach unten in die Tür²⁴, oder warfen die Sattelunterlage (*terdik*) mit der Rückseite nach oben auf die Jurte²⁵. Der Stamm Tscherik veränderte in solchen Fällen die Lage des Sterbenden: Wenn er mit den Füßen zur Tür lag, drehten sie ihn mit dem Kopf zur Tür um²⁶. Der Stamm Kydyrscha besprühte den Sterbenden dann durch das Schergitter (*kalbyr*) mit Wasser²⁷.

In diesen Ritualen kann man unschwer Relikte alter religiöser Vorstellungen erkennen, gemäß denen die Handlungen, die in ihrer Bedeutung den üblichen entgegengesetzt sind, zu demselben Resultat führen müssen. Um den Tod zu beschleunigen, kehrte man alles, was im Leben üblich war, um, das heißt, wenn der Kragen in der Kleidung gewöhnlich oben sitzt, dann hängte man ihn nach unten; wenn die Leute die Sattelunterlage auf dem Pferd von der Vorderseite sehen, dann drehten sie sie um. Bekanntlich

²³⁻²⁷ Feldaufzeichnungen der Autorin.

schließen die Kirgisen nicht mit dem Kopf zur Tür, aber den Toten positionierte man so, damit die Seele, wenn sie den Sterbenden verließ, langsam durch die Tür verschwinden konnte.

Sofort nach dem Eintritt des Todes hielten zwei oder drei nahe Verwandte des Verstorbenen das Ritual der Waschung ab, dass die nördlichen Kirgisen *aram suuga aluu*²⁸ und die südlichen Kirgisen *majram suuga aluu*²⁹ nennen. Eine erste Waschung wurde vorgenommen, damit der Tote bei der zweiten, an der sich fremde Menschen beteiligten, sauber war. Für dieses Ritual erhielten die Teilnehmer keinerlei Vergütung. Danach wurde der Tote in die Jurte getragen. Wenn der Verstorbene ein Mann war, bereitete man ihm auf der linken, männlichen, Hälfte der Jurte (*er shak*) einen Platz, war es eine Frau, auf der rechten, weiblichen, Hälfte der Jurte (*entschi shak*). Diesen Ort legte man mit Klee aus, worüber ein neuer weißer Stoff ausgebreitet wurde. Der Kopf des Toten musste zum Eingang ausgerichtet sein. Der Platz, wo der Verschiedene lag, wurde vom restlichen Teil der Jurte durch eine Bastmatte und einen Vorhang abgeteilt. Die südlichen Kirgisen (mit Ausnahme der Alaj-Kirgisen) legten den Körper des Toten nicht in eine Jurte, sondern in den ständigen Wohnsitz, obwohl sie nach den Angaben von einigen Informanten in den ersten Jahren der Sowjetmacht mitunter während der Bestattung noch eine Jurte errichteten, in der sie den Verstorbenen unterbrachten³⁰. Dieser Brauch kann wahrscheinlich mit der früheren Sesshaftwerdung der südlichen Kirgisen und dem Einfluss der sesshaften Nachbarn, Usbeken und Tadschiken, erklärt werden.

Einige Stämme im Süden Kirgisistans (Kuttschu, Mundus, Basys, Shoo kesek, Najman) bereiteten für den Verstorbenen in der Mitte des Zimmers einen Platz vor. Sie bedeckten ihn mit zwei oder drei unbenutzten Decken (*körpö*). Den Toten bedeckten mit einem weißen sauberen Stoff, über das sie in jedem Fall einen Atlas- oder anderen teuren *tschapan* warfen. Wenn eine Familie keinen *tschapan* hatte, liehen sie ihn bei Bekannten. Das Gesicht des Toten bedeckte ein weißes Stoffstück und die nächsten Verwandten ließen sich um ihn herum nieder. An seinem Kopfende saß die Mutter, seitlich davon die Ehefrau, an den Füßen Schwestern oder andere Verwandte³¹. Es ist bezeichnend, dass der Verstorbene nicht von den Anwesenden durch einen Vorhang abgetrennt wurde, wie bei den nördlichen Kirgisen üblich.

Sobald der Tote an seinem Platz lag, legten die Verwandten Trauerkleidung an³², die bei den südlichen und nördlichen Kirgisen unterschiedlich ausfiel. Die nordkirgisische Witwe zog ein schwarzes Kleid mit schwarzem Leibrock (*kemsel*) an, der wie ein Umhang (*shelbegej shamynuu*) angelegt wurde. Auf dem Kopf trug sie einen Turban (*eletschek*), aber nicht einen gewöhnlichen, sondern einen kleineren (*tokol eletschek*). Der schmale weiße Stoffstreifen des *eletschek* verlief unter dem Kinn (*eek almaj*) und hing frei. An den *eletschek* band man einen schmalen Stoffstreifen (*kyrgak*), dessen Farbe der des Um-

²³⁻³¹ Feldaufzeichnungen der Autorin.

³² Nach Informationen, die WALICHANOW zitiert, beachtete die Familie des Toten eine Trauerzeit von einem Jahr. In der Zeit »wechselt die Ehefrau nicht die Kleidung« [WALICHANOW, 1961: 372].

schlagtuches, das den *eletshek* bedeckte, entsprach. Wenn der Verstorbene ein hohes Alter erreicht hatte, bedeckte man den *eletshek* mit einem weißen, war er mittleren oder jungen Alters mit einem schwarzen Tuch; die Söhne des Toten oder seine jüngeren Brüder schlugen bis zur Bestattung ein rotes Tuch um den Kopf, das sie später abnahmen [ZGIA. F. 64. Op. 1. D. 5089. L. 61].

Im Süden Kyrgysstans legte die Witwe ebenfalls ein schwarzes Kleid mit gleichfarbigem Leibrock an. Den Kopf bedeckte man wie im Norden je nach dem Alter des Verstorbenen mit einem weißen, blauen oder grünen Tuch. Die Witwen der Stämme Kuttschu, Mundus, Basys ließen ihren Kopf frei und banden lediglich Tücher, bei offenem Scheitel, um die Stirn. Trauerkleidung legten auch die Verwandten an. Ein blaues oder grünes Kleid trugen Frauen 40 Tage lang. Die nächsten männlichen Verwandten (Vater, Bruder, Söhne) banden sich grüne Tücher um.

Wenn der Tote der erste Ehemann war, löste die Witwe ihre Zöpfe auf und nahm sämtlichen Schmuck (Ohringe, Armbänder) ab. Männer rasierten ihren Bart 40 Tage nicht und ließen die Fußnägel wachsen [ZGIA. F. 64. Op. 1. D. 5089: L. 61; ZELAND, 1885: 32]. Die Trauerkleidung der Witwe stammte aus dem Elternhaus, und nur ihre Verwandten durften sie ihr anlegen. Ein Trauerjahr durften ebenfalls nur Verwandte der Witwe einhalten, ein Brauch, der offenbar ein Relikt der exogamen Ehe ist, in der die Frau in der Sippe des Ehemannes immer eine Fremde blieb.

Selten überbrachten Verwandte des Verstorbenen Trauerkleidung für die Witwe. Dazu erzählte Gulum Scheralijewa: Als ihr Mann starb, übergab der Bruder des Vaters ihres Ehemannes (*kajnaga*) die Trauerkleidung. Frauen zogen ihr das Kleid über, während er das Trauertuch um ihren Kopf band. Später erkannte sie, dass es sich um *atalyn sahyngan kara* »Das Anlegen der Trauer mit Namen« handelte, das heißt der *kajnaga* wollte, dass sie später niemand außer seinem Sohn heiraten durfte³³.

Es gab den Brauch, als Zeichen der Trauer eine Flagge (*shelek*) aufzustellen. Je nach dem Alter des Verstorbenen stellte man entweder eine weiße (bei einem alten Mann) oder eine schwarze (bei einem Mann mittleren Alters, der einen schwarzen Bart hatte) oder eine rote Flagge (bei einem jungen Mann). Dieser Brauch war auch den Kasachen bekannt [ALTYNSARIN, 1870: 120; DIWAJEW, 1897: 181, 186, 187]. Die Flagge wurde an einer Stange befestigt, die in der Jurte aufgestellt wurde. Nach Informationen, die Sujunbaja Tojtojewa mitteilte, führten ihr Vater und Großvater das in anderer Form durch: Die Flagge wurde an einer Kriegslanze (*najsä*) befestigt, die vor der Jurte aufgestellt wurde. Diese Lanze musste ein Jahr lang stehen bleiben, und während der ersten jährlichen Leichenfeier beseitigte man sie, bog sie um oder steckte sie einfach ins Grab des Verstorbenen³⁴.

³³ Feldaufzeichnungen der Autorin.

³⁴ Feldaufzeichnungen der Autorin. Über die Existenz eines analogen Brauchs bei den Kasachen siehe [GEORGI, 1776: 139; ANDREJEW, 1795-96: 79].

Im Begräbniskult nahm das Ritual der Beweinung (*shoktoo, ökürrüü*) einen entscheidenden Platz ein. Jeder, der sich am Ritual beteiligte, musste den Toten beweinen. Die Männer trauerten, während sie an der Seite der Jurte standen, wo sich der Tote befand. Im Süden Kyrgysstans wurden bei der Beweinung die Fensterrahmen ausgehängt, damit der Tote das Weinen der Verwandten und Bekannten hören konnte. Die nächsten Verwandten und die männlichen Kinder hielten sich mit Weidenstöcken (*kök keltek*) (um sich während der Beweinung abstützen zu können) ständig nahe der Jurte oder dem Haus auf³⁵. Die angereisten Männer begannen schon von weitem mit dem Weinen. Wenn sie auf einem Pferd ritten, näherten sie sich im Galopp, wenn sie zu Fuß kamen, gingen sie sehr schnell³⁶. Sie weinten laut und jeder nannte seinen Verwandtschaftsgrad gegenüber dem Toten: *Esil kajran*³⁷, *atakem* (*apakem, shenekem* und so weiter) *emi kajdan körojün!* »Esil kajran, mein Vater (Mutter, Tante und so weiter), so sehe ich dich jetzt wieder!«

Nach der Beweinung bemitleideten die Angereisten die Verwandten: *Kön yjlabagyla arty kajrlyuu bolsun. Ömürün silerge, bersin, tigi dujnödön, shak-schylyk bersan, baarybasdyn baraar sheribis oschol, ölüm uluk, kudajga kunöökör bölon, ökümünö shek keltirbegile. Sharatkanda ösü, alsada ösü bilet!* »Viele weinten nicht, möge nach seinem Tod Erfolg eintreten, möge sein Leben auf sie übergehen, möge es ihm im Jenseits gut gehen, wir werden in der Zukunft alle dorthin gehen, der Tod ist groß. Äußert keine Unzufriedenheit gegenüber dem Willen Allahs – seid sündig. In seinem Willen liegt es, den Menschen zu schaffen und ihn zu sich zu rufen!«

Im Süden Kyrgysstans begannen die Frauen wie auch die Männer mit ihrem lauten Weinen und ihrer Wehklage bereits von weitem, und später gingen sie in die Jurte oder das Zimmer, wo der Verstorbene lag. Wenn eine Frau ein gutes Verhältnis zur Witwe hatte, ging sie zu ihr und bedeckte ihren und den eigenen Kopf mit ihrem Tuch, umarmte sie und ließ sich, nachdem sie sich für einige Minuten gesetzt und geweint hatte, neben den anderen anwesenden Frauen nieder.³⁸ Mit der Ankunft jeder neuen Person begannen alle Frauen laut zu klagen, verstummten aber nach kurzer Zeit. Während dessen wehklagten die Klageweiber (*koschoktschu*), die es fast in jedem Ail gab. Sie sprachen in ihren Klagen (*koschok*) lobend über das Leben und die Taten des Toten, dass er seine Verwandten in Trauer zurücklässt, und wünschten ihm im Jenseits alles Gute. Es sollte angemerkt werden, dass reiche Leute dieser Zeremonie außergewöhnliche Bedeu-

³⁵ In den Aufzeichnungen S. M. ABRAMSONS wird erwähnt, dass die Aufstellung der Männer bei der Beweinung nicht überall identisch war. So standen sie beim Stamm Sajak in einer Linie, schräg gegenüber dem Eingang in der Jurte; bei den Stämmen Sarybagysch und Solto standen sie neben dem Eingang in der Jurte im Halbkreis.

³⁶ Bei den Sippen Tschoro und Kaba des Stammes Sajak und Gruppen dieses Stammes, die im Talkessel Ketmen-Tjuba lebten, gingen die Weinenden langsam auf den Toten in seinem Haus zu (Information von S. M. ABRAMSON).

³⁷ *Esil kajran* – Epithet für einen Toten, wurde für Männer verwendet; *esil* – Unglücklicher, Verarmter, Kränklicher; *kajran* – Teurer, Wertvoller, Unglücklicher [JUDACHIN, 1965: 321, 966].

tung beimaßen. Deshalb verfassten einige von ihnen bereits zu Lebzeiten ihre eigenen *koschok*. Nach einer Mitteilung von Salyj Tolongutovaj bat der Tonsker Amtsleiters Baatyrkan eines Tages seine Ehefrauen, sich über ihn zu beklagen. Die jüngste Ehefrau (*tokol*) Suura beeindruckte durch ihre aufrichtigen Klagen, weshalb Baatyrkan alle Ehefrauen unter Todesangst zwang, Suura zuzuhören und zu verehren, obgleich sie die jüngste Ehefrau war.³⁹

Zu den Bestattungen von Begs und Manaps wurden bekannte Klageweiber eingeladen, um die Intelligenz, das Leben und die Tätigkeit des Toten zu rühmen. Ein Klageweib setzte man auf einen erhöhten Sitz in der Jurte, um sie von den anderen Frauen abzuheben, öffnete die Tür (*eschik*) und schlug die Filzabdeckungen vom Jurtenschergitter (*üsük*) zurück, damit ihre Klagen überall zu hören waren.

Weil die *koschok* sehr kompliziert waren, wurden sie in der Tat sehr selten von Männern vorgetragen. Diese Fähigkeit besaß Eschmambet Turdubajew aus dem Stamm Sajak⁴⁰.

In den Beweinungen hatte die Witwe rituell streng vorgeschriebene Bräuche des Kummers und der Trauer beim Toten in Form von Selbstverstümmelung, Zerkratzen des Gesichts und so weiter zu befolgen. Dazu schrieb G. SAGRJASHSKIJ: »Als Zeichen ihrer Trauer zerkratzte sich die Witwe die Wangen, bis sie bluteten, was sie sich geschickt und ohne das geringste Mitleid selbst antat. Je stärker die Wangen zerkratzt sind, um so höher wird die Ehefrau geachtet, die ihren Ehemann so liebte. Man musste die Wangen zerkratzen, da die Kinder der Witwe sonst vorwerfen, den verstorbenen Ehemann nicht genügend geliebt zu haben, und sie verprügeln.« [SAGRJASHSKIJ, 1873]

Gulum Scheralijewa berichtete, dass sie sich, als ihr Ehemann Satar gestorben war, ihr Gesicht zerkratzte, ohne zu bluten. Die erzürnte Mutter des Toten und weitere seiner Verwandten verurteilten sie und drohten, ihr Gesicht mit einem Rasiermesser zu bearbeiten. Nachdem sich die Mutter der Witwe diese Gespräche angehört hatte, widersetzte sie sich dem Vorhaben und wollte dem nur zustimmen, wenn die Verwandten des Toten entschieden, die Wangen der Witwe mit einem Knochen einzuritzen. Nachdem eine der Ehefrauen des Bruders des Toten ausgerufen hatte: *Satardan kijin emi betindin saga emne keregi bar, batpak* »Nach dem Tod von Satar müssen wir mit deinem Gesicht anfangen, Lumpin«, packte sie sie an den Wangen und zerriss sie so stark, dass sie buchstäblich herunterhingen⁴¹.

Rys Karymschakowa teilte mit, dass sie sich nach dem Tod ihres Ehemannes ebenfalls das Gesicht aufkratzte, und nicht nur ein Mal, wie nach dem Brauch üblich, sondern drei Mal während der drei-, sieben und vierzigstägigen Leichenfeier. Die Verwandten des Ehemannes, vor allem seine Mutter, wollten ihn bis zum Grab begleiten. Dafür hängten sie für drei Monate durch Knoten verbundene Schnüre aus dem Haar des Pferdeschweifs (*kyl arkan*) über das Grab. Die Taille wurde mit einem dünnen Lederband fest

³⁸⁻⁴¹ Feldaufzeichnungen der Autorin.

zugezogen, und jeden Morgen immer straffer. Sie konnte nicht mehr schlafen und magerte dabei ab, so dass sie glaubte, ihr Tod stehe bevor. Die Menschen bemitleideten sie inständig. Als einige weibliche Verwandte eines Tages den Ledergürtel gewaltsam durchschnitten, floss Blut aus der Wunde⁴².

Die Witwe war verpflichtet, drei Mal am Tag und ein Jahr lang ihren Ehemann zu beweinen. Damit die Witwe nicht allein wehklagen musste, kamen Nachbarn, um mit ihr zu klagen. Beim Nomadisieren zerkratzte sich die Witwe erneut ihr Gesicht und schluchzte den ganzen Weg über leise vor sich hin; erblickte sie einen Ail, begann sie so zu jammern, dass Frauen von dort herbeieilten und die Nomaden anhielten. Sie baten die Witwe, die Tränen abzuwischen, und reichten ihr kalten Kumys oder mit Wasser verdünnte Sauer Milch (*tschalap*), worauf sie ihre Reise fortsetzte.

In der Beweinung treten Merkmale des alten Rituals des Andenkens an den Verstorbenen und der Trauer über ihn auf, was sich später in einen modernen Brauch wandelte. Die gemeinschaftliche Beweinung des Toten (*shoktoschuu*) zusammen mit seiner Witwe kann offensichtlich als Relikt des alten Bestattungsrituals betrachtet werden, an dem sich nicht nur die nächsten Verwandten, sondern auch seine Sippe und sogar befreundete Sippen beteiligten (weiter oben haben wir den Brauch beim Nomadisieren erwähnt). Als Gegengewicht zu den alten Bräuchen der Beweinung existierten, worauf hingewiesen wurde, muslimische Vorstellungen, nach denen Allah alles vorherbestimmt, weshalb man sich seinem Willen nicht widersetzen darf. Der Tod ist lediglich die Realisierung der sklavischen Pflichten des Menschen gegenüber Gott. Die Gläubigen nahmen an, dass die Seele des Verstorbenen das Weinen hören kann, worunter sie leidet; die Tränen können sich auf dem Weg der Seele des Toten ins Paradies in ein Meer verwandeln, das sie nicht überqueren kann.

Nach muslimischen Vorschriften muss ein Toter am Tag seines Todes begraben werden, und am besten ist es, wenn sein Körper noch nicht erkaltet ist⁴³. Aber nach zahlreichen Informationen⁴⁴ bestatteten die Kirgisen einen Toten niemals am Tag seines Todes, was teilweise noch heute geschieht; dazu sagten sie: *Ölüktön, tashap, turuptur-busbu?* »Wozu sollen wir uns beeilen, uns von den Toten zu befreien?«, undbestatteten einen Toten am zweiten oder dritten Tag. Das hing damit zusammen, dass man gewöhnlich auf die Ankunft aller nahen Verwandten und Bekannten warten musste, die nicht sofort kommen konnten. Einen Toten zu bestatten, ohne auf seine Verwandten und die Nachbarn zu warten, war eine tödliche Beleidigung.

Bis zu den Bestattungen blieben seine Verwandten und Bekannten die Nacht über in der Jurte, wo der Verstorbene lag⁴⁵. Die über Nacht in der Jurte verbliebenen Frauen durften nicht schlafen, da sie den Toten beschützen (*ölüktü kajtaruu*) sollten⁴⁶. Mit An-

⁴¹⁻⁴⁴ Feldaufzeichnungen der Autorin.

⁴⁵ Siehe den Brauch der Ermunterung der männlichen und weiblichen Alten neben dem Verstorbenen bei den Tadschiken [RACHIMOW, 1958: 116].

⁴⁶ Feldaufzeichnungen der Autorin.

bruch der Dunkelheit stellte man am Kopf und bei den Füßen des Toten Kerzen (*scham*) aus Schilfstengeln auf, die mit Watte umwickelt waren⁴⁷. Der Brauch, sich um den Toten zu sorgen und ihn zu beschützen, hängt offenbar mit alten Vorstellungen zusammen, nach denen man sich in der ersten Zeit gegenüber dem Toten wie gegenüber einem Lebenden verhalten, um ihn vor schlechten Geistern zu schützen und sich um ihn zu kümmern⁴⁸.

Der Brauch, den Toten zu beschützen, hat sich bis in die Gegenwart bewahrt, allerdings werden jetzt statt Kerzen Glaslampen neben den Kopf und die Füße des Toten gestellt, oder die Jurte, wo der Verstorbene liegt, wird elektrisch beleuchtet⁴⁹.

Zum Bestattungsritual gehört in jedem Fall die Waschung des Toten (*sööktü shuu*). Die Waschung wurde am Bestattungstag vorgenommen. Die Zahl der Leute, die die Waschung durchführten, richtete sich nach dem materiellen Wohlstand des Verstorbenen und der Anzahl seiner Kleidungsstücke. Einen Toten mit einem durchschnittlichen Vermögen wuschen gewöhnlich drei Menschen, einen reichen Toten sieben und mehr⁵⁰. Einen verstorbenen Mann wuschen Männer, eine verstorbene Frau Frauen, wobei das Alter berücksichtigt wurde: Einen Toten wuschen Menschen, die ungefähr in seinem Alter waren⁵¹. Ein Toter wurde an dem Platz gewaschen, wo er lag - auf Klee oder Wermut. Später schritt man nicht über diesen Platz, und über vierzig Tage stellte man Kerzen auf⁵². Beim Nomadisieren an einen anderen Lagerplatz umgab man den Platz mit einem kleinen Wall oder schüttete dort Erde in Form eines Grabhügels auf⁵³.

In den südlichen Gebieten Kyrgysstans hatte das beschriebene Ritual seine Besonderheiten. An der linken oder rechten Seite des Raumes (je nach Geschlecht des Verstorbenen) hob man eine Vertiefung für den Abfluss des Wassers aus, worüber eine spezielle Kiste (*oli jaschtschigi*)⁵⁴ für die Waschung des Toten gestellt wurde. War keine Kiste vorhanden, nahm man die Tür mit Rahmen heraus und wusch den Toten darauf⁵⁵. Später wurde die Grube zugeschüttet, und an den ersten drei Tagen und später im Laufe von vierzig Tagen entzündete man jeden Donnerstag an diesem Platz Kerzen und bemühte sich, nicht in sie hinein zu treten⁵⁶.

Während der Waschung entfernten sich alle anwesenden Männer, zurück blieben

⁴⁷ Nach Tsch. Tsch. WALICHANOW »brennen die Watterkerzen für den Toten an den ersten vier Tagen; jeden Tag werden je zehn Kerzen, insgesamt vierzig, angezündet [WALICHANOW, 1961: 477].

⁴⁸ S. A. TOKAREW zitiert den bekannten deutschen Archäologen MAX EBERT, nach dem der Totenkult anfangs nicht mit dem Glauben an die Seele und seine posthume Existenz zusammenhing, da der prähistorische Mensch nicht zwischen Seele und Körper unterschied [TOKAREW, 1964: 157].

⁴⁹ Feldaufzeichnungen der Autorin.

⁵⁰ Bei den Tschuj-Kirgisen beteiligten sich nicht mehr als neun Männer an der Totenwaschung [DSHUMAGULOW, 1959: 88].

⁵¹⁻⁵² Feldaufzeichnungen der Autorin.

⁵³ ZGIA Kas SSR. F. 64. Op. 1. D. 5089. L. 60. Siehe auch [POJARKOW, 1891: 26].

⁵⁴ Ebenso bezeichneten sie die Turkmenen [ANNAKLYTSCHEW, 1963: 168].

⁵⁵⁻⁵⁶ Feldaufzeichnungen der Autorin.

nur die Wäscher und ein *moldo*, der ein Gebet las. Jeder Wäscher band ein weißes Stofftuch, das vom Leichengewand (*kepin*) abgerissen worden war, um seine rechte Hand, um den Körper des Toten nicht mit der bloßen Hand zu berühren. Bei der Waschung verhielt man sich vorsichtig, weil nach dem Glauben jede unvorsichtige Berührung dem Toten Schmerz bereitet⁵⁷. Zuerst wurde der rechte Arm bis zum Handgelenk gewaschen, worauf der linke folgte. Danach wusch man das rechte und linke Bein bis zum Knie. Dann wurde der Verstorbene auf die linke Seite gedreht, die behutsam gewaschen wurde. Damit war die Waschung beendet⁵⁸. Für die Waschung verbrauchte man im Norden Kyrgysstans drei⁵⁹ und im Süden sieben mit Wasser gefüllte Teekannen⁶⁰.

Die Wäscher erhielten als Belohnung Kleidung des Toten. Die Verteilung der Kleidung betrachteten die Kirgisen gleichzeitig als Verfahren der Erleichterung für sein weiteres Schicksal, denn man nahm an, dass der Tote, wenn seine Kleidung nicht unter den Wäschern verteilt wird, nicht ins Jenseits kommt.

Bei der Waschung wurde eine strenges Reglement (*iret*) eingehalten, das auf Sippenbeziehungen basierte. In der Vergangenheit lebte in der Siedlung Orto-Asija im Kreis von Susak im Gebiet von Osch eine Gruppe aus dem Stamm Kutttschu, die sich in folgende Verwandtschaftssippen teilte: Kardy, Nagdaj, Karasdy, Karatal, Syrtykara und Dsholbolot. Wenn ein Toter aus der Sippe Kardy stammte, dann wurde ihm ein Mensch aus seiner Sippe und je ein Mensch aus den Sippen Nagdaj und Karasdy zugeteilt, und beim nächsten Mal kamen die Wäscher aus den Sippen Karatal, Syrtykara und Dsholbolot, später wurde dieses Reglement wiederholt⁶¹. Auf diese Weise bestand eine Abfolge bei der Waschung durch Vertreter jeder Sippe. Außer Sippenvertretern beteiligte sich ein Verwandter der verstorbenen Frau oder Ehefrau des verstorbenen Mannes. In der Regel war unter den Vertretern der Sippe (*söök*) ein verehrter Wäscher, dem die beste Kleidung überreicht wurde⁶².

Diese Reglement wurde bei der Körperwaschung im Süden und Norden Kyrgysstans befolgt und hat bis in die Gegenwart seine Bedeutung nicht verloren. An einigen Orten wurde das Sippenprinzip, das dem Ritual unterlag, durch ein territoriales ersetzt. So glauben die Bewohner der Kolchose Kalinin im Kreis At-Baschin, das sie mit Sippen des Stammes Tscherik (Baj Tschubak, Ak Tschubak, Sarytscha, Bakta) und einigen Sippen der Stämme Sarybagsch und Sajak verwandt sind. Sie leben zusammen und die Population der Kolchose ist in vier Brigaden unterteilt. Deshalb teilt man bei der Waschung je eine Person von jeder Brigade und eine Person der *söök* zu, wobei innerhalb der Brigade eine Abfolge existiert⁶³.

Fast in allen Siedlungen der Kreise von Ton und Dshety-Ogus (im Issyk-Kul-Gebiet) zieht jeder Wäscher bei der Waschung einen speziell für diesen Fall genähten weißen Chalatsch und eine Haube über⁶⁴.

So wird erwähnt, dass die Kleidung des Toten zwischen den Wäschern verteilt wurde

⁵⁷⁻⁶⁴ Feldaufzeichnungen der Autorin.

de. Aber den besten Teil der Oberbekleidung erhielt der *moldo* und irgendetwas aus der Kleidung und dem Schmuck die Frau, die das Wasser aufwärmte. Sie wurde *suu shalgady* (»die Wasser Spendende«) genannt⁶⁵. Überall wurde die Kleidung des Toten sofort nach seiner Waschung verteilt, eine Ausnahme bildete lediglich der Stamm Tubaj. Hier ziehen sich die Wäscher die Kleidung des Verstorbenen über. Die Kirgisen des Stammes Kuttschu (im Kreis von Talas) und Adigine (im Kreis von Alai im Gebiet von Osch) überreichten den Wäschern die Kleidung am siebten Tag nach dem Tod⁶⁶.

Nach der Waschung übergab man den Körper des Toten den Mullahs, die das Leichengewand anfertigten. Für das Leichengewand einer Frau benötigte man 15 bis 18 Meter Stoff, für das eines Mannes 10 Meter⁶⁷. Das Leichengewand der Frau bestand aus fünf Teilen: 1. *kep takyja* – Stoffstück für den Kopf⁶⁸. Mit diesem Stück umwickelte man den Kopf, das freie Ende des verbliebenen Stoffs wurde um die Zöpfe geschlagen; das Ende legte man zusammen mit den Zöpfen in die Achselhöhle; 2. *kökurök köj-nök* – Brusthemd (von der Witwe zusammengelegtes Stoffstück mit einem Einschnitt für den Kopf); 3. *abijir shapty* – Stoffstück für die Bedeckung des Vorderteils (unter dem Gürtel und über dem Kniegelenk); 4. *beldemtschi* – weit geöffnete Jacke mit einem Einschnitt für den Gürtel; 5. das eigentliche Leichengewand *kepin* – ein langes Stoffstück, mit dem der Leichnam von oben her umwickelt wird. Bekanntlich schlagen die Frauen die Oberbekleidung von rechts nach links übereinander, aber das Leichengewand von links nach rechts. Das männliche Leichengewand wird von rechts nach links übereinandergeschlagen und besteht nur aus drei Teilen, da gegenüber dem weiblichen Leichengewand *kep takyja* und *beldemtschi* fehlen. Männer, die zu Lebzeiten einen Turban (*selda*) trugen, behielten ihn auch nach dem Tod auf⁶⁹. Den Toten wickelte man in das Leichengewand ein, den Rand wickelte man um den Kopf, die Füße und in den Gürtel. Später wurde der Verstorbene noch in sauberen Filz (*orö kijis*) eingepackt, der fast in jedem Ail vorhanden war. Heutzutage stammt er aus der Moschee, wohin er später zurückgebracht wird, oder gehört Privatpersonen⁷⁰.

Gleichzeitig mit dem Ritual der Waschung wurde das Ritual der Vergebung der Sünden der Verstorbenen (*dooron tüschürüü*) abgehalten⁷¹. Nach dem Ritual wurden Geschenke zum Gedenken an die Seele überreicht⁷².

Wenn es sich bei dem Toten um einen alten Menschen handelte, fand zusammen mit dem Ritual der Waschung des Verstorbenen und dem Ritual der Vergebung der Sünden, das bis zur Bestattung des Körpers abgehalten werden musste, das traditionelle Ritual der Verteilung (*shyrtysch*)⁷³. Im Todesfall einer Person im jungen oder mittleren

⁶⁵⁻⁶⁷ Feldaufzeichnungen der Autorin.

⁶⁸ Die südlichen Kirgisen hatten noch eine weitere Bezeichnung – *kyjamat kyjyk*.

⁶⁹⁻⁷⁰ Feldaufzeichnungen der Autorin.

⁷¹ *Dooron* – Vergebung der Sünden; Geschenke an die Geistlichkeit für die Abhaltung des Rituals der Vergebung der Sünden [JUDACHIN, 1965: 197].

⁷² Details dieses Rituals bei den Tschuj-Kirgisen siehe [DSHUMAGULOW, :88].

Alter wurden keine Geschenke verteilt. *Shyrtysch* war Seiden- oder Baumwollstoff, von dem alle Frauen, die bei der Bestattung anwesend waren, Stücke in Taschentuchgröße erhielten.

Ein verbindliches Element des Bestattungsrituals bei den Kirgisen, wie auch anderen Völkern Mittelasiens [DIWAJEW, 1897 b:2; RACHIMOW, 1958: 120; ANNAKLYTSCHEW, 1963: 168], war die Lesung eines Seelengebets (*shanasa*), das nach der Vorstellung der Gläubigen an Mohammed gerichtet war. Man ließ ihn gewissermaßen wissen, dass einer seiner Anhänger (*ümöt*) zu ihm kommt. In dem Gebet wird gebeten, dem *ümöt* während seines schrecklichen Schicksal zu helfen.

Shanasa wird in der Regel sofort nach dem Ritual der Waschung des Verstorbenen vorgetragen. Den gewaschenen und in einen Filz gewickelten Toten trug man auf den Hof und legte ihn nach vierzig Schritten, auf den Boden. Alle bejahrten Männer, die bei Bestattungen anwesend waren, stellten sich, und nachdem die Waschung (*daarat*) durchgeführt worden war, für die Lesung des Gebets in mehreren Reihen auf. Vor ihnen stand der Mullah und hinter allen ein naher Verwandter des Toten (Sohn, Bruder, Vater und andere). Für die Lesung des *shanasa* erhielt der Mullah ein Pferd des Verstorbenen mit Sattel [ZGIA Kas. SSR. F. 64. Op. 1. D. 5089. L. 60] oder ein anderes Haustier⁷⁴.

Nach der Lesung des Seelengebets wurde der Tote auf eine Tragbahre (*tabyt*) gelegt⁷⁵. Die Karakalpaken nennen sie *agasch at* »Holzpfeder«. T. A. SHDANKO nimmt an, dass diese Bezeichnung den bei den Vorfahren der Karakalpaken bestehenden Brauch der Bestattung mit Pferd ausdrückt [SHDANKO, 1959: 509]. Die Kirgisen fertigten, wenn sie keine spezielle Tragbahre hatten, ein Gestell aus zwei Stangen an. Während der Bestattung wurden die Stangen zerbrochen, ins Grab geworfen und vergraben⁷⁶.

Wenn sich der Tote auf dem Friedhof befand, richtete ein naher Verwandter folgende Worte an die Anwesenden: *Kimdin alasa beresei bar kischide?* »Bei wem stand der Tote in der Schuld oder wer stand in der Schuld des Toten?« Wenn der Verwandte einen Menschen fand, dem der Tote etwas schuldete, reagierte er. Er wandte sich mit der Frage an die Anwesenden und nannte den Mann, der die Schuld begleicht, und die Zeit der Rückzahlung. Gewöhnlich verzichteten viele Personen, denen der Tote etwas schuldete, auf ihre Forderung und sagten: *Alasam-dan ketschim, tigi duünödö doom shok* »Ich verzichte auf meinen Anspruch gegenüber dem Toten in dieser Welt.« Darauf wandte sich der Mullah an die Anwesenden: *Bul kandaj kishi ele?* »Was für ein Mensch war er?« Es wurde geantwortet: *Shakschy adam ele, bejischi bolsun* »Er war ein guter Mensch, möge er ins Paradies eingehen.«⁷⁷

⁷³ *Shyrtysch* – Geschenke zum Gedenken an die Seele [JUDACHIN, 1965: 184].

⁷⁴ Feldaufzeichnungen der Autorin.

⁷⁵ Nach einer Information von S. M. ABRAMSON haben die südlichen Kirgisen eine andere Bezeichnung für die Tragbahre: *narban*.

⁷⁶⁻⁷⁷ Feldaufzeichnungen der Autorin.

Wenn die Tragbahre angehoben wurde, warf ein naher Verwandter wiederholt Silbermünzen auf den Toten. Die Anwesenden griffen nach diesen Münzen⁷⁸. Dieses Ritual kann man als Reminiszenz der rituellen Besprühung, der Versprühung von Milch oder Arak, betrachten, das in der Vergangenheit unter den Völkern im Sajan-Altai weit verbreitet war.

Sobald sich die Männer, die den Verstorbenen trugen, in Richtung Friedhof begaben, begannen die Frauen und Kinder laut zu weinen und zu klagen. Von überall her hörte man herzerreißendes Wehklagen. Eine Frau trug währenddessen ein Kanne mit kaltem Wasser bei sich (häufig war es das Restwasser von der Waschung des Toten) und sprühte es ins Gesicht der Witwe und der anwesenden Frauen. Dabei murmelte die Frau vor sich hin: *Utschuk, utschuk*. Der Sinn dieser Aktion bestand darin, die Trauernden zu beruhigen⁷⁹. Zur selben Zeit wurden magische Handlungen abgehalten: Auf einem Tablett brachte man geröstete Teigstücke (*boorsok*) und Butter, die die anwesenden Frauen probieren mussten⁸⁰, und warf je drei Handvoll Mehl dem Verstorbenen mit den Worten: *Kuruj, kuruj, kuruj*, nach⁸¹.

Obwohl die beschriebenen Bräuche bis in die Gegenwart bestehen, verstehen nur wenige, vornehmlich Frauen, ihren Sinn. Sie glauben, das damit das Ziel verfolgt wird, die nach dem Tod eines Menschen verbliebenen Mitglieder seiner Familie zu beruhigen; sie sagen: *Arty majлуу süttüü bolsun ütschün* »Für ein günstiges Ergebnis«. Uns scheint, dass diese Erklärung eine spätere Interpretation der ursprünglichen Idee ist, nach der es offenbar möglich war, dass die Seele der Toten zurückkehrt. Hieraus leitet sich der Wunsch ab, sie nicht aus ihrem Umkreis zu entlassen, sie zu begütigen und zurückzurufen, wofür auch die Worte *Kuruj, kuruj, kuruj* ausgesprochen werden (normalerweise werden mit diesen Worten Pferde herbeigerufen).

Nach Abschluss der aufgezeigten Rituale verschwanden die Frauen in der Jurte, wo sie ihr Wehklagen fortsetzten, wobei sie ihr Gesicht bei einsetzendem Weinen der Wand zuwandten.

Den Friedhof besuchten einzelne Männer, unabhängig davon, ob ein Mann oder eine Frau bestattet wurde. Um dem Verstorbenen die letzte Ehre zu erweisen, trugen ihn die nächsten Verwandten und Bekannten, die sich nach einigen Schritten abwechselten.

An dieser Stelle gehen wir auf drei Begräbnisanlagen bei den Kirgisen und die mit ihnen verbundenen Vorstellungen ein⁸². Die Kirgisen wie andere Völker Mittelasiens kannten sowohl in der Vergangenheit wie auch in der Gegenwart Katakombengräber, die *ljachat kör* oder *kasana kör* genannt werden. Stammesgruppen der Kirgisen bezeichnen Katakomben und Grabgruben unterschiedlich. So nannten die Stämme im Norden Kyrgysstans eine Katakombe *kasanak* und eine Grabgrube *tschara*⁸³. Einige Stämme im

⁷⁸⁻⁸¹ Felddaufzeichnungen der Autorin.

⁸² S. M. ABRAMSON hat sich speziell mit den Typen der Bestattungsanlagen und ihrer Einrichtung bei den Kirgisen beschäftigt [ABRAMSON, 1961 b: 113-116].

⁸³ Felddaufzeichnung der Autorin.

Süden Kyrgysstans (Adygine, Kuschtschu, Kydyrscha, Kysyk ajak) nannten die Katakombe *shaj* »Behausung« und die Grabgrube *ajwan* »Terrasse«⁸⁴, andere Stämme (Basy, Najman, Tejit) nannten die Katakombe *itschki yj* »Innenzimmer« und die Grabgrube *syrtky yj* »Außenzimmer«⁸⁵. Es ist außerordentlich aufschlussreich, dass diese Bezeichnungen bei den südlichen Kirgisen vollständig den Bezeichnungen von Teilen des Wohnhauses entsprechen, aber nicht der Jurte der Nomaden, sondern der festen Behausung der sesshaften Bevölkerung. Nach unserer Meinung handelt es sich hier um die Transformation von Relikten alter Vorstellungen, wonach die Totenseele in derselben Behausung wie seine glücklichen Verwandten lebt.

Ein weiterer Grabtyp bei den Kirgisen sind unterfütterte Gräber (*sharma kör*). In diesen Gräbern werden nur Kinder (Jungen bis zum 12. und Mädchen bis zum 9. Lebensjahr) bestattet. Nach Informationen, die ich von alten Kirgisen erhalten habe, bestatteten sie in diesen Gräbern auch Erwachsene, aber nur während des Zweiten Weltkrieges, als sie schnell beerdigt werden mussten und keine Zeit bestand, ein Katakombengrab auszuheben⁸⁶. Und schließlich muss ein Grabtyp für Gruppenbestattungen (*sagana kör*) erwähnt werden, der seit langem nicht mehr verwendet wird, sich aber im Gedächtnis einiger alter Menschen bewahrt hat. Nach Mitteilungen von A. Telengutow⁸⁷ und M. Emin⁸⁸ gibt es unweit ihres Wohnortes, am Gebirgspass Duman (Tonsker Bezirk), Gräber, die *kyrk scheit* »vierzig scheit« genannt werden⁸⁹ und bis jetzt ein Ort der Verehrung gläubiger Menschen sind, die sogar weit entfernt von dieser Gegend leben können. Hier sind angeblich 40 Menschen bestattet, die durch Strafkommandos der zaristischen Regierung während des Aufstandes von 1916 ermordet wurden. Ein Teil dieses Grabes bildet eine gewöhnliche Grabgrube (*tschara*), bei der in westlicher Richtung eine Öffnung belassen wurde, die groß genug ist, dass ein Mensch mühelos durchkriechen kann. Ferner wurde eine lange unterirdische Kammer ausgehoben, in der vierzig Menschen in einer Reihe untergebracht werden konnten. Die Bestatteten trennte eine hohe Aufschüttung voneinander; sie wurden bekleidet bestattet. Nach anderen Informationen bildete *sagana kör* eine unterirdische Gruft, in der lediglich die nächsten Verwandten untergebracht wurden. In früheren Zeiten waren derartige unterirdische Anlagen für Personen aus der Aristokratie bestimmt, es kann aber auch vermutet werden, dass sie früher wesentlich stärker verbreitet waren [ABRAMSON, 1961 b: 115].

Im Begräbnisritual der Kirgisen nahm die Herstellung des Grabes einen wichtigen Platz ein. Damit beschäftigten sich gewöhnlich Personen mittleren Alters, die über entsprechende Erfahrung verfügten. Da unter allen Arbeiten, die bei Bestattungen durchgeführt werden müssen, das Ausheben des Grabes die schwierigste ist, schätzten die Verwandten des Toten die Arbeit der Totengräber gebührend ein. Früher brachte man ihnen Fleisch einer Ziege, die nur für sie geschlachtet worden war, zum Arbeitsplatz. Als

⁸⁴⁻⁸⁸ Felddaufzeichnung der Autorin.

⁸⁹ *Schejit* - »für den moslemischen Glauben sterben« [JUDACHIN, 1965: 904].

Entgelt erhielten sie je ein Schaf oder eine Ziege. Auch heutzutage wird ihre Arbeit gutentlohnt, nur gibt es jetzt statt Tieren häufiger Geld.

Das Ausheben des Grabes galt als Gott gefällige Tat. Deshalb entschieden alte Männer aus der Siedlung Balasary im Kirowsker Bezirk, Gräber kostenlos auszuheben, und die gesamte muslimische Bevölkerung der Siedlung ging zum Ausheben eines Grabes, abgesehen von alten Männern⁹⁰. Unbezahlte Arbeit war die Ausnahme, aber vielleicht ist das ein Widerhall eines älteren Brauchs, als sich an allen Bestattungszeremonien, darunter der Vorbereitung des Grabes, alle Mitglieder des Gemeinwesens beteiligten.

Man glaubt, dass ein Toter nicht die Bürde des »Schicksals« erfährt, wenn das Grab in einem weichen Boden ausgehoben wird, und umgekehrt, der Tote bei steinigem Boden zu Lebzeiten ein schlechter Mensch war und im Diesseits gelitten hat.

Auf dem Friedhof stellte man die Tragbahre mit dem Toten direkt neben das Grab. Wenn der Körper von der Tragbahre gehoben worden war, brachte man ihn zusammen mit dem Filz in den Teil des Grabes, der *kasanak* genannt wird. Hier nahmen ihn zwei Männer entgegen, die Bluts- oder nahe matrilineare Verwandte sein mussten, zum Beispiel der leibliche Bruder oder der Bruder der Mutter⁹¹. Der Filz wurde sofort zurückgegeben; den Toten legte man mit dem Kopf nach Norden und band die Schnüre los, mit denen das Leichengewand an drei Stellen verschnürt war. Das Gesicht wurde entblößt und nach Westen, in Richtung Mekka, ausgerichtet.

Danach stiegen die beiden Männer, die den Toten aufgebahrt hatten, aus dem Grab und mauerten die Öffnung im *kasanak* mit Ziegeln, Holzstangen und so weiter zu. Dann warf man in den Teil des Grabes, der *tschara* genannt wird, eine Schaufel Erde und las ein Gebet aus dem Koran. Das Grab schüttete man schnell mit Erde zu, und die Anwesenden, die sieben Schritt (in einigen Orten vierzig Schritt) zur Seite getreten waren, lasen erneut ein Gebet. Nach dem Glauben kommen, sobald die Menschen sich sieben (vierzig) Schritt entfernen, die schrecklichen Engel Ankir-Munkir⁹², um den Verstorbenen über all seine Taten zu Lebzeiten zu verhören. Man glaubte, dass der Tote beim Auftauchen der Engel zum Leben erwacht und sich hinkniet, weshalb eine Katakombe so hoch gebaut wird, dass der Kopf des Toten, wenn er »hinkniet«, nicht gegen die Decke stößt. In diesem Fall wurde ein Gebet vorgetragen, um das Los des Toten während des »schrecklichen Gerichts« zu erleichtern.

Nach der Lesung der Gebete begaben sich die Teilnehmer an der Bestattung ins Haus des Verstorbenen, um der Familie des Toten noch ein Mal ihr Beileid auszusprechen. Wenn sie sich dem Haus näherten, begannen sie laut zu weinen.

⁹⁰ Felddaufzeichnungen der Autorin.

⁹¹ Dieses Detail (wie auch die Beteiligung eines Vertreters der *söök* an der Waschung) spricht zweifellos für die Reflexion einiger Relikte der matrilineare Gesellschaftsordnung im Bestattungsritual.

⁹² Munkur-Nankur (in volkstümlicher Aussprache Ankur-Mankut) sind die Namen von zwei Engeln, die dem Toten sofort nach der Schließung des Grabes erscheinen, und sobald sich die Menschen vom Grab entfernen, beginnen sie »mit Vorliebe« das Verhör [JUDACHIN, 1965: 543].

In einigen Stammesgruppen der Kirgisen existierte früher der Brauch, besondere Zeichen auf die Gräber zu stellen. Noch in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts stellte F. V. POJARKOW beim Stamm Sajak die Sitte fest, auf das Grab des Toten eine hohe

Stange zu stellen, an der der Schweif des Pferdes gebunden wurde, das der Tote über alles geliebt hatte [POJARKOW, 1891: 25]. Ein analoger Brauch ist nicht nur für einige kirgisische Stämme bezeichnend⁹³, sondern auch für einzelne Völker Mittelasiens⁹⁴. Man muss feststellen, dass sich im Begräbnisritual mit Pferd mehrere Vorstellungen widerspiegeln. Man nahm zum Beispiel an, dass für die Leichenfeier beim Toten nur Pferde (eins oder mehrere) getötet werden durften, die dem Toten im Diesseits angeblich dienlich gewesen waren⁹⁵, und dass der Schweif eines geliebten Pferdes gestutzt werden musste. Diese Bräuche hängen wahrscheinlich genetisch mit dem alten Ritual, das geliebte Tier eines Verstorbenen zu töten und seinen Schweif am Grab aufzuhängen. Für die Vergebung der Sünden des Toten während des Rituals *dooron tüschürüü* gehörte es sich, dem Mullah ein Pferd des Verstorbenen mit Sattel zu überreichen.

Mitunter stellte man einige würfelförmige Figuren aus Ton und Stein (*molo*) auf das Grab, die nebeneinander standen. Häufig hatte die oberste Figur eine halbsphärische Oberfläche. Diese Figuren stellte man auf, damit niemand auf das Grab treten konnte. Demselben Zweck dienten niedrige aus Lehm gestampfte Umzäunungen (*korgon*). In der umzäunten Fläche fanden nicht selten Gräber ganzer Familiengruppen Platz⁹⁶.

In Kyrgysstan kann man auf Mausoleen treffen, die imposante Ausmaße haben und kompliziert konstruiert sind. Diese Grabanlagen wurden zu Ehren vornehmer oder reicher Leute, die zur feudalen Oberschicht gehörten, zu Ehren von Helden, die wegen ihrer Erfolge im Krieg berühmt geworden waren, errichtet.

In der nicht fernen Vergangenheit hatte jede kirgisische Sippe oder ihre Unterabteilung einen eigenen Friedhof, der sich nahe dem Winterlager befand. Der Standort für den Friedhof wurde mit der Absicht gewählt, von weitem nicht sichtbar zu sein und doch nahe am Weg zu liegen. Beispielsweise hielten sich früher in der Gegend von Den-Tala drei Unterabteilungen der Sippe Alakös vom Stamm Sajak auf: Tojtschu, Mamaj und Rysmende; jede Unterabteilung hatte ihren Friedhof⁹⁷. In der Gegend von Bar-Bulak erheben sich nicht weit voneinander entfernt zwei Hügel: Ak-Döbö und Kök-Döbö. Um sie herum befinden sich Gräber der Familiengruppen der Ketirkej, Darbyt und Sart Uulu aus der Sippe Botugur des Stammes Sajak⁹⁸. Die Bewohner der Siedlung Ak-Tala im Bezirk At-Baschin zählen sich nach der Abstammung zur Unterabteilung

⁹³ Felddaufzeichnungen der Autorin; siehe auch [DSHUMAGULOW, 1959: 89].

⁹⁴ Über die Existenz eines ähnlichen Glaubens bei den Kasachen in der Vergangenheit siehe [GEORGI, 1776: 140; KASTANJE, 1911: 84]. Derselbe Brauch bestand auch bei den Karakalpakken [ESBERGENOW, 1963: 14].

⁹⁵⁻⁹⁸ Felddaufzeichnungen der Autorin.

Angidej des Stammes Tscherik, die aus drei Familiengruppen besteht: Otögön, Tilek und Sarymsak, die alle ihren Friedhof haben⁹⁹. Vier Familiengruppen, die sich zur Unterabteilung Sogu des Stammes Mogol rechnen, leben in der Ortschaft Orjuktjuu (Bezirk Ala-Bukin). Nicht weit davon entfernt liegt ein Hügel, der die Bezeichnung Kysyl-Ata trägt. Jede der genannten Gruppen hat einen festgelegten Friedhof bei diesem Hügel¹⁰⁰. Angaben über Sippenfriedhöfe der Gruppen Kyptschak (Bezirk Vatken), Dshelden (Bezirk Dshety-Ogus) und Sarttar (Bezirk Dshumgal im Tien-Schan) hat S. M. ABRAMSON angeführt [1961: 115].

Den Brauch, verstorbene Verwandte nur auf ihrem Sippenfriedhof beizusetzen, beachten die Kirgisen streng. Wo immer ein Kirgise gestorben ist - im Krieg, weit von seinem Wohnsitz entfernt, auf einer Reise, im Sommerlager - der Leichnam musste zum Sippenfriedhof überführt werden. N. Ch. KALEMIN teilt in seiner Handschrift mit: »Dieser Brauch wurde bis zur Ankunft der Russen besonders streng befolgt, und zwar so streng, dass jeder verpflichtet war, den Leichnam von Verwandten für die Bestattung selbst vom Schlachtfeld zu holen. Wenn der Leichnam am Todesort oder auf der Reise verweste, dann mussten seine Knochen überbracht werden. Und dieses Detail wird möglicherweise bis auf den heutigen Tag beachtet, was durch einen vor kurzem aufgetretenen Fall bestätigt wird, in dem ein verwester Leichnam auf den Sippenfriedhof überführt worden ist, obwohl der Todesort mehr als 350 Werst entfernt liegt.

Ein gewisser Karatsch aus der Sippe Sarybagysch vom Geschlecht Manap des Zweigs Esengul vom Unterzweig Adshi starb 1894 in dem seinem Gemeinwesen benachbarten Geschlecht Tynymsejit der Sippe Bugu. Der Todesort war von seinem Friedhof nur durch den kleine Fluss On-Artscha getrennt. Gemäß dem Brauch brachte das Gemeinwesen der Adshi den Leichnam von Karatsch über den On-Artscha und begrub ihn auf seinem Sippenfriedhof.« [KALEMIN, O.J.] Die große Entfernung und die Schwierigkeiten, die mit der Überführung des Leichnams verbunden waren, konnten die Tradition der Bestattung auf dem Sippenfriedhof nicht verhindern. So wollte der älteste Sohn den Kokander Feudalen Alimbek, Abdullabek, sich nicht der russischen Macht unterwerfen, und nachdem sich seine Mutter Kurmandshan-dachta einverstanden erklärt hatte, sich unter den Schutz des Generals SKOBELEW zu stellen, floh er in den Pamir, von wo aus er sich nach Afghanistan durchschlug. Später pilgerte er nach Mekka und starb auf dem Weg dorthin. Sein Körper wurde nach dem Brauch in den Alaj überführt und in Gultscha bei seinen Verwandten begraben [JUWATSCHEW, 1907: 968].

Die Bevölkerungsgruppe, die sich zum Stamm Kuttschu zählt (sie lebt heute in der Siedlung Orto-Asija), hatte ihren Sippenfriedhof in der Ortschaft Ak-Took. Ihr Sommerlager befand sich in den Wäldern von Kuldenbes und Oobek. Wenn in den Sommerlagern Menschen starben, wurden sie zum Sippenfriedhof gebracht. In den Jahren des Widerstandes gegen die Sowjetmacht war es extrem schwierig, sich den Weg zu den

⁹⁹⁻¹⁰⁰ Felddaufzeichnungen der Autorin.

Winterlagern zu bahnen, die neben dem Friedhof lagen, weshalb lokale Bewohner die Leichname in der Nacht brachten und heimlich bestatteten.

Dutzende von Familien aus der Unterabteilung Dshetigen lebten unter der Sippe Sogu aus dem Stamm Mogol (Ortschaft Orjuktjuu imd Bezirk Ala-Bukin), während ihre Verwandten im Tal Tschatkal siedelten. Wenn jemand aus dieser Unterabteilung starb, wurde er, wenn seine Familie wohlhabend war, in jedem Fall ins Tal Tschatkal geschafft. Aber nach Tschatkal konnte man nur während der drei Sommermonate reisen, und wenn ein Mensch im Winter starb, wickelte man ihn in ein Leichengewand, und später in Kamelleder, das sie zunähten und an einen hohen Baum oder extra aufgestellten Pfahl hängten, wo er so lange hängen musste, bis der Weg ins Tal frei war. Man begrub den Verstorbenen zusammen mit dem Lederverband¹⁰¹. Möglicherweise ist dieses Verfahren der temporären Bewahrung des Leichnams eine Reminiszenz an das luftige Bestattungsverfahren, das einige Völker Sibiriens kennen. Diese Methode versetzte den Mittellosen, wenn ein Mitglied seiner Familie im Sommerlager starb, in eine schwierige Lage. Hin und wieder konnte der Tote mit Hilfe wohlhabenderer Verwandter dennoch auf den Sippenfriedhof überführt werden. Aber einem Mittellosen gelang es nicht immer, seine Pflicht gegenüber dem verstorbenen Familienmitglied zu erfüllen; häufig bestatteten sie den Toten an seinem Sterbeort, trotz eines bestehenden Vorurteils, wie eine Redensart belegt: *Talaaga kömgön ölük, utke sala bergen menen barabar* »Einen Leichnam auf dem Boden liegen zu lassen, ist so, wie ihn den Hunden vorzuwerfen.« In der Vergangenheit hatten die Kirgisen aus dem Tien-Schan, die sich zum Stamm Sajak zählten, dazu einen gehässigen Witz: »Wenn man Tajlak imitiert, stirbt Schan.« Dieser Witz beruht auf einer Geschichte. »Der Sohn des Gründers des Unterzweiges Ryskul, des Zweiges Dshambolot, des Geschlechts Tschoro, der Sippe Sajak, mit Namen Tajlak (er war ein Baatyr) starb am *dshjaloo* im Arpa-Tal. Gleichzeitig mit Tajlak starb eben dort Schan, ein armer Mann aus derselben Sippe, aber dem Geschlecht Tujmat. Der Leichnam von Tajlak-baatyr wurde auf den Sippenfriedhof bestattet. Den Leichnam des Mittellosen ließ man am Todesort zurück. Daher stammt der Witz über Schan, der, Tajlak imitierend, im Arpa-Tal starb, da er sicher war, dass auch sein Leichnam auf dem Sippenfriedhof begraben wird.« [KALEMIN, O. J.]

Die angeführten Fakten belegen, dass die in der Vergangenheit auf patriarchalischen Ursprüngen beruhende kirgisische Gesellschaft sich bei der Bestattung an die Sippennormen hielt. Der beschriebene Brauch könnte die vorislamische Vorstellung erklären, nach der in der Unterwelt dieselben gentilen und sozialen Gruppen wie auf der »diesseitigen Welt« existieren. Gerade deshalb war man bemüht, einen Toten, wo auch immer er gestorben war, auf seinen Sippenfriedhof zu bringen.

Relikte der Sippenbräuche fanden im Bestattungsritual in Form der Sippenhilfe, wenn ein Verwandter starb, ihren Ausdruck. In erster Linie halfen verwandte Familien,

¹⁰¹ Felddaufzeichnungen der Autorin.

die zur Gruppe der Vorfahren eines gemeinsamen Urahnen (*bir atanyn baldary*) gehörten, aber auch Sippenmitglieder. Diese Gruppen, die einen relativ engen Verwandtenkreis bildeten und der Familie des Toten näher standen, waren hilfreicher als die anderen Sippenmitglieder. So lebte die oben erwähnte Sippe Botugur aus dem Stamm Sajak, insbesondere einige Unterabteilungen wie die Ketirkej, Darbyt, Sart uulu, in der Ortschaft Bar-Bulak, die sich untereinander halfen (*yimalalasch*¹⁰² oder *yimalasy birge*). Im Todesfall eines Mitglieds der Unterabteilung der Ketirkej schenken Verwandte, um der Familie zu helfen, aus jedem Haus ein Schaf; bei den Unterabteilungen Darbyt und Sart uulu kam je ein Schaf aus drei Häusern.

Die Unterabteilung Ketirkej bestand aus Gruppen der Nachfahren von Bajboto (Bajboto uulu) und Kökö (Kökö uulu). Wenn ein Toter zur Gruppe Bajboto uulu gehörte, so gab jede Familie aus dieser Gruppe je zwei Schafe ab. Die nächsten patrilinearen Verwandten halfen nach eigenem Ermessen und je nach ihrem Wohlstand – sie gaben ein großes oder ein kleines Haustier¹⁰³.

Die Sippenhilfe (*koschumtscha*) existierte unter den Kirgisen überall, und ihr Umfang hing von der materiellen Situation der Sippe ab. Aber der Brauch der gegenseitigen Hilfe nahm nicht selten ausbeuterische Züge an. Die feudale Oberschicht der kirgisischen Gesellschaft nutzte die gegenseitige Hilfe für ihre Interessen. Als der bekannte Manap Tschoko Kajdujew (Tien-Schan) starb, fühlten sich nicht nur die Verwandten (Sippe Tschala manap aus dem Stamm Sarybagysch), sondern auch alle Mitglieder des Stammes Tscherik, die in der Ortschaft Koschoj-Korgon und in seiner Umgebung lebten, verpflichtet, der Familie des verstorbenen Manap zu »helfen«. Jedes Haus musste sieben Schafe stellen¹⁰⁴. Nach dem Tod des in der Vergangenheit im Süden Kyrgysstans berühmten Suleiman-adshi wurden gewaltsam Steuern eingetrieben, und nicht nur von den Mitgliedern seiner Sippe Kardy, sondern auch von allen Sippen, die zum Stamm Kuttschu gehörten. Jedes Haus musste fünf Schafe abführen¹⁰⁵. Solche Fälle passierten häufig.

Im kirgisischen Bestattungsritual gibt es ein weiteres Ritual, das auf dem Prinzip der Sippenverbindungen (*mütschö*) basiert. Nach diesem Brauch war es üblich, Vieh, »zum Gedenken an die Seele« zu schenken. Es existierte eine feste Form der Verteilung des *mütschö*. Das Vieh wurde unter verehrten Vertretern der Sippen verteilt, die sich an der Bestattung beteiligten. Wenn ein Mitglied der Sippe Kardy (Stamm Kuttschu) starb, dann nahmen, wie gezeigt wurde, nicht nur Mitglieder dieser Sippe an der Bestattung teil, sondern auch mit ihr verwandte Sippen wie die Kagasdy, Karatal, Syrtykara, Nagdaj. Außerdem reisten Vertreter der Sippen Kerki tamga (Stamm Basys), Boobek und Ak ujluu (Stamm Mundus) und weitere an, die in der Umgebung lebten. *Mütschö* wurde

¹⁰² *Ymalalasch* – Gesinnungsgenosse, Sympathisant; *bis baarybys bir ymalalabys* – »Wir essen alle aus einer Schale, mit einem Löffel, wir leben alle zusammen«; *ymalabys shakschy* »Wir pflegen gute Beziehungen und leben in Freundschaft« [JUDACHIN, 1965: 931].

¹⁰³⁻¹⁰⁵ Feldaufzeichnungen der Autorin

vor allem an Vertreter fremder Sippen überreicht, und erst dann an verwandte Sippen. Aber die Sippe des Toten erhielt kein *mütschö*. Jeder Sippe gab man 15 Stück Vieh, die dann innerhalb der Sippe verteilt wurden. Jeder, der *mütschö* erhalten hatte, trug im Haus ein Gebet für die Seele des Toten vor¹⁰⁶.

Im Begräbnisritual nahm die Gedenkfeier für den Toten einen breiten Platz ein. Sofort nach dem Tod wurde ein Gastmahl veranstaltet, das *kara asch* (»schwarzes Gastmahl«) genannt wurde. Die Gedenkfeier am dritten Tag nach dem Tod hieß *utschuluk*, am siebten Tag *shetilik*, am vierzigsten Tag *kyrky* oder *kyrk asch* und am ersten Tag nach dem Tod *asch*. Bei den südlichen Kirgisen wurde außerdem an jedem Donnerstag eine Gedenkfeier (*beschembilik*) veranstaltet, aber auch die Gedenkfeier *ajttygy*, die zeitlich mit den muslimischen Festtagen Kurman-ajt und Oroso-ajt abgestimmt war. Am Ende der turnusmäßigen Gedenkfeier lasen einige Mullahs (jeder getrennt) mehrmals Gebete vor; ihre Arbeit wurde großzügig von der Familie des Toten entlohnt.

Die Gedenkfeier betrachteten Kirgisen nicht nur als Zeichen der Achtung des Verstorbenen und Formen der »Fütterung« seiner Seele, sondern auch als Akt ihrer Besänftigung und Zuneigung, was offenbar die Angst vor der Seele ausdrückt. Möglicherweise lässt sich damit auch erklären, dass es üblich war, die Gedenkfeier nach vierzig Tagen und einem Jahr nicht genau an diesen Tagen, sondern etwas früher zu veranstalten, zum Beispiel nach drei oder vier Wochen und acht oder neun Monaten nach dem Tod. Man muss erwähnen, dass eine Gedenkfeier mit hohen Kosten verbunden war. Auf jeder Gedenkfeier war es üblich, einige Stück Groß- und Kleinvieh zu schlachten. Wenn ein Mann für eine Gedenkfeier (besonders für die *asch*) nur ein Tier schlachtete, glaubte man, dass er keineswegs eine Gedenkfeier veranstaltete, wodurch er sich lächerlich machte. Deshalb schlachtete der, der die Gedenkfeier veranstaltete, nicht selten sein gesamtes Vieh und ließ sich Vieh, nur um Spott und Tadel zu vermeiden.

Arme Kirgisen, die eine Leichenfeier veranstalteten, brauchten viele Jahre, um ihre Schulden zu begleichen. Ein volkstümliches Sprichwort lautet: *Ölum bajdyn malyn tschatschat, kekejdin etegin atschat* »Der Tod zeigt den Reichtum des Bega und das Elend des Armen.« Einigen armen Kirgisen halfen Bega, damit sie ihre Gedenkfeiern begehen konnten, wodurch sie aber in ihre Abhängigkeit gerieten. Der 90-Jährige Malabaj Eschimbekow erzählte, dass er ausgesprochen arm war; als seine Mutter starb, verrichtete der örtliche Beg Atabek ihre Bestattung und die Jahresgedenkfeier, wofür Malabaj sieben Jahre lang die Schafe von Atabek hüten musste¹⁰⁷.

Die Jahresgedenkfeier für einen Beg oder Manap wurde mit großem Prunk abgehalten und Hunderte von Menschen, die von weither kamen, nahmen teil. Die Teilnehmer an der Gedenkfeier mussten nicht nur versorgt, sondern auch über drei bis vier Tage, manchmal sogar noch länger, unterhalten werden. Allein die Prämien für verschiedene Spiele und Pferderennen beliefen sich auf 40 Stück Groß- und Kleinvieh. Nach Infor-

¹⁰⁶⁻¹⁰⁷ Feldaufzeichnungen der Autorin

mationen, die TSCH. TSCH. WALICHANOW anführt, »machten die Preise auf einer Gedenkfeier zu Ehren von Nogaj aus der Sippe Salmek für die erste Gedenkfeier acht *taj tujak*¹⁰⁸, einen *jamba*¹⁰⁹, neun Sklaven, acht weiße Kamele, 100 Hammel und 50 Pferde aus.« [WALICHANOW, 1961: 371]

Die Hauptlast der Ausgaben für eine Gedenkfeier lag bei den armen Verwandten, die mit überzogenen »freiwilligen« Steuern (*koschumtscha* oder *shardam*) belegt wurden. Die *asch* zu Ehren des Manap Schabdan Dshantajew, die zwischen dem 10. und 14. Oktober 1912 stattfand, war eine der größten und prachtvollsten aller *asch* zu Beginn des 20. Jahrhunderts. An diese Gedenkfeier können sich alte Kirgisen noch gut erinnern und sie wurde detailliert in der Literatur beschrieben [O-w, 1914; DMITRIJEW, 1914: 54].

Nach den Angaben von BUROW-PETROW kostete diese *asch* jedem mittellosen Haushalt 21 und jedem durchschnittlichen 50 Rubel. Außer den gewaltigen Steuern für die reichen Geschenke und die Gedenkfeier mussten jeweils fünf Jurten 30 Gäste aufnehmen und versorgen, die sich bis zum Umfallen betranken [BUROW-PETROW, 1927: 54].

Bei der Bestattung des Manap wurden von der Bevölkerung 350 Pferde, 2500 Rubel, 9 gesattelte Rennpferde, Pelze, ein geschmiedetes Dreigespann, Pelze (*itschik*), 20 Brokatchalate (*kymkap*), 50 halbseidene Chalate (*bajkasam*), verschiedene wertvolle Stoffe im Wert von 400 Rubeln und vieles andere als Hilfe eingefordert [ILJASOW, 1945 b: 136].

1907 wurde eine *asch* für den Manap Tschoko Kajdujew ausgerichtet, die ebenfalls prunkvoll ausgeführt wurde. Einen Monat vor dieser Gedenkfeier befassten sich nahe Verwandte und einflussreiche Personen aus der Sippe, zu der Tschoko gehörte, mit der Vorbereitung. Sie bestimmten den Umfang der »Hilfe«, die der Familie des verstorbenen Sippenmitglieds zukommen sollte. Die Hausherren mussten außer 150 Jurten, die für die Gäste errichtet wurden, Mehl, Zucker, Butter und andere Produkte zur Verfügung stellen.

Die Hausherren mit den Jurten für die Gäste nomadisierten von Koschoj-Korgon (wo Tschoko gelebt hatte und gestorben war) ins Flachland, wo die *asch* abgehalten werden musste. Die Jurten stellte man im Halbkreis auf, und in der Mitte stand die Jurte von Tschoko im blauen Trauerschmuck, über der eine schwarze Trauerfahne flatterte.

Die *asch* zog sich über vier Tage hin. Jeden Tag wurden 10 verschiedene Tiere angeboten, und es wurde ausgiebig gespeist. Während die Speisen zubereitet wurden, fanden Spiele und Wettkämpfe statt, traten Sänger auf und so weiter. Man wetteiferte im Bogenschießen auf einen Silberbarren, der in beträchtlicher Höhe an einem dünnen Faden hing (Wettkämpfe heißen *shamby atyschmaj*). Großes Interesse fanden Pferdekämpfe (*enisch*) und Ringkämpfe (*kürösch*). Am letzten Tag wurden Pferderennen (*tschon tscha-*

¹⁰⁸ *Taj tujak* – ein Silberbarren in Form eines Fohlenhufs.

¹⁰⁹ *Jamba* (kirg. *shamby*) – Gold- oder Silberbarren unterschiedlicher Form und unterschiedlichen Gewichts.

bysch) veranstaltet, an denen 80 Reiter teilnahmen. Der erste Preis waren 200 Schafe und Passgänger¹¹⁰.

Wie wir sehen, nutzte die feudale Oberschicht den Brauch der gegenseitigen Sippenhilfe während der Gedenk- und Trauerfeier für Begs und Manaps für ihre Zwecke, was die Haushalte der einfachen Sippenmitglieder, besonders der armen, stark belastete.

In den Gedenkritualen traten alle bestehenden, wenn auch unterschiedlichen Glauben auf, die in ihren Wurzeln ins Altertum und auf animistische Ideen zurückgehen und die auf dem Glauben an die Existenz der Seele und an ihr Leben im Jenseits beruhen. Später übernahm der Islam teilweise diese Ideen, wobei ihr alter Ursprung weiterhin relativ ausgeprägt war. Dass die Gedenkrituale der Kirgisen einen tiefen traditionellen Charakter besitzen und nur sehr locker mit dem Islam verbunden sind, bezeugt die zeitliche Übereinstimmung ähnlicher Rituale bei anderen Völkern, die sich nicht zum Islam bekennen, wie der dritte, siebte, vierzigste Tag und der Jahrestag nach dem Todestag [KOTLJAREWSKIJ, 1868: 249; TOKAREW, 1931: 37; ANOCHIN, 1931: 20-22; WEROWANIJA, 1931: 96 (bei den Nanajen)].

Obgleich sich die Gedenkrituale in der Gegenwart unter den Kirgisen erheblich verändert und viele ihrer Charakteristika verloren haben, während andere Züge weiterhin als Relikt bestehen, muss angemerkt werden, dass sich gerade Relikte vorislamischer Glauben in den Gedenkritualen stabil bewahrt haben, und das besonders unter der ländlichen Bevölkerung.

Das oben angeführte Material erlaubt die Schlussfolgerung, dass in der Vergangenheit im Bewusstsein der Kirgisen tief verwurzelte Vorstellungen über den Ahnenkult mit Vorstellungen, die im Bestattungskult und besonders im Zyklus der Gedenkrituale bestehen, eine enge Verbindung eingegangen sind. Die meisten Vorstellungen fußen auf animistischen Ideen. Obwohl sich in den Bräuchen, die mit der Verehrung der Geister verstorbener Vorfahren zusammenhängen, und im Bestattungsritual bis zu einem gewissen Grad der Einfluss der islamischen Glaubenslehre und Ritualität zeigt, sind die alten Quellen des gesamten Glaubenskomplexes der Kirgisen und seine Traditionalität offensichtlich. Im Ahnenkult und im Bestattungsritual drücken sich eindeutig Relikte patriarchalisch-gentiler Verhältnisse aus. Einige Merkmale der untersuchten Glauben stimmen mit den Glauben der Kasachen und anderer Völker Mittelasiens (Tadschiken, Turkmenen, Karakalpaken), und teilweise der Altaier, überein oder stehen ihnen nahe. Somit ist der untersuchte Kreis der vorislamischen Glauben bei den Kirgisen nichts anderes als eine Variante alter religiöser Vorstellungen, die für viele Völker bezeichnend sind.

¹¹⁰ Felddarstellungen der Autorin

VORSTELLUNGEN ÜBER DÄMONEN

In der Vergangenheit hatten die Dämonen *albarsty*, *shes tyrmak* («Kupferkrallen») und *mite* große Bedeutung in den dämonologischen Vorstellungen der Kirgisen. Die Kirgisen glaubten an ihre reale Existenz und Fähigkeit, dem Menschen Schaden zuzufügen. Die Gestalten *shes tarmak* und *mite* treten in der kirgisischen Folklore häufig auf.

Albarsty ist nicht nur unter den Kasachen und anderen Völkern Mittelasiens, sondern auch unter einigen anderen türksprachigen Völkern (Tataren, Tschuwaschen und Tuwinen) ein populäres dämonisches Wesen. Die Kasachen und Usbeken nennen ihn *albarsty* [DIWAJEW, 1897 A; 1928: 187; MIROPIJEW, 1888: 10-15; KASTANJE, 1912: 83-85 und die Tadschiken *albarsty*, *almasty* und *albarsi* [ANDREJEW, 1953: 78].

Die Kirgisen unterscheiden zwei *albarsty*: *kara albarsty* (schwarzer *albarsty*) oder *martu*, und *sary albarsty* (gelber *albarsty*) oder *sasyk albarsty* (stinkender *albarsty*) [ABRAMSON, 1949: 97-99]. Als ältesten Dämon verstanden die Kirgisen *kara albarsty*. Sie stellten sich ihn als gelber Hund, gelbe Ziege oder gelbes Welpen vor. Gleich in welcher Gestalt fügte *kara albarsty* einer Frau während der Geburt Schaden zu. Er zog der Gebärenden angeblich die Lungen heraus und lief zum Fluss. Man glaubte, dass *kara albarsty*, wenn er in dieser Zeit gestört wird, die Lungen ins Wasser wirft und die Frau dann in jedem Fall sterben wird. Der Tod der Frau während der Geburt galt als Handgreiflichkeit des *kara albarsty*. In diesen Fällen sagte man: *kara basty* »*kara* hatsie erwürgt«, das heißt die unreine Kraft, der böse Geist. Eine ähnliche Vorstellung wirkte bedrückend auf die schwangere Frau und konnte bei ihr während der Geburt leicht Anfälle oder eine Ohnmacht auslösen.

In der Vergangenheit konnte man häufig Kirgisen antreffen, die in der Lage waren, die Dämonen *kara albarsty* aus der Gebärenden zu verjagen [JUDACHIN, 1965: 345]. Diese Menschen nannten die nördlichen Kirgisen *kuutschu* und die südlichen *kuuguntschu*¹. Ihnen wurde Macht über *albarsty* zugeschrieben und sie konnten sie sehen. Die Gabe eines *kuutschu* besaß nur, wer einen *albarsty* eines Tages gefangen und solange geschlagen hatte, bis der erschöpfte *albarsty* kein Haar von seinem Kopf entreißen konnte. Man glaubte, dass der einzig sichere Platz für die Lagerung dieses Haares entweder der Koran oder die Sohle eines neuen Schafstiefels sein könnte. Von jedem anderen Platz konnte der *albarsty* sein Haar entwenden. Der alte Mann Sulajmankul, eine ehemaliger *kuutschu*, sprach darüber, wie er Macht über *albarsty* gewann: »Ich war damals gerade 30 Jahre alt. Eines Tages kehrte ich auf meinem Pferd spät in der Nacht von einem Besuch zurück. Am Dorfrand wuchs eine riesige Pappel. Nahe der Pappel, unten am Stamm, bemerkte

¹ *Kuutschu* - 1. der Verfolger; 2. Wunderheiler, der angeblich fähig war, böse Geister von der Gebärenden zu vertreiben [JUDACHIN, 1965: 454, 456].

ich zwei *albarsty*. Sie spielten neben einem Lagerfeuer und erkannten mich nicht. Dann ergriff ich einen *albarsty* und wollte ihn töten. Er schrie mit menschlicher Stimme: *Ajlana-jyn, Sulajmankul-ake. Sen shürgön sherde shürböjün, köö ber!* »Ja, drehe mich, Sulajmankul-ake, ich werde nicht an den Platz geraten, wohin du gehst, lass mich frei! « Aber ich schlug weiter mit der Peitsche. Dann riss er mir ein Haar aus, und ich ließ ihn gehen. Seitdem bin ich ein *kuutschu*. Aber viele Jahre sind vergangen, als er mir ein Haar gestohlen hat, und ich kann die *albarsty* nicht sehen. Aber dennoch fürchten sie mich weiterhin, so dass Frauen, wenn sie mich bei schweren Geburten einladen, glücklich niederkommen.«²

Sejne Tjungatarowa berichtete uns ebenfalls, wie ihr Ehemann zum *kuuguntschu* wurde. Als sie 14 bis 15 Jahre alt war, piesackte sie ein *albarsty*, was er nach ihrer Heirat fortsetzte. Nachdem der Ehemann das Leiden seiner Ehefrau wahr genommen hatte, begann er den *albarsty* zu verfolgen. Als der *albarsty* eines Tages über sie herfiel, packte der Ehemann ihn am Haar und schlug ihn, aber dann war er erschrocken und ließ ihn ziehen; der *albarsty* floh. Nach diesem Vorfall wurde der Ehemann von Seine zum *kuuguntschu*³.

Isak Kaltajew hielt sich für einen *kuutschu*, aber er hatte niemals *albarsty* gesehen⁴. Als er eines Tages durch einen Ail zog, sah er eine Jurte, neben der aufgeregte Menschen standen, die ihm über eine bei der Geburt sterbende Frau berichteten. Kaltajew ließ sich in der Jurte neben der Frau nieder, die zur allgemeinen Überraschung wieder zu sich kam und ihr Kind gebar. Ähnliche Fälle wiederholten sich mehrmals. Kaltajew glaubte nun, ein *kuutschu* zu sein, und begann auf Einladung Gebärende aufzusuchen.

Über besondere Heilverfahren verfügte ein *kuutschu* nicht. Allein seine Anwesenheit reichte aus, wie die Kirgisen annahmen, um *albarsty* zu erschrecken und zu verjagen. Wenn ein *kuutschu* zu einer Gebärenden kam, schrien die neben der Jurte Stehenden deshalb laut: *Baatyr kele shatat! Baatyr kele shatat!* »Der Recke kommt! Der Recke kommt!«

Wenn ein *kuutschu* aus irgendeinem Grund nicht selbst zu schweren Geburten kommen konnte, dann brachte man seine Kleidung, vor allem seine Kopfbedeckung und setzte sie der gebärenden Frau auf den Kopf. Man glaubte, dass der *kara albarsty* sich sogar vor der Kleidung des *kuutschu* fürchtet.

Die alte Vorstellung über *kara albarsty* stand später in enger Beziehung zum Schamanentum. Einigen kirgisischen Schamanen (*bakschy*), häufig schwarzen Schamanen, wurde die Fähigkeit zugeschrieben, schwarze *albarsty* verjagen zu können. A. Tolongutow erzählte folgendes über den schwarzen Schamanen Tomo⁵. Eines Tages ritt Tomo zusammen mit Freunden aus und sah vor sich einen gelben Welpen, der mit menschlichen Lungen im Maul floh. Tomo vermutete, dass es sich um einen *albarsty* handelte, und jagte ihm schreiend nach: *Kajt, artyna, sal orduna ele, sal!* »Kehre um, mach Platz, so-

²⁻⁴ Feldaufzeichnungen der Autorin

⁵ Über den Schamanen Tomo siehe das Kapitel V *Schamanentum und Schamanenkult*.

fort!« Die erstaunten Begleiter stürmten hinter dem Schamanen her. Als sie sich einem Aul näherten, sahen sie eine Jurte, in der eine Frau durch im Sterben lag. Tomo eilte mit einem Schrei in die Jurte und die Frau kam wieder zu sich⁶.

Schwarze Schamanen beschäftigten sich mit der Verjagung von *kara albarsty*, obwohl nicht alle diese Fähigkeit besaßen; aber die Kirgisen hielten sie für machtlos gegenüber *sary albarsty*, während die *kuutschu* nach ihren Vorstellungen in der Lage waren, *kara albarsty* und *sary albarsty* in Schrecken zu versetzen.

Fast alle kasachischen Schamanen (*baksy*) [POJARKOW, 1891: 41; DIWAJEW, 1897 a: 233; IBRAGIMOW, 1872: 123; KUSTANAJEW, 1894: 36; REDKO, 1899: 62-63] befassten sich neben der Heilung von Nervenkranken mit der Verjagung des bösen Dämons *kara albarsty*, oder *martu*, aus Gebärenden, obgleich in der Literatur erwähnt wird, dass unter den Kasachen Personen lebten, die »*keremet*« besaßen, mit der sie *albarsty* vernichten konnten [MIROPIJEW, 1888: 14].

Wenn es keinen *kuuschu* oder *bakschy* gab, ergriffen die Kirgisen verschiedene Verfahren, die darauf abzielten, *kara albarsty* zu erschrecken. Über Methoden der Verjagung der *kara albarsty* schreibt F. POJARKOW: »Sie schlagen die Gebärende leicht, und wenn das nicht hilft, greifen sie zu resoluteren Maßnahmen: 1. sie beginnen, sie anfangs leicht, später stärker mit der Peitsche zu schlagen; 2. sie schlagen vier Stangen in den Boden, an die die Gebärende mit Händen und Füßen für eine gewisse Zeit gehängt wird. Die Kara-Kirgisen aus dem Siebenstromland bemühen sich während einer Ohnmacht der Gebärenden, so laut wie möglich zu sprechen: Sie laufen um die Jurte herum, schreien, klopfen mit Stöcken oder schlagen in Trommeln und schießen aus Gewehren. Aus benachbarten Jurten eilen Menschen herbei und beteiligen sich aktiv an der Verjagung der *al-barsty*.... Wenn auch das nicht hilft, bemühen sie sich, einen Adler aufzutreiben und in die Jurte zu bringen: Die Kirgisen glauben, dass die *albarsty* diesen Vogel fürchten und fliehen, wenn sie ihn sehen.« [POJARKOW, 1891: 41-42] Über den Brauch, bei schweren Geburten in die kirgisische Jurte einen Adler, einen Hahn oder einen Hengst mit einem regenbogenfarbenen Auge zu bringen, berichtete I. S. KOLBASENKO [1889].

Die Vorstellung der Kirgisen über *kara albarsty* erinnert an den in einigen muslimischen Ländern verbreiteten Glauben an ein Wesen, das *Umm-us-sabijan* genannt wird. *Umm-us-sabijan* stellt man sich in Gestalt einer hässlichen Frau vor, die über 70 Brüste hat und Kindern schon im Leib der Mutter schadet. Bereits geborene Kinder versetzt sie, nachdem sie ihnen unsichtbar die Brust gegeben hatte, in einen Krankenzustand und treibt sie später in den Tod. S. M. ABRAMSON glaubt, dass *albarsty* und *Umm-us-sabijan* ein und dieselbe Gestalt sind, die alten Ursprungs ist, nämlich die Gestalt der Göttin der Geburt, die Göttin »Mutter der Kinder« [ANDREJEW, 1953: 80]. Nach unserer Meinung ist *Umm-us-sabijan* aber kaum die Verkörperung dieser Gestalt.

⁶ Felddaufzeichnungen der Autorin

Während *kara albarsty* nur Frauen Schaden zufügte, der sie in den Tod trieb, dann wollte *sary albarsty* oder *sasyk albarsty* Frauen und Männern übel mitspielen, was aber ohne schwere Folgen blieb. *Sary albarsty* stellte man sich in Frauengestalt mit einem Kind im Alter von 5 bis 6 Jahren vor, die mit Wolle umhüllt ist und strähnlige Haare hat. Man glaubte, dass die Kraft und die Schwere der *albarsty* der Kraft eines Fohlen (*taï*) entsprach. F. POJARKOW beschreibt *albarsty* wie folgt: »*Albosta* ist ein schlechter Geist, der sehr stark an eine Hexe erinnert. Er lebt in Schluchten und an steilen Abhängen. *Albosta* stellt man sich als eine hoch gewachsene Frau mit großem Kopf und riesigen Brüsten vor, die bis zu den Knien reichen; die Finger der Hände sind mit langen und spitzen Krallen versehen; sie hat lange Haare, die bis auf den Boden fallen.« [POJARKOW, 1891: 41]

Man glaubte daran, dass *albarsty* sich in Tiere (ein gelbes Zicklein, gelben Welpen, gelbe Katze) oder sogar in Gegenstände (in das Federkleid eines Schwans, eine Wiege, in Feuer und so weiter) verwandeln konnte. *Sary albarsty* wird die Fähigkeit zugeschrieben, dem Menschen zu schaden, wenn er eingeschlafen ist. Der Mensch begann plötzlich eine große Schwere in sich zu spüren, konnte sich kaum noch bewegen und seine Kräfte schwanden. Diesen Zustand nannte man *albarsty basuu* »Druck der *albarsty*«.

Fast alle Erzählungen über *albarsty*, von denen wir zwei zitieren werden, stimmen sinngemäß überein. Nach Aaly Schejrekejew überwältigte ihn in seiner Kindheit ein *albarsty*, der ihn angeblich, kurz bevor er einschlief, würgte, wobei er sich ihm in Gestalt eines Freundes oder Bekannten näherte. Diese Qual wiederholte sich fast jede Nacht, weshalb er es vermied, in seinem Haus zu nächtigen, und zu einem Bekannten zog oder mit jemandem zusammen schlief. Zum Beispiel schlief er bei einem Freund seines Vaters, dem er rechtzeitig mitgeteilt hatte, ihn zu beschützen. Plötzlich wälzte sich der *albarsty* erneut über ihn. Der Freund des Vaters bemerkte seine Situation und schlug mit einer bereit liegenden Peitsche zwei Mal auf ihn ein. Aaly Schejrekejew behauptete, dass sich seine Augen dadurch sofort öffneten und er Erleichterung spürte. Dabei meinte er, einen Feuerstreifen zu sehen, der durch die Tür entglitt. Der *albarsty* ließ ihn danach für lange Zeit in Ruhe, und obwohl er ihn dennoch bisweilen »würgt«, quälte ihn das nicht sonderlich. Im Gegenteil, nach seiner Meinung ist sein *albarsty* ein »guter Bote«, da er ihn würgen muss, bevor sein Haus irgendeinen Vorteil genießen kann⁷.

Nach A. Tostokow quälte ihn seit seiner Kindheit ein *albarsty*. Bevor der *albarsty* ihn zu würgen begann, sah er in einem kleinen Fenster einen Vogel oder häufig ein kleines Mädchen mit zerzaustem gelben Haar, das er fangen wollte. Er erzählte: »Eines Tages konnte ich den *albarsty*, bevor der mit dem Würgen begann, an seinen struppigen Haaren packen; ich schrie nach meiner Ehefrau, damit sie schnell eine Lampe anzündete. Bei Licht zeigte sich, dass sich nichts in meiner Hand befand, ich öffnete die Hand und erst da sah ich, wie aus meinen Händen ein Feuerstrahl durch die Tür entschlüpfte. Das war der *albarsty*. Seitdem fürchtet er mich und würgt nicht mehr. Ich bemerkte, als ich

⁷ Felddaufzeichnungen der Autorin.

ins Haus einer Frau kam, die schwer gebar, dass sie glücklich niedergekommen war.« A. Tostokow sagte auch, dass er *albarsty* beim Speil mit dem Feuer in der Schlucht Sjuttu-Bulak gesehen habe, die nicht weit von der Stadt Naryn entfernt liegt⁸.

Die Kirgisen glaubten, dass *albarsty* Eisengegenstände fürchtet, vor allem Messer. Deshalb führten abergläubische Alte vor dem Schlafengehen ein Messer gegen den Teufel um ihr Bett und die Wiege des Kindes herum, damit *albarsty* sie nicht würgen konnte. Mitunter legten sie ein Messer auch unter das Kopfkissen.

Unter den südlichen Kirgisen war der Glaube an *asytky*, eine Variante des *albarsty*, weit verbreitet⁹. Wie *albarsty* konnte er unterschiedliches Aussehen annehmen, aber häufig trat er in Gestalt von Bekannten oder Verwandten auf. Nachdem er deren Äußeres angenommen hatte, schleppte er einen Menschen angeblich zu einem Abgrund, in die Berge und an Flüsse und stieß sie in den Tod.

In der kirgisischen Dämonologie existierte ein weiteres Wesen - *dshes tumschuk* »Kupfer Nase« oder *dshes tyrmak* »Kupferkrallen«. Nach den Erzählungen handelt es sich um ein halbreales-halblegendäres Wesen. Die kirgisischen Legenden über dieses Wesen sind fast identisch und unterscheiden sich nur in Details. *Dshes turschuk* stellte man sich in Gestalt einer jungen schönen Frau (*kelin*) mit Kupferkrallen und einer Kupfer Nase vor, die beim Zusammentreffen mit Menschen ihre Nase mit dem langen Ärmel ihres Kleides verdeckte. Sonst unterschied sie sich nicht von gewöhnlichen Frauen. Ihr wurden ungeheure Kraft und eine schrille Stimme zugeschrieben, die Kleintiere und Vögel tötete. Man erzählte, dass sie beim Zusammentreffen niemals ihr Opfer berührte; sie kam nachts, wenn die Leute schliefen. Ein häufiger Wohnsitz des *dshes tyrmak* lag im Walddickicht, weshalb eine kirgisische Sage über dieses Wesen unter Jägern entstanden ist [ILJASOW, 1945: 142]. Berühmte Jäger sprachen immer über persönliche Begegnungen mit *dshes tyrmak*. In der Regel besiegten sie sie bei diesen Treffen. Wir zitieren zwei von uns aufgezeichnete Erzählungen über *dshes tyrmak*.

Im Stamm Sajak, der teilweise am nördlichen Ufer des Issyk-Kul siedelte, lebte der berühmte Jäger Talkanbaj. Eines Tages überquerte er einen Bergpass und kam in den dicht bewaldeten Bereich von Tschelek (in Kasachstan). Talkanbaj jagte den Tag über und ließ sich am Abend im Wald nieder, neben einem von ihm entfachten Lagerfeuer. Er begann Fleisch, das er im Feuer gebraten hatte, zu essen, während dessen eine junge schöne Frau zu ihm trat. Sie begrüßte ihn und ließ sich neben dem Lagerfeuer nieder. Ihre Nase bedeckte sie mit einer Hand. Talkanbaj spießte mit dem Messer ein Fleischstück auf und gab es ihr. Als Talkanbaj sie fragte, woher sie komme und wohin der Weg sie führt, antwortete sie, dass sie nach Beeren suche und sich verlaufen habe. Talkanbaj erkannte sofort, dass dies ein *dshes tyrmak* war. Er löschte schnell das Feuer, suchte und fand einen Holzstamm von ungefähr seiner Körperlänge, den er neben das Lagerfeuer

⁸ Felddaufzeichnungen der Autorin.

⁹ *Asykty* - »Verführer«, »Versucher« [JUDACHIN, 1965: 28].

legte und mit seinem Chalats bedeckte; an die Stelle seines Kopfes legte er seine Mütze. Der Jäger selbst kletterte mit seinem Gewehr auf einen Baum und wartete auf *dshes tyrmak*. Mitten in der Nacht schlich sich *dshes tyrmak* leise heran. Sie näherte sich dem Holzstamm und warf sich mit einem Schrei auf ihn. In diesem Augenblick schoss er drei Mal auf sie. Sie kam nur noch dazu zu schreien: *Shemektschi älen shedin äü, Talkanbaj!* »Du wolltest mich verschlingen, und du hast es getan, Talkanbaj!«, und verlor ihren Kopf. Talkanbaj blieb die Nacht über auf dem Baum sitzen; am Morgen stieg er herab, schnitt *dshes tyrmak* zuerst die Kupferkrallen ab, die er tief in einen Baum hineinstieß, und dann die Kupfer Nase. Darauf begab es sich in seinen Ail. Später war er bis zu seinem Tod als tapferer Jäger bekannt¹⁰.

Eine andere Erzählung berichtet über die Regierungszeit von Ormon-chan. An einem Wintertag entschied Ormon-chan, den Bergpass Schaty zu überqueren, der selbst im Frühling und im Herbst schwer zugänglich war, und sein Winterlager im kasachischen Grenzgebiet von Tschelek aufzuschlagen. Mit der Ansiedlung auf kasachischem Gebiet wollte er seine Macht demonstrieren. Außerdem war der Winter in Tschelek nicht so streng wie im kirgisischen Hochgebirge. Ormon-chan nomadisierte mit dem bekannten Silatsch Bekim-balban, den seine zwei Söhne Dada und Berdibek begleiteten, die ausgezeichnete Jäger waren. Eines Tages gingen Bekim und Dada auf die Jagd; am Abend erblickte Bekim ein Beutetier und schlich sich heran. Plötzlich sah der ihn beobachtende Dada, dass sich Bekim ein *dshes tyrmak* von hinten näherte. Er schoss auf sie, worauf sie einen derartigen Schrei ausstieß, dass Bekim vor Schreck umfiel. Dada schoss noch ein Mal und tötete *dshes tyrmak*. Die Jäger schnitten ihr die Krallen und die Nase ab und schenkten sie Ormon. Der Erzähler versicherte, dass viele Menschen in der Jurte Ormons die Kupferkrallen und die Kupfer Nase von *dshes tyrmak* gesehen hatten¹¹.

Die Vorstellungen der Kirgisen und Kasachen über *dshes tyrmak* haben offenbar gemeinsame Quellen. Die Sujets der Erzählungen über dieses dämonische Wesen, die M. MIROPIJEW bei den Kasachen aufgezeichnet hat, entsprechen denen bei den Kirgisen [MIROPIJEW, 1888: 15-23].

In der kirgisischen Folklore tritt häufig die dämonische Gestalt *mite* auf¹². Sie soll eine in Lumpen gekleidete Alte gewesen sein, die im Gebirge, Wald und in nahe menschlichen Siedlungen lebte und sich überhaupt nicht von Menschen unterschied. Deshalb konnte sie Ails aufsuchen und junge naive Mädchen in ihre Hütte (*alatschyk*) fortschleppen, wo sie ein Mädchen mehrmals am Tag zwang, ihr Haar nach Insekten zu durchsuchen. In der Zeit saugte *mite* unauffällig Blut aus dem Knie des Mädchens. Nach einigen Tagen fiel das Mädchen durch den hohen Blutverlust um, worauf *mite* es verschlang.

¹⁰⁻¹¹ Felddaufzeichnungen der Autorin

¹² Nach K. K. JUDACHIN bedeutet *mite* - mythologisch »Vampir« (Wesen in Gestalt eines 12 bis 13-jährigen Kindes) [JUDACHIN, 1965: 529]. Sehr nahe steht der Gestalt *mite* ein dämonisches Wesen mit der Bezeichnung *mastan kempir* [JUDACHIN, 1965: 519]. *Mastan kempir* - imythologisches Wesen in Gestalt einer Alten (die angeblich Blut aus der Ferse eines Menschen saugt).

Eine Variante der Gestalt *mite* ist der Dämon *shelmogus kempir*. Hier handelt es sich um eine Alte, die mit verschiedenen Finten, ähnlich wie *mite*, junge Mädchen und Jugendliche anlockt und verschlingt. Die dämonische Gestalt *shelmogus kempir* hat in dem kasachischen *shalmaus kempir* ihre Analogie [JUDACHIN, 1965: 32-38; WALICHANOW, 1961: 366]. Die Gestalt *shelmogus kempir* kann auch mit einem ihr nahe stehenden märchenhaft-mythologischen Wesen verglichen werden, das die Altaier unter dem Namen *delbegen* kennen¹³.

Die in der Dämonologie der Kirgisen existierenden Gestalten *albarsty*, *dshes tyrmak*, *mite* und weitere sind Personen, die im vorislamischen Pandämonium verbreitet waren. Die Gestalt *albarsty* findet nicht nur unter den Völkern Mittelasiens, sondern auch bei vielen anderen Völkern, die über Mittelasien hinaus leben, Analogien, während *dshes tyrmak* und *mite* besonders eng mit der kasachischen Mythologie verbunden sind.

Die kirgisische Dämonologie ist mit der Heilmagie verflochten. In den meisten Fällen wurden Krankheiten personifiziert, da sie Herrengeister hatten, die sich in bestimmten dämonischen Gestalten verkörperten. Deshalb bestand in der religiösen Praxis der Kirgisen ein vollständiges System von Ritualen, Bräuchen und Beschwörungsformeln, deren Ziel darin bestand, dem Einfluss der bösen Geister auf den Menschen vorzubeugen, oder die Folgen, die sie durch Schaden bereits erlitten hatten, zu beseitigen.

Die Pocken (*tschetschek*) stellten sich die Kirgisen als edlen Alten vor, der *Koroosun-ata* genannt wurde. Man glaubte auch, dass diese Krankheit aus »sieben Brüdern« besteht: *tschetschek*, *kulupsa*, *ak-barshak*, *uj-schybar*, *kysyltscha* (Masern) und anderen. Wenn diese Krankheit auftrat, verbreitete sich Angst und Entsetzen nicht nur in der betroffenen Familie, sondern im ganzen Ail. Niemand wagte es, das Wort *tschetschek* auszusprechen. Statt dessen nannte man die Krankheit ehrfurchtsvoll *Koroosun-ata*, *uluu tumoo*¹⁴, sagte man *konok keliter* »ein Gast hat uns besucht«, *oluja* »mein Hellseher«. F. POJARKOW erwähnt, dass die Pocken als »gelbe Blume« bezeichnet wurden [POJARKOW, 1900: 37].

Zu Ehren *Koroosun-atas* veranstaltete ein Ail eine kollektive Opferung, in der man ein Gebet an ihn richtete; später nomadisierte man überstürzt an einen neuen Platz. Man glaubte, dass die Pocken, wenn man einen Flusslauf entlang zog, den Ail verfolgen würden. Einen Pockenkranken ließ man mit einer Alten, die die Pocken bereits durchlebt hatte, in der Jurte zurück.

Das Oberhaupt der Familie eines Pockenkranken gab an *Koroosun-ata*, wenn der Kranke glücklich von den Pocken befreit war, das Gelübde ab, ihm das a meisten geliebte Tier zu opfern. Außerdem hielt er tagtäglich ein Ritual ab, bei dem er drei Schilfstengel nahm, sie mit einem weißen Lappen umwickelte und, nachdem sie in Fett eingetaucht worden waren, verbrannte. Später stellte man diese »Kerzen« (*scham*) in die

¹³ [SLOWAR, ??: 52]. Vergleiche *shelmogus* - Mythos über Baba-aga; *sheti baschtruu shelmogus* - der siebenköpfige Baba-aga [JUDACHIN, 1965: 246].

¹⁴ *Koroson* oder *Koroson-ata* - Mythos »Geist der Pocken«, dem man Schafe opferte [JUDACHIN, 1965: 408].

vordere Ecke der Jurte; in diesem Augenblick wandten sich alle Anwesenden den Kerzen zu und verbeugten sich solange, bis sie abgebrannt waren. Dabei sprachen sie: *Koroosun-ata, koldoj kör, artyn kajyrluu, bolso äken, tes kaira kör* »Koroosun-Vater, hilf uns, danach wird alles glücklich sein, kehre schneller zurück!«¹⁵ Dieses Ritual wurde über zehn Wochen drei Mal täglich abgehalten.

In den Materialien der Tien-Schan-Expedition von 1946 befindet sich eine Aufzeichnung, nach der die Kirgisen dieses Ritual bereits in der Vergangenheit kannten. Sie nahmen drei Wattestückchen und legten sie, nachdem sie drei Mal *Koroosun-atanyn shaoluna kajt!* »Das ist für dich, Koroosun-Vater, kehre zurück!« wiederholt hatten, auf eine Schilfmatte und bedeckten sie mit einem weißen Lumpenstück. Das Ritual wurde drei Mal täglich vollzogen. Danach wurden jedes Mal die Wattestückchen ausgewechselt, während die früheren auf einem kleinen Holzschiff abbrannten; mit der Asche rieb man das Gesicht des Kranken ein. Einige Kirgisen aus dem Tien-Schan umfächelten bei diesem Ritual das Gesicht des Kranken drei Mal mit einem Lappen, der mit Watte bedeckt war; wenn der Kranke gesundet war, tauchte man den Lappen in Öl mit den Worten: *Artyn kajyrluu bolsun, majluu süttüü bol* »Möge danach alles gut und glücklich werden«, und warf ihn ins Feuer¹⁶.

Ein weiteres Ritual wurde veranstaltet, um die Pocken »geneigt zu machen«. Dafür buk man sieben Fladen aus sieben Schichten, breitete sie im Kreis auf einem Tischtuch aus und legte den größten Fladen für *Koroosun-ata* in die Mitte. Dann steckte man in jeden Fladen ein Stäbchen aus Wacholderzweigen mit je einem Wattestückchen. Wenn die Watte brannte, wandten sich alle Anwesenden den brennenden Kerzen zu und verbeugten sich solange, bis die Watte abgebrannt war. Eine der anwesenden Frauen musste dabei sieben Mal leise wiederholen:

Berelegindi bekitkin,
Bergenindi ketirkin,
Ajlanajyn olujam!

Du, der noch nicht gewürgt hat, höre auf.
Du, der schon gewürgt hat, verschwinde.
Ja, irre umher, mein Oluja!

Diese Zeremonie wurde in der Dämmerung (*inir*) abgehalten¹⁷.

Hinter all diesen Ritualen stand die Machtlosigkeit und Furcht der Kirgisen vor den Pocken, die viele Hunderte tötete. Die Personifizierung der Pocken war ein weit verbreitetes Phänomen. Viele Völker wandten sich wie die Kirgisen, wenn die Pocken auftraten, an eine Gestalt, die die Krankheit verkörperte, mit Gebeten und bewirteten sie. Die Kasachen zum Beispiel, wie auch die Kirgisen, fürchteten sich, die Pocken beim Namen zu nennen und drückten sie bei einer Erkrankung allegorisch aus, indem sie die Krankheit *auleja schykty* »Ausschlag bekommen« oder *kotyr schykty* »Krätze bekommen« und so weiter nannten [ALEKTOROW, 1891]. Die Kasachen stellten sich die Pocken als zerbrechliche Alte mit großem Kopf und zerzaustem Haar vor, die angeblich unsicht-

¹⁵⁻¹⁷ Feldaufzeichnungen der Autorin.

bar in die Jurte kam und die Kinder küsste, wodurch sie an Pocken erkrankten [IWANOW, 1894].

Die Altaier und Teleuten personifizierten diese Krankheit ebenfalls. Sie nannten die Pocken *ene-kishi* »Mutter-Mensch« und die Masern *kor ene* »Masern-Mutter« [KARUNOW-SKAJA, 1927: 32-34].

Die Kirgisen verkörperten auch das Fieber *besgek*. Sie nannten es häufig *ildet*¹⁸. Das Fieber stellten sie sich in Gestalt eines gebrechlichen Alten oder einer gebrechlichen ekelhaften Alten vor, die angeblich in verfallenen alten Nomadenlagern, Winterlagern und sumpfigen Plätzen lebten [POJARKOW, 1900: 36]. Um dieser Krankheit vorzubeugen, trugen die Kirgisen die Amulette *boj tumar*.

Vor allem fürchteten sich die Kirgisen vor der Pest. Während einer Epidemie begannen sie mit kollektiven und persönlichen Opferungen, die Gebete begleiteten, die an diese Krankheit gerichtet waren. Die Bezeichnung der Krankheit war tabuisiert. Allegorisch nannten sie die Pest *kök köjnök* »blaues Hemd«. Die Pest stellten sich die Kirgisen als einen Mann in blauer Kleidung oder als Jungen in Blau vor, der auf einem jungen Stier sitzt¹⁹. Sie nahmen an, dass eine Krankheit (*utschuk*) einen Menschen befiel, wenn Schüttelfrost und Kopfschmerzen bei ihm auftraten. Es gab einige magische Handlungen, die darauf ausgerichtet waren, eine Krankheit zu erschrecken und aus dem Menschen zu verjagen. Diese Handlungen begleiteten Beschwörungsformeln. Während des Sonnenuntergangs setzten sie den Kranken, nachdem sie ihm die Mütze abgenommen hatten, neben den Eingang der Jurte. Später bracht man glühende Eisenzangen, die aus dem Feuer gehoben worden waren, ganz nah an den Kopf des Kranken heran und versprühte Wasser so, dass ihn zum einen kaltes Wasser traf und zum anderen heißer Dampf, hervorgerufen durch Wasser auf die glühenden Zangen, den Kopf des Kranken einhüllte. Jedes Mal zuckte der Kranke zusammen, einerseits durch die kalten Spitzer, andererseits durch den heißen Dampf. Bei vor drei Mal auf die Zangen Wasser auf die Zangen und den Kopf des Kranken versprüht wurde, sprach die Frau, die die magischen Handlungen abhielt

Utschuk, bolson utschup tschyk, Bist du eine Krankheit, fliege (aus dem Körper).
kagyn bolson katschyp tschyk, Wenn du *kagyn* bist²⁰, fliehe.
ärtenki utschuk ketschke shetpe. Morgendlicher Utschuk, komme nicht bis zum Abend.

Suudaj kürkürögöngö bar, Gehe zu dem, der wie Wasser tost,
temirdej scharkyraganga bar, Gehe zu dem, der wie glühendes Eisen zischt,
ögüsdöj ökürögö bar. Gehe zu dem, der wie ein Stier brüllt.

¹⁸ *Ildet* - Krankheit, schwere Krankheit, Gebrechen [JUDACHIN, 1965: 299].

¹⁹ Feldaufzeichnungen der Autorin.

²⁰ *Kagyn* - Lungenentzündung

oder

Kara suuga bar,
kara tüngö bar,
mynda ännen bar.

Gehe zum schwarzen Fluss,
Gehe durch die finstere Nacht,
Was soll dir dieser (Mensch) anhaben.

Danach trug die Frau drei Mal eine Schale mit Wasser am Kopf des Kranken vorbei und zwang ihn, in die Schale zu spucken. Dann goss sie, aus der Jurte tretend, ohne sich zurück zu wenden, das Wasser über ihre Schulter, und stellte die Schale mit dem Boden nach oben nahe dem Herd ab. Der Kranke wurde, nachdem er sich ins Bett gelegt hatte, vollständig zugedeckt. Danach ergriff die Frau einen Pferdezaum, brachte seine Eisenteile zum Klirren und berührte damit je drei Mal den Boden und den Kopf, den Bauch und die Füße des Kranken. Dann legte sie den Zaum an die Füße des Kranken, der in dieser Stellung eine Zeit lang liegen bleiben musste²¹.

Die südlichen Kirgisen verwendeten neben dem Zaum ein Sieb. Am Ende des Rituals warf die Frau, die beim Kopf des Kranken stand, ein Sieb über den Kranken in Richtung Ausgang und murmelte vor sich hin: *Utschuk bolson, älgek, menen iläeschin ket!* »Wenn du eine Krankheit hast, dann folge dem Sieb.«²²

Die beschriebenen magischen Handlungen und Beschwörungen zeigen, dass die Kirgisen eine Krankheit direkt verkörperten, sich unmittelbar an die Krankheiten wandten, sie baten, den Kranken zu verlassen, und magische Handlungen abhielten, um die Krankheit zu erschrecken und zu verjagen. Die Verwendung eiserner Gegenstände sowie von Feuer und Wasser während der magischen Handlungen ist nicht nur für die Kirgisen typisch, sondern auch für andere Völker.

Neben der Verkörperung der Krankheit stellten die Kirgisen sich vor, dass einzelne Krankheiten wie Typhus *kelte*, Lungenentzündung *kagyn*, Gelbsucht *saryk*, Ohrenscherzen *bulak* und viele andere ihre Herrengeister *dart eesi* hatten. Bei diesen Erkrankungen hielten die Kirgisen neben konventionellen Heilungsmethoden magische Rituale ab, durch die die Herren der Krankheiten besänftigt werden sollten.

Alle möglichen Ohrenkrankheiten bei Kindern führten die Kirgisen darauf zurück, dass das Kind unüberlegt eine Wasserquelle verunreinigt hatte. Dafür sandte der Herr der Quelle dem Kind eine Krankheit. Um diesen Herrengeist zu beruhigen, bereitete die Mutter des Kindes unterschiedliche Speisen zu, darunter in jedem Fall sieben Fladenbrote. Zusammen mit einigen Frauen und dem kranken Kind ging sie zu einer nahe gelegenen Quelle. Dort breitete sie ein Tischtuch aus, in dessen Mitte sie die sieben Fladenbrote ausbreitete, in die sie jeweils eine Kerze steckte und abbrennen ließ. Dann begannen die Frauen mit der Bewirtung. Nach Abschluss des Gastmahls wusch die Mutter, die mit dem Kind zur Quelle gegangen war, drei Mal das kranke Ohr mit dem Quellwasser. Nachdem sie in die Quelle irgendein Nippes (vor allem eine Glasperle) gewor-

²¹⁻²² Feldaufzeichnungen der Autorin.

fen hatte, wiederholte sie drei Mal folgende Worte: *Bulagyndy alyp, kulagyndy ber!* »Nimm sein »Brötchen«, gib mein Ohr zurück!« Darauf mussten die Frauen eilig ihre Sachen aufheben, den Platz verlassen und unbedingt ein Gebot erfüllen: Wenn sie die Quelle verließen, durften sie nicht zurückblicken, besonders nicht die Mutter mit ihrem Kind. Man glaubte, dass anderenfalls der Herrengeist der Quelle diese Krankheit erneut absenden kann.

Die Kirgisen kannten ein weiteres Ritual, das bei Erkrankungen der Ohren durchgeführt wurde. In die frische Niere eines Tieres (am besten eines Schafs) steckte man 40 kurze Stäbchen (*schisch*), und die Niere band man an Stricke (*shel bor*²³). Man nahm an, der Ausfluss aus dem Ohr verschwindet²⁴, wenn die Niere austrocknet. Die südlichen Kirgisen besprühten das Ohr drei Mal mit Wasser aus dem Mund und legten darauf einen jungen Hund drei Mal an das Ohr²⁵.

Hinsichtlich der Vorstellungen der Kirgisen über diese Krankheit schreibt F. POJARKOW: »Diese Krankheit schrieben die Kara-Kirgisen den heimtückischen Ränken des Teufels zu, der einen seiner kleinen, ihm unterstehenden Teufel in Gestalt einer Fliege *tschelemtsche* schickt, um das Gehirn eines Menschen zu stehlen, zu dem nach dem Verständnis der Kirgisen der nächste Weg durch sein Ohr führt. Unter den Kara-Kirgisen ist diese Krankheit stark verbreitet. Sie wird auf folgende Weise geheilt: Sie entzünden zwei Holzspäne *tschirak*, neben die sie Quellwasser stellen, vor dem sie sich mehrmals verneigen müssen; mit diesem Wasser waschen sie das Ohr aus, was mehrere Male geschieht.« [POJARKOW, 1900: 38].

Gegenüber einigen Krankheiten existierten unter den Kirgisen Glauben, nach denen die Herrengeister der Krankheiten in andere Gegenstände verlegt oder verjagt werden konnten. Einen an Gelbsucht erkrankten Menschen »heilte« man zum Beispiel auf folgende Weise: Der Kranke wurde völlig in Gelb gekleidet; dann nahm man einen gelben Seidenfaden, der der Körperlänge des Kranken entsprach. Der Faden wurde mehrfach zusammengelegt, um eine gelbe Glasperle gewickelt und dem Kranken um den Hals gelegt. Vor das Bett des Kranken setzte man in eine Kupferschüssel mit Wasser lebende Fische aus, auf die der Kranke blicken musste. Man nahm an, dass die Krankheit auf die Fische überging; je intensiver der Kranke schaute, um so schneller. Die Séance der »Heilung« wurde beendet, indem ein Mitglied aus der Familie des Kranken heimlich ein Zicklein bei Nachbarn stahl. Es wurde geschächtet und der Kranke mit dem abgezogenen, noch warmen Fell bedeckt. Der Kranke musste solange liegen, bis das Fleisch des Zickleins gekocht war und Fleisch und Bouillon verzehrt waren²⁶.

Für einige Krankheiten waren Anrufungen (*darym*) vorgeschrieben, die nur besondere Personen (*darymtyshy*) kannten. Bei Bissen von Schlangen und Skorpionen, Rotlauf und anderen Krankheiten wurden spezielle Beschwörungen (*badik*) abgehalten.

²³ Stricke, die von der Rauchöffnung in der Jurte (*tunduk*) nach unten verlaufen und dazu dienen, die Jurte bei starkem Wind zu stabilisieren.

²⁴⁻²⁶ Feldaufzeichnungen der Autorin.

Viele Beschwörungen bestehen aus gereimten, aber nichts sagenden Wortverbindungen, da sie aus völlig unverständlichen Worten bestehen; trotzdem kann man ihnen einen Sinn entnehmen, da der Sprecher Drohungen äußert, versucht, Krankheiten in verschiedene Gegenstände, Objekte der Natur, in Tiere und so weiter umzuwandeln²⁷.

Wir zitieren eine Beschwörung, die noch verständlich ist und bei der Krankheit Rotlauf (*tilme*) gesprochen wird.

*Kötsch, kötsch badik kötschüröjün,
Kötschpösön badik atyn ötschürjün,
Kysyl desen tabyl gynyn
shüdüniü kötsch.
Suluu desen kytajdyn
kysyna kötsch!
Kyjyrga kötsch!
Kyjyr otun ottogon syjyrga kötsch
Bijikke kötsch!
Bijik otun ottogon kijikke kötsch!
Budurga kötsch!
Budur otun ottogon buguga kötsch!
Aralga kötsch!
Aral otun ottogon maralga kötsch!*
[MIFTACHOW, o. J.: 32].

Siedle um, Badik, siedle um,
Oder ich lösche deinen Namen aus.
Wenn du das Rote willst, siedle
in das Mädelsüß um,
Wenn dir die Rote nach dem Herzen ist,
Siedle in die Tochter der Chinesin um!
Siedle in die auf dem Bergkamm
weidende Kuh um!
Siedle in die Höhe um!
Siedle in das hoch oben weidende *kijik* um!
Siedle auf den Hügel um!
Siedle in den auf dem Hügel weidenden
Elch um!
Siedle auf die Inseln über!
Siedle in den auf der Insel weidenden
Maral um!

Die Verschwörung wurde zusammen mit einem originellen Ritual abgehalten. Um den Kranken und den *darymtyshy* herum ließen sich vierzig junge Mädchen nieder, die alle bunte Kleidung trugen (bei einer Dominanz von Hellrot, Blau und Geld). Das geschah, um den Geist der Krankheit zu verzaubern und später umzuquartieren.

Außer der Beschwörung *badik* existierte noch eine Anrufung, die *albin* genannt wird. Sie wurde bei Atemnot (*tütök*), Höhenkrankheit, die bei dünner Luft auftritt, aber auch beim Verlust von Pferden durch eine Krankheit, die *tehi* heißt, ausgesprochen. Nach der Vorstellung der Kirgisen beherrschte ein weiblicher Geist in Gestalt eines schönen Mädchens diese Krankheiten. Der Text der Anrufung bestand fast völlig aus anstößigen und Schimpfworten, da man annahm, dass der weibliche Geist der Krankheit Scham empfindet und flieht, wenn er diese Worte hört.

Wenn ein Mensch unter Epilepsie litt, sah man das einzige Heilverfahren in der »Umsiedlung« der Krankheit in ein Tier. Dafür eigneten sich am besten eine Ziege oder ein anderes geliebtes Tier des Kranken, Pferde ausgenommen, da Kirgisen annahmen, dass

²⁷ Umfassendes Material über Verfahren der »Heilung« von Krankheiten durch ihre Umsiedlung in ein Tier werden in der Arbeit von D. K. SELJONIN angeführt [1936].

die Krankheit durch Wind (*shelden bütkön*) verursacht wurde. Die »Heilung« wurde wie folgt abgeschlossen: An das Bett des Kranken führte man ein Zicklein; der Wahrsager sprach angemessene Anrufungen aus, und die Hausherrin umfächerte mit einem kleinen weißen Tuch den Kopf des Zickleins. Nach Abschluss der Anrufung wurden die Vorderbeine des Zickleins drei Mal hoch gehoben und herabgelassen. Wenn das Zicklein drei Mal um den Kranken herumgeführt und ein Amulett mit verschiedenfarbigen Glasperlen um den Hals gelegt worden war, entließ man es in die Herde. Diese Ritual wurde *yjk kötörüü* »Weihe des Tieres« genannt. Das geweihte Zicklein durfte nicht geschächtet, aber auch nicht geschlagen und beschimpft werden; erst dann ertrug der Kranke sein Leiden leichter.²⁸

Es sind noch weitere Verfahren der »Umsiedlung« der Geister der Krankheiten bekannt. Wenn Menschen eine Nervenkrankheit erleiden mussten, konnten einige Kranke lange nicht ihren normalen Zustand wiederfinden. Man glaubte, dass das durch den Einfluss der Geister geschah, die sich weiterhin im Körper des Kranken aufhielten. Diese Geister versuchte man wie folgt »umzuquartieren«: Vor den Kranken stellte man einen Pferdeschädel auf. Der Mullah oder ein Mann, der die Anrufung kannte, trug sie vor. Während er die Anrufung aussprach, machte er Zeichen auf den Schädel. Am Ende der Anrufung war der Schädel mit blauen, gelben und schwarzen Farbflecken übersät. Man glaubte, dass die Geister helle Farben lieben und sie dadurch aus dem Körper des Kranken herausgelockt werden können. Dann brachte man den Schädel an eine Gabelung mit sieben Wegen und schleuderte sie dorthin²⁹. Mit derselben Methode wurde der Geist einer Kinderkrankheit, die *kuu daly* oder *dalysy shabyschkan* »paralysiertes Schulterblatt« genannt wird, »umgesiedelt«. Aber für die »Heilung« dieser Krankheit wurde statt eines Pferdeschädels ein Hundeschädel eingefärbt³⁰.

Erheblich kompliziertere Verfahren der »Umsiedlung« der Geister der Krankheiten wurde bei der Heilung von Unfruchtbarkeit angewendet. Frauen ohne Kinder wurden gewöhnlich *ileeschkeni bar* »die einen aufdringlichen Geist besitzen« genannt. Mit der »Umquartierung« eines Geistes befassten sich vor allem Schamaninnen oder Gesundbeterinnen (*emtschi-domtschu kempir*). Die Wahrsagerin nahm einen Hundeschädel und bemalte ihn; außerdem stellte sie zwei Puppen in männlicher und weiblicher Kleidung vor die Kranke. Nachdem die Gesundbeterin die angemessene Anrufung vorgetragen hatte, nahm sie diese Gegenstände und brachte sie zu einer Wegegabelung. Dort setzte sie eine Puppe auf den Hundeschädel und lief, ohne sich umzuschauen, nach Hause³¹.

Um einer Frau Schaden zuzufügen, konnten der Schädel und die Puppe beim Jurteingang hoch geworfen werden. Man nahm an, dass der Geist, wenn die Herrin der Jurte beide erblickt, in sie »umgesiedelt« wird.

Es gab ein weiteres Verfahren der »Umsiedlung« der Geister, die bei der Kindgeburt Schaden zufügen. In dem Fall quartierte der Schamane (*bakschy*) die Geister um. Man

schächtete eine Ziege und aß das Fleisch, ohne einen einzigen Knochen wegzuworfen, sondern legte sie in einem Haufen vor die Frau, aus der der böse Geist verjagt werden sollte. Dann hielt der Schamane eine Anrufung ab, worauf sämtliche Knochen in das Fell der getöteten Ziege gelegt wurden, das wie ein Strumpf abgezogen worden war, in den das Blut des Tieres geschüttet wurde. Der Schamane brachte das Fell auf den Friedhof und vergrub es dort.³²

All diese Rituale zielten darauf ab, die Geister der Krankheit (*kötschürüü*) in Tiere und verschiedene Gegenstände umzusiedeln. Es existierte eine Kategorie von »Spezialisten für die Umsiedlung«: vom *emtschi-domtschu kempir* bis zum Schamanen und Mullah. Obwohl Schamanen bei den Kasachen [KARUTZ, 1910: 127-128], Usbeken [LYKOSCHIN, 1917: 392-393], Uiguren [MALOW, 1918: 6] und weiteren Völkern ähnliche Funktionen erfüllen, scheint uns, dass sowohl das Schamanentum wie auch die Vorstellungen über böse Geister die späteste Erscheinung der alten gesundbeterischen Vorstellungen und animistischen Ideen (Verkörperung der Krankheiten, die Vorstellung über Herrengeister der Krankheiten) sind.

Nicht weniger gefährlich wie Schaden verursachende Geister war der »böse Blick«, gegen den ebenfalls eine Reihe vorbeugender und »heilender« Handlungen aufgeboten wurden.

Krankheit und sogar Tod wurden in vielen Fällen mit der Wirkung des bösen Blicks (*kös tujüü*) erklärt. Man glaubte, dass der entzückte Blick eines Menschen, der sich auf ein anziehendes Kind oder einen Menschen richtete, der Verstand oder Schönheit besaß, ausreichte, um sie erkranken zu lassen. Diese Form des bösen Blicks nannten die Kirgisen *suk*³³, *sugu tüschüü*. Am schrecklichsten war aber der Blick von Leuten, deren Augen schwarze Flecken hatten. Ihr Körper war angeblich schwarz. Man glaubte, dass der Blick eines solchen Menschen in jedem Fall tödlich ausging, wenn nicht rechtzeitig ein angemessenes Ritual durchgeführt wurde.

Man glaubte auch an die magische Kraft der Verwünschung (*kargysch*), weil man vermutete, dass einige Menschen mit der magischen Kraft des Wortes schaden können. Solche Menschen hatten angeblich auf der Zunge eine Warze (*tilinde söölü bar*). Zu magischen Anrufungen griffen sie selten, weil sie die sie umgebenden Menschen fürchteten. Wenn sie einem Menschen schaden wollten, nahmen sie einen himmelblauen Stein, setzten sich auf ihn und sprachen die Verwünschung (*kötschügün kök taschka kojup kargajt*) aus. Für die Kirgisen war das die schrecklichste Verwünschung. Es existierte der Glaube, wonach es beim Aussprechen der Verwünschung erforderlich war, eine Wolfsehne zu verbrennen³⁴, und bei einem Menschen, der verflucht worden war, begannen sich die Sehnen zu dehnen, und er blieb sein Leben lang ein Krüppel.

³² Feldaufzeichnungen der Autorin.

³³ *Suk* - »Neid; böses Wesen in Gestalt einer Frau, die im Wasser lebt« [JUDACHIN, 1965: 662].

³⁴ Dieser Glaube ist bei den Usbeken und Burjäten weit verbreitet [ПОТАПОВ, 1958: 141].

²⁸⁻³¹ Feldaufzeichnungen der Autorin.

Zahlreiche folkloristische Materialien belegen, dass viele Kirgisen in der Vergangenheit an den Fluch glaubten. Tragische Folgen hatte eine Verwünschung, die die Ziege Suretschki gegen Kodshodshasch, den Helden des gleichnamigen Poems [KOSHO-SHOSCH, 1956: 97-99], verhängte, aber auch der Fluch Teitbeks gegen seinen Sohn Kurmanbek in dem Poem *Kurmanbek* [1970: 87-90].

Vorstellungen, die mit der Schaden hervorrufenden Magie zusammenhängen, haben sich besonders stabil unter Frauen bewahrt. Viele alte Frauen versteckten abgeschnittene Haare und Nägel sorgfältig. Sie erklärten das folgendermaßen: *Bisdin tschon eneleribis katuutschu eken bis dele oscholor syjaktuu* »Unsere Großmütter haben sie versteckt und wir verstecken sie auch«; andere Frauen fanden eine andere Erklärung: »Man hat sie versteckt, damit ein menschlicher Fuß sie nicht berühren kann, sonst wird der Mensch, dem diese Haare gehören, krank.« Offenbar versteckte man Haare, Nägel und Zähne, damit sie nicht in die Hände eines Menschen fielen, der mit ihrer Hilfe »Zerstörung« anrichten wollte. Zur selben Kategorie gehört ein Ritual, über das Kalyj Orusbajew berichtet³⁵. Aus demselben Grund gab man die Plazenta (*ton*) immer an die nahesten Verwandte der Gebärenden ab, die sie irgendwo vergrub. Wer der Gebärenden schaden wollte, konnte die Stelle aufspüren, wo die Plazenta vergraben worden war, sie nehmen und auf einem schwarzen Stein trocknen lassen. Danach konnte die Frau angeblich keine Kinder mehr zur Welt bringen³⁶.

Außer den genannten Unheil bringenden Geistern existieren in der kirgisischen Dämonologie gute Geister. Sie sind Beschützer der wilden Wiederkäuer und werden *kajberen* (*kajp* oder *kajyp*; *kajp eren* oder *kajyn eren*) genannt³⁷. Die Kirgisen nahmen an, dass *kajberen* Bergtiere beschützten und ihre Vermehrung sicher stellten. Die Tötung von Tieren erzürnte ihn, weshalb Jäger auf der Jagd *kajberen* um Erfolg baten.

In der Gegenwart können selbst die ältesten Menschen nicht völlig eindeutig erklären, worin sich der Schutz der *kajberen* gegenüber Tieren und Menschen zeigt. Nichtsdestoweniger kann man sich nach den Angaben von Informanten³⁷ eine Vorstellung über die Gestalt der *kajberen* bilden. *Kajberen* leben im Gebirge und beschützen die Bergtiere; aber gleichzeitig treten sie in der Rolle von Herren der Berggebiete auf, in denen diese Tiere leben. Deshalb wandten sich die Kirgisen, wenn sie im Gebirge in Gefahr gerieten, an einen *kajberen* mit den Worten: *Ajlanajyn, kyrk-tschilten koldo!* »Drehe dich, *kajberen*, *kyrk-tschilten*, hilf!«

Die Vorstellung über *kajberen* als Beschützer der Tiere könnte mit Glauben an die Existenz von Herregeistern der Berge, aber auch der Gestalt *tschilten* verflochten gewese-

³⁵ Feldaufzeichnungen der Autorin.

³⁶ Der Gebärenden konnte bei der nächsten Kindgeburt Schaden zugefügt werden, wenn in die Plazenta ein Stein gelegt und alles zusammen vergraben wurde [ABRAMSON, 1949: 101].

³⁷ Feldaufzeichnungen der Autorin.

³⁸ *Tschilten* oder *kyrk tschilten* - Plural *tschiltany* - vierzig Wesen, die angeblich unsichtbar unter den Menschen leben und übernatürliche Kraft besitzen [JUDACHIN, 1965: 962; ANDREJEW, 1927: 334-343].

sen sein. Die Kirgisen glaubten, dass *kyrk-tschilten*, wie auch *kajberen*, in den Bergen leben und die Menschen beschützen. Die *tschilten* bilden vierzig (*kyrk*) Wesen, weshalb sie die Bezeichnung *kyrk tschilten* tragen³⁸. Über sie gibt es folgende Sage. Ein Alter lebte mit seiner Alten zusammen, Kinder hatten sie nicht, obwohl sie Gott immer darum gebeten hatten. Im hohen Alter schenkte Gott ihnen vierzig Kinder, für die sie nicht sorgen konnten. Die beiden Alten brachten die Kinder in die Berge und ließen sie dort zurück. *Kajberen* ernährten sie und zogen sie auf. Diese vierzig Kinder verwandelten sich in unsichtbare Beschützer der Menschen³⁹.

Oben wurde bereits erwähnt, dass das Wort *kajberen* aus zwei Teilen besteht: *kajp*⁴⁰ und *eren*⁴¹. Die Gestalten *eren* und *tschilten* treten auch bei anderen Völkern Mittelasiens auf. Es ist bezeichnend, dass unter den Kirgisen, die hauptsächlich Viehzucht betreiben und in den Bergen leben, *eren* und *tschilten* als Beschützer der Bergtiere auftraten. Bei den Usbeken, Tadschiken und Turkmenen, deren Hauptbeschäftigung Ackerbau und Viehzucht ist, spielte die Bewässerung in der Wirtschaft eine große Rolle und *eren* und *tschilten* waren Beschützer und Verteiler der Wasserfauna [SNESAREW, 1960: 200; DEMIDOW, 1963: 122-123].

Das mythologische Denken drückte den dämonischen Gestalten seinen Stempel auf. Deshalb konnten sich in ein und derselben Gestalt völlig unterschiedliche Vorstellungen über den Charakter konzentrieren. So wurde *kara albarsty* als böser Dämon, der der Frau während der Geburt Schaden zufügen konnte, betrachtet, was ihn mit *Umm-us-sabijan* verband, während *sary albarsty* offensichtlich in einen anderen Bereich der Dämonologie fiel, in dem sich Wesen aufhalten, die jedem Menschen Schaden zufügen können. Es ist kein Zufall, dass sich diese dämonischen Wesen auch äußerlich unterscheiden. Die Verflechtung von Relikten verschiedener religiöser Systeme zeigt sich besonders anschaulich in dämonischen Gestalten, die mit der Personifizierung einer Krankheit zusammenhängen, aber auch in den Vorstellungen über *kajberen*.

³⁹ Feldaufzeichnungen der Autorin.

⁴⁰ Vergleiche *kajyp* - versteckt, unsichtbar [JUDACHIN, 1965: 324]; *ären* - stark, mannhaft, Held, Prachtkerl [JUDACHIN, 1965: 324].

⁴¹ *Ären* bedeutet bei den Turkmenen im Allgemeinen »heilig« [DEMIDOW, 1963: 122-123].

DAS SCHAMANENTUM UND DER SCHAMANENKULT

In der Vergangenheit spielten in den religiösen Anschauungen der Kirgisen animistische Ideen und aus ihnen hervorgegangene Vorstellungen, die mit dem Schamanentum zusammenhängen, eine wichtige Rolle. Diese Vorstellungen entsprechen in vielem denen, die Forscher und Beobachter in der Lebensform und dem Alltag der Kasachen festgestellt haben, weshalb die weiter unten angeführte allgemeine Charakteristik des kasachischen Schamanentums von Tsch. Tsch. WALICHANOW fast ebenso auf das kirgisische Schamanentum bezogen werden kann: »...die Kirgisen vermischten es (das Schamanentum. - T. B.) mit muslimischen Glauben, wodurch ein Glaube entstand, der muslimisch genannt wurde, aber [die Kirgisen] kannten Mohammed nicht, glaubten an Allah und gleichzeitig an Idole (*ongon*), opferten auf Gräbern muslimischer Gerechter, glaubten an den Schamanen und verehrten muslimische Chodschas. Sie verneigten sich vor dem Feuer, und Schamanen appellierten zusammen mit den *ongon* an muslimische Engel und lobpreisten Allah. Diese Widersprüche schlossen einander niemals aus, und die Kirgisen glaubten an alles... Die Grundlage für diesen vermischten Glauben bildete das Schamanentum.« [WALICHANOW, 1961: 470] Viele Reisende, die Kirgisistans besucht hatten, aber auch Vertreter der örtlichen Administration und Intelligenz schrieben, dass das Schamanentum unter den Kirgisen stark verbreitet war.

Nach dem Zeugnis früherer Quellen, die sich auf türksprachige Völker und Stämme beziehen, die als ferne Vorfahren der heutigen Kirgisen angesehen werden können, bildete der Schamanismus bei diesen Völkern offenbar die Basis des religiösen Denkens. Nach TANG SHU »nennen die Kirgisen die Schamanen *gan (kam)*.« [BITSCHURIN, 1950: 353]; nach W. W. BARTOLD beziehen sich die Worte von ABU-DULEF über »das Gebet und die rhythmische Rede« auf dieselben Kirgisen [BARTOLD, 1963: 495].

Aufschlussreich sind die Mitteilungen von GARDISI aus dem 10. Jahrhundert über die »*faginun*« bei den alten Kirgisen, die während ritueller Musik das Bewusstsein verloren; wenn sie wieder zu sich kamen, wahrsagten sie angeblich alles, »was in diesem Jahr geschieht: über Elend und Reichtum, Regen und Dürre, Angst und Sicherheit sowie den Einfall von Feinden« [BARTOLD, 1965: 132].

Einige Besonderheiten der »*faginun*«, die höchstwahrscheinlich Schamanen waren, sind auch für kirgisische Schamanen in der Vergangenheit bezeichnend. Auch sie versetzten sich in Ekstase, verloren das Bewusstsein und sagten die Zukunft voraus.

Die kirgisischen Schamanen wurden *bakschy*¹ genannt. F. W. POJARKOW gibt folgen-

¹ *Bakschy* – sanskrit, Schamane, *bachschi*, Wahrsager, der eine Krankheit angeblich durch die Verjagung der Geister heilt...; *kara shinduu bakschy* – Schamane, der während der Séancen in Raserei gerät (der glühendes Eisen beleckt, der ein Messer in seinen Körper rammt und so weiter); *berkon bakschy* oder *döökör bakschy* – ein geschickter Schamane [JUDACHIN, 1965: 101]; vergleiche *berkon* – iranisch, Wahrsager.

de Charakteristik der kirgisischen Schamanen: »Die Personen, die mit wahren oder zahmen *dshinny* verkehren, werden *bakschy* genannt, und nur ein wahrer oder echter *bakschy*, der die *dshinny* vollständig beherrscht, das heißt über die Fähigkeiten und das erforderliche Wissen verfügt, kann deshalb seine *dshinny* zu jeder Zeit herbeirufen, sobald er es für unbedingt notwendig hält.« [POJARKOW, 1894: 95] Es gibt männliche und weibliche Schamanen. Die weiblichen Schamanen wurden *bübü* genannt; aber diese Bezeichnung war nur im Norden Kirgisistans bekannt. In diesem Zusammenhang muss man erwähnen, dass die männlichen Schamanen bei den Mongolen *böö* genannt werden [Wjatkina, 1960: 254]. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Schamaninnen der Kirgisen in der ferneren Vergangenheit ebenso hießen, aber unter dem Einfluss des Islams wurde dieser Terminus später anders verstanden. Obgleich der moderne Terminus *bübü* iranischen Ursprungs ist, ersetzte er im Laufe der Zeit wahrscheinlich das ältere *böö*.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts bestand die Hauptfunktion der kirgisischen Schamanen, wie F. W. POJARKOW richtig erkannt hat, »in der Heilung Geisteskranker« [POJARKOW, 1894: 96]. Außerdem weist er auf, dass der kirgisische Schamane »Glück und Unglück vorhersagt, die Zukunft kennt, Diebe entlarvt und wo und wie man Gestohlenes finden kann und so weiter«². Aber die Funktionen der Prophezeiung spielten nicht die Hauptrolle in der Tätigkeit der kirgisischen Schamanen. Aus zahlreichen von uns gesammelten Informationen ist bekannt, dass alle mehr oder weniger bekannten Schamanen die Gabe der Prophezeiung »besaßen«. Wir zitieren einige Informationen.

In der Sippe Kudajmende (Stamm Sajak) lebte die berühmte Schamanin Kubul. Sie gehörte zur Kategorie der schwarzen *bakschy* (siehe weiter unten über schwarze und weiße *bakschy*). Ihr wurde nicht nur die ungewöhnliche Fähigkeit, böse Geister aus dem Körper eines Kranken zu verjagen, sondern auch die Fähigkeit zu prophezeien zugeschrieben. Irgendjemand lud sie ein, den Sohn des bekannten Beg Kök-kös zu untersuchen, der in der Ortschaft Dön-Tala lebte. Viele Menschen kamen zusammen. Während einer Pause zwischen den schamanischen Kamlanie interessierten sich einige Leute für ihre Gabe der Weissagung. Danach sagte sie einem jungen Mann, den einzigen Sohn des hiesigen reichen Mannes Ketirkej, das künftige Schicksal voraus:

Kendirdej beli tschojulgan
betinen kany ojulgan
Kendirboj beli tschojulgan
Ölö dagy küsü ölot.

Wie Hanf, mit einer eleganten
Taille, mit schönem Gesicht,
Wie Blut, stirbt von den Ketirkej Uku³,
wenn er stirbt, dann ist Herbst.

Beschwörer der Geister; *döökör* – tapfer, resolut [JUDACHIN, 1965: 130, 199]. Offenbar hat *berkon* wie *porchan* im Usbekisch-Tadschikischen die gleiche Bedeutung, das heißt Schamane, Schamanin.

² [POJARKOW, 1894: 97]. Ähnlich liegt der Fall bei den kirgisisch kasachischen Schamanen, die sich neben der Heilung von Nervenkranken die Zukunft vorhersagten [LEWSCHIN, 1832: 62].

³ Uku ist der Name des Sohns von Ketirkej.

Dann fragte man die angereiste Schmanin, ob sie den Sohn von Kök-Kös heilen könne. Sie antwortete: *Bul balasy ölot, shana uulu shana ölot* »Dieser Sohn stirbt, und der folgende Sohn wird auch sterben.« Der wütende Kök-Kös sagte ihr: »Wenn du schon eine Wahrsagerin bist, dann sage mir, wann und wo du stirbst?« Sie antwortete: »Mache dir keine Gedanken, ich werde fern von meinen Verwandten und Bekannten sterben, an Hunger und Kälte!« (*Atsch bel, kuu sholdo*)⁴.

Dem Schamanen Sagymbaj wurde ebenfalls die Gabe zugeschrieben, den Tod, die Geburt eines Jungen oder Mädchens, die Ankunft von Verwandten und so weiter vorherzusagen. Dshylkybaj Kuschpekow erzählte, dass sein Vater erkennen konnte, ob ein Kranker stirbt oder gesundet, einer seiner Verwandten, der sich in der Ferne aufhielt, erkrankte, und welche traurigen oder freudigen Nachrichten seine Verwandten zu erwarten haben. Die Schamanen Kyjas und Kokulaj behaupteten ebenfalls, das Schicksal eines Menschen weissagen und über seine Vergangenheit und Zukunft sprechen zu können. Die Schamanin Kokulaj wusste anscheinend im voraus, wer krank wird und an welcher Krankheit; sie kam teilweise, um zu helfen, ohne eingeladen worden zu sein.

Es ist offenkundig, dass kirgisische *bakschy* Funktionen eines »Wahrsagers« erfüllen konnten.

Die Verfahren der Vorhersage fielen bei den süd- und nordkirgisischen Schamanen unterschiedlich aus. Die Schamanen der Nordkirgisen prophezeiten normalerweise ohne Hilfe von Gegenständen, während die Schamanen der Südkirgisen dafür einen Spiegel benötigten. Zum Beispiel wird in allen Mitteilungen über den Schamanen Sagymbaj berichtet, dass er während des Wahrsagens in einen Spiegel schaute. Die Schamanen Kyjas und Kokulaj arbeiteten ebenfalls mit einem Spiegel. S. E. MALOW schrieb zu seiner Zeit, dass die Schamanen in Ostturkestan mit Spiegeln arbeiteten [MALOW, 1918: 4-5]. Obgleich die Verfahren der Wahrsagerei unterschiedlich waren, glaubten einige Schamanen, dass ihnen ihre Geister bei der Wahrsagerei helfen.

Die in der Literatur geäußerte Meinung, dass die »Funktionen der Wahrsager bei den Kirgisen offenbar schon seit langem auf eine besondere Kategorie von Personen, die allerdings alle für Schamanen bezeichnenden Merkmale besitzen, übergegangen waren« [ABRAMSON, 1956: 144], ist nicht genau, obgleich zweifellos eine gewisse Verbindung zwischen den Schamanen und geistig Gestörten (*dumana*), die der Autor im Auge hat, besteht. Beiden Personen schrieb man die Gabe der »Hellscherei« oder, wie die Kirgisen es ausdrücken, *kösü atschyk* zu. In der Vorstellung der Kirgisen wären in dieser Verbindung die Fähigkeiten des Schamanen und des *dumana* zur Weissagung verschmolzen; gleichzeitig unterschieden die Kirgisen deutlich zwischen einem Schamanen und *dumana*. Die *dumana* zogen durch Aile, waren ohne Familie, lebten häufig bei so genannten heiligen Plätzen, dem Grab von »Heiligen«, und bettelten um Almosen. Sie waren in Lumpen gekleidet und ihren Kopf bedeckten sie immer mit einer hohen Mütze aus Schwa-

⁴ Felddaufzeichnungen der Autorin.

nenfedern (*kuu teri kalpak*) und trugen den so genannten *küilö*, den Bettelsack, über der Schulter, in dem sie die Almosen verstauten. Ein *dumana* wanderte mit einem Stock mit Anhängern, der *asa-musa* heißt. Die Kirgisen hatten nur Spott für einen *dumana* übrig. Lebhaftige Kinder beschimpften sie mit den Worten: *Dumanadaj bolun tentip, kajda shürösün?* »Wohin ziehst du wie ein *dumana*?«

N. A. SEWERZOW beschreibt einen *dumana* in seinen Reisenotizen: »In unserem Nachtlager an der Mündung des On-Artschi in Ottuk trafen wir auf einen bedeutenden karakirgisischen *dumana* oder Schwachsinnigen, der eine abgemagerte Schindmähre ritt, einen zerrissenen Chalat aus Flickern trug, barfüßig war, mit einem Ledergürtel, Bettelsack und einem Eisenstab mit Glöckchen, und an der spitz zulaufenden Mütze befanden sich ebenfalls Glöckchen. Er lebte von Almosen, spielte teils den Narren, teils sagte er die Zukunft voraus und erinnerte an einen Kurpfuscher.« [SEWERZOW, 1947: 246]

Nichtsdestoweniger besteht ohne Zweifel eine Verbindung zwischen der Ideologie des Sufismus, dem die *dumana* angehörten, und der Ideologie des Schamanentums. Nach Borba Schigajew bestätigen das Worte des Geistes, die er seinem Auserwählten sagte: »Werde *dumana*, nimm den Stab (*asa*)..., wirf den Bettelsack über.« [ABRAMSON, 1956: 145] In einigen schamanischen Aufrufen kommen die Namen von Heiligen vor.

Die Kirgisen unterschieden zwei Kategorien von Schamanen: schwarze (*kara bakschy*) und weiße (*ak bakschy*). Die nördlichen und südlichen Kirgisen hatten ein unterschiedliches Verständnis über die Fähigkeiten schwarzer und weißer Schamanen. Nach den Vorstellungen der nördlichen Kirgisen waren die schwarzen Schamanen die mächtigsten⁵. Nur ein schwarzer Schamane konnte durch verschiedene Manipulationen einen bösen Geist aus dem Körper eines Kranken, der sich dort angesiedelt hatte, verjagen: Indem er sich auf glühendes Eisen stellte, sich und den Kranken mit einem spitzen Messer stach, den Kopf des Kranken angeblich von seinem Körper trennte und so weiter. Und ein weißer Schamane war nach den Vorstellungen der nördlichen Kirgisen vor allem ein Kurpfuscher, der sich mit der Heilung vieler Krankheiten befasste, aber nicht so komplizierte Handlungen wie der schwarze Schamane ausführen konnte.

Die Vorstellungen der südlichen Kirgisen über schwarze und weiße Schamanen sind relativ vage, aber sie halten die weißen Schamanen für die mächtigeren. In jedem Fall wurden schwarze und weiße Schamanen früher schärfer voneinander abgegrenzt, obwohl sie in ihren Funktionen viel Gemeinsames hatten.

Urteilt man nach den Relikten des Schamanentums bei den nördlichen Kirgisen, dann fürchteten sie besonders die schwarzen Schamanen, während sie den weißen Schamanen wohlwollend gegenüber standen. Die Macht der schwarzen Schamanen sahen sie darin, dass diese Schamanen nicht nur in der Lage waren, böse Geister aus dem Körper eines Kranken zu verjagen, sondern sie auch in andere Menschen zu schicken.

⁵ Darauf, dass die Kirgisen die schwarzen Schamanen für die stärksten hielten, weisen mehrere Wissenschaftler hin [ABRAMSON, 1956: 147; JUDACHIN, 1965: 101].

Schwarze Schamanen veranstalteten ihre Séancen der »Heilung« nur in der Nacht.

A. M. SOLOTARJOW, der viele Fakten über Relikte der ursprünglichen dualen Sippenorganisation bei den Völkern Sibiriens zusammengefasst hat, ist zu dem Schluss gekommen, dass die Teilung in schwarze und weiße Schamanen das alte duale System reflektiert [SOLOTARJOW, 1964: 238-246]. Wenn man berücksichtigt, dass in der nicht fernen Vergangenheit unter den Kirgisen noch eindeutige Spuren der phratischen Stammesteilung bestanden haben [ABRAMSON, 1946: 125] (die Teilung in *an* und *sol*, in einen »rechten Flügel« bei den Adigine und Tagaj), dann stimmt die Teilung der kirgisischen Schamanen in weiße und schwarze völlig mit der geäußerten Behauptung überein. Aber in der Literatur besteht zu dieser Frage ein weiterer Standpunkt. Er wird insbesondere in einer Arbeit von D. K. SELJONIN vertreten⁶. Er nahm an, dass die Unterteilung der Schamanen in weiße und schwarze ein relativ spätes Phänomen und das Resultat der höheren Entwicklung des Schamanentums ist. D. K. SELJONIN sieht darin den Beweis, dass die Teilung der Schamanen besonders deutlich bei Jakuten und Burjaten aufgetreten ist – Völkern, die sozial und wirtschaftlich weiter entwickelt waren.

Im kirgisischen Schamanentum, wie im sibirischen und zentralasiatischen, hing der Beginn der Schamanentätigkeit gewöhnlich mit einer Krankheit zusammen und fand unter Zwang statt⁷. Nach zahlreichen mündlichen Angaben über bekannte Schamanen aus dem Ende des 19. Jahrhunderts wie Sagynbaj (vom Stamm Kuttschu), Mergentaj (vom Stamm Mundus), Tomo (vom Stamm Sajak), Taschtan (vom Stamm Sarybagysch) und vielen anderen, die weit über die Grenzen ihrer Stämme hinaus bekannt waren, litten alle seit ihrer Kindheit an verschiedenen nervlich-psychischen Erkrankungen. Ihre Beine waren gelähmt, sie waren taub, blind und sahen quälende Geister. Angeblich zwangen Geister sie, Schamane zu werden. Wenn sie ablehnten, drohten die Geister ihnen an, sie zu Grunde zu richten oder zu paralysieren. Diese Aussagen stammen direkt von Schamanen, deren Leiden erst aufhörte, wenn sie Schamane geworden waren. Während seiner Krankheit spürte der Schamane große Erleichterung und sogar die gehobene Stimmung des Geistes, wenn er schamanische Kamlanie besuchte.

Nach dem Zeugnis von Dshylkybaj Kuschpekow waren Hände und Füße seines Vaters (einem bekannten Schamanen vom Stamm Sajak) seit jungen Jahren erkrankt. Ihn überfiel häufig eine derartige Schwermut, dass er sterben wollte. Einst wollte er sich erhängen, aber er wurde rechtzeitig gerettet. Als er 20 Jahre alt war, zog er in die Berge. Als er sich Manshily⁸ näherte, verlor er das Bewusstsein. Es kam ihm vor, als wäre zu der Zeit ein weißes Kamelfohlen (*ak tajlak*), der »Herr« des Heiligtums, zu ihm gekommen, und hätte verlangt, Schamane zu werden. Als er am Morgen wieder zu sich kam, fühlte

⁶ [SELJONIN, 1936: 394-398]. So hat L. P. POTAPOW uns berichtet, dass er auch die Meinung vertritt, dass die Teilung in schwarze und weiße Schamanen eine spätere Erscheinung ist.

⁷ Umfangreiche Informationen über Verfahren bei türkischsprachigen Völkern, die schamanische Gabe zu erhalten, befinden sich in einer Arbeit von N. P. DYRENKOWA [1930].

⁸ Manchily-ata ist ein bekanntes Heiligtum im Gebiet des Issyk-Kul.

er sich sehr krank. Kuschpek ging nach Hause und musste über zwei Monate das Bett hüten. Während seiner Krankheit war *ak tajlak* Tag und Nacht um ihn herum und überredete ihn, Schamane zu werden. Bisweilen drohte er an, dass Kuschpek bei einer Absage gelähmt sein oder sterben werde. Erst als Kuschpek erklärte, Schamane zu werden, wurde er gesund⁹.

Die berühmte Schamanin Korolu (vom Stamm Sarybagysch) litt seit ihrer Kindheit an epileptischen Anfällen (*talma*), und alle Heilungsversuche verliefen ergebnislos. Sie litt so lange, bis sie Schamanin geworden war.

Die ehemalige Schamanin Kokulaj (vom Stamm Kuttschu im Süden Kirgistan) erzählte, dass sie die Schule nach Abschluss von drei Klassen mit 14 Jahren verlassen musste, da sie häufig krank war. Mit 15 Jahren waren ihre Beine gelähmt. Nach ihrer Meinung wurde sie erst gesund, nachdem sie einen Schamanen aufgesucht hatte. Als sie an schamanischen »Spielen«¹¹ teilnahm, fühlte sie sich befreit und empfand sogar den Wunsch, selbst zu »spielen«. Daraus zogen sie und ihre Eltern den Schluss, dass Schamanengeister sie quälten und jemand sie zwingt, Schamanin zu werden. Unterdessen verschlechterte sich ihr Gesundheitszustand. Erst nachdem das Weiheritual zur Schamanin durchgeführt worden war, wurde sie gesund.

Der ehemalige Schamane Kyjas (vom Stamm Adigine) litt seit seiner Kindheit an epileptischen Anfällen. Er verlor das Bewusstsein und spürte keine Gefühle; während der Krankheit lief er mitunter zu Gräbern, heiligen Plätzen oder einfach über die Felder. Er glaubte fest daran, Schamane werden zu müssen. Später wurde er ein weißer *bakschy*.

Auf die lange Krankheit und die Nötigung der künftigen Schamanen zum Schamanentum weisen S. M. ABRAMSON [1956: 145, 147] und S. I. ILJASOW [1945: 183] hin.

Eine analoge quälende Phase, bevor die Schamanentätigkeit aufgenommen werden konnte, ist auch für das kasachische Schamanentum bekannt [O. A., 1894]. Der kasachische *baksy* wie der kirgisische *bakschy* wurden gezwungen, Schamane zu werden.

Zwang tritt auch in Relikten des Schamanentums bei der sesshaften Bevölkerung Mittelasiens auf. Das ist eindeutig zu erkennen, wenn man die Erwählung zum *folbin* untersucht¹². *Folbin* konnte nicht jeder werden. Die Erwählung zum Schamanen geschah wie folgt: Man glaubte, dass eine Frau, wenn sich ein *peri* in sie verliebte oder sie einfach als Opfer aussuchte, krank wurde. Ihre Beine waren gelähmt, sie wurde taub und blind. Danach kam der *peri* und sagte ihr, dass sie eine *folbin* werden muss. Wenn die Frau sich ablehnend verhielt, war sie weiter krank, gewöhnlich solange, bis ihr Starrsinn gebrochen war und sie sich unterwarf [TROIZKAJA, 1925: 145-146].

⁹⁻¹⁰ Feldmaterialien der Autorin.

¹¹ Die Schamanen und die Bevölkerung nannten die schamanischen Séancen der »Heilung« Kamlanie – durch »Spiele« (*ojun*) [JUDACHIN, 1965: 562]. Siehe *ojno* – (über den *bakschy*, Schamanen) eine Kamlanie veranstalten [JUDACHIN, 1965: 563]; *bakschy ojnot* – eine Kamlanie des Schamanen abhalten.

¹² Schamanen und Schamaninnen nannten Usbeken und Tadschiken *folbin* oder *porchan*, die Turkmenen und Karakalpakten *porchan* (bei den Turkmenen konnten nur Männer Schamanen werden).

Nach der grundlegenden Vorstellung der Kirgisen bestrafen die Geister einen Ausgewählten unbarmherzig, wenn er seine Tätigkeit widerwillig annahm. Nach den Mitteilungen mehrerer Personen¹³ nahm die Schamanin Kalijpa Tschumekejew (vom Stamm Sajat) ihre Schamanengabe notgezwungen an, aber sie wollte keine Kranken heilen, worauf die Geister ihr erneut die Sehkraft raubten und sie bald starb. Sch. Toktobajew¹⁴ erzählte, dass seine Schwester Burulkan seit ihrer Kindheit an Epilepsie litt. Während ihrer Anfälle hielt sie etwas Schimmerndes in ihrem Mund und sagte, dass das ein Silberring sei. Nach ihren Worten zeigten die Geister ihr märchenhafte Plätze und versuchten, sie zu überreden, Schamanin zu werden, was sie aber stets ablehnte. Ihre Geister waren überzeugt, dass sie sich niemals einverstanden erklären würde, Schamanin zu werden, wofür sie sie bestrafen: Sie verlor ihre Nase (*butschuk*).

Die Kasachen hielten eine Strafe durch die Geister ebenfalls für möglich. Fälle einer unbarmherzigen Abrechnung für die Ablehnung, die sogar zum Tod führen konnte, hat N. P. DYRENKOWA detailliert bei den Altaiern, Schoren und Jakuten beschrieben.

Somit verlief die Auserwählung zum Schamanen bei den Kirgisen wie auch bei vielen Völkern Mittelasiens, im Altai und in Sibirien unter Qualen, und die schamanische Gabe erhielten sie gegen ihren Willen. Über die wichtige Rolle der Erwählung des Schamanen unter Zwang hat L. Ja. SCHTERNBERG geschrieben [1936: 142].

Bisher fehlen Informationen, wie kirgisische Schamanen die schamanische Gabe erwarben, während über kasachische Schamanen Angaben vorliegen. Viele völlig gesunde, das heißt nicht zum Schamanentum veranlagte Menschen bemühten sich, *baksy* zu werden. Nichtsdestoweniger waren diese Anstrengungen häufig vergeblich, weil eine harte Ausbildung und die Gewöhnung des Organismus an die physischen Leiden erforderlich war. Man musste auch eine Ausbildung bei einem erfahrenen Schamanen gegen Bezahlung durchlaufen [O. A., 1894].

Im kirgisischen Schamanentum war das Weiheritual nicht so kompliziert wie im sibirischen. Aber dennoch spielte dieses Moment eine Rolle, da damit das erhoffte Ende der Jahre langen Qualen und der belastenden Erlebnisse zusammenhing. Solange ein Mensch dieses Ritual nicht erlebt hatte, konnte er nicht Schamane werden. Das Weiheritual oder, wie die Kirgisen es nennen, *kösün atschuu*,¹⁵ hing im kirgisischen Schamanentum nicht nur damit zusammen, dass der *bakschy* nach der Weihe seine Geister sehen konnte, sondern bis zu einem gewissen Grad auch mit der Ausbildung für die Schamanenpraxis.

So wandte sich die erwähnte Schamanin Kokulaj, als sie unbedingt mit dem Weiheritual beginnen wollte, mit ihrer Mutter an die bekannte alte Schamanin Abymkan, die

¹³ Feldmaterialien der Autorin.

¹⁴ Feldmaterialien der Autorin.

¹⁵ *Kösün atschuu*, wörtlich »Öffnung der Augen«. Siehe *kosu atschyk* – 1. Hellscher, Scharfsichtiger; 2. vernünftig Denkender; 3. *bakschy*, der noch keine Vollkommenheit erreicht hat [JUDACHIN, 1965: 415].

in der Siedlung Oogan nahe Basar-Kurgan im Gebiet Osch lebte. Sie brachten ihr ein lebendes Schaf, fünf Meter Atlas und Speisen. Über einen Monat hielt sich Kokulaj bei der Schamanin auf und nahm gemeinsam mit ihr an ihren schamanischen »Spielen« teil. Danach aßen sie Fleisch, die Schamanin nahm einen *tespe*¹⁶ in die linke Hand, mit der rechten Hand hielt sie die künftige Schamanin fest und sagte zu ihr: *Myndan ary östüntscho ojuoj bersen bolot. Senin shinderin menikine karaganda kütschtüürök eken. Birok shinderine kalys bol. Alardyn tilin da uga shür* »Jetzt kannst du alleine schamanisieren, deine Geister sind sogar stärker als die meinen, sei gerecht und höre auf deine Geister.« Während sie diese Worte sprach, übergab sie der zukünftigen Schamanin den *tespe* und küsste ihr die Stirn. Nach Aussage der Schamanin Kokulaj konnte sie nach diesem Ritual ihre Geister zu sehen und begann zu schamanisieren.

Der Schamane Orusow begleitete, bevor er selbständig zu schamanisieren begann, über 15 Tage den Schamanen Mamytkan und begann seine Geister (*tschymyn*) zu »sehen« [ILJASOW, 1945: 183].

Im Weiheritual zum Schamanen bestanden bei den nördlichen und südlichen Kirgisen Unterschiede. Im Norden Kirgisistans sah der Schamane angeblich bereits während seiner Leid vollen Krankheit seinen wichtigsten Schutzgeist, der mit ihm sprach. Um aber Schamane werden zu können, musste ein künftiger Schamane in der Schamanenpraxis unterrichtet werden, weshalb er sich eine gewisse Zeit bei einem bekannten Schamanen aufhielt. Im Süden Kirgisistans war die Weihe zum Schamanen von Wichtigkeit, um mit der schamanischen Tätigkeit beginnen zu können. Deshalb wurde hier auf die rituelle Seite der Weihe größere Aufmerksamkeit als bei den nördlichen Kirgisen gelegt. Ein südkirgisischer Schamane konnte sich seine Tätigkeit nicht ohne dieses Ritual vorstellen. Erst wenn sie durchgeführt worden war, begann er seine Geister zu sehen. Die Weihe zum Schamanen hat bei den südlichen Kirgisen vieles mit dem Weiheritual der Usbeken zum *folbin* gemeinsam [TROIZKAJA, 1925: 146].

Die Idee der Vererbung der Schamanengabe war auch für das kirgisische Schamanentum typisch. So stellte F. W. POJARKOW fest, dass *bakschy* ihre *dshinny* vererben konnten, der Vater auf den Sohn und der Sohn auf seine Kinder und so weiter. So konnte es geschehen, dass Mitglieder einiger Familien über lange Zeit ständig *bakschy* ihres Stammes waren. Angeblich warteten die *dshinny* nach dem Tod eines *bakschy* drei Jahre, bis sie zu einem seiner Erben übergingen [POJARKOW, 1894: 98].

S. M. ABRAMSON weist auf, dass die Mutter des Vaters des *bakschy* B. Schygajew, Dilde, eine Schamanin (*bübü*) war, und die Mutter des *bakschy* A. Mongoschew eine Heilerin [ABRAMSON, 1956: 146]. Der Großvater des Schamanen Kuschpek war ebenfalls Schamane, wenn auch ein unbedeutender. Die Schamanin Kokulaj glaubte, dass sich ihre Krankheit nach dem Tod des ältesten Bruders der Mutter (*tajake*), der Schamane gewesen war, erheblich verschlechterte.

¹⁶ *Tespe* - Gebetskranz, den die gläubigen Muslime während des Gebets verwenden [JUDACHIN, 1965: 730].

Die Vererbung des Schamanenberufs war auch für einige Völker Mittelasiens und Kasachstans typisch. »Großvater und Großmutter, aber auch Vater und Mutter« des kirgisischen *bakxy* Sujumbaj »waren ebenfalls *bakxy*.« So erwähnt P. KOMAROW, dass die Fähigkeit, Geister herbeizurufen und zu beschwören, vom Vater auf die Kinder vererbt wird, und entweder ein Leben lang oder für eine begrenzte Zeit ausgeübt wird. So wählten die *dshinny* den *bakxy* Adajbaj für 12 Jahre aus und verließen ihn dann. Als er die Fähigkeiten eines *bakxy* verloren hatte, wurde er Kamelzüchter [KOMAROW, 1905]. »Der Status des *bakxy* wird größtenteils vererbt. Mitunter beschäftigt sich eine ganze Generation mit dem Beruf des *bakxy*, vor allem aus der männlichen Linie.« [O. A., 1894].

Bei den Uiguren gab der Schamane seine Fähigkeiten an seinen Sohn weiter, indem er ihn schulte [MALOW, 1918: 12].

Die Idee der Vererbung kam also im kirgisischen wie im mittelasiatischen und sibirischen Schamanentum große Bedeutung zu. Dieses Element hat eine gewisse reale Grundlage, da es leicht war, jene Eigenschaften zu vererben, auf die fast alle bekannten Ethnografen, die das Schamanentum behandelt haben, hingewiesen haben. Um Schamane werden zu können, war es nach L. Ja. SCHTERNBERG erforderlich, ein besonderes Krankheitsbild, hohe Erregtheit, Neigung zu ekstatischen Anfällen zu haben und für verschiedene Formen der Halluzination und so weiter empfänglich zu sein – mit einem Wort, an einem gewissen Grad von Hysterie zu leiden [SCHTERNBERG, 1936: 142]. Nach W. G. BOGORAS waren die Schamanen der Tschuktschen gewöhnlich nervöse und leicht erregbare Menschen [BOGORAS, 1939: 107]. Jeder tschukotische Schamane war nach den Beobachtungen SEROSCHEWSKIJS ein Hysteriker [1896: 624]. Der zukünftige burjatische Schamane unterscheidet sich durch äußere Merkmale. Er zieht sich häufig nachdenklich zurück, träumt prophetisch und erlebt mitunter Anfälle, die er teilnahmslos erlebt [AGAPITOW/CHANGALOW, 1883: 45]. Kasachische *bakxy* sind vor allem »Menschen, die zu Nervenkrankheiten neigen. Sie müssen ständig mit anderen Menschen zusammen sein. Sie blicken strang drein« [RYBAKOW, 1897].

Der Religionswissenschaftler S. A. TOKAREW schrieb dazu: »Der nervlich-hysterische Charakter des Schamanen ist zu einem guten Teil die Folge seines Berufs, da er seit seiner Ausbildung und im Laufe seiner Tätigkeit bewusst derartige Eigenschaften kultiviert. Aber das bedeutet nur, dass der Schamanenberuf nervlich-pathologische Eigenarten des menschlichen Charakters verstärkt, aber diese Anlagen bestehen, bevor ein Mensch den Beruf des Schamanen aufnimmt.« [TOKAREW, 1964: 294]. Es muss allerdings erwähnt werden, dass Neurastheniker und Epileptiker immer existierten.

Außer der Erblichkeit war für L. Ja. SCHTERNBERG im Schamanentum die sexuelle Auserwähltheit entscheidend [1936: 143-178]. In unseren Materialien liegen keine direkten Kenntnisse vor, die auf dieses Phänomen hinweisen. Aber einige Fakten sprechen gewissermaßen dafür, dass im kirgisischen Schamanentum Elemente der sexuellen Auserwähltheit vorliegen. Der Hauptschutzgeist der Schamanin Kokulaj, Deldej, verbot ihr kategorisch die Heirat. Nach ihrer Beschreibung hatte dieser Geist die Gestalt eines

unglaublich großen und starken Mannes. Deshalb waren ihre beiden Arme gelähmt, als sie gegen den Willen des Geistes heiratete. In diesem Zustand lebte sie über zwei Jahre mit ihrem Ehemann zusammen. Im zweiten Ehejahr hatte sie eine Todgeburt. Alle Ereignisse schrieb Kokulaj den Ränken ihres Hauptgeistes zu, weil er ihr immer suggerierte, dass sie nicht heiraten durfte, weshalb sie folglich auch keine Kinder gebar. Da sie nicht arbeiten konnte und glaubte, dass sie keine Kinder haben werde, verließ sie ihren Ehemann nach der Todgeburt. Danach funktionierten ihre Arme wieder.

Die Schamanin Kalijpa hatte keine Kinder, zur Welt gebracht obwohl sie drei Jahre verheiratet war. Die Ursache für ihre Kinderlosigkeit sah sie in ihren Geistern, die sich ihrem Familienleben widersetzen. Anfangs machten sie sie unfruchtbar, und dann, als das ohne Wirkung blieb, brachten sie ihren Ehemann um. Atyj (aus der Sippe Kata Kuitschkatsch des Stammes Sajak) glaubte, dass sie Geister (*tschymyny*) hat.¹⁷ Bis zum vierzigsten Lebensjahr blieb sie auf Geheiß der Geister unverheiratet. Später, im einundvierzigsten Lebensjahr, verletzte sie das Verbot und heiratete. Daraufhin erkrankte sie, und die Geister begannen, sie zu quälen, »zwangen« sie, den Ehemann zu verlassen, und drohten, ihn sonst zu töten. Zwei Jahre war sie verheiratet, ohne Kinder zu zur Welt zu bringen.¹⁸

Aus den angeführten Beispielen folgt, dass die sexuelle Auserwähltheit im kirgisischen Schamanentum ihre Spuren hinterlassen hat. Wenn eine Frau Schamanin wurde, glaubte sie, dass der Geist in Gestalt eines Mannes, der sie auserwählt hatte, dabei eine entscheidende Rolle spielte, weil er eifersüchtig war. Deshalb verbot er ihr zu heiraten. Wenn sie das Verbot verletzte, erwartete sie angeblich Kinderlosigkeit und Krankheit; die häuslichen Aufgaben konnte sie nicht vollwertig ausführen - Eigenschaften, die in der kirgisischen Familie hohen Rang besitzen. Im kirgisischen Schamanentum haben sich Reste der intimen Beziehung des Geistes mit der Auserwählten nur in der Wahl der Schamanin bewahrt, was nach unserer Ansicht bemerkenswert ist. Möglicherweise war dieses Relikt ein Widerhall des frühesten Stadiums des Schamanentums, in dem gerade das weibliche Schamanentum sehr wirkungsvoll war.

Hinsichtlich der männlichen Schamanen fehlt die Idee der intimen Beziehung mit dem Geist. Nach zahlreichen Mitteilungen hatten alle Schamanen Familie und Kinder.

O. A. SUCHAREWA und G. P. SNESAREW haben die sexuelle Auserwähltheit im Schamanentum anderer mittelasiatischer Völker und den intimen Kontakt der Geister mit dem Auserwählten, einschließlich Männern, behandelt [SUCHAREWA, 1959: 129; SNESAREW, 1969: 44-45]. Vorstellungen über diese Geister, die so genannten *pari* (*peri*), waren genetisch mit dem Schamanentum verbunden und gingen in die Ideologie des Islam ein, im Wesentlichen in den Sufismus. In der kirgisischen Mythologie besteht ein ähnli-

¹⁷ *Tschymyn* - wörtlich Fliege, aber mit diesem Wort wird auch die Schamanengabe im Allgemeinen bezeichnet [JUDACHIN, 1965: 887]; *tschymyn* - schamanische Fähigkeiten, Schamanengabe; *tschymyny bar* - schamanische Fähigkeiten besitzen; *tschymyndardy tschakyr* (über einen Schamanen) - Geister herbeirufen.

¹⁸ Feldmaterialien der Autorin.

ches Motiv: Die *peri* verlieben sich in gut aussehende, kluge und starke Männer und heiraten sie. Aber dieses Motiv steht in keinerlei Beziehung zum kirgisischen Schamanentum.

Im alltäglichen Leben und während der schamanischen Kamlanie unterschied sich das Kostüm des kirgisischen *bakschy* überhaupt nicht von der Kleidung der Mitmenschen. Bei der Kamlanie agierten die kirgisischen Schamanen meistens mit einer Peitsche (*kamtschy*) und einem Messer. Einige nordkirgisische Schamanen riefen ihre Geister mit Hilfe eines dreisaitigen Zupfinstrumentes (*komus*) herbei.¹⁹

Die kasachischen Schamanen arbeiteten während der Kamlanie verstärkt mit der Peitsche und dem *kobys*, einem Streichinstrument [DIWAJEW, 1889: 2; ALEKTOROW, 1900: 32; JASTREBOW, 1951: 309].

Ausgehend von literarischen und archäologischen Angaben zitiert S. M. ABRAMSON einige Beweise, dass die kasachischen (und vielleicht auch die kirgisischen) Schamanen eine Trommel benutzten [ABRAMSON, 1956: 144]. Nach seinen Informationen arbeiteten die Schamaninnen bei den Kirgisen aus Kaschgar während der Séance der »Heilung« mit einer Trommel (*dap*), die kleiner als die der uigurischen Schamanen war [ABRAMSON, 1959: 367]. Uns liegen keine derartigen Informationen vor. Aber kasachische Schamanen verwendeten im 18. Jahrhundert, und einige sogar noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts, bei der Kamlanie unbestritten Trommeln. ANDREJEW berichtet: »Die so genannten *bachzy* oder Schamanen hüpfen, während sie auf der *kobys* spielen und in die Trommel schlagen, vor dem Kranken und machen verschiedene Körperbewegungen.« [Andrejew, 1797: 63]. Über den Einsatz einer Trommel bei der Heilung der Frau Nafisa bei der Geburt hat P. CHODYREW berichtet [1912].

Nach den Vorstellungen der Kirgisen liegt die übernatürliche Macht des Schamanen nicht in ihm selbst, sondern in den Geistern, die ihm zur Verfügung standen. Sie verjagen die Krankheit, öffnen dem Schamanen die Augen für Dinge, die ein Mensch, der keine Geister besitzt, nicht bemerkt, sie suggerieren dem Schamanen Antworten auf Fragen, die der Patient oder seine Verwandten, aber auch Anwesende stellen.

Wie im sibirischen Schamanentum werden im kirgisischen dreierlei Geister unterschieden. Ersten handelt es sich um Schutzgeister des Schamanen, zweitens um Hilfsgeister und drittens um *dshinny*-Geister (*shin*)²⁰, die dem Kranken direkt Schaden zufügen und auf die der Schamane hauptsächlich reagiert. *Dshinny* bilden das späteste muslimische Verständnis alter schamanischer Geister, die Krankheiten bei Kindern verursachen.

Die Schutzgeister des Schamanen wurden als Hauptkraft, als ihre Erzieher und Führer angesehen. Dem Hauptgeist gehorchte der Schamanen und er achtete ihn. Der *bakschy* Kuschpek hatte den Geist Ak-Tajlak. Nach seinen Worten erschien ihm der Schutzgeist

¹⁹ L. P. POTAPOW teilte uns mit, dass die Jakuten neben der Schamanentrommel (*tungur*) über ein weiteres Instrument mit gespannten Saiten verfügten, das der Schamane bei der Kamlanie spielte.

in Gestalt eines weißen Kamelfohlens. Wenn er zu einem Kranken eingeladen wurde, beriet er sich mit seinem Geist, ob es sich lohnt, den Kranken aufzusuchen und ob die Heilung erfolgreich ausfallen wird. Der Schutzgeist der Schamanin Kokulaj war der Riese Deldej, die Schamanin Korolu hatte Er Kekjum als Haupt- oder Schutzgeist, der in Gestalt eines Mannes oder einer Fliege (*tschymyn*) auftrat. Sie teilte mit, dass man spüren konnte, wenn er anwesend war oder sich näherte.

Zur zweiten Kategorie gehören die Hilfsgeister. Jeder Schamane glaubte, dass er davon viele hatte. Dazu schreibt F. POJARKOW: »Die Anzahl der *dshinny* ist bei jedem *bakschy* unterschiedlich; einige besitzen eine sehr große Anzahl. Die Qualität der *dshinny*, das heißt ihre Fähigkeiten und ihr Wissen, fällt ebenfalls unterschiedlich aus, weshalb einige *bakschy* stärkere, andere schwächere *dshinny* haben; einige *bakschy* können mit Hilfe ihrer *dshinny* verschiedenartige und vielseitigere Handlungen durchführen, und andere, umgekehrt, nicht so verschiedenartige und vielseitige.« [POJARKOW, 1894: 95].

Ohne auf ein detailliertes Register und eine Charakteristik der Hilfsgeister einzugehen, auf die wir weiter unten im Zusammenhang mit schamanischen Anrufungen zu sprechen kommen, erwähnen wir kurz Folgendes. Aus allen zugetragenen Informationen kann man den Schluss ziehen, dass die Hilfsgeister des Schamanen in Gestalt von Fliegen (*tschymyn*) auftreten, die angeblich die Fähigkeit (*kasiet*) besitzen, sowohl die Gestalt eines Menschen wie das Aussehen verschiedener Tiere anzunehmen. Auf Wunsch des Schamanen können *tschymynny* angeblich als schwer bewaffneter Krieger, aber auch in Gestalt von Furcht erregenden Tieren auftreten, die gegen die bösen Geister im menschlichen Körper kämpfen. *Tschymynny* sind wie Menschen sterblich. An dieser Stelle zitieren wir Angaben von Dshylkylbaj über seinen Vater. Er stellte sich seine Hilfsgeister als *bos tschymyndar* »graue Fliegen« vor, von denen er nicht weniger als hundert hatte. Viele davon wurden *attuu askerler* »Pferdekrieger«, *shöö askerler* »Fußsoldaten« genannt, und nur wenige hatten eine spezielle Bezeichnung: *sholbors mingen döö* »*diw*, der auf einem Tiger reitet«, *ashydaar mingen döö* »*diw*, der auf einem Drachen reitet«, *shytaan kamtschyl-angandar* »mit Schlangenpeitschen«, *kajberen*, *kyrk-tschilten*, *Ak-Maral* und so weiter.

Während der schamanischen Kamlanie würden die *tschymynny* als Pferdekrieger und Fußsoldaten die *dshinny* des Kranken angreifen. Sie bewegten sich mit roten und blauen Flaggen vorwärts und wurden von Furcht erregenden Tieren begleitet. Der Schamane war von der Allmacht seiner *tschymynny* überzeugt, und der Hauptgeist Ak-Tajlak so lange, bis sich folgender Zwischenfall ereignete:

Eines Tages zog der Vater von Dshylkylbaj auf die Sommerweide und ließ auf dem Weg dorthin seine Tabakdose (*tschaktscha*) liegen. Er wollte nicht zurückkehren, aber eine silberne Tabakdose zu verlieren, war bedauerlich. Dann entschied er, auf die Diens-

²⁰ *Shin* - Teufel, böser Geist, Dämon; *shin ooru* - Geisteskrankheit. *Shin ooru tijbej bakschy shok* - ohne Wut ist man kein Schamane [JUDACHIN, 1965: 254]. Häufig verwendet ein Schamanen den Terminus *shin* für alle Geister verwendet, mit denen er zu tun hatte, darunter auch für Schutz- und Hilfsgeister.

te seiner *tschymyny* zurückzugreifen. Er rief einige *tschymyny* herbei und sandte sie angeblich nach der Tabakdose. Etwas später kamen sie angefliegen und sagten, dass die Tabakdose zwei Holzstämme bedecken. Der erstaunte *bakschy* machte sich selbst auf den Weg und sah über der Tabakdose zwei Schilfblätter liegen. Verlegen und erbost zugleich überlegte er, wie sein Schicksal mit solchen armseligen Geistern verbunden sein konnte. Während andere Geister die Kraft besaßen, böse Geister zu besiegen, die sich in den Körper eines Kranken eingenistet hatten, und verschiedene Gestalten annehmen konnten, waren seine Geister absolut kraftlos und konnten nicht einmal die einfachste Handlung durchführen. Der *bakschy* entschied nach langem Nachdenken, sich von seinen *tschymyny* zu befreien und sie so einzuschüchtern, dass sie für immer verschwinden.

Nach den Vorstellungen der Kirgisen waren die *dshinny* böse Geister, die nicht nur Menschen, sondern auch Tieren Schaden zufügen konnten. In den meisten Fällen stellte man sie sich als Fliegen vor, sie konnten aber auch jegliche andere Gestalt annehmen.

Die Kasachen stellten sich die *dshinny* in ähnlicher Form vor. Dazu hat CASTANJE folgendes geschrieben: »...*dshinny* zeigen sich in Gestalt des Esels, der Ziege, des Feuers und sogar als Kalb« [KASTANJE, 1912: 78].

Informanten berichteten, dass die Kirgisen glauben, *dshinny* lebten einst auf der Erde und fügten den Menschen gewaltigen Schaden zu. Der Prophet Sulejman hatte sie alle in den mythischen Berg Kojkaf vertrieben, wo sie bis heute leben. Sie führen dasselbe Leben wie die Menschen. Unter den *dshinny* gibt es verschiedene Arten: *musulman-peri*, *kafyr-peri*, *dshuchud-peri* (oder *nuden-peri*)²¹. *Dshinny*, die sich in ihrem Land schuldig gemacht hatten, wurden auf die Erde verjagt, wo sie, in der Luft fliegend, den Menschen Böses zufügten. Über den Glauben, dass die *dshinny* wie die Menschen administrativ verwaltet werden und ein Nomadenleben führen, hat F. POJARKOW berichtet [1894: 91].

Nach den Vorstellungen der Kirgisen sterben Menschen, wenn *musulman-peri* sie schlagen; wenn *kafyr-peri* oder *dshuchud-peri* sie angreifen, werden sie schwer krank und verlieren den Verstand. Wenn *dshinny* Menschen geschlagen hatten, waren ihr Gesicht, die Nase und der Mund verzerrt.

Die Kirgisen glaubten, dass die *dshinny* in tief gelegenen Gebieten (*een talaalarda*), Gebirgsschluchten, an dunklen Plätzen, die der Mensch selten aufsucht, in Gräbern, im Abfall und in der Asche leben. Sie sahen Myraden von *dshinny* an Flüssen, aber auch in Lachen, die Tang bedeckte. Deshalb mieden Kirgisen diese Plätze, und es war verboten, besonders für Frauen, nachts Wasser zu holen. Keine Macht konnte eine abergläubische Kirgisin dazu bringen, durch Asche zu gehen.

Die *dshinny* bewegten sich stärker am Abend, nach Sonnenuntergang (*inirde*) und in

²¹ *Peri* - Fee, Peri, mythisches Wesen, weibliche Gestalt, die Böses tun kann; bei der Verjagung böser Geister aus dem Kranken durch den Heiler werden zwei Formen des *peri* unterschieden: *musulman perisi* - muslimischer *peri* (der weniger stark und schädlich ist) und *kopyr perisi* - *peri* der Ungläubigen (der bösarzig ist)... *döö-peri* oder *shinperi* - *diuy* und *peri*, oder *dshinny* und *peri* (Sammelbezeichnung für dämonische Wesen: *döö* - böse, *peri* - gut) [JUDACHIN, 1965: 608]

der Nacht fort. In dieser Zeit mieden die Menschen die oben genannten Plätze, gingen aber auch während des Sonnenuntergangs nicht Schlafen. Sogar Schwerkranken hob man den Kopf hoch, damit sie nicht einschlafen oder wenigstens nicht von Schwachen oder Kranken berührt werden konnten.

In den kirgisischen Ansichten über *dshinny* fanden neben alten schamanischen Vorstellungen spätere Interpretationen dieser dämonischen Gestalten, die mit dem Islam vorgedrungen waren, ihren Ausdruck.

Nach dem Glauben der Kirgisen konnten *dshinny*, die in den Körper eines Kranken eingedrungen waren, nur durch eine schamanische »Heilung« vertrieben werden. Bei der Untersuchung der schamanischen Verfahren der »Heilung« konnten Unterschiede zwischen nord- und südkirgisischen Schamanen entdeckt werden. Wir zeigen diese Unterschiede auf, indem wir einige Séancen der »Heilung« durch Schamanen im Norden und Süden Kirgisisans vorstellen²². Man kann behaupten, dass alle Mitteilungen über Séancen der »Heilung« bei weitem nicht alle Handlungen der Schamanen aufzeigen, besonders nicht die schamanischen Anrufungen, weil gewöhnlich selbst ehemalige Schamanen und Augenzeugen nicht alles verstanden, was die Schamanen während dieser Séancen unternahmen und berichteten.

Der bereits erwähnte Schamane Kuschpek führte die »Heilung« eines Kranken normalerweise am Abend durch. Da er berühmt war und wie ein *bala bakschy* (sehr junger Schamane) verehrt wurde, rief man ihn herbei. Bei seiner Ankunft versammelten sich nicht nur Bewohner des Ails, wo der Kranke lebte, sondern auch aus nahe gelegenen Ails. Es wurde extra eine Jurte aufgestellt, und die Filze, die die Jurte (*tuurduk*) bedeckten, hob man so hoch an, dass alle, die in der Jurte keinen Platz fanden, der Séance Kamlanie folgen konnten. In der Regel schlachtete man überall, wohin der Schamane auch kam, zuerst ein Schaf. Wenn das Fleisch im Kessel kochte, schritt der Schamane zur Heilung des Kranken. Die Séance der Heilung wurde solange fortgesetzt, bis das Fleisch durchgekocht war (*bir asch byschym ubakyt*).²³

Nachdem der Kranke in die Mitte der Jurte gesetzt worden war, fühlte der Schamane seinen Puls und bestimmte die Krankheit, die er angeblich von seinen Geist Ak-Tajlak kannte. Nachdem er den Anwesenden erzählt hatte, wie und unter welchen Umständen der Patient erkrankt war, begann er mit der Heilung. Dafür legte er seine gesamte Oberbekleidung, sein Schuhwerk und die Kopfbedeckung ab und machte es sich bequem. Im Sitzen rief er anfangs langsam, später zunehmend schneller seine Geister herbei:

Ajlanajyn Ak-Tajlak!

Ajdootschu bolson ajdaj gör!

Ich werde dir opfern, Ak-Tajlak

Wenn du verjagen willst, verjage!

²² Wir halten es für erforderlich, sie zu schildern, weil detaillierte Beschreibungen in der Literatur fast völlig fehlen, abgesehen von kurzen Beschreibungen der Kamlanie bei nordkirgisischen Schamanen, die S. M. ABRAMSON [1956] und W. SCHUMILOV [1913] geben.

²³ Wörtlich: die Zeit, die für die Zubereitung eines Essens aufgewendet werden muss.

<i>Bajlootschu bolson bajlaj gör!</i>	Wenn du zusammenbinden willst, verschnüre!
<i>Kajberen menen kyrk tschilten,</i>	<i>Kajberen</i> und <i>kyrk tschilten</i> ,
<i>Kapaska salyp shajlaj gör!</i>	Versteckt sie tiefer!
<i>Tee kara-toonun boorunan,</i>	Dort aus dem schwarzen Berg,
<i>Ak Maralym tes kelgin,</i>	Ak Maral, eile zu mir!
<i>Sholbors mingen döo kelgin!</i>	Der <i>diw</i> soll erscheinen, der auf dem Tiger reitet,
<i>Kalgandaryn, shöö kelgik!</i>	Ihr übrigen kommt zu Fuß!
<i>Tschymyndarym kelgile!</i>	Kommt, meine <i>tschymyny!</i>
<i>Kelip shardam bergile!</i>	Helft mir!
<i>Bolgula ele bolgula!</i>	Eilt, eilt!
<i>Shylyaan kamtschylangandar kajda?</i>	Wo sind die mit den Schlangenpeitschen?
<i>Ashydaar mingen döo kajda?</i>	Wo ist der <i>diw</i> , der auf dem Drachen reitet?
<i>Ketschikse any shöö ajda!</i>	Wenn er sich verspätet, jag ihn zu Fuß!
<i>Kök tuu karmap attschandar</i>	Das Heer mit den blauen Flaggen,
<i>Köp ketschikpej tes shajna!</i>	Kommt schnell!

Dann ließ der Schamane die Anwesenden wissen, dass sich seine Geister versammelt haben, erhob sich vom Platz und, als wolle er sich fertig machen, trat er zum Kampf gegen die *dshinny* an, die sich im Körper des Kranken niedergelassen hatten.

Der Schamane stellte den Ablauf des Kampfes dar, indem er gestikulierte, seinen Geistern Ratschläge gab und sie begeisterte; nicht selten machte er Bewegungen, als würde er die *dshinny* packen. Dann nahm er eine eiserne Mistgabel und stach sie dem Kranken angeblich in den Kopf, in dem sich der wichtigste *dshinn* einquartiert hatte. Außerdem stellte sich der Schamane auf glühendes Eisen, auf das er die *dshinny* warf. Am Ende des Spiels wurde er ohnmächtig; damit war die Séance der Heilung beendet. Abschließend aßen alle Anwesenden Fleisch und sprachen ein Segensgebet (*bata*), damit der Kranke gesund wird.

Viele alte Menschen aus der Siedlung Bar-Bulak (im Issyk-Kul-Gebiet) erinnern sich an den schwarzen *bakschy* Tomo, der aus der Sippe Botugur des Stammes Sajak stammte. Seine Manipulationen an Kranken seien so schrecklich gewesen, dass Menschen mit schwachen Nerven seine schamanischen Kamlanie mieden. Während der Ekstase »trennte« er angeblich den Kopf des Kranken von seinem Körper und schrie: *Birik ele, birik!* »Vereinige, vereinige!«, und dann hätten die Leute angeblich deutlich gesehen, wie der Kopf wieder an seinen Platz gesetzt wurde. Er stellte sich auf glühendes Eisen, durchstach seine Brust und die des Kranken oder die Körperteile, die erkrankt waren. An Seilen (*shelboo*) gelangte er bis zur Rauchabzugsöffnung (*tiündük*).

Von seinen Geistern erinnerten sich die Menschen an *Puurakan* (Bezeichnung einer Ortschaft), *Buura* (Kamelstute), *Mus taman* (mit eisigen Füßen), *Kara dshan* (schwarze Seele), *Sajrakan* (Frauennamen) und so weiter.

<i>Purakandyn belinen,</i>	Vom Gebirgspaß Purakan
<i>Buura ajdagan Mus taman,</i>	Verjagte Mus taman eine Kamelstute
<i>Buura minbej bulkuntup,</i>	Sajrakan setzte sich nicht auf die rasende Kamelstute,
<i>Shöö ajdagan Sajrakan</i>	Sondern verjagte sie zu Fuß und so weiter ²⁴ .

Die Herbeirufung seiner Geister begleitete der Schamane mit dem Spiel auf dem *komus*. Das eigene *komus*, ein Messer und seine Peitsche waren unerlässliche Attribute seiner schamanischen Kamlanie. Nach Aussage von Augenzeugen hielt Tomo den Herren (*ee*) des lokalen Heiligtums Dungureme, das im Gebirge, nicht weit von der Siedlung Bar-Bulak entfernt, liegt, für seinen Beschützer. Schwerkranke, die in der Nähe lebten, führte er zu diesem Heiligtum und hielt dort die abschließende Heilséance ab. Bei dieser Reise musste er zu Ehren des Herren Dungureme ein Fohlen (*taj*) opfern.

Wenn man von den zahlreichen mündlichen Aussagen unserer Informanten, die schamanische Kamlanie charakterisieren, ausgeht, kann man zu dem Schluss kommen, dass im Schamanenkult der nördlichen Kirgisen schwarze Schamanen bevorzugt wurden. Alle uns bekannten Schamanen gehörten gerade zu dieser Kategorie. Während der Kamlanie praktizierten sie viele der Verfahren, die für sibirische Schamanen typisch waren. Es handelt sich um unterschiedliche Manipulationen mit glühendem Eisen, dem Messer und weiteren Instrumenten.

Die Existenz von »Heilverfahren«, die schwarze Schamanen anwandten, und Handlungen, die auf die »Umquartierung« von *dshinny* ausgerichtet waren, die sich angeblich im Körper des Kranken, in Wesen oder Gegenstände (Tieren, Vögeln, Puppen, Schädeln und so weiter) niedergelassen hatten, die bezeichnend für das mittelasiatische und kasachische Schamanentum sind, verleihen dem nordkirgisischen Schamanentum eine gewisse Originalität. Allerdings müssen gemeinsame Züge im nordkirgisischen und kasachischen Schamanentum erwähnt werden, insbesondere das Spiel auf Musikinstrumenten während der Kamlanie.

In den Anrufungen nordkirgisischer Schamanen lässt sich deutlich die enge Verflechtung der Vorstellungen über Schamanengeister mit verschiedenen Relikten vorschamanischer alter religiöser Glauben, unter denen Relikte der Tier- und Naturkulte einen breiten Platz einnehmen, verfolgen. So werden unter den Geistern der Schamanen *kyrk-tschilten*, *dshilaan* »Schlange« und weitere Beschützer der Tiere und Menschen erwähnt.

Unter den Schamanengeistern wird häufig Ak-Tajlak angeführt. Das belegt, welche Bedeutung animistische Vorstellungen, die mit den »Herren« der Sippenheiligtümern zusammenhängen, im kirgisischen Schamanentum gewonnen hatten.

In den Anrufungen der Schamanen tritt der Name Ak-Maral auf²⁵. Ähnliche archaische Elemente in den Anrufungen führen uns in die Welt des sibirischen und besonders des südaltaischen Schamanentums. Verbindungen zwischen dem kirgisischen und altai-

²⁴ Feldmaterialien der Autorin

schen Schamanentum belegt eine außerordentlich interessante Tatsache. Weiter oben wurde gezeigt, dass in den Anrufungen des schwarzen Schamanen Tomo die Worte *Purakan* und *Mus taman* auftauchen. In einer schamanischen Anrufung, die bei den Altaiern aufgezeichnet wurde, finden wir folgende Zeilen:

<i>Ajkunum schulmustar!</i>	Mein Mond und meine Sonne - <i>schulmusy!</i>
<i>Pulut kostu Pura-kan!</i>	Wolkenäugiger <i>Pura-kan!</i>
<i>Mus ajaktu Pi-kishi</i>	<i>Pi-kishi</i> , die mit den eisigen Beinen,
<i>Pulut kostu Ta-Pura!</i>	<i>Ta-Pura</i> , die mit den Wolkenaugen!

[ANOCHIN, 1924: 66]

Es ist möglich, dass die Geister *Pura-kan*²⁶, *Mus taman* (alt. *mus ajak*) unter den sajan-altaischen Völkern und den Kirgisen weit verbreitete waren.

Die schamanischen Kamlanie hatten bei den südlichen Kirgisen ihre Eigenarten. Satkyn und Sejne Tjungatarow erzählten, wie eine Schamanin ihre Söhne Usen und Mamanasar heilte²⁷. Usen litt an Arm- und Fußkrankheiten, während das Leiden von Mamanasar unklar war. Die Bewohner des Ails entschieden, dass ihre Krankheiten aus der Berührung der *dshinny* herrührten. Die Krankheit von Usen gehörte zu *eeluu ooru* (wörtlich »Krankheit, die der Hausherr hat«). Man glaubte, dass nur ein Schamane sie vertreiben könne. Man ließ die bekannte Schamanin Ajymkan kommen, die in der Ortschaft Oogan im Rayon Basar-Kurgan lebte. Zu ihrer Ankunft wurden 40 geröstete Brotfladen und 40 Kerzen (Schilfzweige, die mit Watte umwickelt und in Fett getaucht wurden) vorbereitet. Am Abend versammelte sich das Volk. Als die Jurte voll mit Menschen war, wurde eine Tischdecke (*dastarchan*) ausgebreitet, auf der neben anderen Speisen die 40 Fladen lagen, in die die Schamanin je eine Kerze steckte und sie anzündete. Als die Kerzen brannten, befahl die Schamanin den Anwesenden, die Fladen zu essen, worauf sie ein Gebet aus dem Koran vortrug; dann wurde das Tischtuch beseitigt. Später bat die Schamanin, eine dreijährige Ziege zu bringen (*utsch kardy körgön etschki*). Da der Hausherr keine dreijährige Ziege hatte, brachte man eine zweijährige, was die Schamanin unwillig hinnahm. Nach ihren Worten wollten die Geister ihr nicht gehorchen, da ihr Wunsch nicht erfüllt worden war. Deshalb bestand die Schamanin darauf, dass dafür noch ein Lamm an ihre Geister geopfert wird, was erfüllt wurde.

Den Kranken setzte man in das Zentrum der Jurte, mit dem Blick nach Westen gen Mekka; neben ihm lag eine Ziege mit zusammen gebundenen Beinen. Die Schamanin musste die Krankheiten ihrer Patienten auf die Ziege übertragen. Man reichte ihr die gerade entfernte Leber eines Lamms, mit der sie drei Mal den Kopf des Kranken berühr-

²⁵ Die Verbindung der Gestalt der »weißen Hirschkuh« mit den Anrufungen des *bakschy* erwähnt S. M. ABRAMSON [1956: 149]. *Ak* - weiß: *maral* - Hirschkuh oder Maral [JUDACHIN, 1965: 518].

²⁶ *Pura-kan*, Sohn der höchsten Gottheit Ülgen in der Schamanenmythologie der Altaier [ANOCHIN, 1924: 12]

²⁷ Feldmaterialien der Autorin.

te, worauf die Leber den Straßenhunden zum Fraß vorgeworfen wurde. Dem Hausherrn brachte man vier Meter schwarzen und eben so viel weißen Stoff, der *bet shabaar* »Gesichtstuch« genannt wird. Mit dem schwarzen Stoffstück bedeckte man Usen und mit dem weißen Mamanasar, dann zog die Schamanin die Stoffstücke weg und hängte sie an den *dshel boo*. Später entzündete sie vier Kerzen (je zwei für jeden Kranken), steckte sie links und rechts von den Kranken in den Boden, nachdem sie ihre Köpfe je drei Mal eingekreist hatte. Solange die Kerzen brannten, erzählte die Schamanin den Anwesenden, dass der kranke Usen versehentlich in Asche getreten war, in der *dshinny* spielten, was sie erzürnt hatte. Und über Mamanasar sagte sie, dass ihm nichts droht und er in einigen Tagen gesund sein werde. Bei der Erzählung blickte die Schamanin fortwährend in den Spiegel. Sobald die Kerzen abgebrannt waren, versteckte sie den Spiegel und stieg aus ihren Stiefeln. Sie nahm eine Peitsche, stellte sich mit dem Gesicht gen Mekka und begann zu singen, wobei sie sich zuerst an muslimische Heilige sowie Heiligtümer und später an ihre Geister wandte. Die Augenzeugen konnten sich den Text ihrer Anrufungen nicht einprägen, bemerkten aber, dass sie sich häufig an Sur Kajyp und Kumajyk wandte. Auf diese Weise beschwor sie eine halbe Stunde lang die Heiligen und ihre Geister, ihr zu helfen und die *dshinny* aus dem Körper des Kranken zu vertreiben. Plötzlich sprang sie ungestüm auf die Seite, wo sich die Kranken befanden, und schlug ihnen kräftig auf den Rücken. In diesem Augenblick erinnerte die Schamanin an eine Besessene. Sie lief, sprang, schrie, wobei sie sich an ihre Geister wandte, und rief zeitweilig: *Alla, Ija illa Alla!* Dann wiederholten alle zusammen diese Worte. Auf ihren Befehl hin wiederholten die Anwesenden: *Al, Sur Kajyp!* »Halte fest, Sur Kajyp!«. *Shogot!* »Verfolge!« und so weiter. Und die, die die Worte nicht wiederholten, erhielten Schläge mit der Peitsche. Hin und wieder massierte sie die Beine des kranken Usen, lief um ihn herum, horchte mitunter nach irgendetwas und geriet erneut in Raserei. Einige Geister lobte, andere beschimpfte sie, weil sie sich als unfähig erwiesen, während sie einige inspirierte. Dieses Spiel hielt solange an, bis die Schamanin in Ohnmacht fiel. Nachdem sie etwa zehn Minuten am Boden gelegen hatte, erhob sie sich, löste die Beine der Ziege und jagte sie hinaus. Die Kranken wurden gebettet und die Menschen gingen auf den Hof, der mit Filzteppichen ausgelegt war. Den Anwesenden wurde Fleisch des geopferten Lamms gereicht. Nach dem Mahl las die Schamanin wiederum ein Gebet aus dem Koran. Damit war die Séance der »Heilung« beendet.

Am folgenden Morgen befahl die Schamanin, ihr den Kiefer des Opferlammes zu bringen, den sie dann auf einer Seite mit einer spiralförmigen Zeichnung versah. Nachdem sie die oberen Enden des Kiefers miteinander verbunden hatte, band sie eine Quaste aus verschiedenfarbigen Fäden in die Mitte. Der Kiefer musste so lange hängen bleiben, bis die Kranken gesundet waren. Das geschah, um böse Geister zu vertreiben.

Für die Heilung erhielt die Schamanin die sokolok (*kartschyga*) vom Opferlamm, acht Meter Stoff und die geopfert Ziege.

Die ehemalige Schamanin Kokulaj zählte sich zur Kategorie der weißen Schamanen.

Deshalb schritt sie nicht über glühendes Eisen und arbeitete nicht mit einem Messer und anderen spitzen scharfen Metallgegenständen. Gegenstände, mit denen sie manipulierte, waren die Peitscher und der Gebetskranz. Sie nahm an, dass sie während der Séance der »Heilung« keine Schmerzen wie die schwarzen Schamanen verursachen darf, die häufig mit Peitsche, Händen und Füßen Schläge verteilten. Die Peitsche und der Gebetskranz dienten nach ihrer Überzeugung nur für die Verjagung der *dshinny*. So setzte sich die Schamanin Ajymkan, wenn sie einen Kranken aufsuchte, mit allen Anwesenden neben die Tischdecke, auf der 40 Brotfladen lagen, entzündete auf jedem Fladen eine Kerze und las, nachdem die Fladen verzehrt worden waren, ein Gebet. Dann trat eine Pause ein, während der die Schamanin das gewünschte Schicksal vortrug, wofür sie einen Spiegel benutzte. Darauf bildeten die Menschen einen Kreis, in dem ausreichend Platz für die Schamanin und den Kranken blieb. Den Kranken setzte man ins Zentrum mit dem Gesicht nach Westen gen Mekka und daneben legte man eine Ziege oder ein Huhn mit zusammengebundenen Füßen. Die Schamanin Kokulaj hielt es für erforderlich, den Kranken mit einem Stoffstück zu bedecken. Nachdem sie die Anwesenden über den Charakter der Krankheit informiert hatte, begann sie, ihre Geister herbeizurufen. Vor allem wandte sie sich an muslimische Heilige, örtliche Wasserquellen, später an ihren Schutzgeist Döldöj und schließlich an die Hilfsgeister:

*Asret Ajub ak ata!
Senden madat tiledim!
Tak Sulajman pajgambar!
Senden madat tiledim!*

Asret-Ajub, weißer Vater!
Dich bitte ich um Hilfe!
Prophet Tak Suleiman!
Dich bitte ich um Hilfe!

*Arstanbap ata ajlanam,
Senden madat tiledim!
Taktshaluu masar, Tak masar!
Andan madat tiledim!
Kotschkor Ata kosch masar!
Myndan madat tiledim!
Iljas, Kydyr barynar,
Siderdan madat tiledim!*

Möge ich mich drehen, Arstanban-Vater
Dich bitte ich um Hilfe!
Taktshaluu masar, Tak masar.²⁷
Ihn bitte ich um Hilfe!
Kotschkor-Ata,²⁸ doppelter masar!
Ihn bitte ich um Hilfe
Iljas, Kydyr – ihr alle,
Von euch allen erbitte ich Hilfe!

*Üj, üstünö üj tikken Döldöj.
Sary shon yldyn shod salgan
Döldöj.*

Jurte neben Jurte stellte Döldöj auf,
Entlang dem gelben Bergkamm setzte Döldöj
den Weg fort.

*Balaket kelse kol salgan Döldöj
Minter bele dejt elem Döldöj.
Minte bertschi köröjün Döldöj.*

Auf die *balaket*²⁹ stürzt sich Döldöj ohne Furcht
Ich dachte, Döldöj versucht es
Versuche, schau, Döldöj.

²⁷ Taktshaluu masar – lokales Heiligtum.

²⁸ Kotschkor-Ata – lokales Heiligtum.

²⁹ Unter *balaket* verstand die Schamanin die *dshinny*, gegen die sie kämpfte.

*Kalar beken balaket ölböj?
Keltschi dejm keltschi
batyraak Döldöj.
Ojnoboym takyr seni men körböj*

Macht er vor den lebenden *balaket* halt?
Aber komme, komme schnell Döldöj
Ich kann nicht »spielen«³⁰, bevor ich
dich nicht gesehen habe.

*Torörötün tört burtschun
Tört ajlangan Ak Kajyp
Medinanyn besch burtschun
Besch ajlangan sor Kajyp*

Die vier Ecken der Welt wird
Ak-Kajyp vier Mal umfliegen,
Die fünf Ecken der Medina
wird der große Kajyp fünf Mal umfliegen.

*Ak Kajyp, ele Ak Kajyp,
Ak turumtaj shel kajyp
Shoru böriü baarynar
Berin kalbaj kelgile
Kelin shindy shengile!*

Ak-Kajyp, oh Ak-Kajyp,
Weißer Baumfalke, leichter Wind Kajyp,
Greif, Wolf, erscheint alle
bis auf den letzten,
Erscheint und besiegt die *dshinny*!

*Asler baschy Alaman
Askerin menen kelgile
Kelin shindi shengile!*

Heerführer, Alaman,
Komme mit deinem Heer,
Kommt, um die *dshinny* zu besiegen!

Nach den Worten der Schamanin begann sie mit dem Schamanisieren, wenn sich alle Geister versammelt hatten, und dann sah sie angeblich außer ihren Geistern und den *dshinny* des Kranken nichts und nahm niemanden wahr. Bis sie nicht alle *dshinny*, die sie *balaket* nannte, verjagt hatte, schloss sie ihre Kamlanie nicht ab. Es geschah aber auch, dass ihre Geister nicht die Kraft besaßen, die *dshinny* während einer Séance zu verjagen. Nach ihrer Aussage konnte dann die Séance bis zu drei Mal wiederholt werden. In solchen Fällen konnte ein und dasselbe Tier, in das sie die Krankheit »umquartierte«, für alle Séancen dienen, aber unter einer Bedingung: Das Tier musste an einen Platz gebracht werden, wo es zwischen den Séancen der »Heilung« niemand sehen konnte, da derjenige, der es sah, erkranken konnte. Um diese Angst zu vermeiden, bemühte man sich, für jede Séance ein anderes Tier bereit zu stellen.

Während der Kamlanie nahm die Schamanin Kokulaj eine mit Wasser gefüllte Schale, hüpfte mit ihr um den Kranken herum, bespritzte ihn und stellte sie für eine gewisse Zeit vor ihm auf; nachdem sie die Schale mit Wasser weggenommen und drei Mal über dem Kopf des Kranken gedreht hatte, zwang sie ihn, in die Schale zu spucken. Danach schüttete sie das Wasser aus dem Fenster (und nicht aus der Tür), und wenn es eine Jurte war, durch die Rauchabzugsöffnung (*tunduk*). Die Schale nahm sie später mit. Die Heilséance wurde mit der Lesung eines Gebets aus dem Koran abgeschlossen. Während der Kamlanie sagte die Schamanin häufig: *Lja illa illa Alla*. Die Anwesenden wiederholten diese Worte und schlugen dabei rhythmisch in die Hände.

Nach der Aussage der Schamanin nahm sie für die »Heilung« das, was man ihr gab, und bat niemals um ein Entgelt. Das Tier, in das sie angeblich die Krankheit »umquar-

³⁰ Hier, wie in vielen anderen Fällen, bedeutet »Spiel« Kamlanie, schamanische Handlungen.

tierte«, betrachtete sie als Bezahlung für ihre Kamlanie. Die Schamanin glaubte, dass sie eine Gefälligkeit erwies, wenn sie die kranke Ziege mitnahm. Sie war überzeugt, dass sie niemandem Schlechtes antun wollte, obwohl auch sie auf jeden Menschen irgendeine Krankheit übertragen konnte.

Nach den Informationen, die wir von Sulejman Soltonkulow erhalten haben, lebte nahe seiner Siedlung der schwarze Schamane Meerkan. Die Verfahren, die er während der Kamlanie anwandte, entsprachen denen der oben erwähnten Schamanen. Unter den Geistern, die er herbeirief, befanden sich Ak-Tajlak und Ak-Kajyp. Nach den Worten von Augenzeugen stach Meerkan während schamanischer Rituale ein Messer in jedes Körperteil, ohne sich oder den Kranken zu schaden. Er nahm schwarzweiße Wollfäden in einer Länge von jeweils anderthalb Metern und hängte sie an einen Holzpfosten. Während der »Heilung« würden sich diese Fäden verknoten. Im Lauf der gesamten Kamlanie sprachen die Anwesenden mehrmals rhythmisch *Allo uu*. Es existierte folgender Glaube: Wenn man während der Ekstase, in die der *bakschy* fällt, durch ein Pferdehufeisen auf ihn schaut, kann man seine Geister und ihren Kampf mit den *dshinny* sehen.

Als Charakteristikum muss bei südkirgisischen Schamanen vor allem derselbe religiöse Synkretismus in ihrer Glaubenswelt hervorgehoben werden, der auch im Schamanentum der nördlichen Kirgisen vorliegt. Aber im Unterschied zu den Kirgisen im Norden kann man bei denen im Süden einen stärkeren Einfluss des Islams feststellen, insbesondere des Sufismus, der sich über ältere religiöse Elemente gelegt hat³¹. Auf einen ähnlichen Brauch bei den Alaj-Kirgisen hat W. SCHUMILOW hingewiesen [1913]. Die Anwesenden waren dabei nicht nur Zuschauer, sondern nahmen an der Kamlanie teil. In einigen Details erinnert das lebhaft an den sufischen Sikr, der wiederholt in der Literatur beschrieben worden ist [PANTUSOW, 1888; ANDREJEW, 1915; SMIRNOW, 1899: 45-71].

Wenn die Schamanen ihre Geister herbeiriefen, wandten sie sich in der Regel immer an muslimische Propheten und Heilige: Sulejman, Asret-Ajub, Arstanbap und andere. Die stärkere Verbreitung islamischer Elemente im Schamanentum der südlichen Kirgisen hat dieser Variante des Schamanentums ein längeres Überleben als dem Schamanentum der nördlichen Kirgisen garantiert.

Durch die Verflechtung des Schamanentums mit dem Islam und weiteren alten religiösen Vorstellungen waren bei einigen Völkern Mittelasiens und Ostturkestans ganz eigene Bräuche entstanden. Die wichtigste Eigenart bestand in der »Umsiedlung« der Krankheit in ein Tier oder irgendeinen Gegenstand [MALOW, 1918: 5; TROIZKAJA, 1925: 147; LYKOSCHIN, 1916/17: 392-393; KARUTZ, 1907: 40], was, wie wir gesehen haben, ebenfalls im südkirgisischen und kasachischen Schamanentum zum Ausdruck kam [DIWAJEW, 1899: 2]. Das kann damit erklärt werden, dass die südlichen Kirgisen ethnisch enger mit den Kasachen verflochten waren als die nördlichen Kirgisen.

³¹ Über die Verbindung einiger Elemente des mittelasiatischen Sufismus mit dem Schamanentum der türksprachigen Stämme Mittelasiens siehe [KNOROSOW, 1949; SUCHAREWA, 1959: 130].

Einige Elemente der Schamanenpraxis, die für das ostturkestanische Schamanentum typisch waren, finden sich auch im südkirgisischen Schamanentum. Zu Beginn der Heilséance bedecken die Schamanen den Kranken mit einem schwarzen und weißen Stoffstück (*bet shabaar*), dessen Bedeutung selbst die Schamanen vergessen haben, obwohl es nichts anderes wie ein *shurun* oder *jurun* ist, das N. N. PANTUSOW bei uigurischen Schamanen erwähnt (ein weißer oder roter Stoff, der für die »Umsiedlung« der *dshinny* des Kranken diente [PANTUSOW, 1907: 40]). Die Entzündung von Kerzen (*scham*) neben dem Kranken, die teilweise »Überführung« seiner *dshinny* in eine mit Wasser gefüllte Schale³², Handlungen, die charakteristisch für die Handlungen des *perichon* sind, haben wir auch bei den südkirgisischen Schamanen festgestellt.

Die Angaben über das Schamanentum, das im Norden und Süden Kirgistan in der Vergangenheit verbreitet war, belegen, dass sich im kirgisischen Schamanentum viele Eigenarten verbunden haben, die einerseits für das mittelasiatische Schamanentum (mit seinen Verbindungen zum Islam und vor allem zum Sufismus) und andererseits für das zentralasiatische und sibirische, insbesondere das südsibirische, Schamanentum typisch sind. Beim Vergleich einiger Informationen, die sich auf das kirgisische und sibirische Schamanentum beziehen, können Details aufgedeckt werden, die auf ethnogenetischen Beziehungen der Kirgisen mit den Völkern Sibiriens hinweisen. Die Jakuten nennen ihren Schamanen *ojun*, eine Bezeichnung, die unter allen Völkern Sibiriens keine Parallele hat. Mit dem Terminus *ojun* bezeichnen die Kirgisen eine Kamlanie. Es ist interessant, dass die Schamanen von Choresm [SNESAREW, 1969: 48] und die Uiguren Ostturkestans [OLDENBURG, 1918: 18] die Kamlanie mit diesem Wort benennen. Nach L. P. POTAPOW handelt es sich hier um einen ausgezeichneten Hinweis, dass die frühen und mittelalterlichen Uiguren in der Ethnogenese einiger türksprachiger Völker, darunter den Jakuten und Kirgisen, eine Rolle spielten.

Zu ähnlichen ethnogenetischen Fakten gehört auch, dass die Kirgisen schwarze und weiße Schamanen kennen, was sowohl auf die Jakuten wie auch die Burjäten zutrifft. Die alte ethnogenetische Verbindung von Jakuten und Burjäten ist bekannt. Wie wir bereits weiter oben erwähnt haben, spielten die jakutischen Schamanen bei der Kamlanie neben der Trommel auf einem Saiteninstrument, während andere Völker Sibiriens mit solchen Instrumenten bekanntlich nicht arbeiteten. Kirgisische Schamanen griffen bei der Kamlanie ebenfalls zu einem dreisaitigen Zupfinstrument. Eine weitere Tatsache, auf die uns L. P. POTAPOW hingewiesen hat, ist die Bezeichnung des Schamanenschuttheistes *ak-tajlak* (»weißes Kamelfohlen«) bei einigen Sippen- und Stammesgruppen der Kirgisen. Die Teleuten nannten die Trommel für die Kamlanie *ak-adan*, das heißt Reitkamel. In den schamanischen Anrufungen, die N. P. DYRENKOWA publiziert hat, wird *ak-tajlak* ständig als Beschützer des hölzernen Handgriffs, als »Herr der Trommel« benannt. N. P. DYRENKOWA hat diesen Terminus ohne Übersetzung zitiert, aber die Ver-

³² Die Tarantschinzen nennen die Überführung ins Wasser *Chan-Suj* [PANTUSOW, 1907: 47].

mutung geäußert, dass er möglicherweise Pferdefüllen bedeutet, da die Teleuten ein Pferdefüllen in einem bestimmten Alter *taj* nennen. Erst L. P. POTAPOW ist es, als er die tuwinische Terminologie von Haustieren nach Alter und Geschlecht erforschte, gelungen, festzustellen, das es sich bei *tajlak* um ein Kamel im Alter von zwei bis drei Jahren handelt.

Und schließlich lassen die von uns untersuchten verblüffenden Analogien in den Anrufungen des schwarzen kirgisischen Schamanen Tomo und eines altaischen Schamanen (nach einer Publikation von ANOCHIN) wie auch andere Fakten keinen Zweifel daran, dass einige südaltaische ethnische Gruppen, darunter die Teleuten, in die heutigen Kirgisen eingeflossen sind.

Somit gewinnen die Materialien zum kirgisischen Schamanentum als zusätzliche Quelle zur Erforschung der ethnogenetischen Verbindungen der Kirgisen Bedeutung.

LITERATURVERZEICHNIS

- ABDRACHMANOW, Ibraj [1944] Kyrgyslar [Die Kirgisen]. Rukopis. Otdelenija obščestwennych nauk AN Kirgiskowo SSRF, inw. no. 319.
[o. J.] Kyrgys älinin uri-adyty. RF, inw. no. 330.
- ABRAMSON, S. M. [1946 a] »Tul« kak pereshitok animisma u kirgisow [»Tul« als Relikt des Animismus bei den Kirgisen], in: Sbornik Belek S. E. MALOWU, Frunse.
[1946 b] K semantike kirgisskich etnonimow [Zur Semantik kirgisischer Synonyme], in: SE, no. 3.
[1946 c] Otscherk kultury kirgisskowo naroda [Studie über die Kultur des kirgisischen Volkes]. Frunse
[1949] Roshdenije i detstwo kirgisskowo rebjonka (is obytschajew i obrjadow tjan-schanskich kirgisow) [Geburt und Kindheit eines kirgisischen Kindes (aus Bräuchen und Ritualen der Kirgisen aus dem Tien-schan)], in: MAE, tom XII.
[1956 a] K charakteristike schamanstwa w starom bytu u kirgisow [Zur Charakteristik des Schamanentums in der alten Lebensform der Kirgisen], in: KSIE AN SSSR, wyp. 30. Moskwa.
[1956 b] Religiosnyje wossrenija kirgisow [Religiöse Anschauungen der Kirgisen], in: Istorija Kirgisii, tom 1, Frunse.
[1958] Pogrebalnyj obrjad [Das Bestattungsritual], in: Byt kolchosnikow kirgisskich selenij Darchan i Tschitschkan. Trudy Instituta etnografii AN SSSR, nowaja serija, tom XXXVII, Moskwa.
[1959 a] Woprosy etnogenesa kirgisow po dannym etnografii [Fragen zur Ethnogenese der Kirgisen nach ethnografischen Daten], in: Trudy Kirgisskowo archeologitschesko-etnografitscheskowo ekspedizii, tom III, Frunse.
[1959 b] Kirgisskoje naselenije Sinzsjan-Ujgurskoj awtonomnoj oblasti KNR [Die kirgisische Bevölkerung des des Uigurischen Autonomen Gebiets der Volksrepublik China], in: Trudy Kirgiskowo archeologitscheskowo-etnografitscheskowo ekspedizii, tom II, Moskwa.
[1961 a] Etnitscheskij sostaw kirgisskowo naselenija Sewernoj Kirgisii [Die ethnische Struktur der kirgisischen Bevölkerung im Norden Kirgiens], in: Trudy Kirgisskowo archeologitscheskowo-etnografitscheskowo ekspedizii, tom IV, Moskwa.
[1961 b] O nekotorych tipach pogrebalnych soorushenij u kirgisow [Einige Typen von Bestattungsanlagen bei den Kirgisen], in: KSIA AN SSSR, wyp. 3.
[1971] Kirgisy ich etnogenetitscheskije i istoriko-kulturnyje swjasi [Die Kirgisen und ihre ethnogenetischen und kulturellen Verbindungen]. Leningrad.
- AGAPITOW, N./CHANGALOW, M. [1883] Schamanstwo u burjat Irkutskoj oblasti [Das Schamanentum bei den Burjaten im Gebiet Irkutsk], in: Iswestija Wostotschno-Sibirskowo otdela RGO, tom XIV, no. 1-2],

- ALEKTOROW, A. [1891] Bolesni kirgisow i sredstwa wratschewanija ich [Krankheiten der Kirgisen und Mittel zu ihrer Heilung], in: Orenburgskij listok, no. 5, Orenburg.
- [1900] Baksy (is mira kirgisskich suwerij) [Baksy (aus dem Bereich der kirgisischen Aberglauben)], in: IOAIE, tom XVI, wyp. 1.
- ALTYNSARIN, I. [1870] Otscherk obytschajew pri pochoronach i pominkach u kirgisow Orenburgskogo wedomostwa [Studie über Bräuche bei Bestattungen und Leichenfeiern der Kirgisen im Orenburger Amt], in: Sapiski Orenburgskowo otdelenij RGO, wyp. 1, Kasan.
- AMANALIJEW, B. [1963 a] Is istorii filosofskoj mysli kirgisskowo naroda [Aus der Geschichte des philosophischen Denkens des kirgisischen Volkes]. Frunse.
- [1963 b] O sootnoschenijach religioznowo, irreligioznowo i ateistitscheskowo w sosenanija kirgisskowo naroda [Über die Korrelationen des Religiösen, Irreligiösen und Atheistischen im Bewusstsein des kirgisischen Volkes], in: Iswestija AN Kirgisskowo SSR, serija obschtscheswennych nauk, tom V, wyp. 2 (filosofija, estetika, pravo), Frunse.
- [1967] Doislamskije werowanija kirgisow [Vorislamische Glauben der Kirgisen], in: Religija, swobodomyслиje, ateizm, Frunse: 18-30.
- ANDREJEW, G. [1915] Sikr [Sikr], in: TW, no. 256.
- ANDREJEW, I. G. [1795-1796] Opisanie Srednej ordy kirgis-kajsakow s kasajuschschimis do sewo naroda, takosh i prilegajuschschich k Rossijskoj granize, po tschasti Kolywanskoj i Tobolskoj gubernij, krepostej, dopolnenij [Beschreibung der Mittleren Horde der Kirgisen-Kajsaken], in: Novyje eshemejatschnyje sotschinenija, tschast CVIV, S.-Peterburg.
- ANDREJEW, M. S. [1929] Pojesdka letom 1928 g. w Kasanskij Rajon (sewer Fergany) [Reise in den Kasansker Kreis (im Norden Ferganas)], in: Iswestija obschtschestwa dlja isutschenija Tadshikistana i iranskich narodnostej sa jewo predelami, tom 1, Taschkent.
- [1927] *Tschiltany* w sredneasiatskich werowanijach [*Tschiltany* in den mittelasiatischen Glauben], in: Sbornik W. W. BARTOLDU, Taschkent.
- [1938] Tadshiki doliny Chuf (wechowja Amu-Dari) [Die Tadschiken aus dem Chuf-Tal am Oberlauf des Amu-Darja]. Wyp. II. Duschanbe.
- ANISIMOW, A. F. [1958] Religija ewenkow [Die Religion der Ewenken]. Moskwa.
- ANNAKLYTSCHEW, SCH. [1963] Pochoronnyje obrjady turkmen Tschelekena [Begräbnisrituale bei den Turkmenen von Tscheleken], in: Trudy Instituta archeologii, istorii i etnografii AN Turkm SSR, tom VII, Aschhabad.
- ANOCHIN, A. W. [1924] Materialy po schamanstwu u altajzew, sobrannye wo wremja puteschestwija po Altaju w 1910-1912 gg po porutscheniju Russkowo komiteta dlja isutschenija Srednej i Wostotschnoj Asii [Materialien zum Schamanentum bei den Altaiern, gesammelt während der Reise durch den Altai in den Jahren 1910-1912 im

- Auftrag des Russischen Komitees zur Erforschung Mittel- und Ostasiens], in: MAE, tom IV, Leningrad.
- ABDYLDAJEW, M. [1967] Sinkretizm pereshitkow doislamskich werowanij kirgisow [Der Synkretismus der Relikte vorislamischer Glauben der Kirgisen]. Frunse.
- BARTOLD, W. W. [1918] Ulug-bek i jewo wremja [Ulug-Beg und seine Zeit]. Petrograd.
- [1963 a] Turkestan w epochu mongolskowo naschestwije [Turkestan zur Zeit der mongolischen Invasion], in: Sotschinenije, tom 1, Moskwa.
- [1963 b] Kirgisy [Die Kirgisen], in: Sotschinenii, tom II, tschast 1, Moskwa.
- BASILOW, W. N. [1963] O pereshitkach totemisma u turkmen [Über Relikte des Totemismus bei den Turkmenen], in: Trudy Instituta istorii, archeologii i etnografii AN Turkm. SSSR, tom VII, Aschhabad.
- [1968] Nekotoryje pereshitki kulta predkow u turmen [Einige Relikte des Ahnenkults bei den Turkmenen], in: SE, no. 5.
- [1970] Kult swjatyach w islame [Der Heiligenkult im Islam]. Moskwa.
- BEKIMOW, M. N. [1910] Etnografitscheskije materialy [Ethnografische Materialien], in: Sbornik Srednjaja Azija, Taschkent, Nr. 2.
- BERNSCHTAM, A. N. [1946] Sozialno-ekonomitscheskij stroj ochono-jenisejskich tjurok VI-VIII ww. [Die sozialökonomische Gesellschaftsordnung der Orchon-Jenissej-Türken im 6. bis 8. Jahrhundert]. Moskwa-Leningrad.
- BIBLIOTEKA [1849] Biblioteka wostotschnych istotschnikow, isd. I. Beresinym, tom 1, Schajbanada. Istorija mongolo-tjurkow, wyp. 1. [Bibliothek orientalischer Quellen. Hrsg. I. BERESIN. Band 1. Schaibanade: Geschichte der Turkmongolen. Ausgabe 1]. Kasan.
- BITSCHURIN, N. Ja. [1829] Opisanije Tschshungarii i Wostotschnowo Turkestana w drewnem i nyneschnem sostojanii [Beschreibung der Dschungarei und Ostturkestanens im alten und gegenwärtigen Zustand]. Tschast 1. S.-Peterburg.
- [1950] Sobranije swedenij o narodach, obitawschich w Srednej Asii w drewnejschije wremena [Sammlung von Kenntnissen über Völker, die Mittelasien seit den ältesten Zeiten bewohnen]. Tom I. Moskwa-Leningrad.
- BOGDANOWA, M. I. [o. J.] Rukopis »Kirgisskij folklor (opyt k klassifikazii shanrow)« [Handschrift »Die kirgisische Folklore (Versuch einer Klassifizierung der Genre)«. RF, inw. Nr. 399.
- BOGORAS, W. G. [1939] Tschuktschi. Tom II [Die Tschuktschen. Band II]. Leningrad.
- CHAJTUN, D. E. [1958] Totemism, jewo suschtschnost i proischoshedenije [Der Totemismus, sein Wesen und Ursprung]. Duschanbe.
- CHAMIDSHANOWA, M. [1960] Nekotoryje predstavlenija tadshikow, swjasannye so smej [Einige Vorstellungen der Tadschiken, die mit der Schlange verbunden sind], in: Trudy AN Tadsh. SSR, tom 120, Duschanbe.

- CHANYKOW, N. [1843] Opisanije Bucharskowo chanstwa [Beschreibung des Chanats von Buchara]. S.-Peterburg.
- CHODYREW, P. [1912] Nafisa i baksy [Nafisa und baksy], in: Orenburgskaja gaseta, no. 61
- CHOROSCHCHIN, A. P. [1876] Sbornik statej, kasajuschichsja do Turkestanskowo kraja [Sammlung von Artikel, die sich mit dem Kreis Turkestan befassen]. S.-Peterburg.
- CHUDOJAR-CHAN [1909] Nekotoryje obytschai i suwerija, swjannyje s roshdenijem rebjonka [Einige Bräuche und Aberglauben, die mit der Kindgeburt zusammenhängen], in: Etnografitscheskoje obosrenije, no. 1, Moskwa.
- DEMIDOW, S. [1963] O pereshitkach werowanij, swjasannych s wodoj stechej i rybolowstwom z turkmen [Über Relikte von Glauben, die bei den Turkmenen mit dem Wasserelement und dem Fischfang zusammenhängen], in: Trudy Instituta istorii, archeologii i etnografii AN Turkm. SSR, tom VII, Aschchabad.
- DMITRIJEW, S. JU [1914] Bajga u kara-kirgisow po slutschaju smerti manapa Schabdana Dshantajewa w Pischpekskom ujesde [Die Gedenkfeier zum Tod von Manap Schabdand Dshantajew bei den Kara-Kirgisen im Kreis Pischpek], in: Iswestija RGO, tom 48, wyp. 6-9.
- DIWAJEW, A. A. [1897 a] Etnografitscheskije materialy [Ethnografische Materialien], in: IOAIE, tom XIV, wyp. 2.
[1897 b] Drevnekirgiskije pochoronnyje obytschai [Altkirgisische Bestattungssitten], in: IOAIE, tom XIV, wyp. 2, Kasan.
[1899] Is oblasti kirgiskich werowanij. Baksy kak lekar i koldun [Aus dem Gebiet der kirgisischen Glauben, Der *baksy* als Arzt und Zauberer], in: IOAIE, tom XV, wyp. 3.
[1928] Baksy w shisni kirgisa [Der Bakschi im Leben des Kirgisen], in: Iswestija Sredno-Asiatskoj komiteta musejew, tom III, Taschkent.
- DSHUMAGULOW, A. [1959] Nekotoryje obytschai i obrjady dorevoljuzionnowo perioda kirgiskoj semi [Einige Bräuche und Rituale aus der vorrevolutionären Periode der kirgisischen Familie], in: Iswestija AN Kirgiskoj SSR, serija obschtschestwennych nauk, tom 1, wyp. 1, Frunse.
[1962] Din shana anyn kaldyktary. Frunse.
- DYRENKOWA, N. P. [1926] Rod, klassifikazionnaja sistema rodstwa i bratschnyje normy u altajzew i teleutow [Die Sippe, das Klassifikationssystem der Verwandtschaft und die Ehenomen bei den Altaiern und Teleuten], in: Materialy po swadebe i semejnorodowomu bytu narodow SSSR, wyp. 1, Leningrad.
[1927] Kult ognja u altajzew i teleut [Der Feuerkult bei den Altaiern und Teleuten], in: MAE, tom VI, Moskwa.
- Er Töschtuk* [1956] *Er Töschtuk*. Frunse.
EO - Etnografitscheskoje obosrenije
- ESBERGENOW, Ch. [1963] K woprosu ob isshiwanii religioznyh predstavlenij i obrjadach u karakalpakow [Zum Problem der Überwindung religiöser Vorstellungen und Rituale bei den Karakalpakern]. Awtoferat. Moskwa.
- FEJERBACH, L. [1926] Suschtschnost religii [Das Wesen der Religion]. Tom II. Moskwa.
- FORSYTH, G. D. [1875] Report of the mission to Jarkend in 1873 under the command of SIR D. G. FORSYTH. Calcutta.
- FRESER [1928] Solotaja Wetw [Der goldene Bogen]. Wyp. 1. Moskwa.
- GEORGI, I. G. [1776] Opisanije vsjoch w Rossijskom gosudarstwe obitajuschich narodow, a takshe ich shitejskich obrjadow, werowanij, obyknowenij, shilischtsch, odeshd i protschich dostopamjznostej. Tschast II. S.-Peterburg.
- GOROSCHOW [1844] Jurung-Uolan. Jakutskaja skaska [Jurung-Uolan. Ein jakutisches Märchen], in: Iswestija RGO, tom XV, no. 5-6.
- IBRAGIMOW, I. I. [1872] Etnografitscheskije otscherki kirgiskowo naroda [Ethnografische Studien über das kirgisische Volk], in: Russkij Turkestan, wyp. II, Moskwa.
- ILJASOW, S. I. [1945 a] Pereshitki schamanisma u kirgisow [Relikte des Schamanismus unter den Kirgisen], in: Trudy Instituta jasyka, literatura i istorii Kirgiskowo filiala AN SSSR, Frunse.
[1945 b] Rasskasy ochotnikow [Erzählungen von Jägern], in: Sbornik K. I., Frunse.
[1946] Pereshitki patriarchalno-rodowych i feodalno-burshuasnych odnoszenij u kirgisow do prowenidija sploschnoj kollektiwisazii [Relikte der patriarchalischen und feudal-bürgerlichen Verhältnisse unter den Kirgisen bis zur Durchführung der durchgängigen Kollektivierung], in: Trudy Instituta jasyka, literatura i istorii Kirgiskowo AN SSSR, wyp. 1, Frunse.
- IOAIE - Iswestija Obschtschestwa archeologii, istorii i etnografii pri Kasanskom universitete. Kasan.*
- IONOW, W. M. [1951] Orel po wossrenijam jakutow [Der Adler in den Anschauungen der Jakuten], in: MAE, tom XVI, Moskwa.
- IRGO - Imperatorskoje Russkoje geografitscheskoje obschtschestwo.*
- ISTORIJA [1968] Istorija Kirgiskoj SSR [Geschichte der Kirgisischen SSR]. Tom 1. Frunse.
ITO IRGO - Iswestija Turkestanskowo otdelenija IRGO. Taschkent.
- IWANOW, W. [1894] O suwernijach kirgis [Über Aberglauben der Kirgisen], in: Kirgiskaja stepnaja gaseta, no. 47.
- JASTREBOW, M. [1951] Kirgiskije schamany [Kirgisische Schamanen], in: Moskwitjanin, tschast 2, kniga 8, Moskwa.
- JUDACHIN, K. K. [1965] Kirgisko-russkij slowar [Kirgisisch-Russisches Wörterbuch]. Moskwa.
- JUWATSCHEW, I. P. [1907] Kurmandshan-dachta, in: Istoritscheskij westnik, no. 12.
- KALEMIN, N. CH. [o. J.] O rezultatach issledowanija sozilnych odnoszenij w aule-

- kischlake Scharkratminskoj, Esengulowskoj i Tschorinskoj wolostej Narynskowo rajona Kirgissii 1926-1927 gg. [Resultate der Untersuchung der sozialen Beziehungen im Aul-Kischlak Scharkratminsk in den Amtsbezirken Esengulowsk und Tschorinsk im Rayon Narynsk Kirgisiens 1926-1927]
- KARAGUL [o. J.] Karagul botom. Otdelenije obschtschestwennych nauk AN Kirgis. SSR, inv. no. 201.
- KARUNOWSKAJA, L. E. [1927] Is altajskich werowanij i obrjady, swjasannyh s rebenkom [Altäische Glauben und Rituale, die sich auf das Kind beziehen], in: MAE, tom VI.
- KARUTZ [1910] Sredi kirgisow i turkmenow na Mangyschlake [Unter Kirgisen und Turkmenen auf Mangyschlak]. S.-Peterburg.
- KASTANJE, G. [1911] Pochoronnyje obrjady kirgis s drevnich wremen do naschich dnei [Bestattungsrituale der Kirgisen von den ältesten Zeiten bis in die Gegenwart], in: Trudy Orenburgskoj Utschenoj Archiwnoj Komissii, wyp. XVI, Orenburg.
- [1912] Is oblasti kirgisskich wratschewanij. Netschistyje sily i slyje duchi [Aus dem Bereich der kirgisischen Heilverfahren. Unreine Kräfte und böse Geister], in: Westnik Orenburgskowo utschebnowo okruga, no. 3, Ufa.
- [1913] Kult smej u raslitschnych narodow i sledy jewo w Turkestane [Der Schlangenkult bei verschiedenen Völkern und seine Spuren in Turkestan], in: Protokoly sasedanij i soobschtschenija tschlenow Turkestanskowo krushka ljubitelej archeologii s dekabrija 1912 g. po aprel 1913, Taschkent.
- KATANOV, N. F. [1894] O pogrebal'nych obrjadach u tjurkskich plemen [Über Begräbnisrituale bei türkischen Stämmen], in: IOAIE pri Kasanskom universitete, tom XII, Kasan.
- KISLJAKOW, N. A. [1934] *Burch* - der Bergziegenbock (Ein alter Kult in Tadschikistan), in: SE, no. 1-2. Moskwa: 181-189.
- KNOROSOW, Ju. B. [1949] Masar-Schaun-Nabi, in: SE, no. 2.
- KOLBASENKO, I. S. [1889] Nekotoryje kirgisskije obytschai i powerja, imejuschtschije akuscherskoje snatschenije [Einige kirgisische Bräuche und Aberglauben, die die Bedeutung von Geburtshilfe haben], in: Protokoly sasedanija akuschersko-genealogitscheskowo obschtschestwa w Kijewe, wyp. V, Kiew.
- KOMAROW, P. [1905] Is kirgisskich powerij [Aus den kirgisischen Glauben], in: TW, no. 150.
- KOSIN, S. A. [1935] Geseriada [Die Geseriade]. Moskwa-Leningrad.
- KOSTENKO, L. F. [1870] Srednjaja Asija i wodworenije w nej russkoj graszdanstwenosti [Mittelasien und die dortige Einführung des russischen Staatsbewusstseins]. S.-Peterburg.
- KOSHOSHOSCH [1956]. Frunse.
- KOTLJAREWSKIJ, A. [1868] O pogrebalnych obrjadach jasytscheskich slawjan [Über Bestattungsrituale bei den heidnischen Slawen]. Moskwa.
- KOWALJOW, E. [1894 a] Otscherki byta kara-kirgisow [Studien zur Lebensform der Kara-Kirgisen], in: TW, no. 62, 64.
- [1894 b] Pochorony u kara-kirgisow (is putewowo dnebnik) [Die Bestattung bei den Kara-Kirgisen (aus dem Reisetagebuch)], in: Prawoslawnyj blagowestnik, no. 22.
- [1895] Otscherki byta kara-kirgisow [Studien zur Lebensform der Kara-Kirgisen], in: TW, no. 20, 21.
- KSIE - Kratkije soobschtschenija Instituta Etnografii. Moskwa.*
- KULAKOWSKIJ, A. [1923] Materialy dlja isutschenija werowanij jakutow [Materialien zur Erforschung der Glauben der Jakuten], in: Sapiski Jakutskowo krajewowo geografitscheskowo obschtschestwa, kniga 1, Jakutsk.
- KULIJEW, B. [1956] Pereshitki doislamskoj religii u turkmen [Überreste der vorislamischen Religion bei den Turkmenen], in: Utschenije sapiski Turkmenkowo gosudarstwennowo universiteta, wyp. 27, Aschhabad.
- KURMANBEK [1970]. Frunse.
- KUSTANAJEW, Ch. [1894] Etnografitscheskije otscherki kirgis Perowskowo i Kasalinskowo ujesdow [Ethnografische Studien über die Kirgisen aus den Kreisen Perowsk und Kasalinsk]. Taschkent.
- KYRGYS [o. J. a] Kyrgys el shomoktory. Rukopis, inv. No. 107.
- KYRGYS [o. J. b] Kyrgys etnografijasy. Kyrgysdagy yrym-shyrymdar. RF, inw. No. 359.
- LEWSCHIN, A. [1832] Opisanije kirgis-kasatschich ili kirgis-kajsazkich ord i stepej [Beschreibung der Kirgisen-Kasatschen- oder Kirgisen-Kajsazen-Horden und -Steppen]. S.-Peterburg.
- LYKOSCHIN, N. S. [1916] Polshisni w Turkestane. Otscherki byta tusemnowo naselenija [Das Landleben in Turkestan. Studie über die Lebensweise der einheimischen Bevölkerung]. Petrograd.
- MAE - Musej Antropologii i Etnografii*
- MALOW, S. E. [1918] Schamanstwo u sartow Wostotschnowo Turkestana [Das Schamanentum bei den Sarten in Ostturkestan], in: MAE, tom V, wyp. 1, Petrograd.
- [1947] Schamanskij kamen *jada* u tjurkow Sapadnowo Kitaja [Der Schamanenstein *jada* bei den Türken im Westen Chinas], in: SE, no. 1.
- MANAS [1959] Manas [Das Manas]. Frunse.
- [1963] Manas [Das Manas]. Frunse.
- MARKOW, Je. [1893] Fergana (Putewyje otscherki Kokandskowo chanstwa) [Fergana (Reisestudien im Chanat von Kokand)], in: Russkij westnik, no. 9, Moskwa.
- MATERIALY [1939] Materialy po istorii Turkmen i Turkmenii [Materialien zur Geschichte der Turkmenen und Turkmeniens]. Tom 1. Moskwa-Leningrad.
- MIFTACHOW, K. [o. J.] Darymdar. RF, inw. no. 203.

- MIROPIJEW, M. [1888] Demonologitscheskije paskasy kirgisow [Dämonologische Erzählungen der Kirgisen], in: Sapyiski RGO po otdeleniju etnografii, tom X, wyp. 3, S.-Peterburg
- NALIWKIN, W. [1881] Kirgisy Namaganskowo ujesda [Kirgisen aus dem Kreis Namagan], in: Turkestanskije wedomosti, no. 20.
- NALIWKIN, W./NALIWKINA, M. [1886] Otscherk byty shenschtschiny osedlowo tusemnowo naselenija Fergany [Studie über die Lebensweise der Frau in der einheimischen sesshaften Bevölkerung Ferganas]. Kasan.
- NARODY [1963] Narody Srednej Asii i Kasachstana [Die Völker Mittelasiens und Kasachstans]. Tom II. Moskwa.
- NIKIFOROW, N. Ja. [1916] Anosskij sbornik [Die Sammlung von Anos], in: Sapiski Sapadnoj-sibirskoj otdelenii RGO, tom 37, Omsk.
- NURSHANOW, N. [1956] Otschjot o rabote wo wremja Garmskoj etnografitscheskoj ekspedicii 1954 g. [Bericht über die Arbeit während der Garm-Expedition im Jahre 1954], in: Iswestija Otdelenii obschtschestwennych nauk Tadsh. SSR, wyp. 10-11, Duschanbe.
- Q. A. [1894] Baksy i duane [Baksy und duane], in: Kirgisskaja stepnaja gaseta, no. 36.
- OBRAZY [1933] Obrazy kasachskoj narodnoj literatury. Alma-Ata.
- OBYTSCHAJ [1878] Obytschaj kirgisow semipalatinskoj oblasti [Ein Brauch der Kirgisen aus dem Semipalatinsker Gebiet], in: Russkij westnik, no. 9, Moskwa.
- OKLADNIKOW, A. P. [1949] Istorija Jakutii [Die Geschichte Jakutiens]. Tom I. Jakutsk.
- OLDENBURG, S. F. [1918] Kratkije sametki o *peri-chonach* i *dau-chonach* w Kutschare [Kurze Anmerkungen über *peri-chon* und *dau-chon* in Kutschar], in: MAE, tom V, wyp. 1, Petrograd.
- OSTROUMOW, N. P. [1880] Charakteristika religiozno-nrawstwennoj shisni musulman, preimuschtschestwenn Srednej Asii [Die Charakteristik des religiös-sittlichen Lebens der Muslime, hauptsächlich in Mittelasien], in: Priroda i ochota, ijun-ijul.
- O-w, S. [1914] Bajga w Semiretsche (Malaja Keben) [Eine Gedenkfeier im Siebenstromland (Malaja Keben)], in: TW, no. 222-224.
- PANTUSOW, N. N. [1888] Molitwennyj seanc ordena Dshangrie-kadire w Taschkente [Eine Gebetsséance des Ordens Dshangrie-kadir in Taschkent], in: Zapiski Sapadno-Sibirskowo otdelenija RGO, kniga X, Omsk.
- [1904] Sametki o drewnostjach Semiretschenskoj oblasti [Notizen über die Altertümer im Siebenstromland], in: Iswestija Archeologitscheskoj komissii, wyp. 1-2, S.-Peterburg.
- [1907] Tarantschinskije *bakschy* (*Peri ujnmatmak*. Sposoby igry i letschenija *bakschy* [*Bakschy* unter den Tarantschinzen (*Peri ujnmatmak*. Verfahren des Spiels und der Heilung durch *bakschy*)], in: ITO IRGO, tom VI.
- PARFENTJEW, W. A. [1904] Selenie Buadil (statistitscheskij otscherk) [Die Siedlung Buadil

- (eine statistische Studie), in: Eshegodnik Ferganskoj oblasti, tom III, Nowyj Margelan.
- PETRASCH, Ju. G. [1963] Materialy o pereshitkach doislamskich kultow na juche Kirgisii [Materialien über Relikte vorislamischer Kulte im Süden Kirgisii], in: Filosofskije problemy ateizma. Moskwa.
- PJATNIZKIJ, W. [1932] Kirgisy [Die Kirgisen], in: Semlevedenie, tom XXXIV, wyp. 3-4.
- POPOW, A. A. [1949] Materialy po istorii religii jakutow b. Wiljujskowo okruga [Materialien zur Geschichte der Religion der Jakuten im Kreis Wiljujsk], in: MAE, tom XI.
- POJARKOW, F. [o. J.] Rukopis »O kara-kirgisach ili dikokamennych kirgisach, kotschjuschtschich po otrogam Aleksandrowskich, Tjan-Schanskich i Alatauskich gor [Über Kara-Kirgisen oder Wildstein-Kirgisen, die an den Ausläufern der Gebirge Aleksandrowsk, Tien-Schan und Alatau nomadisieren], in: Kasachskaja gosudarstwennaja publitschnaja biblioteka imena A. S. Puschkina. Inw. No. 364.
- [1891] Is oblasti kirgisskich werowanij [Aus dem Bereich der kirgisischen Glauben], in: EO, kniga XI, no. 4, Moskwa.
- [1894] Is oblasti kirgisskich werowanij. Dshinny [Aus dem Bereich der kirgisischen Glauben. Dshinny], in: EO, kniga XX, no. 1, Moskwa.
- [1900] Kara-kirgisskije legendy, skaski i werowanija [Kara-kirgisische Legenden, Märchen und Glauben], in: Pamjatnaja knishka i adres-kalendar Semiretschenskoj oblasti na 1900 god. Wernyj.
- POTANIN, G. N. [1881] Otscherki Sewero-Sapadnoj Mongolii [Studien über die nordwestliche Mongolei]. Wyp. II, St. Peterburg.
- [1885] Otscherki Sewero-Sapadnoj Mongolii [Studien über die nordwestliche Mongolei]. Wyp. IV, St. Peterburg
- [1916] Kasak-kirgisskije i altajskije pradanija [Kasak-kirgisische und altaische Sagen], in: Shiwaja starina, tom XXV, wyp. II, III.
- POTAPOW, L. P. [1935] Sledy totemistitscheskije predstavlenij u altajzew [Spuren totemistischer Vorstellungen bei den Altaiern], in: SE, no. 4, Moskwa.
- [1946] Kult gor na Altaje [Der Bergkult im Altai], in: SE, no. 2.
- [1949] Geroitscheskij epos altajzew [Der heroische Epos der Altaier], in: SE, no. 1
- [1958] Wolk w starinnych narodnych powerjach i primetach usbekow [Der Wolf in den alten volkstümlichen Aberglauben und Omen], in: KSIE, wyp. XXX..
- RACHIMOW, I. R. [1956] Sledy drewnich werowanij w semledeltscheskich obytschjach i obrjadach tadshikow Karategina i Darwasa do rewoljuzii [Spuren alter Glauben in den landwirtschaftlichen Bräuchen und Ritualen der Tadschiken von Karategin und Darwas bis zur Revolution], in: Iswestija otdelenija obschtschestwennych nauk AN Tadsh. SSR, wyp. 10-11, Duschanbe.
- [1957] Semledelije tadshikow bassejna r. Chingou [Die Landwirtschaft der Tadschiken

am Fluss Chingou]. Duschanbe.

[1958] Obytschai i obrjady, swjasannyh so smertju i pochoronami tadshikow Kuljabskoj oblasti [Bräuche und Rituale, die mit dem Tod und den Bestattungen der Tadschiken aus dem Kuljabsker Gebiet zusammenhängen], in: *Iswestija otdelenija obschtschestwennyh nauk AN Tadsh SSR, Duschanbe.*

REDKO, A. [1899] Netschistaja sila w sudbach shenschtschiny-materi [Die unreine Kraft im Schicksal der Frau-Mutter], in: *EO*, no. 1-2, Moskwa.

RGO – Russkoje Geografitscheskoje Obschtschestwo. Moskwa.

RYBAKOW, S. [1897] Baksy [Baksy], in: *Orenburgskowo listok*, no. 24

SADYCHINA, K. L. [1962] Usbeki delty Amu-Dari [Die Usbeken des Amu-Darja-Deltas], in: *Archeologitscheskije i etnografitscheskije raboty Choresmskoj ekspedicii 1946-1948 gg.*, Moskwa.

SAGRJASHKIJ, G. S. [1873] Kirgiskije otscherki. *Asch* ili trisna po umerschim [Kirgisische Studien. *Asch* oder die Totenfeier], in: *TW*, no. 1.

[1874] Kara-kirgisy (etnografitscheskij otscherk) [Die Kara-Kirgisen (Eine ethnografische Studie)], in: *TW*, no. 4.

SCHISCHOW, A. [1904] Sarty [Die Sarten], in: *Sbornik materialow dlja statistiki Syr-Darinskoi oblasti, kniga XI, Taschkent.*

SCHTERNBERG, L. JA. [1936] Perwobytnaja religija w swete etnografii [Die Urreligion im Lichte der Ethnografie]. Leningrad.

SCHUMILOW, W. [1913] O schamanstwe u alajskich kirgisow [Über das Schamanentum bei den Alaj-Kirgisen], in: *TW*, no. 13.

SE – Sowjetskaja etnografija. Moskwa.

SELJONIN, D. K. [1935] Ideologitscheskije perenesenije na dikich shiwotnyh sozialno-rodowej organizsazii ljudej [Die ideologische Übertragung der sozialen Gentilorganisation der Menschen auf wilde Tiere], in: *Iswestija AN SSSR, otdelenije obschtschestwennyh nauk*, no. 4.

[1936] Kult onogonow w Sibiri [Der Feuerkult in Sibirien]. Moskwa-Leningrad.

SEROSCHEWSKIJ, W. L. [1896] Jakuty [Die Jakuten]. Tom 1. St. Peterburg.

SEWERZOW, N. A. [1947] Puteschestwije po Turkestanskomu kraju [Reise durch den Turkestanischen Kreis]. Moskwa.

SHDANKO, T. A. [1959] Karakalpaki Choresmskogo oasisa [Die Karakalpakken aus der Choresm-Oase], in: *Trudy Choresmskoj ekspedicii, tom 1, Moskwa.*

SLOWAR [o. J.] Ojrotsko-russkij slowar [Ojrotisch-russisches Wörterbuch]. Sostawiteli N. L. BASKAKOW und T. M. TOSCHTSCHAKOWA. Moskwa.

SMIRNOW, E. T. [1899] Derwischism w Turkestane [Das Derwischentum in Turkestan], in: *Sbornik materialow po musulmanstwu, St. Peterburg: 45-71.*

SNESAREW, G. P. [1960 a] Materialy o perwobytnoobschtschinnych pereshitkach w obytschajach i obrjadach usbekow Choresma [Materialien über die urgemeinschaftliche Relikte in den Bräuchen und Ritualen der Usbeken von Choresm], in: *Materialy Choresmskoj ekspedicii, wyp. 4, Moskwa.*

[1960 b] Obrjad shertwoprinoschenija wode u usbekow Choresma, genetitscheski swjannyj s drewnim kultom plodorodija [Das Ritual der Opferung an das Wasser bei den Usbeken, das genetisch mit dem alten Fruchtbarkeitskult in Verbindung steht], in: *Materialy Choresmskoj ekspedicii, wyp. 4, Moskwa.*

[1963] Tradizija mushskich sojusow w jejo posdnejschem variante u narodow Srednej Asii [Die Tradition der Männerbünde in seiner frühesten Variante bei den Völkern Mittelasiens], in: *Materialy Choresmskoj ekspedicii, wyp. 7, Moskwa.*

[1969] Relikty domusulmanskich werowanij i obrjadow u usbekow [Relikte vorislamischer Glauben und Rituale bei den Usbeken]. Moskwa.

SOLOTARJOW, A. [1934] Pereshitki totemisma u narodow Sibiri [Relikte des Totemismus bei den Völkern Sibiriens]

STEPNA, A. I. [1897] Is kirgisskich powerij i obrjadow [Aus kirgisischen Aberglauben und Ritualen], in: *Turgajsakaja gaseta*, no. 2.

SUCHAREWA, O. A. [1929] Mat i rebjonok u rashikow [Mutter und Kind bei den Tadschiken], in: *Iran*, tom III.

[1940] Swadebnyje obrjady tadshikow g. Samarkanda i nekotorych drugich rajonow Srednej Asii [Hochzeitsrituale der Tadschiken in Samarkand und in einigen anderen Bezirken Mittelasiens], in: *SE*, no. 3.

[1950] K woprosu o kulte musulmanskich swjatyh w Srednej Asii [Zum Problem des Kult muslimischer Heiliger in Mittelasien], in: *Trudy Instituta istorii i archeologii AN Usbekskoj SSR, tom 2, Taschkent.*

[1959] O nekotorych elementow sufisma, genetitscheski swjasannyh s schamanstwom [Über einige Elemente des Sufismus, die genetisch mit dem Schamanentum in Verbindung stehen], in: *Materialy wtorowo soweschtschenija archeologow i etnografow Srednej Asii, Moskwa-Leningrad.*

[1960] Islam w Usbekistane [Der Islam in Usbekistan]. Taschkent.

SYDYKOW, A. S. [1927] Rodowoje delenije kirgisow [Die Sippeneinteilung bei den Kirgisen], in: *Sbornik W. W. BARTOLDU, Taschkent.*

TIE - Trudy Instituta etnografii. Moskwa.

TOKAREW, S. A. [1947] Pereshitki rodowowo kulta u altajzew [Relikte des Sippenkults unter den Altaiern], in: *TIE*, tom 1.

[1957] Religiosnyje werowanija wostotschnoslawjanskich narodow XIX-natschala XX ww. [Religiöse Glauben der ostslawischen Völker im Ende bis Anfang des 20. Jahrhunderts]. Moskwa.

[1964] Rannije formy religii [Frühe Religionsformen]. Moskwa.

- TOLSTOW, S. P. [1931 a] Problemy dorodowowo obschtschestwa [Probleme der vorgentilen Gesellschaft], in: SE, no. 3-4.
- [1931 b] Religii narodow Srednej Asii [Die Religionen der Völker Mittelasiens], in: Religiosnyje werowanija narodow SSSR, tom 1, Moskwa.
- [1935] Pereshitki totemisma i dualnoj organizazii u turkmen [Relikte des Totemismus und der dualen Organisation bei den Turkmenen], in: Problemy istorii dokapitalistitscheskich obschtschestw, no. 9-10.
- [1948] Drevnij Choresm [Das alte Choresm]. Moskwa.
- TROIZKAJA, A. L. [1925] Letschenije bolnych isgnanijem slych duchow (*kutschuruk*) sredi osedlowo naselenija Turkestana [Die Heilung von Krankheiten durch die Verjagung böser Geister (*kutschuruk*) unter der sesshaften Bevölkerung Turkestans], in: Bjuulletin SAGU, wyp. 10, Taschkent.
- [1927] Perwyje sorok dnej rebenka (*tschillja*) sredi osedlowo naselenija Taschkentskowo i Tschimkentskowo ujesdow [Die ersten vierzig Tage im Leben eines Kleinkindes (*tschillja*) unter der sesshaften Bevölkerung der Landkreise von Taschkent und Tschimkent], in: Sbornik W. W. BARTOLDU, Taschkent.
- [1935] Roshdenije i perwyje gody rebenka u tadshikow doliny Serawschana [Die Geburt und ersten Lebensjahre eines Kleinkindes bei den Tadschiken im Serafschantal], in: SE, no. 4.
- [1968] Katalog Archiwa kokandskich chanow XIX weka [Katalog des Archivs der Kokander Chane des 19. Jahrhunderts]. Moskwa.
- TSCHOROBAJEW, A. [o. J.] Badik [Die Beschwörung]. RF, inw. no. 1569.
TW – Turkestanskije wedomosti.
- WALICHANOW, TSCH. TSCH [1961] Sobranie sotschenenija v pjati tomach. Tom I. Alma-Ata.
- WENJUKOW, I. [1861] Otscherk Sailijskowo kraja i Pritschujskoj strany [Studie des Ili-Kreises und des Tschuj-Gebietes], in: Sapiski RGO, kniga 1, Moskwa.
- WEROWANIJA [1931] Religiosnyje werowanija narodow SSSR [Religiöse Glauben der Völker der Sowjetunion]. Tom I. Moskwa-Leningrad.
- ZELAND, N. L. [1885] Kirgisy. Etnografitscheskij otscherk [Die Kirgisen. Eine ethnografische Studie], in: Sapiski Sapadnoj-Sibirskoj otdelenij RGO, kniga VII, wyp. II.